



# LUND UNIVERSITY

## Samvete och samvetsfrihet : en analys av samvetskonflikter i det svenska samhället och av begreppen samvete och samvetsfrihet.

Aldén, Mats

2002

[Link to publication](#)

*Citation for published version (APA):*

Aldén, M. (2002). *Samvete och samvetsfrihet : en analys av samvetskonflikter i det svenska samhället och av begreppen samvete och samvetsfrihet*. [Doktorsavhandling (monografi), Centrum för teologi och religionsvetenskap].

*Total number of authors:*

1

### General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117  
221 00 Lund  
+46 46-222 00 00

LUND STUDIES IN ETHICS AND THEOLOGY 11  
Editor: Göran Bexell

## Samvete och samvetsfrihet

En analys av samvetskonflikter i det svenska samhället  
och av begreppen samvete och samvetsfrihet

Mats Aldén

Doktorsavhandling i Etik  
framlagd vid teologiska fakulteten i Lund

With an English Summary

**Till Ann, Albin och Carl**

**Samvete och samvetsfrihet.  
En analys av samvetskonflikter i det svenska samhället  
och av begreppen samvete och samvetsfrihet.**

© Mats Aldén

FÖRORD	5
KAPITEL 1. INLEDNING	7
1.1. Inledning	7
1.2. Uppgift, material och metod	9
1.3. Begreppet samvete	13
1.4. Begreppet samvetsfrihet	18
1.5. Konflikten mellan individens samvete och kollektivets krav	20
KAPITEL 2. SAMVETSKONFLIKTER I DET SVENSKA SAMHÄLLET	24
2.1. Inledning	24
2.2. Medborgarens samvetsfrihet och värnplikten	25
2.2.1. Bakgrund	25
<i>Kort historik</i>	25
2.2.2. Vapenfriutredningens principiella ställningstaganden	28
<i>Samvetsbegreppets innebörd</i>	30
<i>Bruk av vapen mot annan</i>	32
<i>Allvarlig personlig övertygelse</i>	33
2.2.3. Den gällande lagen om totalförsvarsplikt	34
2.2.4. Sammanfattning och diskussion	36
2.3. Studentens samvetsfrihet och obligatoriska utbildningsmoment	37
2.3.1. Bakgrund	37
2.3.2. Debatt om samvetsklausulutredningen	39
2.3.3. Samvetsklausulutredningens principiella ställningstagande	43
<i>Samvetsbegreppets innebörd</i>	43
<i>Samvetsfrihetens gränser</i>	45
<i>Autonomi och samvetsfrihet</i>	47
<i>Patienten i centrum och frågan om tredje part</i>	48
<i>Samvetsklausul?</i>	49
<i>Skäl för samvetsfriheten</i>	51
2.3.4. Sammanfattning och diskussion	52
2.4. Prästens samvetsfrihet och vigselplikten	53
2.4.1. Bakgrund och definitioner	53
2.4.2. Prästens samvete och Svenska kyrkans bekännelse	58
2.4.3. Prästens samvetsfrihet och Svenska kyrkans vigselplikt	65
2.4.4. Förändrad relation till staten och en ny kyrkoordning	70
2.4.5. Sammanfattning och diskussion	71
2.5. Prästens samvetsfrihet och ordningen med kvinnliga präster	74
2.5.1. Bakgrund	74
<i>Kort historik</i>	74
2.5.2. 1958 års kyrkomöte och den så kallade samvetsklausulen	77
2.5.3. Omprövning av samvetsklausulen	82
2.5.4. Rapporten Kyrka – Ämbete – Enhet	86
2.5.5. Efter rapporten Kyrka – Ämbete – Enhet	92
2.5.6. Sammanfattning och diskussion	93
2.6. Övergång till kapitel 3 och 4	96

KAPITEL 3. BEGREPPET "SAMVETE"	102
3.1. Inledning	102
3.2. Samvetet enligt en traditionell romersk-katolsk uppfattning och en traditionell luthersk	102
<i>Germain Grisez</i>	103
<i>Josef Imberg</i>	109
<i>Kritisk diskussion</i>	113
3.3. Samvetet i en socialpsykologisk teori och i en filosofisk antropologi	120
<i>Sven Wermlund</i>	120
<i>C. D. Broad</i>	130
<i>Kritisk diskussion</i>	130
3.4. Samvetet i en personlighetspsykologi och i en sokratiskt präglad filosofi	142
<i>Gordon W. Allport</i>	142
<i>Hannah Arendt</i>	147
<i>Kritisk diskussion</i>	154
3.5. Förslag till samvetsteori	160
3.6. Tillämpning av de olika definitionerna av begreppet samvete	166
3.7. Övergång till kapitel 4	170
KAPITEL 4. BEGREPPET "SAMVETSFRIHET"	171
4.1. Inledning	171
4.2. Skäl för samvetsfrihet	173
<i>Respekt för individens samvetsövertygelse</i>	173
<i>Plikten att inte orsaka lidande</i>	174
<i>Samvetsfriheten grundad i demokratibegreppet</i>	175
<i>Samvetsfriheten grundad i en kontraktsteori</i>	176
<i>Samvetsfriheten nödvändig för moralens och kulturens utveckling</i>	177
4.3. Moralisk och juridisk samvetsfrihet	179
4.4. Kollektiv och individ: En typologi	182
<i>Individtypen</i>	183
<i>Avvägningstypen</i>	185
<i>Kollektivtypen</i>	186
4.5. Tillämpning av typologin och eget ställningstagande	189
<i>Tillämpning av individtypen</i>	190
<i>Tillämpning av avvägningstypen</i>	193
<i>Tillämpning av kollektivtypen</i>	195
<i>Eget ställningstagande</i>	198
4.6. Sammanfattning	198
SUMMARY	201
LITTERATURFÖRTECKNING	209

## Förord

Många personer har varit viktiga under arbetet med denna bok. Professor Göran Bexell vill jag tacka för konstruktiv kritik och många givande samtal om ämnet, under en lång följd av år. I synnerhet har det senaste årets handledning och stöd varit helt avgörande för att denna bok till slut blivit färdig. Docenterna Lars-Olle Armgard och Ulf Görman har vid flera tillfällen läst olika kapitel och i slutskedet hela boken. Tack för ert engagemang och era råd!

Jag har tillsammans med Björn Cedersjö, Maria Ericson, Elisabeth Gerle, Johanna Gustafsson och Ola Sigurdson ingått i ett forskningsprojekt, *Värde traditioner, värdekonflikter och värdegemenskap i svenskt samhällsliv och kulturarv under 1900-talet*, och jag vill tacka er för samarbetet i projektgruppen. Jag vill även tacka Bo Petersson som i ett tidigt skede ingick i projektet och bidrog med synpunkter på mitt avhandlingsämne. Riksbankens Jubileumsfond har finansierat projektet, vilket jag är mycket tacksam för.

Till etikseminariet i Lund vill jag framföra ett tack för konstruktiva diskussioner och för god gemenskap. Vilka som ingått i seminariet har växlat under åren, förutom de som ingått i projektgruppen vill jag nämna: Dan-Erik Andersson, Helen Andersson, Axel Carlberg, Inger Eriksson, Björn Fyrlund, Eva-Lotta Grantén, Ann Heberlein, Kristina Lindström, Fredrik Olofsson, Hans Ingvar Roth, Karin Sporre och Erik Westerberg.

Johanna Gustafsson vill jag dessutom tacka för god arbetsgemenskap och för många intressanta diskussioner. Professor Catharina Stenqvist opponerade på ett kapitel i ett tidigt skede och var dessutom opponent på min licentiatavhandling hösten 1999. Tack för kritik och stöd! Fredrik Modéus har läst delar av min bok vid några tillfällen och bidragit med konstruktiv kritik. Tack igen! Under många år och åtskilliga promenader har Magnus Persson bidragit till mitt sätt att tänka, ibland också med sådant som rört mitt avhandlingsämne. Tack för det och mycket annat!

Min fru Ann vill jag tacka för ett ständigt pågående samtal och för stöd och uppmuntran under mitt arbete med doktorsavhandlingen. Inte minst för att du tog allt ansvar för vårt hem och våra barn under de tre första månaderna i år, när jag var i Jämjö hos mina föräldrar och skrev klart avhandlingen. Tack Ann, Albin och Carl för att ni utgör en påminnelse om vad som verkligen är viktigt i livet!

Till sist vill jag tacka min far och mor, Olle och Inga. Tack för allt! Jag är glad att jag kunde bo hos er några månader i början av året och skriva klart min doktorsavhandling, inte minst därför att jag fick en möjlighet att umgås med er under den tid som visade sig vara Ingas sista.



## Kapitel 1. Inledning

### 1.1. Inledning

Under 1900-talet har begreppet samvete dykt upp i några olika sammanhang i Sverige. Människor har åberopat sitt samvete för att slippa utföra handlingar som de ansett vara orätta. Vi kan ta värnplikten som exempel. Att det är alla vuxna mäns plikt att lära sig att försvara landet med vapen i hand, om det skulle behövas, är en lag som stiftats i demokratisk ordning. Trots det har det funnits enskilda människor som menat att de inte kan bruka vapen mot en annan person, utan att handla mot sitt samvete. De har på grund av samvetsskäl önskat slippa göra vapentjänst. Inom en snar framtid kan det dyka upp nya situationer, där det kan bli aktuellt att åberopa sitt samvete. Om det blir legaliserat att utföra euthanasi, dödshjälp, kan det finnas läkare och andra som inte kan utföra denna handling, utan att handla mot sitt samvete och som önskar att få dispens och slippa utföra dödshjälpen. Präster i Svenska kyrkan kan tänkas åberopa sitt samvete för att slippa välsigna ingångna partnerskap mellan homosexuella. Det uppstår alltså en konflikt mellan å ena sidan statens eller kyrkans krav på en enskild person att utföra en viss handling och den enskilde personens samvetskrav att slippa utföra den. Att detta kan vara en svår och allvarlig konflikt menar den amerikanske filosofen och etikern James F. Childress i *Civil Disobedience and Political Obligation* där han skriver:

Few conflicts are more dramatic than the confrontation between the claims of conscience and the claims of the state.<sup>1</sup>

Det finns alltså här en grundläggande konflikt mellan statens eller kyrkans krav på individen och individens krav att slippa göra det som staten eller kyrkan kräver. Det rör sig om en konflikt mellan kollektiv och individ. Mot bakgrund av denna typ av konflikt kommer det i denna avhandling att behandlas frågor av typen: Bör individen följa sitt samvete? Varför bör han eller hon i så fall göra det? Och vad menas med begreppet samvete? Blir skälen för att följa samvetet olika beroende på vad man menar med begreppet? Och bör kollektivet ge individen frihet att följa sitt samvete? Varför i så fall? Och vad menas med begreppet samvetsfrihet? Om kollektivet har rätt att begränsa individens samvetsfrihet, var bör i så fall gränsen sättas? Vilka argument förs fram för att kollektivet har denna rätt?

Den ovan nämnde Childress räknar i artikeln *Appeals to Conscience* upp tre olika betydelser av satsen "appeals to conscience", på svenska ungefär att appellera till eller åberopa samvetet. För det första kan satsen innebära att en person vädjar till en annan persons samvete för att påverka dennes handlande. Man säger något i stil med: Kan du med gott samvete underlåta att utföra denna handling? För det andra kan satsen innebära

---

<sup>1</sup>Childress 1971, preface, s. ix.



att man åberopar sitt samvete för att ge en tolkning av sitt handlande eller för att rättfärdiga det inför andra. För det tredje kan satsen innebära att man rådfrågar sitt samvete om vilken handling som är rätt för en själv att utföra. Man åberopar då sitt samvete för att komma fram till vilken handling som är rätt och för att tolka eller rättfärdiga sitt handlande inför sig själv. Childress menar vidare att dessa tre innebörder är svåra att åtskilja i det dagliga livet, men i artikeln koncentrerar han sig ändå på den andra betydelsen ovan.<sup>2</sup>

Ofta befinner man sig i en viss typ av situation, när man åberopar sitt samvete. Situationen är bestämd av att personen är utsatt för inre eller yttre press att handla mot sin övertygelse. Till exempel kan hon av ren feighet känna sig frestad att underlåta att utföra en handling hon är övertygad om är påbjuden. Eller hon kan känna sig frestad att utföra en handling därför att hon gärna vill det, fastän hon anser den vara förbjuden. I båda fallen rör det sig om en inre press att handla mot sin övertygelse. Det blir då fråga om en inre konflikt mellan det hon önskar göra och det hon anser vara rätt och hon får kämpa en inre kamp för att göra det rätta. Hon kan också vara utsatt för en yttre press att utföra handlingar hon anser vara förbjudna. Slutligen kan hon vara utsatt för en yttre press att inte utföra en handling hon anser vara påbjuden. I de två senaste fallen är det en yttre press på personen att handla mot sin övertygelse. Det blir i dessa fall fråga om en yttre konflikt mellan det hon anser vara rätt och en yttre auktoritets krav och kampen blir en yttre kamp mot auktoriteten.

Om staten utövar en yttre press på den enskilde att till exempel bruka vapen mot andra i en krigssituation, så appellerar den enskilde till sitt samvete i både den andra och tredje betydelsen ovan, alltså både för att motivera sitt handlande inför andra och för att för sig själv bli klar över hur han ska handla. Det riktas ett yttre tryck mot personen att handla på ett sätt som han anser vara orätt och han appellerar till sitt samvete inför sig själv och/eller inför andra. Det är denna typ av situation som står i centrum för denna undersökning. Vad menas med samvete när man åberopar det för att slippa göra värnplikt, sätta in en spiral under barnmorskeutbildningen, utföra djurförsök under veterinärutbildningen, viga personer som är fränskilda för att exemplifiera med några av de samvetskonflikter jag tar upp? Bör man följa sitt samvete? Har man rätt att slippa utföra handlingar som strider mot ens samvetsövertygelse? Om ja, så varför? Om nej, varför inte? Och hur omfattande är denna frihet?

Men fastän denna typ av situation står i centrum för undersökningen, hindrar det inte att också andra situationer finns med i bakgrunden och att blickfältet vidgar sig till fler frågeställningar. Som exempel på detta nämner jag att även om man frågar sig vad som menas med begreppet samvete i den beskrivna centrala situationen, där individen är utsatt för press utifrån att utföra en handling som hon själv anser det vara orätt att

---

<sup>2</sup>Childress 1979, s. 315.

utföra, så blir svaret på frågan en allmän bild av begreppet samvete. Denna allmänna bild har relevans även i situationer som är bestämda av en inre press att underlåta en påbjuden handling eller en inre press att utföra en förbjuden handling eller en yttre press att inte utföra en handling man själv anser varar påbjuden. Och begreppet samvetsfrihet täcker in även den sistnämnda typen av yttre press.

I *A Theory of Justice* skiljer John Rawls mellan civil olydnad (civil disobedience) och samvetsvägran (conscientious refusal). Han definierar civil olydnad som en offentlig och politisk ickevåldshandling, vilken riktar sig mot en viss lag med syftet att få till stånd en förändring av lagen. Utan att här gå in på vad han menar med det förutsätter han att den civila olydnaden sker i ett någorlunda rättvist samhälle och att man genom civil olydnad riktar sig till majoritetens rättvisekänsla.<sup>3</sup> Samvetsvägran innebär, enligt Rawls, att man bryter mot en mer eller mindre direkt rättslig eller administrativ föreskrift och att den som ställer kravet också kan upptäcka och kontrollera om det åtlyds eller inte. Därför är det fråga om en direkt och känd vägran. Om det är möjligt att låta bli att lyda befallningen, utan att det upptäcks, är det inte fråga om samvetsvägran, enligt Rawls.<sup>4</sup> De samvetskonflikter som tas upp i denna avhandling är alla exempel på samvetsvägran, enligt Rawls terminologi.

## **1.2. Uppgift, material och metod**

Mot bakgrund av övervägandena ovan formuleras här avhandlingens uppgift, material och metod.

### ***Uppgift***

Jag är intresserad av att undersöka begreppet samvete ur olika infallsvinklar och utgångspunkter och att beröra lagstiftning, debatt, filosofi, psykologi och teologi, vidare att relatera dessa olika fält till varandra. Hela bredden behövs och berikar framställningen och de olika teorier som undersöks belyser de praktiska frågor som behandlas. Rent konkret har avhandlingen flera uppgifter, som på olika sätt hör ihop. Den första uppgiften är att undersöka några samvetskonflikter i det svenska samhället. Samvete och samvetsfrihet är centrala begrepp och är viktiga för att förstå och ta ställning i konflikterna. Den andra uppgiften blir därför att undersöka och förstå begreppet samvete och att ge ett förslag till definition av begreppet. Den tredje uppgiften blir att undersöka begreppet samvetsfrihet och ge ett förslag till definition. Dessutom att utforma kriterier (en typologi) och tillämpa dem på de samvetskonflikter som undersökts för att bedöma om samvetsfriheten är tillräckligt omfattande eller inte.

---

<sup>3</sup>Rawls 1971, s. 364.

<sup>4</sup>Rawls 1971, s. 368.

Den första uppgiften är alltså att undersöka några samvetskonflikter i det svenska samhället. Den första samvetskonflikten gäller konflikten mellan den enskildes samvetsövertygelse och värnplikten. Den andra gäller tvånget att delta i obligatoriska utbildningsmoment och högskolestudenters önskan att av samvetsskäl slippa delta i dessa. Den tredje gäller konflikten mellan en del prästers samvetsgrundade önskan att slippa förrätta vigsel i vissa fall och deras plikt att viga. Den fjärde samvetskonflikten gäller konflikten mellan förväntan att en präst som är motståndare till kvinnliga präster ska samarbeta med dem och motståndarens önskan att av samvetsskäl slippa samarbeta. Dessa konflikter är utvalda därför att de är eller har varit aktuella, därför att de har diskuterats relativt mycket och därför att det finns tillräckligt mycket skrivet om dem för att det ska vara möjligt att undersöka konflikterna. Med den första uppgiften har jag som mål att ge en inblick i hur begreppet samvete har använts i det svenska samhället. Vilka argument som har förts fram för och emot att samvetsskäl skulle vara tillräckliga skäl för att slippa utföra vissa handlingar. Jag har inte för avsikt att genomföra en heltäckande inventering av hur samvetsbegreppet använts i Sverige, utan koncentrerar mig på hur det använts i dessa konflikter.

Den andra uppgiften går alltså ut på att undersöka begreppet samvete. Målet med detta är att ge exempel på några typer av samvetsuppfattningar och att analysera dessa på ett sätt som gör att intressanta likheter och skillnader träder fram. Genom att diskutera de uppfattningar som analyseras och genom att lyfta fram vissa aspekter av dem läggs dessutom grunden till ett eget förslag till definition av begreppet samvete. Slutligen tillämpas de olika samvetsuppfattningarna på samvetskonflikterna, för att besvara frågan om den enskilde bör följa sitt samvete i dessa konflikter eller ej.

Den tredje uppgiften går alltså ut på att undersöka begreppet samvetsfrihet och ge ett eget förslag till definition av begreppet. En typologi utformas som bildar utgångspunkt för en bedömning av om individens frihet att följa sitt samvete i de aktuella konflikterna är tillräckligt omfattande eller om den bör utvidgas.

Avhandlingen disponeras på så sätt att jag i kapitel två undersöker samvetskonflikterna, i kapitel tre undersöker begreppet samvete och i kapitel fyra undersöker begreppet samvetsfrihet.

### ***Material***

I kapitel två undersöker jag samvetskonflikter i det svenska samhället. I 2.2 gäller det konflikten mellan medborgarens värnplikt och dennes önskan att av samvetsskäl få dispens från värnplikten. 1973 års vapenfriutredare hade 1977 utfört sitt uppdrag och överlämnade betänkandet *Rätten till vapenfri tjänst* (SOU 1977:7). Denna utredning utgör en brytpunkt. Före den användes begreppet samvete i lagen om

vapenfri tjänst, efter utredningen tas begreppet bort och motiveringen till detta finns klart uttryckt i utredningen. Utredningen utgör huvudmaterial för avsnittet, men kompletteras med den statliga utredningen *Lag om totalförsvarsplikt* (SOU 1993:36), med *Lagen (1994:1809) om totalförsvarsplikt*<sup>5</sup> och slutligen med den statliga utredningen *Totalförsvarsplikten* (SOU 2000:21).

I 2.3 undersöks konflikten mellan kravet att delta i obligatoriska utbildningsmoment och högskolestudentens önskan att av samvetsskäl få dispens från momenten. Den 1 juli 1993 trädde en ny högskoleförordning i kraft. För att utreda om högskolestudentens möjlighet att få dispens var tillräckligt tillgodosedd i den nya förordningen tillsattes en statlig utredning. *Samvettsklausul inom högskoleutbildningen* (SOU 1994:84) bildar huvudmaterial för detta avsnitt. Även utredarens bakgrundsmaterial används, *Utredningen om en samvettsklausul i högskoleutbildningen*.<sup>6</sup> Under tiden utredningen genomfördes drevs en debatt i pressen och även i riksdagen och några motioner lämnades till riksdagen. Även detta material används.

I centrum för uppmärksamheten står i 2.4 konflikten mellan prästens vigselplikt och vissa prästers önskan att av samvetsskäl slippa förrätta vigsel. Som huvudmaterial för framställningen används Olof Sundbys avhandling *Luthersk äktenskapsuppfattning. En studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900*. Ett skäl för att använda denna bok som huvudmaterial är att den går igenom ett stort material från debatten och ger en god bild av den. Sundbys bok är tryckt 1959 och då var frågan inte löst. Därför följs frågan upp fram till idag, utan att resa anspråk på fullständighet i framställningen. Sundbys bok kompletteras med material från kyrkomötena 1963, 1968, 1970 och 1975, samt med gällande lagstiftning och slutligen med *Kyrkoordning med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan*.

I 2.5 gäller det konflikten mellan förväntan att en präst som är motståndare till kvinnliga präster ska samarbeta med kvinnliga präster och motståndarens önskan att av samvetsskäl slippa göra detta. Materialet för detta ämne är stort, därför avgränsas materialet genom att nedslag görs vid tre viktiga tillfällen och att enbart ett begränsat material tas i beaktande. *Allmänna Kyrkomötets Protokoll* 1958, med bland annat den så kallade samvettsklausulen, blir det första nedslaget. Andra nedslaget blir kvinnoprästutredningens betänkande *Omprövning av samvettsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan* (SOU 1981:20). Det tredje nedslaget blir dokumentet *Kyrka - Ämbete - Enhet* som är en rapport från en samtalsgrupp inom Svenska kyrkan. Biskopsmötets beslut som följde på denna rapport tas med samt av kyrkomötet 1994 fattade beslut i frågan. Som material för att få en överblick har använts *Kvinnliga präster inom svenska kyrkan* av Folke

---

<sup>5</sup>SFS 1994:1809.

<sup>6</sup>Utredningen går att låna från Riksarkivet och betecknas kommitté nr. 32 44 02.

Holmström och *Bibeln och bekännelsen om kvinnliga präster* av Martin Lindström.

I kapitel tre behandlas begreppet samvete. Några sätt att definiera samvetsbegreppet som är av intresse för de problem som är aktuella i denna avhandling har valts ut.<sup>7</sup> Materialet är i sin tur valt därför att det på ett klart och tillräckligt djupt sätt representerar dessa definitioner. I 3.2 får boken *The Way of the Lord Jesus* av Germain Grisez, samt böckerna *Den goda vägen* och *Guds nåds evangelium* av Josef Imberg representera samvetsuppfattningar vilka betonar att samvetet primärt hör till människans tankeliv och förmedlar eller bearbetar moralisk kunskap. Deras uppfattningar diskuteras med hjälp av Gilbert Ryles artikel *Conscience and Moral Convictions*. I 3.3 får boken *Samvetets uppkomst* och artikeln *Samvete* av Sven Wermlund och artikeln *Conscience and Conscientious Action* av C. D. Broad representera samvetsuppfattningar vilka menar att samvetet hör till såväl människans tanke-, känslö- och viljeliv. Som utgångspunkt för en kritisk diskussion av deras uppfattningar används Peter Fuss artikel *Conscience*. I 3.4 representerar böckerna *The Individual and His Religion* och *Becoming. Basic Considerations for a Psychology of Personality* av Gordon W. Allport och artikeln *Thinking and Moral Considerations* av Hannah Arendt uppfattningar vilka menar att samvetet är inblandat i en process som integrerar människan till en enhet. För att kunna kritisera deras uppfattningar används Grisez' redan nämnda bok och artikeln *The Authority of Conscience* av John T. Granrose.

I kapitel fyra behandlas begreppet samvetsfrihet. I 4.2 anges fem skäl för samvetsfrihet. Dessa hämtas från James Childress' artikel *Appeals to Conscience*, de statliga utredningarna *Rätten till vapenfri tjänst* och *Samvetsklausul inom högskoleutbildningen*, samt från John Rawls' *A Theory of Justice* och Ingmar Hedenius *Om människovärdet*. I 4.3 redogörs för skillnaden mellan moralisk och juridisk samvetsfrihet. Jag använder mig av Jarl Hembergs bok *Etik och lagstiftning*. Tankarna som jag hämtar ur denna bok är möjliga att finna hos andra författare. Jag har valt denna eftersom den på ett, för mina syften, tillräckligt klart sätt diskuterar relationen mellan etik och lagstiftning. I 4.4 utvecklas en typologi med tre olika typer.<sup>8</sup> Tanken växte fram under arbetet med Childress' artikel *Appeals to Conscience* och den statliga utredningen *Samvetsklausul inom högskoleutbildningen*. Dessa bildar utgångspunkt för utformningen av vad som där kallas individtypen och avvägningstypen.

### **Metod**

För att finna samvetskonflikter av intresse har jag sökt igenom svensk samhällsdebatt och debatten inom Svenska kyrkan under 1900-talet. Det material som valts enligt ovan beskrivs och analyseras. Problem och

---

<sup>7</sup>Se 1.3 nedan.

<sup>8</sup>Se 1.5 nedan.

ståndpunkter som är av betydelse för förståelsen av begreppen samvete och samvetsfrihet uppmärksammas särskilt.

Vid beskrivningen och analysen av samvetsuppfattningarna och konflikterna använder jag de i inledningen angivna frågorna för respektive uppgift. I varje kapitel anges närmare vilka distinktioner och analysfrågor som används. Successivt byggs ett analyschema upp som gör det möjligt att såväl precisera det valda materialet som att själv föra ett resonemang. Förutom de rent deskriptiva, analytiska och idéhistoriska momenten kommer jag nämligen också att väga argument och föreslå synsätt, givet vissa förutsättningar. Jag kommer också att undersöka och diskutera vilka konsekvenser de olika samvetsuppfattningarna får för de praktiska samvetskonflikterna i samhälle och kyrka. Genom att analysera och diskutera teorierna och deras tillämpningar lyfts de aspekter fram som är av intresse för att utforma ett eget förslag till samvetsteori.

Argument framförs för att kollektivet bör ge individen en så omfattande samvetsfrihet som möjligt, som är förenlig med en lika omfattande frihet för alla. Vidare undersöks relationen mellan moral och rätt och det ges skäl för en bestämd uppfattning i frågan. Samvetsfriheten bedöms vara begränsningsbar och för att kunna avgöra var gränsen bör gå utformas en typologi. Genom att tillämpa de olika typerna på samvetskonflikterna uppvisas att typerna får olika konsekvenser i praktiken. Slutligen väljs en av typerna med stöd av argument.

### **1.3. Begreppet samvete**

Här i inledningen ges en bakgrund till de teorier om samvetet som vi möter i följande kapitel. Flera sätt att definiera begreppet samvete kommer att presenteras och definitionerna är sinsemellan olika. Det finns en ganska enkel struktur som kan vara vägledande vid analysen av begreppet samvete. Med utgångspunkt i denna skissas ett första utkast till en egen definition av begreppet samvete. Utkastet utvecklas och fördjupas sedan i de följande kapitlen, framförallt i kapitel tre. Dessutom betonas att människosynen och synen på samvetet ofta hänger i hop på ett för denna avhandling viktigt sätt.

Tidigare (1.1) hävdades det att man kan åberopa sitt samvete för att ge en tolkning av sitt handlande. En central del i tolkningen är att bedömningen av handlingen har sin grund i en religiös eller moralisk övertygelse som personen omfattar. Det ger en särskild tyngd åt bedömningen eftersom detta normalt sett leder till att personen erfar en bjudande plikt att handla och leva i enlighet med det som hon är övertygad om är rätt och gott. Personen känner sig bunden av sitt samvete. När det i denna avhandling talas om övertygelse eller emotionella reaktioner, om tanke, känsla och vilja så är dessa begrepp alltid relaterade till och bestämda av moraliska, religiösa eller liknande övertygelser. Det är alltså inte fråga om övertygelser vilka som helst, utan de är starkt motiverande och bjudande.

Vanligen rör det sig om moralisk eller religiös övertygelse, men i en del sammanhang om andra former. När andra inte refereras kommer jag att skriva religiös och/eller moralisk övertygelse, men håller hela tiden öppet att det även kan röra sig om andra former av bjudande och normerande övertygelser.

När man i litteraturen talar om samvetet brukar tre olika fenomen aktualiseras. För det första en handling som personen har utfört eller överväger att utföra eller ett karaktärsdrag eller liknande som personen bedömer. För det andra den övertygelse personen har och bedömer handlingen eller karaktärsdraget utifrån. Det rör sig oftast om en religiöst eller moraliskt grundad övertygelse och personen upplever övertygelsen som normativt bjudande eller som ett lockande och bjudande ideal. För det tredje de emotionella reaktioner som uppkommer om personen handlar i överensstämmelse med sin övertygelse respektive mot den eller om hon bedömer sina karaktärsdrag som önskvärda eller icke önskvärda. Det kan röra sig om ett inre lugn, kanske en känsla av stolthet eller känslor av skuld, skam eller ånger.

Det är vidare vanligt att man med samvete refererar till någon psykisk förmåga eller process inom människan, som har att göra med hennes tanke-, känslö- eller viljeliv. I litteraturen används för dessa psykiska förmågor begreppen kognition, emotion och konation och dessa är mer eller mindre tekniska termer. Jag ska därför ge en kort definition av dem här och jag ska dessutom skilja på tre olika nivåer. Först en psykologisk nivå, bestående av psykiska förmågor och processer. Sedan en nivå som i och för sig är psykisk, men som består av produkten av förmågan och processen. Slutligen en tredje nivå som innebär att produkten av processen tolkas för att man ska komma åt meningen eller innebörden i produkten. Jag ger ett exempel: Vi kan skilja på att tänka, en tanke och den begripliga innebörden i tanken. Att tänka innebär att man gör bruk av tankeförmågan, tanken är produkten av tänkandet och innebörden i tanken är det som man tänker på, till exempel en bil eller momsens andel av en varas pris. Tolkningen av innebörden är i sig ett bruk av den kognitiva förmågan, även om det är en tolkning av en känsla eller en viljetrytning.

I *Nationalencyklopedin* definieras kognition så här:

... de tankefunktioner med vilkas hjälp information och kunskap hanteras. Till de kognitiva funktionerna räknas varseblivning, minne, begreppsbildning, resonerande, problemlösning och uppmärksamhet. ... I äldre psykologisk teori ställs kognition i kontrast till emotion (känsloliv) och volition (viljeliv).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>Kognition 1993, s. 149. Delar av citatet är kursiverade i original. Jag har ändrat till normal text.

Och kognitiv så här:

... som avser kognition, kunskap eller förstånd. Ordet ingår i många facktermer med psykologisk anknytning.<sup>10</sup>

I människans psyke finns olika funktioner, jag kommer att använda förmåga i stället för funktion. En av dessa förmågor kallas kognition och hanterar kunskap. Menar man att samvetet gör bruk av en kognitiv förmåga så innebär det att det skapar eller hanterar redan given moralisk kunskap, en kunskap om vad som är rätt eller orätt och gott eller ont. Det kan vara fråga om moraliska begrepp, normer eller värden. Genom den moraliska kunskapen kan man döma om vilka handlingar det är rätt att utföra och vilka som är orätta. Kunskapen och omdömet kan man ge skäl för. Som ett generellt begrepp för den kunskap som samvetet hanterar använder jag begreppet övertygelse och menar med detta en övertygelse med kognitivt innehåll. Ovan skilde jag på tre nivåer, att vara övertygad är en psykisk process, men övertygelsen är en produkt av den psykiska processen och har ett innehåll som det går att tolka.

Skälet till att jag väljer att använda begreppet övertygelse och inte begreppet kunskap är att jag med resonemangen ovan inte avser att ta ställning i de komplicerade metaetiska frågorna. Det är alltså inte min avsikt att ta ställning i den ontologiska och kunskapsteoretiska frågan om värden och normer äger existens i sig, en så kallad positiv värdeontologi, att människan i så fall upptäcker dem eller om det är så att de inte äger någon självständig existens utan är skapade av människan och människan alltså inte upptäcker dem utan uppfinner dem. Inte heller är det min avsikt att ta ställning i den semantiska frågan om värdesatser påstår något om sakförhållanden eller om deras funktion är att uttrycka känslor eller attityder. Oavsett hur man tar ställning i dessa metaetiska problem så är det för de flesta ändå möjligt att i språklig form uttrycka sin övertygelse genom att formulera normer eller värden som man anser att man bör följa och det är just detta jag vill komma åt med att tala om samvetets kognitiva sida. Ett andra skäl till ordvalet är att ordet kunskap ger ett intryck av att vara något man vet är sant, medan övertygelse reser lägre anspråk. Jag syftar alltså på personens kognitiva övertygelse om vad som är rätt och gott, oavsett hur väl grundad denna övertygelse är.

Emotion definieras så här i *Nationalencyklopedin*:

... eller känsla, tillstånd som rädsla, vrede, glädje eller sorg.<sup>11</sup>

Och emotiv så här:

... som avser känslor (emotioner).<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup>Kognitiv 1993, s. 149.

<sup>11</sup>Emotion 1991, s. 468. Delar av citatet är kursiverade i original. Jag har ändrat till normal text.



Också när det gäller begreppet emotion skiljer jag på tre olika nivåer; process, produkt och tolkning av innebörden. Processen att känna, skapar en känsla och genom en tolkning kan man beskriva innebörden i känslan, vad det är man känner. Typiska känslor som har att göra med samvetet är skuld-, skam- och ångerkänslor eller känslan av inre frid, självrespekt och stolthet.

De känslor som aktualiseras i samband med samvetsupplevelsen är moraliskt eller religiöst bestämda. Jag definierar vad jag menar med en moralisk känsla i anslutning till John Rawls resonemang i *A Theory of Justice*.<sup>13</sup> En känsla är moralisk om man i förklaringen till varför man känner som man gör åberopar ett moralbegrepp, som vissa moraliska normer eller värden. Om till exempel någon känner skuld så kan man fråga: Varför känner du som du gör? Svarar personen då att hon känner skuld eftersom hon har brutit mot en moralisk norm hon menar vara giltig och normerande så är hennes skuldkänsla en moralisk känsla. På motsvarande sätt är en känsla religiöst bestämd om man i förklaringen till varför man känner som man gör åberopar ett religiöst begrepp, till exempel att det är Guds vilja att man ska handla på ett visst sätt. Genom att tolka känslan kan man dessutom beskriva den innehållsliga betydelsen i den.

Slutligen definieras konation så här i *Nationalencyklopedin*:

... psykologisk term för vilja till handling med inslag av ansträngning eller anspänning. Konativ betyder viljemässig, målinriktad.<sup>14</sup>

Också vad gäller konation ska jag skilja på tre nivåer. Processen att vilja, själva viljan och innebörden i viljan, vad det är man vill.

De tre fenomenen handling, övertygelse och emotionella reaktioner och de psykiska förmågorna kognition, emotion och konation hör samman. Den övertygelse som personen har och bedömer sin handling utifrån hör till människans kognition, till hennes tankeliv. De emotionella reaktioner som uppkommer om personen handlar i överensstämmelse med sin övertygelse respektive mot den hör till människans emotionella förmåga, till hennes känsloliv. Och såväl övertygelsen som de emotionella reaktionerna påverkar personens viljeliv.

Det finns de som menar att samvetet enbart hör till tankelivet och att de känslor som kan uppkomma om man handlar i enlighet med eller emot sin övertygelse inte hör till samvetet. Andra menar att samvetet egentligen enbart hör till känslolivet. Enligt min mening har en uppfattning som

---

<sup>12</sup>Emotiv 1991, s. 468.

<sup>13</sup>Rawls 1971, s. 481 ff.

<sup>14</sup>Konation 1993, s. 227. Delar av citatet är kursiverat i original. Jag har ändrat till normal text.

räknar alla dessa fenomen och förmågor till samvetsupplevelsen mest fog för sig. När jag i kapitel tre utformar ett eget förslag till definition av begreppet samvete kommer jag att låta begreppet innesluta de fenomen och förmågor som nämnts ovan. De hör ihop och är nära sammanbundna med varandra. Står till exempel en person i begrepp att utföra en handling som hon är övertygad om att det är hennes plikt att utföra, kommer hon att känna en inre frid eller rent av känna sig stolt om hon utför den och insikten om att handlingen är en moralisk plikt och att hon kommer att kunna vara stolt över sig själv om hon handlar i överensstämmelse med sin övertygelse utgör motiv för henne att vilja handla på det sättet. Om hon däremot står i begrepp att utföra en handling som ligger i strid med hennes övertygelse kommer hon att känna skuld, skam eller ånger om hon faktiskt utför den och insikten om detta och att hon då handlar emot sin övertygelse utgör motiv för henne att inte vilja handla på det sättet. Har hon redan utfört en handling som hon var övertygad var plikt, så känner hon frid eller stolthet och detta ger henne motiv att åter handla i linje med sin övertygelse när det blir aktuellt igen. Har hon å andra sidan redan handlat mot sin övertygelse känner hon skuld, skam eller ånger och hon är förmodligen motiverad att nästa gång handla i linje med sin övertygelse.

I detta resonemang är det tydligt att personens tanke-, känslö- och viljeliv är integrerade med varandra och i personen. Därför menar jag att en av samvetets funktioner är att integrera personen till en sammanhängande och enhetlig personlighet. Så till fenomenen handling, övertygelse och emotionella reaktioner och förmågorna kognition, emotion och konation läggs dessutom funktionen att integrera personen.

Mot denna bakgrund kan man säga att individen har två grundläggande skäl för att följa sitt samvete. Om hon är övertygad om att en handling är rätt och att det är hennes plikt att utföra den bör hon utföra den. Är hon å andra sidan övertygad om att en handling är orätt och att det är hennes plikt att inte utföra den bör hon inte utföra den. Detta kallar jag för ett pliktargument för att följa sitt samvete. Det andra argumentet går ut på att det är klokt för individen att följa sitt samvete eftersom hon annars kommer att drabbas av mer eller mindre starka olustkänslor och att hon kan känna sig stolt över sig själv om hon handlar i överensstämmelse med sin övertygelse. Detta kallar jag för ett klokhetsargument för att följa sitt samvete.

När det ovan talades om en enkel struktur som kan fungera som vägledande vid analysen av begreppet samvete var det de tre fenomenen handling, övertygelse och emotionella reaktioner och de tre psykiska förmågorna kognition, emotion och konation som åsyftades. Vägledande kan strukturen vara just genom att samvetet i litteraturen på ett eller annat sätt förknippas med dessa fenomen eller förmågor eller med integreringen av dem.

Det nämndes tidigare att människosyn och samvetsuppfattning ofta hänger i hop på ett sätt som är viktigt för denna avhandling och här ska antydvas vad som menas med detta. En författare kan mena att samvetet är något både kognitivt och emotionellt. Kognitivt genom att det innebär att man tillämpar generella regler, som man är övertygad om är riktiga, i en partikulär situation. Emotionellt genom att man upplever skuld känslor om man handlar mot sin övertygelse. Båda dessa fenomen hör alltså med till författarens definition av begreppet samvete. En annan författare kan hävda att samvetet är något rent kognitivt, till exempel att samvetet innebär att man tillämpar generella regler i partikulära situationer. Emotionella reaktioner, som skuld känslor, hör inte till denna författarens definition av begreppet samvete. Författarna är då ense om att samvete ska definieras som något kognitivt, men de är oense om emotionella reaktioner, som skuld känslor, hör till samvetsbegreppets innehåll eller ej.

Det som gör det viktigt att se till människosynen i vidare mening än enbart samvetsuppfattningen är att den sist nämnda författaren i förra stycket mycket väl kan anse att emotionella reaktioner, som skuld känslor, är en viktig del av människosynen, fastän hon anser att de inte tillhör samvetsuppfattningen. Omvänt kan en författare anse att det är just känslan av skuld som utgör innebörden i begreppet samvete och att den kognitiva övertygelsen inte hör till samvetsuppfattningen. Däremot kan den kognitiva övertygelsen mycket väl hör till författarens människosyn och där rent av vara viktig.

Vilka av dessa fenomen och förmågor som finns med i den syn på samvetet som ges i litteraturen varierar, men de brukar annars finnas med i bakgrunden i människosynen i vidare mening. De kan då kallas för något helt annat än samvete.

När enskilda författare definierar begreppet samvete kan de alltså knyta det till enbart en av de förmågor och fenomen som nämnts ovan och på så sätt renodla begreppsinnhållet. Men de kan även knyta det till flera av dem och kombinera dem på olika sätt. Olika sätt att definiera begreppet samvete kommer vi att möta efter hand i kapitlen framöver.

#### **1.4. Begreppet samvetsfrihet**

I detta avsnitt definierar jag begreppet samvetsfrihet. Dessutom hävdar jag att samvetsfriheten är en begränsningsbar frihet. *Nationalencyklopedins ordbok* definierar begreppet samvetsfrihet så här:

laglig frihet att hysa de åsikter som samvetet säger är de rätta särsk. i relig. avseende<sup>15</sup>

Samvetsfriheten uppfattas i citatet som en i lag reglerad frihet. Jag vill komplettera denna definition med att samvetsfrihet dessutom kan uppfat-

---

<sup>15</sup>Samvetsfrihet 1996, s. 77.

tas som en moralisk fri- och rättighet.<sup>16</sup> Med hjälp av ytterligare ett citat vill jag lyfta fram två andra aspekter av begreppet samvetsfrihet. Citatet är hämtat från *Ordbok över svenska språket*:

förhållandet att invånarna i en stat l. medlemmarna av visst religiöst samfund o. d. fritt ... få l. kunna följa sin övertygelse i religionsfrågor l. bekänna sig till vilken religion ... de önska;<sup>17</sup>

Den första aspekten jag vill lyfta fram innebär att samvetsfriheten skänker friheten att, inte enbart hysa vissa åsikter, utan dessutom friheten att få eller kunna följa sin övertygelse. Den andra aspekten innebär att samvetsfriheten kan gälla såväl invånarna i en stat som medlemmarna i ett religiöst samfund. Detta sist vill jag vidga till att gälla medlemmar i en organisation av vilket slag som helst. Med samvetsfrihet menar jag alltså friheten och rättigheten att såväl hysa de åsikter som samvetet säger är de rätta som att handla efter dem. Denna fri- och rättighet kan gälla såväl den enskilde medborgaren i relation till staten, som den enskilde medlemmen i relation till en organisation eller institution.

Man kan skilja på absoluta och begränsningsbara friheter. Justitierådet Fredrik Sterzel redogör för denna distinktion i artikeln *Medborgerliga fri- och rättigheter*.

Man skiljer mellan absoluta fri- och rättigheter och sådana som kan begränsas, vanligen endast genom lag.<sup>18</sup>

En absolut frihet kan alltså inte begränsas genom politiska beslut eller lagar. En absolut frihet erbjuder ett absolut skydd mot övergrepp av olika slag. Exempel på absoluta friheter är, enligt Sterzel, skydd mot dödsstraff, kroppsstraff och tortyr, medicinsk påverkan i syfte att framtvunga eller hindra yttranden.<sup>19</sup> Begränsningsbara friheter kan däremot begränsas. Det sker vanligen genom lag. Exempel på begränsningsbara friheter är yttrandefrihet, informationsfrihet, mötesfrihet, demonstrationsfrihet, föreningsfrihet och religionsfrihet.<sup>20</sup> Men även de flesta av de begränsningsbara friheterna är absoluta i en viss mening.

Flertalet friheter är absoluta i sin "negativa" variant; ingen får tvingas att lämna uppgift om sin åskådning i politiskt, religiöst, kulturellt eller annat sådant hänseende eller att delta i sammankomst för opinionsbildning eller i demonstration eller annan meningsyttring eller att tillhöra en politisk sammanslutning, ett trossamfund eller annan åsiktsbestämd sammanslutning.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup>Relationen mellan rätt och moral är omdiskuterad. Se t. ex. Jarl Hembergs bok *Etik och lagstiftning*. Jag tänker diskutera detta problem i kapitel fyra, som handlar om begreppet samvetsfrihet.

<sup>17</sup>Samvete 1965, s. 951.

<sup>18</sup>Sterzel 1994, s. 190.

<sup>19</sup>Sterzel 1994, s. 190.

<sup>20</sup>Sterzel 1994, s. 190.

<sup>21</sup>Sterzel 1994, s. 190.

Det förefaller mig rimligt att uppfatta samvetsfriheten som en begränsningsbar frihet och inte som en absolut. Det skulle få absurda konsekvenser om den enskilde alltid fick följa sitt samvete. Om till exempel en tjänstgörande akutläkare, som vägrar utföra blodtransfusion på grund av att hon är ett Jehovas Vittne och anser att det skulle strida mot guds vilja, skulle ha rätt att följa sitt samvete och vägra utföra transfusionen. Uppfattar man samvetsfriheten som en begränsningsbar frihet kan den med andra ord begränsas av liknande regler som exempelvis religionsfriheten eller yttrandefriheten. I avhandlingen kommer jag alltså att behandla samvetsfriheten som begränsningsbar.

### **1.5. Konflikten mellan individens samvete och kollektivets krav**

Ett begrepp som redan förekommit ovan och som ofta återkommer i avhandlingen är begreppet samvetskonflikt. Det har tre olika betydelser. För det första kan det röra sig om en konflikt mellan olika värden eller normer som individen omfattar. För det andra kan det röra sig om en konflikt mellan individens önsknings och samvetsövertygelse. För det tredje kan det röra sig om en konflikt mellan den enskildes samvete och kollektivets krav. Det är den tredje formen av konflikt som jag syftar på när jag använder begreppet. Mer utförligt menar jag med samvetskonflikt en konflikt mellan två eller flera parter där någon av parterna i konflikten åberopar samvetsbetänkligheter som argument för att hävda sin rätt att utföra vissa handlingar eller för att hävda sin rätt att slippa utföra vissa handlingar. Det kan till exempel röra sig om en konflikt mellan statens krav att en manlig svensk medborgare gör militärtjänst och medborgarens egen önskan att slippa göra detta. Åberopar medborgaren sitt samvete som ett skäl för att slippa göra militärtjänst så är konflikten alltså enligt definitionen ovan en samvetskonflikt.

I de resonemang som förs i denna avhandling förutsätts att den stat som samvetskonflikterna uppkommer i är en demokratisk rättsstat, som är någorlunda rättvist ordnad. Inom en sådan stat råder en så omfattande samvetsfrihet som möjligt, som är förenlig med en lika omfattande frihet för alla. Medborgarna betraktas som lika i värde och rättigheter. Inom rättssystemets ramar får en mängd av övertygelser, handlingar och livsstilar fritt spelrum. Mer eller mindre dagligen uttrycker medborgare övertygelser, utför handlingar och lever ut livsstilar som i historien varit förbjudna och även är det i många länder som inte är demokratiska rättsstater.

Anser man trots detta att lagstiftningen på ett felaktigt sätt inskränker friheten kan man göra bruk av yttrande-, tryck-, mötes- och organisationsfriheterna och på så sätt påverka opinionen. Bli man medlem i ett politiskt parti kan man påverka partiet och varje myndig medborgare över en viss ålder är valbar och kan arbeta för att komma in i beslutande organ för att direkt påverka lagstiftningen.

Så de samvetskonflikter som behandlas i denna avhandling kommer till stånd i en demokratisk rättsstat med en samvetsfrihet som redan är omfattande och tillåter mängder livsstilar. Samvetskonflikterna är därför främst att betrakta som punktuella och gäller om kollektivet ska göra ett undantag på just denna punkt för den som åberopar sitt samvete. I avhandlingens exempel uppkommer konflikterna framför allt inom vissa utbildningar och yrken, om man undantar värnpliktsvägran. Så även om någon tvingas att välja mellan att handla mot sitt samvete eller inte kunna fullfölja en utbildning, inneha och utöva ett visst yrke råder det ändå en stor frihet till och med för den person som måste göra detta val. Hennes livsplan kanske måste omarbetas, förstahandsvalen av utbildning och yrke ersättas av andrahandsvalen. Men det finns en mängd utbildningar och yrken att välja mellan. Läkare kan specialisera sig inom många olika områden där det inte kommer till stånd någon samvetskonflikt av den typ vi diskuterar i denna avhandling. Sjuksköterskor kan förbli just sjuksköterskor eller vidareutbilda sig på annat sätt än till barnmorska. Förvisso kan inte en person som bär på en önskan att bli präst specialisera sig på sätt som gör att han, om han är övertygad om att det är fel, slipper samarbeta med kvinnliga präster. Men det finns mängder av yrken i vårt samhälle som personen kan utbilda sig till och söka.

I en demokratisk rättsstat är det bland annat viktigt att lagar och institutioner är tydliga, konsekventa och allmänt kända. Det gör att en enskild individ kan förutse vilka konsekvenser hennes val får. Det är avgörande för att veta vilka ramar hon har att handla inom och hur hon ska planera sitt handlande. Då är det möjligt för var och en att lägga upp en livsplan med mål av olika slag som hon vill nå, bland annat vilken utbildning och vilket yrke hon ska inrikta sig på. Det betyder i vårt sammanhang att det bör vara möjligt för en person som överväger att påbörja en viss utbildning att förutse vilka utbildningsmoment som är obligatoriska så att hon i förväg kan ta ställning till hur hon ska göra. Det bör också vara möjligt att i god tid få reda på vilka plikter som hör till ett visst yrke, så att det går att förutse om samvetskonflikter kan tänkas uppkomma. Det bör även vara möjligt att veta vad som gäller inom en överskådlig framtid.

Man kan likna detta vid ett avtal som sluts genom ett "tyst bifall". Ändras villkoren i "avtalet" bör man inte låta det nya avtalets villkor gälla retroaktivt, utan på något sätt förhandla om hur konflikten ska lösas. Det innebär att man om man förändrar lagar och institutioner som reglerar vissa utbildningar eller yrken på ett sätt som förändrar läget för redan utbildade och yrkesutövande bör man, enligt min mening, skapa utvägar och utrymme för enskilda som på grund av förändringarna hamnar i en samvetskonflikt. Det kan ske på olika sätt. Organisatoriskt går det oftast att lösa, åtminstone om tillräckligt intresse för det finns. Vill kollektivet inte lösa problemet genom organisatoriska förändringar så kan man tänka

sig andra lösningar, som till exempel att kollektivet erbjuder sig att betala ett års lön vid omskolning. Som exempel på en organisatorisk lösning kan sägas att en läkare som specialiserat sig som gynekolog före att abortlagen trädde i kraft och inte hade anledning att tro att hon skulle behöva utföra aborter, inte heller borde tvingas till detta. Det kunde lösas genom att någon annan gynekolog, som var villig att utföra abort, utförde aborten i samvetsvägrarens ställe. I dag är läget ett helt annat, eftersom lagen har varit i kraft länge. En läkarstuderande som funderar på att specialisera sig som gynekolog vet att hon i en framtida yrkessituation kan förväntas utföra aborter. Om hon hyser samvetsbetänkligheter mot detta kan hon välja en annan specialisering och på så sätt undvika en samvetskonflikt för sin egen del. Ett exempel till. När prästämbetet öppnades för kvinnor 1958 var det många redan utbildade och yrkesutövande präster som inte haft möjlighet att förutse detta och som hade samvetsbetänkligheter mot att samarbeta med kvinnliga präster. Det var då fullt rimligt att ge dem utrymme att slippa handla mot sitt samvete, vilket också skedde genom den så kallade samvetsklausulen. Fyrtio år senare vet var och en som överväger att studera till präst att Svenska kyrkan viger också kvinnor till präster och han har möjlighet att ta reda på vilka krav som ställs på honom.

De samvetskonflikter som är hämtade från svenskkyrkligt sammanhang är delvis annorlunda i och med att Svenska kyrkan har en given bekännelse och en bestämd ordning som gäller för trossamfundet. Vad detta innebär och får för konsekvenser återkommer vi till längre fram (2.4.5, 2.5.6 och 4.4).

Som framkommit ovan är den grundläggande konflikten i denna avhandling konflikten mellan kollektivets krav, uttryckt i lagstiftning, och individens samvetsövertygelse att det är orätt att utföra den av kollektivet krävda handlingen. Det är alltså en konflikt mellan individ och kollektiv. Om man tänker sig en axel där kollektivet befinner sig i ena ytterläget och individen i det andra ytterläget, så kan man sedan lägga tyngdpunkten på olika ställen på denna axel. Beroende på var man lägger tyngdpunkten kommer också individens frihet att följa sitt samvete att bli olika omfattande. Grovt sett kan tyngdpunkten placeras på tre olika ställen och vi får då tre olika typer som anger var gränsen för individens samvetsfrihet bör gå. Man kan tänka sig att tyngdpunkten helt ligger på kollektivet. Kollektivet har då rätt. Det har till uppgift att skydda eller driva gemensamma värden eller intressen och individens intressen eller värden får ge vika för de gemensamma som kollektivet ska skydda. Det blir då fråga om en ren kollektivism. Man kan för det andra tänka sig att tyngdpunkten ligger helt på individen. Oavsett vilka värden och intressen som kollektivet har att skydda och vilka handlingar som det i lagstiftningen kräver av den enskilde att utföra, så har individen rätt att följa sitt samvete. Det blir då fråga om en ren individualism. Mellan dessa båda ytterligheter kan man tänka sig en tyngdpunkt i mitten där det inte är givet om individen eller kollektivet har prioritet, utan där det blir fråga

om en bedömning från fall till fall. Låt oss kalla den sista typen för avvägningstypen.

Det är möjligt att på en graderad skala införa många mellanformer mellan de båda ytterligheterna. Här kommer jag att nöja mig med att placera in två sådana och vi får då två typer till. Jag anknyter till ett resonemang om prima facie plikter.<sup>22</sup> Mellan den rena kollektivismen och mitten kan man införa en uppfattning som innebär att man utgår ifrån att kollektivet har rätt, om det inte finns goda skäl för att ge individen rätt. I utgångsläget eller prima facie, det vill säga vid första anblicken eller första gången man undersöker frågan, förutsätter man att kollektivet har rätt. Men om det går att visa att individens intressen eller de värderingar som denne har att skydda väger riktigt tungt så kan man hävda att individens intressen väger tyngre vid närmare eftertanke, det vill säga vid en andra anblick. Låt oss kalla denna mellantyp för kollektivtypen. Mellan den rena individualismen och mitten kan man införa en uppfattning som innebär att man utgår ifrån att individen har rätt, om det inte finns goda skäl för att ge kollektivet rätt. Men om det går att visa att kollektivets intressen eller de värderingar som detta har att skydda väger riktigt tungt så kan man hävda att kollektivets intressen väger tyngre vid närmare eftertanke, det vill säga vid en andra anblick. Låt oss kalla denna sista typ för individtypen.

De två ytterligheterna ren kollektivism och ren individualism lämnar vi nu därhän. De har nu fyllt sin funktion att vara redskap för att utforma en rimlig typologi som går att använda för att diskutera var gränserna för den enskildes samvetsfrihet bör gå i de fall som tas upp till diskussion i avhandlingen. Kollektivtypen, avvägningstypen och individtypen kommer längre fram (4.4) att utvecklas vidare och användas för detta syfte. Sammanlagt har vi alltså tre typer i en typologi: Kollektivtypen, avvägningstypen och individtypen.

---

<sup>22</sup>Angående prima facie plikt se t. ex. Frankena 1976, s. 32, 33.



## **Kapitel 2. Samvetskonflikter i det svenska samhället**

### **2.1. Inledning**

I detta kapitel redogörs för fyra samvetskonflikter som varit aktuella i det svenska samhället under 1900-talet. Meningen är att ge en så rättvisande bild som möjligt av konflikterna och därmed ge en viss inblick i hur samvetsbegreppet använts i Sverige och i vilken utsträckning den enskilde varit fri att följa sitt samvete. Sådant som är av särskild betydelse för synen på samvete och samvetsfrihet och sådant som kommer till användning längre fram i avhandlingen lyfts fram och diskuteras.

En fråga som har diskuterades hela det föregående seklet, är frågan om den värnpliktiges rätt att av samvetsskäl slippa delta i militärtjänsten. Det har gjorts flera utredningar och lagarna som reglerar detta område har ändrats gång på gång. Det har diskuterats på vilka grunder den enskilde kan ha rätt att slippa delta. Som framgått ovan har begreppet samvete använts i motiveringarna. Men sedan den 1 juli 1978 finns inte termen samvete med i den lag som reglerar rätten till vapenfri tjänst. Skall den enskilde medborgaren ha rätt att slippa delta i militärtjänst? Och framförallt vilka principiella resonemang förs kring denna fråga? Varför tar man bort termen samvete från lagtexten? Och gör det någon skillnad? Frågan om vapenfri tjänst tas upp i 2.2.

Det har sedan den första hälften av 1980-talet diskuterats om studenter vid högskolor har rätt att få dispens från obligatoriska utbildningsmoment de anser det vara moraliskt orätt att delta i. I media har framför allt debatten om barnmorskestuderande som önskar slippa sätta in spiral uppmärksamats, men det finns också andra exempel. Ett sådant är frågan om studenter vid naturvetenskapliga utbildningar skall slippa utföra djurförsök. Ska den enskilde studenten ha rätt att slippa delta i obligatoriska utbildningsmoment? I så fall varför? När den nya högskoleförordningen trädde i kraft den 1 juli 1993 ville regeringen utreda om studenternas rätt att, på grund av samvetsbetänkligheter, slippa delta i obligatoriska utbildningsmoment var tillräckligt tillgodosedd och om det fanns behov att införa en samvetsklausul inom högskoleförordningen. Det är framför allt de principiella resonemangen som analyseras nedan. Det sker i 2.3.

De föregående samvetskonflikterna är hämtade från det borgerliga samhället. De två följande är hämtade från Svenska kyrkans sammanhang. Som antytts tidigare i avhandlingen (1.5) är dessa konflikter speciella eftersom prästen har lovat att följa Svenska kyrkans lära och ordning. Under i stort sett hela det föregående seklet har det inom kyrkan diskuterats hur man skall se på frågan om omgifte och hur detta förhåller sig till kyrkans syn på äktenskapet. Frågan har varit uppe under åtskilliga kyrkomöten. Ett särskilt problem uppkom genom att den borgerliga lagen som reglerade giftermål och omgifte krävde av den

enskilde prästen att han skulle viga fränskilda. Har den enskilde prästen rätt att i vissa fall vägra omgifte och i så fall på vilka grunder? Eller har han inte denna rätt? Frågan om prästens rätt att vägra vigsel i vissa fall behandlas i 2.4 nedan.

Även frågan om kvinnliga präster diskuterades under i stort sett hela 1900-talet. När 1958 års kyrkomöte beslutade att öppna prästämbetet även för kvinnor utlovades, i den så kallade samvetsklausulen, en viss samvetsfrihet för dem som var motståndare till reformen. Vilka principiella resonemang vilade samvetsklausulen på? Den togs bort den 1 januari 1983. Hur motiverades detta i den utredning som i förväg behandlade frågan? Denna fråga tas upp i 2.5 nedan.

Här i inledningen av detta kapitel vill jag kort ta upp en distinktion som är viktig. Man kan skilja på "allmänna medborgarliga skyldigheter" och "yrkesspecifika skyldigheter". Den första typen av skyldighet är knuten till medborgarskapet och gäller alla medborgare. Värnplikten är ett exempel på detta, fastän plikten har begränsats till manliga medborgare. Den andra typen av skyldighet är knuten till ett visst yrke eller en utbildning som leder till ett visst yrke. Skyldigheten för en barnmorska att sätta in spiral på en patient, som önskar detta, är ett exempel på en yrkesspecifik skyldighet.

## **2.2. Medborgarens samvetsfrihet och värnplikten**

### **2.2.1. Bakgrund**

Den samvetskonflikt som står i centrum för detta avsnitt är konflikten mellan statens krav att den manlige medborgaren gör värnplikt och hans önskan och krav att slippa göra värnplikt. Denna konflikt har diskuterats, varit föremål för utredningar och lagstiftning i ungefär ett sekel. Huvudmaterial för framställningen i detta avsnitt (2.2) är den statliga utredningen *Rätten till vapenfri tjänst* (SOU 1977:7), som överlämnades till försvarsdepartementet 1977. För att följa upp frågan efter detta är kompletteras framställningen, utan anspråk på fullständighet, med *Lagen (1994:1809) om totalförsvarsplikt*<sup>1</sup> och de båda statliga utredningarna *Lag om totalförsvarsplikt* (SOU 1993:36) och *Totalförsvarsplikten* (SOU 2000:21). Här i detta avsnitt (2.2.1) skisseras en historisk bakgrund till konflikten så som den ter sig för utredarna 1977.

#### ***Kort historik***

Frågan om att slippa göra värnplikt på grund av samvetsbetänkligheter blev aktuell under senare hälften av 1800-talet. Då infördes successivt en allt mer omfattande allmän värnplikt. Första gången frågan kom upp till behandling i riksdagen var 1898. I en motion anfördes att flera män dömts till böter eller fängelse för att de vägrat lära sig bruka vapen. Detta ledde

---

<sup>1</sup>SFS 1994:1809.

till att frågan övervägdes av 1898 års värnpliktskommitté som 1899 avgav ett betänkande där man ansåg att de så kallade samvetsömma inte skulle särbehandlas, utan vara tvungna att fullgöra sin värnplikt. Men redan 1902 utfärdade Kungl. Maj:t, i enlighet med riksdagens uttalande, en cirkulärskrivelse om hur samvetsömma värnpliktiga skulle behandlas. De skulle fortfarande skrivas in, inkallas och gå igenom militärutbildning, men truppförbandscheferna bemyndigades att se till att de som av samvetsbetänkligheter såg sig förhindrade att bruka vapen i stället fick utföra andra sysslor vid förbandet. Först skulle det dock noggrant prövas om den vägrande verkligen hade allvarliga samvetsbetänkligheter. Från och med 1902 fanns det alltså ett alternativ till värnplikt med vapentjänst där man tjänstgjorde utan att själv bruka vapen, men inom den militära organisationen.<sup>2</sup>

En provisorisk lagstiftning kom till stånd 1920. Då begränsades förutsättningarna för att få vapenfri tjänst genom att det hävdades att de allvarliga samvetsbetänkligheterna skulle vara grundade på religiös övertygelse. Fastän både departementschef och andra lagutskottet klart hävdade att begreppet religiös övertygelse skulle uppfattas vidsträckt, ledde formuleringen till att lagen fick en restriktiv tillämpning. 1902 års cirkulärskrivelse angav endast allvarliga samvetsbetänkligheter som förutsättning för vapenfri tjänst, så den nya lagen blev snävare både till sitt innehåll och sin tillämpning.

Med den nya lagen kom en viktig nyhet till. Från 1902 fick vapenvägraren göra vapenfri tjänst vid krigsmakten. Från 1920 kunde han, om samvetsbetänkligheterna var av en sådan art att de hindrade honom från att överhuvudtaget tjänstgöra vid krigsmakten, få utföra civilt arbete för statens räkning, det vill säga helt utanför den militära organisationen.<sup>3</sup>

I förarbetena till den nya lagen 1925 ansågs det viktigt att man skulle kunna få göra vapenfri tjänst utan att ens samvetsbetänkligheter hade sin grund i en religiös övertygelse. Därför fick den nya lagen lydelsen att den som "... på grund av religiös övertygelse eller av annan jämförlig orsak hyser allvarliga samvetsbetänkligheter mot värnpliktstjänstgöringen i den ordning, värnpliktslagen föreskriver ..." skulle kunna göra tjänst utan vapen. Därmed hade begreppet allvarliga samvetsbetänkligheter återigen fått en vidare innebörd och var inte längre begränsad till samvetsbetänkligheter som hade sin grund i religiös övertygelse.<sup>4</sup>

Andra världskriget bröt ut 1939 och gav anledning till en ny utredning med följande ändringar i lagen från 1925. Bestämmelserna i den då gällande lagen ansågs reglera enbart tjänstgöring i fredstid, däremot reglerade den inte hur frågan skulle behandlas i krigstid. Departementschefen menade att det inte fanns några hinder i

---

<sup>2</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 51 f.

<sup>3</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 53 f.

<sup>4</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 56 f.

lagstiftningen för att de som fått vapenfri tjänst i det civila under fredstid skulle kunna inkallas till vapenfri tjänst i krigsmakten under krigstid. Han menade att de borde uppfatta det samvetstvång som de utsattes för som ett nödvändigt offer för det gemensamma bästa. Lagen ändrades därför så att de såväl i fred som i krig kunde inkallas till civila uppgifter även inom det militära.<sup>5</sup>

En ny lag kom till stånd 1943 efter att frågan utretts av särskilt tillkallade sakkunniga. I sitt betänkande tog de sakkunniga upp frågan om § 16 i den då gällande regeringsformen innebar en rätt för den enskilde att slippa vapentjänst av samvetsskäl. Denna paragraf hade återopats redan i den första motionen 1898 och av motionären ansetts vara avgörande för hur frågan skulle behandlas. Den del av paragrafen som återopades var den att statsmakten (eg. Kungen) bör "... ingens samvete tvinga eller tvinga låta". Men det hade hela tiden hävdats i förarbetena till de aktuella lagarna att denna samvetsfrihet enbart gällde rätten att fritt utöva sin religion. Enligt de sakkunniga skulle det däremot inte uppfattas som en rätt för den enskilde att efter eget omdöme och samvete avgöra vad han skulle göra eller underlåta att göra av allt det som lagstiftningen krävde av honom. Är lagarna stiftade i laga ordning så finns det inga gränser för medborgarens plikt att delta i verksamhet som står i det helas intresse. Denna princip kunde inte ifrågasättas. Ville man att lagarna skulle vara annorlunda fick man använda sin rösträtt eller andra lagenliga vägar för att få en förändring till stånd.<sup>6</sup>

Departementschefen betonade att den allmänna värnplikten byggde på idén att landets försvar var en gemensam angelägenhet för hela folket och att bördan att försvara landet skulle fördelas så likformigt och rättvist som möjligt. Från statens sida var beviljandet av befrielse från vapentjänst en eftergift och den borde av de befriade uppfattas som en förmån. Denna eftergift och förmån hade sin grund i den svenska statens respekt för individens frihet och den var möjlig endast därför att det var få som ansökte om vapenfri tjänst. Blev de däremot så många att det hotade försvarets effektivitet eller lade för stor börda på dem som var beredda att försvara landet med vapen, skulle man bli tvungen att ta upp frågan till behandling igen, för att eventuellt ändra lagen.<sup>7</sup>

Departementschefen föreslog en viktig ändring i lagtexten, som senare antogs av riksdagen. Den tidigare lydelsen var: "Värnpliktig, som ... hyser allvarliga samvetsbetänkligheter mot värnpliktstjänstgöringen i den ordning, värnpliktslagen föreskriver ...". Den nya lydelsen: "Värnpliktig för vilken bruk av vapen mot annan skulle medföra djup samvetsnöd ...". Därmed blev det tydligare vad man skulle ha betänkligheter mot. Det

---

<sup>5</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 58 f.

<sup>6</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 52, 59 f.

<sup>7</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 60 f.

gällde inte vad som helst i värnpliktstjänstgöringen, utan "bruk av vapen mot annan".<sup>8</sup>

En ny lag om vapenfri tjänst tillkom 1966. Lagen och den utredning som föregick den tas inte upp här utan i nästa avsnitt (2.2.2) där de principiella ställningstagandena i utredningen *Rätten till vapenfri tjänst* behandlas.

### **2.2.2. Vapenfriutredningens principiella ställningstaganden**

Försvarsdepartementets chef, statsrådet Andersson, gav den 13 september 1973 direktiv för utredningen.<sup>9</sup> Utredningen skulle behandla några olika frågor. För det första skulle man undersöka om det var lämpligt och möjligt att ytterligare precisera formuleringarna av förutsättningarna för vapenfri tjänst. Själva principerna för att beviljas vapenfri tjänst fanns det däremot ingen anledning att ändra. För det andra skulle man undersöka om det fanns fler tjänstgöringsalternativ för dem som gjorde vapenfri tjänst än de alternativ man använt sig av tills dess. För det tredje skulle man undersöka om man kunde förbättra vapenfrinämndens utrednings- och prövningsförfarande, så att handläggningstiden om möjligt kunde förkortas. Man skulle också skapa förutsättningar för att tillämpningen skulle vara rättvis och man skulle beakta förhållandena såväl i krig som i fred. Slutligen skulle man för det fjärde se över samhällets sanktioner mot totalvägrare. Det betonades att det var viktigt att å ena sidan beakta vikten av att kunna upprätthålla den allmänna värnplikten, vilket innebar att sanktionerna inte kunde vara för lindriga. Å andra sidan skulle man beakta att det var tveksamt om fängelsestraff verkligen var ett lämpligt sätt att reagera på djupa religiösa eller moraliska betänkligheter. Här undersöks enbart den första frågan, det vill säga hur utredarna resonerar rent principiellt när de försöker att precisera förutsättningarna för att beviljas vapenfri tjänst.

Helt avgörande för frågan om vapenfri tjänst är naturligtvis innebörden i värnplikten. Här redogörs för den lagstiftning som gällde när utredningen påbörjade sitt arbete. I *Rätten till vapenfri tjänst* står det att resurser för rikets försvar disponeras av samhället med stöd i flera olika lagar. Lagstiftningen bygger på riksdagens och regeringens grundläggande säkerhetspolitiska och försvarspolitiska ställningstaganden. Den största delen av den personal som behövdes för det militära försvaret var värnpliktiga. I målsättningen för totalförsvaret definierades den allmänna värnplikten så:

... att totalförsvaret är en hela svenska folkets angelägenhet och skall byggas på medborgarnas personliga insatser, som för vapenföra manliga medborgare grundas på allmän värnplikt.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 57, 62.

<sup>9</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 37.

<sup>10</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 80.

Hela svenska folket förväntades alltså på olika sätt delta i försvaret av Sverige, men manliga medborgare som var vapenföra skulle göra det genom allmän värnplikt. Enligt värnpliktslagen var en svensk man värnpliktig från och med det år då han fyllde 18 till och med det år han fyllde 47. Den allmänna värnplikten vilade alltså inte på frivillighet, istället hade värnpliktslagen

... karaktär av en offentlig tvångslag som klart stadgar att svenska män från och med 18 års ålder till och med 47 års ålder är värnpliktiga och kan disponeras för utbildning och annan tjänst.<sup>11</sup>

Som framgår av citatet var värnpliktslagen en offentlig tvångslag. Det var på grund av detta av staten mot individen riktade tvång som frågan om vapenfri tjänst blev aktuell. Vore värnplikten baserad på frivillighet skulle situationen vara en annan.

Det fanns få undantag från värnpliktslagen. Frikallelse på grund av psykiska eller fysiska hinder var sådana undantag. Vapenfri tjänst var det också, men ledde inte till frikallelse utan till en annan fristående tjänsteförpliktelse. Lagen om vapenfri tjänst uppfattades

... som ett undantag i förhållande till principen om den allmänna och lika värnplikten.<sup>12</sup>

Vapenfri tjänst utgjorde ett undantag från den generella regeln att alla svenska män var värnpliktiga. Men befrielsen ledde alltså till en ny fristående tjänsteförbindelse och inte till frikallelse.<sup>13</sup>

Lagen om vapenfri tjänst (1966:413) var den lag som gällde när utredningen startade.<sup>14</sup> Vapenfrilagstiftningen har

... i främsta rummet till syfte att förhindra att den värnpliktige skall tvingas bruka vapen mot annan i strid mot denna sin allvarliga personliga övertygelse.<sup>15</sup>

I direktiven fick utredningen i uppdrag att precisera formuleringarna av förutsättningarna för att beviljas vapenfri tjänst, om det var lämpligt och möjligt. Lagens första paragraf stadgade att värnpliktig kan få tillstånd att göra vapenfri tjänst i stället för värnpliktstjänstgöring

---

<sup>11</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 80. Fr.o.m. den 1 juli 1995 är man skyldig att fullgöra värnplikt fr.o.m. det kalenderår man fyller nitton år t.o.m. det kalenderår man fyller fyrtiosju år. Se 2.2.3 nedan.

<sup>12</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 81. Som vi ska se är vapenfritjänst fr.o.m. den 1 juli 1995 inte något undantag från principen om allmän och lika värnplikt, utan är ett av flera tjänstgöringsalternativ inom totalförsvarspliktens ram. Se 2.2.3 nedan.

<sup>13</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 80 f.

<sup>14</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 9.

<sup>15</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 96.

... om bruk av vapen mot annan icke är förenligt med den värnpliktiges allvarliga personliga övertygelse och skulle medföra djup samvetsnöd för honom.<sup>16</sup>

Denna paragraf, som reglerade förutsättningarna för att få vapenfri tjänst, innehåller tre nyckelbegrepp: "...medföra djup samvetsnöd ..." som tas upp i det första avsnittet nedan, "... bruk av vapen mot annan ..." som tas upp i andra avsnittet och "...icke är förenligt med den värnpliktiges allvarliga personliga övertygelse ..." som tas upp i det tredje avsnittet nedan.

### ***Samvetsbegreppets innebörd***

Uttrycket "djup samvetsnöd" fördes in i lagstiftningen om vapenfri tjänst 1943. Tidigare hade man formulerat det så att den värnpliktige skulle hysa "allvarliga samvetsbetänkligheter" mot värnpliktstjänstgöring i vanlig ordning. I utredningen som föregick 1943 års lag diskuteras om samvetsbetänkligheter är ett bra och täckande begrepp. Man ansåg att samvetet har med något kategoriskt och kompromisslöst att göra, medan betänkligheter är något hypotetiskt och inbjuder till kompromisser. Att ha betänkligheter mot något sådant som värnplikt är inget ovanligt och betänkligheterna kan vara av olika slag. Betänkligheter kan i princip undanröjas och ger inte anledning till vapenfri tjänst. Med samvetet förhåller det sig annorlunda. "Ställdes en människa med ett vaket samvete inför utsikten att nödgas handla mot vad detta absolut bjöd ... uppkom inte blott allvarliga betänkligheter utan även en samvetskonflikt. Handlade vederbörande i denna situation mot sitt samvete uppstod samvetsnöd."<sup>17</sup> Avsikten med vapenfrilagstiftningen ansågs vara att förhindra att en sådan samvetskonflikt eller samvetsnöd uppkommer.<sup>18</sup>

Utredarna skriver i *Rätten till vapenfri tjänst* att de försökt att klarlägga och precisera vad som i den då gällande lagtexten avses med uttrycket "... medföra djup samvetsnöd ..." och att man pekat på svårigheter med att utreda om den sökande uppfyller dessa villkor. Innebörden i "djup samvetsnöd" i den ovan citerade paragrafen kan tolkas på tre sätt enligt utredningen. Först kan man uppfatta det så att det innebär en kvalificering av "allvarlig personlig övertygelse". Djup samvetsnöd uppfattas då som en innehållslig bestämning av övertygelsen och för att kunna användas konsekvent och rättvist skulle det vara nödvändigt, enligt utredarna, att kunna bestämma samvetsövertygelsen som sådan, vad samvetet bjuder eller förbjuder. Men etikens historia och den socialpsykologiska vetenskapen visar att det finns många olika tolkningar av samvetet. Det finns en klassisk uppfattning där samvetet uppfattas som "... en självständig moralisk makt, en inre övertygelse om rätt eller orätt."<sup>19</sup> Mot denna uppfattning har anförts att själva

---

<sup>16</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 86 f.

<sup>17</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 61.

<sup>18</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 61 f.

<sup>19</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 98.

samvetsövertygelsens innehåll varierar hos individer och olika miljöer. Och utredarna betonar att enligt en socialpsykologisk tolkning är samvetets innehåll en i den sociala miljön inlärd moralisk övertygelse. Den gällande lagtexten förutsätter en tolkning av samvetet i "subjektivt individualistiskt-känslomässiga termer". Socialpsykologin och empiriska undersökningar visar att det finns ett nära samband mellan den sociala miljön och samvetet, men detta kommer i bakgrunden i lagtexten och dess förarbeten.<sup>20</sup> Därför menar utredarna att:

Utan tvekan är begreppet samvete subjektivt en klar realitet för de flesta enskilda människor, men utredningen kan inte se det möjligt att språkligt och juridiskt objektivt precisera detta så att det går att vinna allmän anslutning till en sådan precisering. Samvetet som individuell psykisk upplevelse har så skiftande förutsättningar, innehåll och betydelse för olika individer att det inte bör läggas till grund för språkbruk i en lagtext om denna skall kunna tillämpas, konsekvent och rättvist.<sup>21</sup>

Men begreppet kan för det andra vara ett sätt att uttrycka vad det är som personen anser sig ha brutit mot, nämligen sitt samvete. Då skulle det innebära "... ett etiskt-moraliskt brott och en individs inre subjektiva upplevelse av detta etiskt-moraliska brott."<sup>22</sup> Det skulle inte vara en övertygelse, vilken som helst, utan en etisk, moralisk eller religiös övertygelse och ordet samvete skulle i så fall avgränsa övertygelsen från andra typer av övertygelse som inte var av sådan art. Vid prövningsförfarandet skulle det därför vara nödvändigt att det gick att klargöra att den enskilde subjektivt uppfattade brottet emot övertygelsen som ett etiskt-moraliskt brott och därmed en samvetsfråga.<sup>23</sup>

För det tredje kan det innebära "... en beskrivning av det tillstånd som vederbörande enligt lagen skall uppleva efter ett sådant brott ... för att få vapenfri tjänst ...".<sup>24</sup> Då handlar det om ett eventuellt framtida inre psykiskt tillstånd som skulle orsakas av att den värnpliktige brukade vapen mot en annan person. För att kunna kallas djup samvetsnöd skulle tillståndet på ett tydligt sätt skilja sig från hur flertalet värnpliktiga skulle reagera i motsvarande situation. Det skulle vara väldigt svårt att i prövningsförfarandet utreda om den värnpliktige i en framtida situation verkligen skulle reagera annorlunda än andra. Det skulle kräva omfattande psykologiska och psykiatriska undersökningar om hur människor reagerar i samband med stridshändelser. Dessutom skulle det kräva att man undersökte om det fanns mönster hos den som söker vapenfri tjänst som är sådana att han efter att han brukat vapen i en

---

<sup>20</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 97 f.

<sup>21</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 98 f.

<sup>22</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 98.

<sup>23</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 98.

<sup>24</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 98.



framtida situation inte skulle kunna bemästra sin personlighet på samma sätt som övriga värnpliktiga.<sup>25</sup> Utredarnas slutsats blir därför:

En sådan prövningsverksamhet är både som hypotes och praktisk verklighet orealistisk om lagstiftningen skall vinna respekt.<sup>26</sup>

Utredningens direktiv angav att utredningen skulle undersöka om det var möjligt och lämpligt att precisera förutsättningarna för att beviljas vapenfri tjänst, bland annat uttrycket "djup samvetsnöd". Utredarna ansåg att det förelåg oöverstigliga svårigheter att precisera begreppet samvete på ett sätt så att det blev användbart i lagstiftningen. Därför konstaterade de att uttrycket "djup samvetsnöd" borde utgå ur lagtexten.<sup>27</sup>

### ***"Bruk av vapen mot annan"***

Värnpliktslagen har karaktär av tvångslag som kräver av den enskilde att han brukar vapen mot andra människor i en eventuell krigssituation. Därför ställer den, enligt utredarna, de flesta manliga medborgare i en konfliktsituation. Å ena sidan inser man att det är viktigt att samhället kan bevara sin frihet och inser därmed också den egna skyldigheten att medverka i försvaret av denna frihet. Värnpliktslagen är ett uttryck för detta. Å andra sidan inser man också det riktiga i den "självklara och djupt förankrade" etiska regeln att inte döda eller skada andra människor. Utredarna fortsätter att påpeka att de flesta inte upplever något av de båda leden i konfliktsituationen som absoluta och att de flesta inte uppfattar det som orimligt att döda om det ter sig som ett mindre ont än det onda som uppstår om man underlåter att döda. För att få vapenfri tjänst bör den enskilde vara övertygad om att det alltid är mer ont att döda. Vapenfrilagstiftningens syfte är därför:

Vapenfrilagstiftningen bör sikta till att lösa konflikten mellan det av samhället uppställda kravet att bruka vapen mot annan i krig till försvar av vårt land och den egna moralregeln att inte döda.<sup>28</sup>

Utredarna fortsätter med att betona att anknytningen till "bruk av vapen mot annan" är helt avgörande. Skulle man ändra detta villkor skulle själva grunderna för lagstiftningen ändras. Det som lagstiftningen tar sikte på, med uttrycket "bruk av vapen mot annan" är den sökandes inställning till ett övervägt eget bruk av vapen och det krävs att han tar avstånd från ett övervägt eget bruk av vapen oavsett vilket ändamål det gäller. Enligt utredarna är det helt avgörande att man upprätthåller en skillnad mellan oövervägt och övervägt våld. De flesta reagerar reflexmässigt och

<sup>25</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 99.

<sup>26</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 99.

<sup>27</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 99.

<sup>28</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 96. Jmf. "Vapenfrilagstiftningen får, såsom utredningen tidigare anfört, anses ha i främsta rummet till syfte att förhindra att den värnpliktige skall tvingas bruka vapen mot annan i strid mot denna sin allvarliga personliga övertygelse." Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 96.

instinktivt med att försvara sig själv eller nära anhörig i akuta situationer av hot, där det inte finns någon möjlighet att fly. Utredarna hävdar att denna oöverbärgda typ av försvar inte bör ingå som ett moment i prövningen av en vapenfrisökande. Därför föreslår man att ordet "övervägt" skall föras in i lagtexten som en precisering av det bruk av vapen som man syftar på.<sup>29</sup>

Dessutom måste man för att få vapenfri tjänst ta avstånd från övervägt eget bruk av vapen mot annan, vilket ändamål det än gäller. "Den som inte vill försvara sitt land men väl är beredd att för annat ändamål bruka vapen mot annan omfattas inte av lagen."<sup>30</sup> Till exempel avslås en ansökan om man är beredd att bruka vapen mot fiender för att skydda kamrater eller en värnlös civilbefolkning eller när man är beredd att bruka vapen i en revolutionär situation eller en befrielsekamp. Vapenbruket behöver dessutom inte ha som syfte att döda eller skada allvarligt för att det ska leda till avslag, enligt utredarna. Om till exempel en person är beredd att skjuta någon i ett ben i en krigssituation, med det uttryckliga syftet att inte skada allvarligt eller i varje fall inte döda, så uppfattas detta av utredarna som en krigssituation som är relevant för frågan om personens ska beviljas vapenfri tjänst och bör leda till avslag.<sup>31</sup> Det enda exemplet av vapenbruk som inte bör ge avslag är om någon är beredd att bruka vapen för att skydda en värnlös person från ett angrepp från en "våldsverkare".<sup>32</sup>

### ***"Allvarlig personlig övertygelse"***

När utredarna försöker precisera innebörden i förutsättningarna för vapenfri tjänst i den då gällande lagen anser de att begreppet "djup samvetsnöd" bör utgå. Utredarna menar att deras förslag innebär en förenkling och precisering av lagtexten. Deras eget förslag lyder:

Om övervägt bruk av vapen mot annan ej är förenligt med värnpliktigs personliga allvarliga övertygelse, äger han erhålla tillstånd att i stället för värnpliktstjänstgöring fullgöra vapenfri tjänst.<sup>33</sup>

Utredarna skiljer på själva innehållet i övertygelsen, grunderna för övertygelsen och på vilket sätt den enskilde omfattar övertygelsen. Innehållet i övertygelsen ska vara att det i princip alltid är orätt med ett eget övervägt bruk av vapen mot annan och har diskuterats ovan. Grunderna för övertygelsen kan vara av olika slag. 1964 års vapenfriutredning hade hävdat att det var själva innehållet i övertygelsen och att den omfattades på ett allvarligt sätt som var det avgörande. Däremot saknade det betydelse om övertygelsen grundade sig på religiösa, etiska, moraliska, humanitära, filosofiska eller andra principer. Det är en

---

<sup>29</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 96.

<sup>30</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 89 f.

<sup>31</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 90.

<sup>32</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 89.

<sup>33</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 9, 99.

uppfattning som delas av 1973 års vapenfriutredare. De betonar att från 1968 och framåt har huvuddelen av de som sökt vapenfri tjänst anfört ickereligiösa motiv för sin övertygelse. Redan 1964 års utredare kunde berätta att de vid samtal med vapenfria mött den uppfattningen att de enbart förknippade samvetsnöd med betänkligheter av religiös art. Och 1973 års utredare menar att det har varit svårt för de sökande att styrka de ickereligiösa övertygelsernas allvarliga och personliga karaktär. Detta, menar utredarna, antyder att det kan vara svårt för de som är unga att identifiera sig med de känsloupplevelser som är nära förknippade med ett religiöst språkbruk.<sup>34</sup>

Lagstiftningen hade fått kritik för att den i alltför stor utsträckning byggde på individuetaletiska grunder och lade för stor vikt vid den enskildes emotionella reaktioner och inte tog hänsyn till rationellt underbyggda socialetiska motiveringar. Utredarna menade att det bör vara möjligt för en person som av socialetiska skäl är emot ett eget övervägt bruk av vapen mot annan att beviljas vapenfri tjänst lika väl som av individuetaletiska skäl. Såväl individuetaletiska som socialetiska grunder för övertygelsen skulle alltså godtas.<sup>35</sup>

Att övertygelsen ska vara allvarlig och personlig avser "... det självklara förhållandet att övertygelsen skall med allvar omfattas av den sökande personligen."<sup>36</sup> Den får inte i första hand vara uttryck för åsikter i den sökandes familj eller vänskrets eller någon organisation som den sökande tillhör. Det ska alltså vara en personligt tillägnad övertygelse. Enligt utredarna ligger det också i uttryckets innebörd att övertygelsen omfattats någon tid så att den fått en sådan fasthet och integrering i den sökandes tänkande att han står fast vid den även i en krissituation i samhället då han utsätts för socialt tryck.<sup>37</sup>

### **2.2.3. Den gällande lagen om totalförsvarsplikt**

Den 1 juli 1995 trädde *Lagen (1994:1809) om totalförsvarsplikt* i kraft. Den ersatte många olika lagar, bland andra värnpliktslagen (1941:967) och lagen (1966:413) om vapenfri tjänst.<sup>38</sup> Totalförsvarsplikten sägs, i den nya lagen, vara en angelägenhet för hela folket. Totalförsvarets personalförsörjning tryggas genom en totalförsvarsplikt som gäller varje svensk medborgare från och med det kalenderår då han eller hon fyller sexton år till det kalenderår då han eller hon fyller sjuttio år. Den som är totalförsvarspliktig är bland annat skyldig att medverka vid föreskriven utredning om sina personliga förhållanden och att tjänstgöra inom totalförsvaret i den omfattning kroppskrafter och hälsotillstånd tillåter det. Tjänstgöringen kan fullgöras genom värnplikt, civilplikt eller allmän

---

<sup>34</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 87, 91, 97.

<sup>35</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 96 f.

<sup>36</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 91.

<sup>37</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 87, 91, 97.

<sup>38</sup>Totalförsvarsplikten 2000, s. 597.

tjänstgöring. Den sistnämnda formen gäller enbart under höjd beredskap och vi går inte närmare in på dess betydelse. Såväl värnplikt som civilplikt omfattar grundutbildning, repetitionsutbildning, beredskapstjänstgöring och krigstjänstföring. Män som är svenska medborgare är, enligt totalförsvarslagen, skyldiga att fullgöra värnplikt från och med det kalenderår de fyller nitton år till och med det år de fyller fyrtiosju år. Civilplikt fullgör man i verksamheter inom totalförsvaret som regeringen föreskriver. Civilplikten kan man fullgöra i såväl militärt som civilt försvar, men får inte innehålla annan verksamhet som är förenad med stridsuppgifter än bevaknings- eller ordningsuppgifter. Och inom ramen för civilplikten finns det möjlighet att fullgöra tjänstgöring som inte är förenad med bruk av vapen.<sup>39</sup> Den som vid mönstring bedöms ha förutsättningar för värnplikt eller civilplikt kan ansöka om rätt att vara vapenfri och göra tjänst som civilpliktig inom totalförsvarets ram. Den vapenfria tjänsten är inte något undantag från värnpliktstjänstgöringen, utan är ett av flera tjänstgöringsalternativ inom totalförsvarspliktens ramar.<sup>40</sup> Förutsättningarna för tjänstgöring utan vapen regleras i 3 kap. 16 § i lagen om totalförsvarsplikt. Där står det

Om en totalförsvarspliktig kan antas ha en så allvarlig personlig övertygelse rörande bruk av vapen mot annan att övertygelsen är oförenlig med en tjänstgöring som är förenad med bruk av vapen, skall han eller hon efter ansökan få rätt att vara vapenfri.<sup>41</sup>

Förutsättningarna för rätten att vara vapenfri är alltså till sitt innehåll desamma som i tidigare lagstiftning.<sup>42</sup> Den totalförsvarspliktige som har en allvarlig personlig övertygelse, som innebär att det är orätt att bruka vapen mot annan, ska få vapenfri tjänstgöring. Att lägga märke till är att det uttryckligen sägs att den sökande har rätt att få vara vapenfri, givet vissa villkor. Det är uttryckt som en rättighet en totalförsvarspliktig har, om han ansöker om vapenfri tjänst och har en sådan inställning som anges i 16 §. Vidare kan sägas att beslutsprocessen har förenklats. Den totalförsvarspliktige ska lämna in en skriftlig ansökan, där den sökande försäkrar att han eller hon har en sådan övertygelse som avses i den ovan citerade 16 §, till Totalförsvarets pliktverk. Sker detta innan den sökande skrivits in eller inom sex månader från och med den dag då han eller hon fick del av ett beslut om inskrivning<sup>43</sup> skall ansökan

...bifallas utan ytterligare utredning, om det inte finns särskilda skäl att närmare pröva sökandens inställning till bruk av vapen mot annan.<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup>SFS 1994:1809, 1 kap. 1-6 §§. För sista meningarna även Totalförsvarsplikten 2000, s. 601.

<sup>40</sup>SFS 1994:1809, 3 kap. 1, 16, 18 §§ och Totalförsvarsplikten 2000, s. 606.

<sup>41</sup>SFS 1994:1809, 3 kap. 16 §.

<sup>42</sup>Jmf. Lag om totalförsvarsplikt 1993 (SOU 1993:36), s. 145.

<sup>43</sup>SFS 1994:1809, 3 kap. 17, 18 §§.

<sup>44</sup>SFS 1994:1809, 3 kap. 18 §.

Om nämnda villkor är uppfyllda ska pliktverket anta att den sökandes försäkran är ärlig och bifalla ansökan, utan att utreda ansökan ytterligare. Om däremot ansökan lämnas in senare måste den innehålla en redogörelse som stärker den sökandes påstående att han eller hon är övertygad om att bruk av vapen mot annan är orätt och prövningen blir i ett sådant fall mer ingående, än i det förstnämnda.<sup>45</sup>

#### **2.2.4. Sammanfattning och diskussion**

1973 års vapenfriutredning fick flera uppgifter i statens direktiv. Här i detta avsnitt (2.2) har vi koncentrerat oss på frågan om det lämpliga och möjliga i att precisera formuleringen av förutsättningarna för vapenfri tjänst, i den då gällande lagen. Vi har sett att utredarna föreslog att begreppet samvetsnöd skulle tas bort ur lagtexten, vilket det också gjorde. Vidare föreslog man en precisering av "bruk av vapen mot annan" genom tillägget "övervägt bruk ...", vilket inte infördes i lagtexten. Slutligen föreslog man att skrivelsen i lagtexten skulle vara "personlig allvarlig övertygelse" i stället för "allvarlig personlig övertygelse", inte heller denna förändring genomfördes. Resultatet av utredningen för den här aktuella frågan blev alltså framförallt att begreppet djup samvetsnöd togs bort från lagtexten. Dessutom preciserades "bruk av vapen mot annan" och "allvarlig personlig övertygelse" i förarbetena, genom utredningen. Det gäller ett övervägt bruk av vapen och det gäller även bruk av vapen som avser att skada, inte döda, och bruk av vapen i andra sammanhang som till exempel vid en väpnad revolution. Motiven för övertygelsen kan vara av olika slag, till exempel religiösa, etiska, individuetiska eller socialetiska.

När *Lagen om totalförsvarsplikt* trädde i kraft den 1 juli 1995 förändrades inte förutsättningarna för att få vapenfri tjänst, bruk av vapen mot annan skulle vara oförenligt med den sökandes övertygelse. Däremot förenklades prövningsförfarandet. En skriftlig ansökan, där den sökande försäkrar att han eller hon har en sådan inställning som nyss nämndes, ska lämnas till Totalförsvarets pliktverk inom en viss tid. Kommer ansökan, bara in inom den stadgade tiden, skall den bifallas utan ytterligare utredning.

I anslutning till definitionerna i kapitel ett (1.3) kan man säga att 1973 års vapenfriutredning lägger tyngdpunkten på samvetsbegreppets kognitiva sida och avvisar begreppets emotionella sida, åtminstone vad gäller att använda det i lagtext. Men enligt min mening kan det mycket väl vara ett gott skäl för den enskilde att vägra göra vapentjänst därför att det skulle medföra en djup samvetsnöd för honom att lära sig bruka vapen mot annan. Enligt min mening är det även ett gott skäl för staten att inte tvinga någon att handla mot sitt samvete, eftersom samvetsnöden innebär ett lidande och det finns goda skäl för staten/kollektivet att inte orsaka lidande för någon medborgare, om det är möjligt att undvika. Så enligt min mening är det klokt för den enskilde att följa sitt samvete och det är en

---

<sup>45</sup>SFS 1994:1809, 3 kap. 19 §. Jmf. Lag om totalförsvarsplikt 1993 (SOU 1993:36), s. 147.

plikt för staten att inte orsaka lidande, åtminstone där det är möjligt att undvika. Jag ger utredningen rätt i att det är ett gott skäl för individen att vägra göra vapentjänst om han uppfattar det som orätt att bruka vapen mot annan. Den typen av argument har jag kallat (1.3) för ett pliktargument för att följa sitt samvete och staten har å sin sida skäl att visa respekt för individens övertygelse.

### **2.3. Studentens samvetsfrihet och obligatoriska utbildningsmoment**

#### **2.3.1. Bakgrund**

Den 22 april 1993 fick statsrådet Unckel i uppdrag av regeringen att tillkalla en särskild utredare. Den 2 september 1993 förordnades hovrättslagmannen Erland Aspelin till särskild utredare och hovrättsassessorn Lennart Strinäs till utredningens sekreterare. De problem som behandlas i Samvetsklausulutredningen är alla relaterade till att det finns högskolestudenter som av samvetsskäl inte vill delta i vissa obligatoriska utbildningsmoment. Är rätten att överklaga till högre instans tillgodosedd, om studenten får avslag på ansökan om dispens från obligatoriskt utbildningsmoment? Tar den nya förordningen tillräcklig hänsyn till den enskildes religiösa och moraliska övertygelse? Finns det något behov av att införa en s.k. samvetsklausul i högskoleförordningen och vilka konsekvenser skulle det i så fall få?

Den 1 juli 1993 trädde en ny högskoleförordning i kraft. Den nya lagstiftningen innehöll viktiga förändringar i överklaganderätten. Om en student sökt befrielse från ett obligatoriskt utbildningsmoment och fått avslag av den lokala högskolan, kunde studenten, enligt den gamla förordningen, inom föreskriven tid överklaga beslutet till högre instans. Den rätten togs bort i den nya förordningen. Besvär kan enligt den nya förordningen väckas först i samband med att högskolan vägrar skriva ut examensbevis, på grund av att inte alla obligatoriska utbildningsmoment fullgjorts. I praktiken innebär detta att studenten inte kan överklaga beslutet förrän utbildningen är avslutad. Det innebär att det kan gå lång tid mellan den aktuella vägran att delta i ett obligatoriskt utbildningsmoment och möjligheten att överklaga ett avslag och därmed en lång tid av ovisshet för studenten. Ett slutgiltigt svar skapar klarhet och visshet och kan leda till att studenten avbryter sin utbildning eller anser att han kan fullgöra utbildningsmomentet trots sin övertygelse. Om problematiken klart framgår i utbildningsbeskrivningen kan (den blivande) studenten söka befrielse från momentet redan innan han börjar utbildningen och slipper slösa tid och pengar.

Utredningen undersöker för det första om överklaganderätten är tillgodosedd, det vill säga om den nya förordningen tar tillräckliga hänsyn till studentens intressen, när det gäller rätten att överklaga. Utredningen anser att överklaganderätten inte är tillgodosedd. Den bör utvidgas. Därför

föreslår man en lagändring, som ger studenten rätt att omedelbart, efter att ansökan avslagits, överklaga till högre instans för prövning. Utredningen undersöker för det andra om "... studenternas rätt att av religiösa, etiska eller andra skäl vägra att deltaga i vissa obligatoriska utbildningsmoment är tillräckligt tillgodosedd i den nya högskoleförordningen."<sup>46</sup> Utredningen fick för det tredje i uppdrag att undersöka det lämpliga i att införa en samvetsklausul för att garantera studenternas rättigheter. Därav namnet på utredningen. En klausul skulle ge studenterna en lagstadgad rätt att vägra delta i de utbildningsmoment de har samvetsbetänkligheter emot. Här ska frågan om studenternas rättigheter är tillräckligt tillgodosedda och frågan om en samvetsklausul undersökas, däremot inte frågan om överklaganderätten.

Under tiden utredningsarbetet pågick väcktes fem motioner som ifrågasatte det lämpliga i att införa en samvetsklausul. Alla fem var negativt inställda till att införa en klausul. Utbildningsutskottet behandlade motionerna och redovisade i ett betänkande sin ståndpunkt.<sup>47</sup> Utskottets bestämda mening var att en samvetsklausul inte borde införas i högskoleförordningen. Den 5 maj 1994 fördes en debatt om utbildningsutskottets betänkande i riksdagen och omröstning genomfördes. Riksdagen biföll utskottets hemställan och uttalade sig därmed för att en samvetsklausul inte skulle införas i högskoleförordningen.<sup>48</sup> "Utredningen har oberoende härav fortsatt sitt arbete och närmare utvecklat grunderna för sitt ställningstagande."<sup>49</sup> Utredaren överlämnade sedan betänkandet *Samvetsklausul inom högskoleutbildningen*, (SOU 1994:84) till utbildningsdepartementet i juni 1994.

För att bilda sig en uppfattning om hur pass stort detta problem var i praktiken tog utredningen kontakt med de högskolor och universitet som gav utbildningar som innehöll moment som man kunde tänka sig skulle ge upphov till samvetsbetänkligheter hos en del studenter. Det gällde framför allt utbildningar som innehöll djurförsök och olika vårdutbildningar. Utredningen kontaktade de universitet och högskolor som anordnar utbildning till agronom, apotekare, barnmorska, laboratorieassistent, läkare, sjuksköterska, tandläkare och veterinär. Dessutom kontaktades landets fyra matematisk-naturvetenskapliga fakulteter, samt de två teologiska fakulteterna.<sup>50</sup>

För att få kunskap om samtliga ärenden som gällde dispens från obligatoriska utbildningsmoment, under tiden januari 1989 till december 1993, tillfrågades högskolorna om de haft några sådana ärenden uppe i linjenämnden eller motsvarande organ under denna period. Det visade sig

---

<sup>46</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 18.

<sup>47</sup>Utbildningsutskottets betänkande 1993/94:UbU16.

<sup>48</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 76 ff.

<sup>49</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 10.

<sup>50</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 19.

att det sammanlagt rörde sig om 21 ärenden och samtliga gällde djurförsök. 19 av dem hade fått dispens och 2 hade fått avslag.<sup>51</sup>

### **2.3.2. Debatt om samvetsklausulutredningen**

Som nämnts ovan fördes det en debatt om det lämpliga i att införa en samvetsklausul i högskoleförordningen. Motioner lämnades till riksdagen, som tog beslut i frågan. Utredningen kallade även företrädare för olika grupperingar och organisationer till sammanträden där de fick ge sina synpunkter på problemet. I detta avsnitt (2.3.2) ska jag redovisa några av dessa ståndpunkter.

Enligt hälso- och sjukvårdslagen ska patientens intressen stå i centrum för sjukvården.<sup>52</sup> I linje med detta är den viktigaste invändningen mot att införa en samvetsklausul att en sådan skulle utgöra ett hot mot att patientens intressen ska placeras i främsta rummet. Denna ståndpunkt möter på många ställen i materialet. I en riksdagsmotion skriven av Isa Halvarsson och Barbro Westerholm (fp) framgår detta tydligt:

Vi får inte göra avkall på att hälso- och sjukvårdens primära uppgift är att hjälpa de vårdsökande. Patienten är den som kommer i första hand. Han eller hon måste vara säker på att bli hjälpt enligt de lagar vi stiftat i demokratisk ordning och enligt vetenskap och beprövad erfarenhet. Det måste personalen respektera. Det är därför vi är emot införande av samvetsklausul i vårdutbildningarna.<sup>53</sup>

En central tanke i citatet är att patienten ska komma i första hand. Om man fokuserar på personalens samvetsbetänkligheter och inför en samvetsklausul låter man i stället personalen inta den plats som patienten skulle ha. Uppenbarligen menar motionärerna att om man ger studenten och i förlängningen personalen rätt att vägra utföra vissa moment i utbildningen och yrkesverksamheten, så leder det till att patienten inte kan få den vård som hans/hennes tillstånd kräver. Faran är att personalen inte blir fullt kompetent att behandla patienten. Personalens kunskaper och kompetens ska bygga på vetenskap och beprövad erfarenhet och personalen ska handla i enlighet med den lagstiftning som gäller för området. Om personalen under sin studietid inte tillägnat sig dessa kunskaper finns det en risk att patienten inte får den vård som hennes tillstånd kräver.

Halvarsson och Westerholm skriver att de lagar som det gäller i detta sammanhang är hälso- och sjukvårdslagen, abortlagen, läkemedelslagen och tillsynslagen. Inom flera vårdutbildningar fungerar legitimationen som en försäkran om att personalen är kompetent att utföra det som ligger

---

<sup>51</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 10 f.

<sup>52</sup>Se Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 119 f.

<sup>53</sup>Motion till riksdagen 1993/94:Ub601: Samvetsklausul i vårdutbildningarna, av Isa Halvarsson och Barbro Westerholm, (fp). Citatet är kursiverat i original. Jag har ändrat till normal.



inom yrkets ansvarsområde. De tar som exempel att en barnmorska ska kunna ansvara för preventivmedelsrådgivning, sköta förlossningar, prova ut preventivmedel och delta vid abortingrepp. Om den student eller personal som inte kan tänka sig att utföra dessa uppgifter skriver de:

Vi har respekt för att det finns de som av etiska eller religiösa skäl inte kan ställa upp på en del av detta men då bör de söka sig till andra verksamheter för de vårdsökandes skull.<sup>54</sup>

I princip bör studenten tillägna sig de kunskaper och färdigheter som utbildningen kan ge och som yrkesverksam utföra de uppgifter som yrket kräver. Om inte bör personen välja annan utbildning och annat yrke. Skälet till detta framgår också tydligt av citatet, nämligen för att patienten och patientens intressen går före studentens och personalens.

Samma uppfattning kommer till uttryck i en motion, skriven av bland andra Hans Göran Franck (s). Till det ovan anförda lägger han att om personalens samveten sätts i centrum för uppmärksamheten så kommer patientens rättsäkerhet att sättas ur spel.

Den allmänna uppfattningen inom vården i dag är att personal som av etiska eller religiösa skäl inte kan utföra vissa moment inte skall söka till utbildningar som inrymmer just dessa moment. Skälet till denna uppfattning är patienternas rätt enligt hälso- och sjukvårdslagen till vård efter behov. Om personalens samveten i stället skulle styra vården så sätts patienternas rättsäkerhet ur spel.<sup>55</sup>

I samband med att abortlagstiftningen infördes tog riksdagen, enligt Halvarsson och Westerholm, ställning för att personal ska slippa delta i verksamhet som de inte anser sig kunna delta i av etiska eller religiösa skäl. Samtidigt betonar motionärerna att riksdagen ansåg att det var avgörande att personalen aktivt deltar i ingrepp som är nödvändiga för moderns liv och hälsa. För att kunna delta i dessa ingrepp är det nödvändigt att de lärt sig de medicinska åtgärderna under sina studier.<sup>56</sup>

En annan aspekt av att patienten ska ställas i centrum kommer fram i en motion skriven av bland andra Marianne Carlström (c). Det handlar om personalens bemötande av den vårdsökande i den direkta kontakten. Barnmorskans yrkesutövning skall

... ske med inriktning på kvinnans egna behov och önskemål. Det finns inget utrymme för moraliserande och egna samvetsbetänkligheter. Kvinnan bestämmer själv över sin kropp. Om en barnmorska har ett

---

<sup>54</sup>Motion till riksdagen 1993/94:Ub601: Samvetsklausul i vårdutbildningarna, av Isa Halvarsson och Barbro Westerholm, (fp).

<sup>55</sup>Motion till riksdagen 1993/94:Ub726: Samvetsklausul i högskoleförordningen, av Hans Göran Franck m. fl. (s).

<sup>56</sup>Dessa aspekter tas även upp i Motion till riksdagen 1993/94:Ub726: Samvetsklausul i högskoleförordningen, av Hans Göran Franck m. fl. (s).

moraliserande och fördömande förhållningssätt angående preventivmedelsval, abort, graviditet och livsstil märker kvinnan detta oberoende av i vilket sammanhang de kommer i kontakt med henne.<sup>57</sup>

Den vårdsökande kan uppleva sig negativt moraliskt värderad fastän hon enbart vill få tillgång till något som hon enligt lagen har rätt till. Och enligt Kerstin Hagenfeldt, docent vid kvinnokliniken vid Karolinska sjukhuset, måste barnmorskor ha

... ett vidsynt förhållningssätt gentemot patienterna, och det är inte minst därför olyckligt om de av moraliska skäl avstår från vissa moment under utbildningen.<sup>58</sup>

Så här långt kan vi sammanfatta med att säga att om sjukvården ska sätta patienten i centrum och låta dennes intressen gå före personalens så är det enligt motionärerna omöjligt att införa en samvetsklausul inom högskoleförordningen. Om detta skulle ske sätts patientens rättssäkerhet ur spel.

Genom att sätta patienten i centrum kommer dock överläkaren Tomas Seidal fram till rakt motsatt uppfattning:

Patienter har olika åsikter och önskemål om vården; de har därför också rätt att möta skilda åsikter bland vårdpersonalen.<sup>59</sup>

I dagens sjukvård råder i stället en likriktning som många patienter far illa av, enligt distriktsläkaren Annika Landgren:

Inom kvinnosjukvården råder det i dag en åsiktslikriktning som många vårdsökande kvinnor mår illa av. AL känner till flera fall då den gravida kvinnan blivit illa berörd av att vårdpersonalen spontant påtalat abort som alternativ.<sup>60</sup>

Enligt Seidal och Landgren skulle en samvetsklausul skapa en åsiktsspridning inom sjukvården som återspeglar den som finns bland

---

<sup>57</sup>Motion till riksdagen 1993/94:Ub683: Samvetsklausul i barnmorskeutbildningen, av Marianne Carlström m. fl. (s).

<sup>58</sup>Docent Kerstin Hagenfeldt, kvinnokliniken vid Karolinska sjukhuset, PM 7 minnesanteckningar från sammanträde med samvetsklausulutredningen, av Lennart Strinäs. Finns i *Utredningen om en samvetsklausul i högskoleutbildningen* (U 1993:04).

<sup>59</sup>Överläkaren Tomas Seidal, PM 15 minnesanteckningar från sammanträde med samvetsklausulutredningen, av Lennart Strinäs. Finns i *Utredningen om en samvetsklausul i högskoleutbildningen* (U 1993:04).

<sup>60</sup>Distriktsläkaren Annika Landgren, PM 15 minnesanteckningar från sammanträde med samvetsklausulutredningen, av Lennart Strinäs. Finns i *Utredningen om en samvetsklausul i högskoleutbildningen* (U 1993:04). Jmf. "IK har mer än en gång upplevt att kvinnor ej tar kontakt med mödravården förrän efter halva graviditeten på grund av att de vill slippa konfronteras med den abortvänliga attityd som råder." Barnmorskan Ingrid Karlsson, PM 15 minnesanteckningar från sammanträde med samvetsklausulutredningen, av Lennart Strinäs. Finns i *Utredningen om en samvetsklausul i högskoleutbildningen* (U 1993:04).

patienterna och därmed leda till att patienter som har avvikande uppfattningar i förhållande till de i dag rådande skulle kunna känna sig bättre till mods vid mötet med personal och sjukvård.

Angående kompetens och bemötande av vårdsökande framkommer ett alternativt synsätt i förhållande till det som vi mött ovan. Det är specialistläkaren i gynekologi Olof Rugarn och den ovan nämnde Annika Landgren som skriver:

Låt oss bemöta detta med följande: någon garanti finns aldrig för att den första doktorn man möter är fullt kompetent att behandla patienten. Man får räkna med att t ex inom primärvården c:a 5 % av patienterna måste remitteras vidare till en annan läkare. Principiellt gäller detta alla specialiteter. Att hänvisa t ex en abortsökande kvinna till en annan läkare är därför inget exceptionellt. Detta kan och skall vid behov göras med samma respektfulla och trevliga bemötande som alla vårdsökande har rätt till. Varför ställa personal mot patienter när där inte finns några vattentäta skott och när båda grupperns intressen går att lösa?<sup>61</sup>

Landgren och Rugarn framhåller att det inte alls är säkert att man möter en läkare som är kompetent att ställa en diagnos eller sköta en behandling vid första kontakten med sjukvården. Det är tvärtom vanligt att den förste läkaren man tar kontakt med måste skicka en vidare till en annan som är mer kompetent. Att en läkare som inte utför abort skickar den vårdsökande till en annan läkare kan inte vara något större hinder. Jag tänker mig att det samma gäller andra yrkeskategorier, som till exempel barnmorskor.

Landgren och Rugarn framhåller i citatet ovan att alla vårdsökande ska bemötas trevligt och respektfullt och att detta självklart också gäller den som skickas till en annan läkare av en läkare som själv inte vill utföra ett ingrepp på grund av samvetsskäl. Landgren skriver på ett annat ställe att bemötandet av patienten ska ha sin grund i respekt för individen:

Bemötandet av patienterna bör dock naturligtvis ha en annan grund än vederbörandes åsikter – nämligen respekt för individen.<sup>62</sup>

Slutligen hävdar Landgren och Rugarn i citatet ovan att det inte finns någon anledning att ställa vårdsökande och personal emot varandra eftersom båda gruppernas intressen går att lösa och därmed förena.

---

<sup>61</sup>Specialistläkaren i gynekologi Olof Rugarn och läkaren Annika Landgren, "Samvetssklausul", s. 1. Inkomna handlingar 940113. Finns i *Utredningen om en samvetssklausul i högskoleutbildningen* (U 1993:04).

<sup>62</sup>Distriktsläkaren Annika Landgren, inkomna handlingar 940415, s. 7. Finns i *Utredningen om en samvetssklausul i högskoleutbildningen* (U 1993:04). Den insända texten är ett kapitel, kallat "Samvettsfrihet", som ska ingå i boken *Alla är vi barn från början*, som då ännu inte var publicerad.

Seidal, Landgren och Mikael Oscarsson framhåller att

Till yttermera visso har frågan fokuserats kring ingrepp som inte har med akutsjukvård att göra och ingrepp där det finns en erkänd etisk konflikt.<sup>63</sup>

Eftersom de ingrepp som diskuterats inte är akuta, så är problemen med att skicka den vårdsökande till en annan läkare än mindre. Seidal, Landgren och Oscarsson menar vidare att de organisatoriska problemen är överdrivna bland annat därför att

Om man avstår utbildningsmomentet av samvetsskäl kommer man givetvis inte att söka sig till sådana arbetsplatser där man förväntas utföra just dessa moment.<sup>64</sup>

För att sammanfatta kan man säga att Seidal, Landgren med flera menar att även om den vårdsökande ska placeras i centrum inom sjukvården är det fullt möjligt att införa en samvetsklausul i högskoleförordningen. Den vårdsökande garanteras att bli undersökt och behandlad av personal som är kompetent och handlar enligt vetenskap och beprövad erfarenhet och enligt de lagar som gäller inom sjukvården, eftersom det är möjligt att skicka den vårdsökande till personal som är kompetent. Eftersom de ingrepp och verksamheter som är aktuella inte är akuta så råder det heller ingen tidsbrist som hindrar att man går till väga på detta sätt.

### **2.3.3. Samvetsklausulutredningens principiella ställningstagande**

#### ***Samvetsbegreppets innebörd***

Hur definieras begreppet samvete i samvetsklausulutredningen? Ordet samvete förekommer inte för sig, utan som led i sammansatta ord, som till exempel samvetsklausul och samvetsbetänkligheter.<sup>65</sup> Jag försöker därför att komma åt vad det andra ledet i ordet syftar på och på så sätt kunna definiera begreppet samvete. Av vilken art är till exempel de betänkligheter som betecknas som samvetsbetänkligheter?

Samvetsklausulutredningen undersöker alltså om studenters rätt att av samvetsbetänkligheter få slippa delta i obligatoriska utbildningsmoment är tillgodosedd och om det finns behov av att införa en samvetsklausul i högskoleförordningen. En sådan klausul skulle garantera studentens rätt

---

<sup>63</sup>Tomas Seidal, Annika Landgren och Mikael Oscarsson, "Angående utredning av en samvetsklausul i högskoleutbildningen", s. 3. Inkomna handlingar 940113. Finns i *Utredningen om en samvetsklausul i högskoleutbildningen* (U 1993:04).

<sup>64</sup>Tomas Seidal, Annika Landgren och Mikael Oscarsson, "Angående utredning av en samvetsklausul i högskoleutbildningen", s. 2. Inkomna handlingar 940113. Finns i *Utredningen om en samvetsklausul i högskoleutbildningen* (U 1993:04).

<sup>65</sup>Termen "samvete" används i olika sammanhang i utredningen, bl. a. i dessa sammansättningar: samvetsskäl s. 124, samvetsskydd s. 140 och samvetsbetänkligheter s. 25, 39, 48, 132, 139, 148 och samvetsklausul på många ställen.

att få dispens. Orden samvetsklausul och samvetsbetänkligheter är båda sammansatta av två led, varav det första är ordet samvete. Vad lägger man in i detta begrepp? Det framgår av dessa citat:

... en särskild bestämmelse – en s.k. samvetsklausul – som utvidgar studenternas rätt att avstå från etiskt och religiöst känsliga utbildningsmoment.<sup>66</sup>

... att högskolornas hantering av frågor rörande studenters samvetsbetänkligheter mot utbildningsmoment kännetecknas av respekt och vidsynthet för olika etiska och religiösa ställningstaganden.<sup>67</sup>

Samvetsbetänkligheter är betänkligheter som är av etisk eller religiös art och en samvetsklausul ger studenten rätt att slippa delta i de utbildningsmoment som han har betänkligheter av etisk eller religiös art gentemot. Av följande citat framgår det att frågan om betänkligheternas art lämnas än mer öppen:

Utredningens uppdrag har bestått i att överväga om studenternas rätt att av religiösa, etiska eller andra skäl vägra att delta i vissa obligatoriska utbildningsmoment är tillräckligt tillgodosedd de nya förordningarna.<sup>68</sup>

Bilden fördjupas genom detta citat:

I ett demokratiskt samhälle som Sverige har studenter med från majoriteten avvikande etiska eller religiösa uppfattningar en självklar rätt att bemötas med respekt. Detta innebär även att deras etiskt eller religiöst grundade önskemål att få avstå från vissa utbildningsmoment bör tillgodoses där så är möjligt.<sup>69</sup>

I detta citat framgår att de fenomen som ger samvetsbetänkligheter och som en eventuell samvetsklausul ska reglera är uppfattningar av en viss art, nämligen etiska och religiösa. I andra sammanhang används andra termer

... åsikter ... i etiska eller religiösa frågor. [eller]  
... etisk eller religiös övertygelse ...<sup>70</sup>

Etisk uppfattning, övertygelse och åsikt används som bestämmningar av begreppet samvete. De kriterier som samvetet så att säga använder sig av för att bedöma handlingar är etiska eller religiösa åsikter, uppfattningar, övertygelser och ståndpunkter.

---

<sup>66</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 9.

<sup>67</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 12.

<sup>68</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 9.

<sup>69</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 11.

<sup>70</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 126. Ordet inom klammer är mitt tillägg.

En något utförligare bestämning finns i följande citat:

Man måste emellertid hålla i minnet att många som har en fast och bestämd religiös uppfattning i en fråga inte är beredda att överge denna. Om läkaren i det nämnda exemplet ställs inför valet att välja en annan specialitet inom utbildningen eller att överge sin tro, kommer han säkerligen att välja det förra. Det sagda visar att hans uppfattning är resultatet av moget övervägande, och redan det utgör i sig skäl nog för att hans värderingar och åsikter skall beaktas seriöst och med stor respekt.<sup>71</sup>

Här talas om en fast och bestämd uppfattning, värderingar och åsikter, som är ett resultat av moget övervägande. Begrepps innehållet i samvete är här såväl utförligare, som mer preciserat. Att såväl värderingar som åsikter är fasta tolkar jag som att de är stabila över tid. Eftersom de är ett resultat av moget övervägande, utförs inte ändringar i dem ofta. Att de är bestämda tolkar jag som att de är preciserade så att begrepps innehållet är bestämt och avgränsat. Den enskildes moralövertygelse är resultatet av en process av övervägande. Personen har noggrant tänkt över och kritiskt granskat sin moral. Att det är ett resultat av ett moget övervägande tolkar jag som att värderingarna är slutprodukten av en mer eller mindre mödosam och långvarig process.

De anförda citaten pekar i riktning mot att begreppet samvete, i orden samvetsklausul och samvetsbetänkligheter, identifieras med den enskilde personens övertygelse, av religiös, etisk eller annan art, med det villkoret att det ska vara en fast och bestämd övertygelse. Övertygelsen skall vara resultatet av en övervägandeprocess. Jag talade tidigare (1.3) om en enkel struktur som kan vara till hjälp när man reflekterar över begreppet samvete och sade att strukturen består av tre olika element, handling, övertygelse och emotionella reaktioner. Utredningens samvetsuppfattning präglas helt av momentet övertygelse och förbinder samvetet med människans kognitiva förmåga. De emotionella reaktionerna lyser med sin totala frånvaro.

### ***Samvetsfrihetens gränser***

I utredningens uppdrag ingick att utreda om

... studenternas rätt att av religiösa, etiska eller andra skäl vägra att delta i vissa obligatoriska utbildningsmoment är tillräckligt tillgodosedd i den nya högskoleförordningen.<sup>72</sup>

I utredningens betänkande förekommer inte begreppet samvetsfrihet. Trots detta vill jag kalla den rätt citatet nämner för samvetsfrihet. Jag har i ett tidigare avsnitt (1.4) givit en definition av detta begrepp: "Med samvetsfrihet menar jag fri- och rättigheten att såväl hysa de åsikter som

<sup>71</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 126.

<sup>72</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 18.

samvetet säger är de rätta som att handla efter dem. Denna fri- och rättighet kan gälla såväl den enskilde medborgaren i relation till staten, som den enskilde medlemmen i relation till en organisation.” Min definition är abstrakt och innehållet i citatet från betänkandet är mer konkret. Det går enligt min mening att uppfatta innehållet i citatet från betänkandet som en konkretisering av det mer abstrakta begreppet. Och omvänt går det att uppfatta den abstrakta definitionen som en abstrahering från den mer konkreta innebörden i betänkandet.

En huvudfråga för utredningen är om högskolestudentens rätt att av samvetesskäl slippa delta i obligatoriska utbildningsmoment är tillgodosedd i den nya högskoleförordningen. Av följande citat framgår att utredningen anser att denna rätt är tillräckligt tillgodosedd:

Sammanfattningsvis kan sägas att högskolorna utvecklat en praxis som innebär att studenters önskemål om befrielse från obligatoriska utbildningsmoment bemöts seriöst och med en ambition att söka lösa problemen på ett för studenterna godtagbart sätt. Problematiken rörande samvetsbetänkligheter har således på ett bra sätt lösts ute på fältet, och utredningen ser ingen anledning att beträffande vissa utbildningsmoment gå längre än vad som följer av högskolornas praxis. Därmed saknas också skäl att införa en samvetsklausul; en sådan skulle under rådande förhållanden inte fylla någon funktion.<sup>73</sup>

Det är emellertid en fråga som jag inte ska diskutera här. Istället söker jag svar på frågan: Vilka principiella överväganden leder fram till denna slutsats? För att kunna bedöma om studenternas rättigheter är tillgodosedda eller ej, menar utredningen att en avvägning måste göras:

Frågan om behovet av en samvetsklausul handlar egentligen om att göra en rimlig avvägning mellan, å ena sidan, de nyss nämnda samhällsintressena och, å andra sidan, respekten för studenters etiska och religiösa åskådningar.<sup>74</sup>

Det ska alltså till en avvägning mellan två parter, den enskilde och samhället, och deras motstridiga intressen. Avvägningen kan göras på olika sätt och tyngdpunkten kan förläggas olika. Här föreligger en intressekonflikt. Men så långt jag kan se även en värdekonflikt. Vilket värderas högst: Den enskildes intressen eller samhällets? Såväl samhället som den enskilde har intressen att bevaka. Men avvägningen sker utifrån

---

<sup>73</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 143 f. Jmf. ”... att högskolornas hantering av frågor rörande studenters samvetsbetänkligheter mot utbildningsmoment kännetecknas av respekt och vidsynthet för olika etiska och religiösa ställningstaganden.” Utredningen anser till och med att hänsynstagandet till den enskildes samvete på vissa områden går för långt. ”I vissa fall - bl.a. beträffande insättande av spiral - går man inom några barnmorskeutbildningar mycket långt i en dispenserande, längre än vad utredningen kan förorda.” Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 12.

<sup>74</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 12.

vissa värderingar, nämligen vems intressen som har störst tyngd. Jag tolkar alltså konflikten som såväl en intressekonflikt som en värdekonflikt.

Inom det fält som utredningen undersöker konkretiseras samhällsintresset till tre punkter.

Möjligheterna att ge dispens begränsas emellertid av flera faktorer. Exempelvis kan de för respektive utbildning uppställda kvalitetskraven i fråga om kunskapsnivåer m.m. i längden inte upprätthållas, om dispenser ges hur som helst. Vidare måste man beakta det aktuella momentets betydelse för den tänkta yrkesverksamheten. Slutligen är det givetvis också viktigt att de utbildningar som leder fram till ett visst legitimationsyrke - exempelvis läkare - uppvisar en betydande grad av likformighet.<sup>75</sup>

Den ovan nämnda värdekonflikten kan även den konkretiseras. Vilket värderas högst: Den enskilde studentens önskan att fullfölja en utbildning, utan att behöva genomföra ett utbildningsmoment som han anser orätt eller samhällets intresse att, till exempel, upprätthålla kunskapskvaliteten?

Angående den andre parten, den enskilde, skriver utredningen bland annat att

I ett demokratiskt samhälle som Sverige har studenter med från majoriteten avvikande etiska eller religiösa uppfattningar en självklar rätt att bemötas med respekt. Detta innebär även att deras etiskt eller religiöst grundade önskemål att få avstå från vissa utbildningsmoment bör tillgodoses där så är möjligt.<sup>76</sup>

På samma sätt som staten har rätt att hävda vissa intressen har den enskilde studenten rätt att bli bemött med respekt när han har uppfattningar, som avviker från det omgivande samhällets. Denna rätt leder till att han bör få dispens där detta är möjligt.

### ***Autonomi och samvetsfrihet***

Genom att citera Göran Hermerén definierar utredningen autonomiprincipen så här:

Var och en som berörs av konsekvenserna av ett beslut bör själv få vara med och påverka detta beslut; och om A är den ende som berörs av beslutet, bör A ensam få avgöra det.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 11 f.

<sup>76</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 11.

<sup>77</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 82. Utredningen citerar Göran Hermeréns bok *Kunskapens pris*. Citatet ovan är hämtat från utredningen, inte från boken.



En person som tänker söka högskoleutbildning kan i förväg ta reda på vilka obligatoriska utbildningsmoment som ingår i utbildningen. Han kan själv ta ställning till om det finns moment han hyser samvetsbetänkligheter mot. Om det finns det har han att fatta beslut om han ska söka den utbildningen, en annan eller ingen alls. Det innebär att han kan påverka beslutet och därmed dess konsekvenser.

I detta skede är det den presumtive studenten som ensam avgör vilket alternativ han skall välja. Han har med andra ord autonom beslutanderätt.<sup>78</sup>

Eftersom ingen tvingas att söka utbildning, än mindre tvingas att söka en viss utbildning, finns det hela tiden en möjlighet att inte söka och därmed inte hamna i denna typ av samvetskonflikt. Autonomiprincipen är med andra ord tillgodosedd.

Utredningen gör en intressant iakttagelse:

Genom att sökandet till en högskoleutbildning är helt frivilligt, skiljer sig problematiken rörande samvetsklausul i ett viktigt avseende från vissa andra områden där frågor rörande samvetsbetänkligheter kan bli aktuella. Man kan exempelvis göra en jämförelse med en totalvägrare som mot sin vilja kallas in för att göra värnplikt. Han saknar självklart möjlighet att ensam fatta beslut om han skall inställa sig för tjänstgöring eller ej.<sup>79</sup>

Den presumtive studenten kan välja att överhuvudtaget inte hamna i en samvetskonflikt. Det kan inte den medborgare som inkallas till värnplikt. Den inkallade tvingas med andra ord in i en samvetskonflikt och kan inte själv påverka detta beslut och det innebär att autonomiprincipen inte tillgodoses. Det verkar som om samvetsfriheten är av större betydelse när autonomiprincipen inte är tillgodosedd, än när den är det.

### ***Patienten i centrum och frågan om tredje part***

I beskrivningen ovan (2.3.2) av debatten om samvetsklausulutredningen framkom det att en central tanke i det sammanhanget var att patienten ska komma i första hand inom sjukvården. Det är en uppfattning som utredningen delar och hävdar att man måste

... beträffande vårdmoment tillmäta hänsynen till patientens intresse stor betydelse vid bedömningar av studenters rätt att erhålla dispens. Detta framgår redan av det faktum att svensk hälso- och sjukvårdslagstiftning sätter patienten i centrum för vården.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 82 f.

<sup>79</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 83.

<sup>80</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 128 f.

I barnmorskeutbildningen ingår det ett praktiskt utbildningsmoment där studenten sätter in spiral på patient. Hur påverkar det den framtida yrkesverksamheten som barnmorska om studenten får dispens från detta moment? Man kunde tänka sig att organisera mödravården så att denna barnmorska inte behöver sätta in spiral på patienter som önskar det, utan att barnmorskan istället skickar patienten vidare till en annan barnmorska som utför ingreppet. Om denna möjlighet står det i betänkandet:

Det är möjligt att arbetet på större mödravårdscentraler skulle kunna organiseras på det sättet, men här handlar det ju inte främst om en organisationsfråga utan om attityder och hänsyn till patienten. För det första ligger det nära till hands att en barnmorska med en negativ uppfattning i abortfrågan inte är objektiv i sin rådgivning beträffande kopparspiral. Enligt hennes uppfattning handlar det ju om ett medel som i vissa fall släcker ut spirande liv. För det andra är det lätt att inse att den kvinnliga patienten ... kan uppfatta kontakten med barnmorskan som psykiskt påfrestande vilket skapar skuld känslor och obehag. Det måste också vara mycket besvärande att spiralinsättningen på grund av den rådgivande barnmorskans samvetsbetänkligheter måste utföras av någon annan barnmorska.<sup>81</sup>

Utredningens slutsats blir att den som studerar till barnmorska inte bör få dispens från utbildningsmomentet att sätta in spiral på patient.<sup>82</sup> Och huvudskälet för detta är att patienten ska stå i centrum för vården. Om studenten får dispens och inte utför ingreppet i sin yrkesverksamhet som barnmorska är det alltså, enligt utredningen, stor risk att patienten bemöts med en moraliserande attityd som känns besvärande och ger skuld känslor och obehag.

Samvetskonflikten som behandlas i detta avsnitt (2.3) är en konflikt mellan å ena sidan den enskilde studenten och å den andra sidan staten, i egenskap av lagstiftare. Patienten blir i detta sammanhang vad man brukar kalla tredje man eller tredje part.<sup>83</sup> I flera av de samvetskonflikter som behandlas i denna avhandling finns det en tredje part och hänsynen till denna är ofta en viktig princip.

### ***Samvetsklausul?***

Utredningen fick, som framgått ovan, även uppdraget att undersöka behovet av en samvetsklausul och vilka konsekvenser en sådan skulle få. Vad menas med en samvetsklausul och hur resonerar man i utredningen?

En samvetsklausul kan, enligt utredningen, utformas på två olika sätt. Den kan dels vara formulerad så att den täcker vissa konkreta problem och dels vara formulerad generellt, så att den täcker ett helt fält av

---

<sup>81</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 134.

<sup>82</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 134.

<sup>83</sup>Uttrycket nämns i Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 128.

problem. Enligt utredningen finns det åtminstone tre skäl, som talar mot den förstnämnda formen och för den andra. Det skulle för det första innebära stora problem att räkna upp varje utbildning och varje utbildningsmoment som skulle täckas av klausulen. Dessutom skulle det vara svårt att veta vilka utbildningsmoment av de nu existerande som kan ge upphov till samvetsbetänkligheter. Slutligen anger utredningen att det skulle vara ogörligt att förutse vilka moment som i framtiden kan tänkas dyka upp. En uppräknig av de utbildningsmoment som skulle ge dispens skulle av dessa skäl vara högst bristfällig och det skulle dyka upp nya utbildningsmoment som inte fanns listade.<sup>84</sup> Utredningens ståndpunkt blir att om en klausul ska införas bör den

... utformas som en generalklausul. Med andra ord skulle den enligt sin ordalydelse i och för sig vara tillämplig på alla förekommande moment inom samtliga högskoleutbildningar.<sup>85</sup>

En generell samvetsklausul skulle dock leda till problem. Den skulle förvisso utgöra ett försvar för den enskildes samvetsfrihet, men samtidigt skulle den riskera att hamna i konflikt med de samhällsintressen som redovisats ovan.<sup>86</sup>

En generell utvidgning av studenters nuvarande rätt att erhålla befrielse från utbildningsmoment kan enligt utredningens mening inte vara motiverad. Den skulle sannolikt leda till att de studenter – som valde att utnyttja en sådan rätt – inte kunde uppfylla de kvalitetskrav som i dag gäller för olika utbildningar. Vad särskilt gäller vårdutbildningarna skulle ett vidgat dispensförfarande kunna få allvarliga konsekvenser i förhållande till patienterna. Dessutom vore kunskapsluckor beträffande vissa moment, exempelvis blodtransfusioner, även i övrigt helt oacceptabla med hänsyn till den tänkta yrkesverksamheten. Ett utvidgat dispensförfarande skulle vidare kräva ett annat legitimationssystem varigenom legitimationerna till stora delar skulle förlora den viktiga funktionen att garantera för en viss kunskaps- och kompetensnivå hos innehavaren.<sup>87</sup>

Utredningen anser att en samvetsklausul inte bör införas, dels därför att det skulle komma i konflikt med samtliga nämnda samhällsintressen, dels därför att det kan få allvarliga konsekvenser för patienterna. Dessutom är, enligt utredningen, studenternas rätt att av samvetsskäl slippa delta i obligatoriska utbildningsmoment tillgodosedd i nuvarande praxis och slutligen är studentens autonomi inte hotad, eftersom det är möjligt att inte välja utbildning som innehåller moment som man har samvetsbetänkligheter mot.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 140.

<sup>85</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 140.

<sup>86</sup>Avsnittet: Samvetsfrihetens gränser.

<sup>87</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 156.

<sup>88</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 156.

## **Skäl för samvetsfriheten**

Utredningen konstaterar att studenter i tillräckligt hög grad får dispens från obligatoriska utbildningsmoment som de har samvetsbetänkligheter gentemot. Utredningen hävdar även, med hjälp av principiella resonemang, att det är riktigt att de får dispens, ja att de rent av bör få dispens. Medicinstuderande slipper assistera vid abortingrepp, studenter på naturvetenskapliga utbildningar och utbildning till apotekstekniker slipper utföra djurförsök för att ta några exempel. Varför? Varför ta en sådan hänsyn till den enskildes moraliska övertygelse? Varför ger staten, lagstiftande myndigheter, sådan frihet?

Grunden för detta ges av utredningen bland annat i detta citat:

I ett demokratiskt samhälle som Sverige har studenter med från majoriteten avvikande etiska eller religiösa uppfattningar en självklar rätt att bemötas med respekt. Detta innebär även att deras etiskt eller religiöst grundade önskemål att få avstå från vissa utbildningsmoment bör tillgodoses där så är möjligt.<sup>89</sup>

Med demokrati kan man mena många olika saker. Jag tolkar innebörden i citatet ovan så att kännetecknande för ett demokratiskt samhälle som det svenska anses vara att varje medborgare tänks ha lika värde. I den svenska demokratin används (i regel) majoritetsprincipen som procedur för politiska beslut, bland annat beslut som gäller lagar och förordningar.<sup>90</sup> Eftersom en lag vilar på en majoritet i beslutande politiska organ kan det mycket väl inträffa att stora grupper är av en annan uppfattning än den som fick genomslag i beslutet. Också dessa personer är medborgare och därför bör de bemötas med respekt. Detta gäller i synnerhet i samvetsfrågor, vilka är grundade i etiska, religiösa eller liknande uppfattningar. Eftersom majoritetsprincipen inte tar hänsyn till minoriteters uppfattningar blir det i en demokrati nödvändigt att respektera uppfattningar som avviker från majoritetens. Fastän det aktuella fallet gäller studenter så uppfattar jag det alltså så att principen är betydligt vidare och egentligen vilar på medborgarskap.

I citatet finns två led, dels att medborgare med uppfattningar av religiös, etisk eller liknande art som avviker från majoritetens har rätt till respekt för dessa uppfattningar, dels att önskemål om att få avstå från vissa

---

<sup>89</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 11.

<sup>90</sup>Jmf. Mats Lundströms definition av begreppet demokrati i artikeln *Det rätta och det goda i en mångkulturell demokrati*, s. 80. Han skriver att begreppet demokrati är ett omstritt begrepp, men att det ändå finns en grundbetydelse som dominerar i den statsvetenskapliga diskussionen: "demokrati är en procedur för kollektiv politisk maktutövning av jämlika medborgare." Jag uppfattar det så att min tolkning ovan och Lundströms definition ligger nära varandra, framför allt i detta att medborgarna uppfattas som jämlika och att demokrati framförallt uppfattas som en politisk beslutsprocess. En konsekvens av att medborgarna är jämlika just i egenskap av medborgare bör rimligen bli att majoriteten bör visa respekt för medborgare som tillhör minoriteten.

handlingar som är påbjudna av majoritetsbeslut och som är grundade i religiösa, etiska eller liknande uppfattningar bör tillgodoses där det är möjligt. Demokratin skulle alltså leda till dels respekt för uppfattning och dels rätt att avstå från påbjudna handlingar.

Att ett samhälle är demokratiskt i denna mening kommer till uttryck i en vidsynt öppenhet för religiös och etisk pluralism och i grundlagens fri- och rättigheter.<sup>91</sup>

#### **2.3.4. Sammanfattning och diskussion**

Utredningen fick i uppdrag att undersöka om högskolestudentens rätt att av etiska, religiösa eller andra skäl vägra delta i obligatoriska utbildningsmoment var tillräckligt tillgodosedd och om det var motiverat att införa en samvetsklausul i högskoleförordningen. Utredaren ansåg att den praxis som högskolorna utvecklat gav studenten tillräckliga möjligheter att slippa delta i utbildningsmoment och att studentens rätt därmed var tillgodosedd. Utredaren ansåg därför att det inte var motiverat att införa någon samvetsklausul.

Samvete identifieras i utredningen med den enskildes övertygelse av religiös, etisk eller annan art och samvetsbegreppet förbinds därmed med människans kognitiva förmåga. Övertygelsen bör vidare vara resultatet av ett moget övervägande som lett fram till en fast och bestämd övertygelse. I princip är denna definition av begreppet identisk med 1973 års vapenfriutrednings definition av "personlig allvarlig övertygelse".<sup>92</sup> Det innebär att begreppet samvete nu återkommer i en statlig utredning, men med den innebörd som vapenfriutredningen gav åt det alternativa begrepp som skulle ersätta samvetsbegreppet. Vapenfriutredningen uppfattade samvetsbegreppet som oklart och oanvändbart i lagtext och ersatte det med "personlig allvarlig övertygelse". Det är naturligtvis en skillnad på att använda begreppet i lagtext och som i samvetsklausulutredningens fall i en utredningstext, men det är ändå intressant att det åter kommer till användning i en statlig utredning knappt tjugo år efter att det uppfattats som oklart och oanvändbart.

I anslutning till samvetsklausulutredningen uppfattar jag det som oproblemiskt att i detta sammanhang använda begreppet samvete och för samman det som här sägs om samvetets kognitiva sida med vad som sades i förra avsnittet (2.2.2 och 2.2.4) om personlig allvarlig övertygelse. En personlig allvarlig övertygelse av religiös, etisk eller liknande art, vilken är resultatet av ett moget övervägande, som gjort den fast och bestämd.

Högskolestudentens rätt att vägra delta i utbildningsmoment har jag kallat för samvetsfrihet, i anslutning till definitionen i kapitel ett (1.4).

---

<sup>91</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 125 f.

<sup>92</sup>Se 2.2.2.

Denna rätt uppfattas av utredaren som begränsningsbar. Jag har tagit upp tre principer som utredaren använder sig av för att kunna bedöma om samvetsfriheten är tillräckligt tillgodosedd. Den första går ut på att det är nödvändigt att göra en avvägning mellan den enskilde studentens önskan att av samvetsskäl slippa delta i vissa utbildningsmoment och samhällets intressen. Den andra går ut på att tredje part inte får drabbas. Den tredje går ut på att det ska tas hänsyn till den enskildes autonomi. Dessa principer kommer jag att använda i kapitel fyra (4.4) och knyta till typologin som antytts i kapitel ett (1.5). Den typ som bygger på dessa principer kallas där för avvägningstypen.

Utredningen ger ett viktigt skäl för samvetsfriheten, som i kapitel fyra (4.2) kommer att användas som ett av fem argument för en så omfattande samvetsfrihet som möjligt, som är förenlig med en lika omfattande frihet för alla. I ett demokratiskt samhälle anses varje medborgare ha lika värde och därför måste även minoriteters uppfattningar mötas med respekt. Det bör finnas en vidsynt öppenhet för en etisk och religiös pluralism och personer som har uppfattningar som avviker från majoritetens bör få följa sitt samvete där så är möjligt.

Tredje parts intressen betonades av utredningen och jag kan inte se annat än att detta är en viktig aspekt av hela den problematik som diskuteras i denna avhandling, därför kommer resonemang om tredje part att återkomma vid flera tillfällen.

## **2.4. Prästens samvetsfrihet och vigselplikten**

### **2.4.1. Bakgrund och definitioner**

Den samvetskonflikt som står i centrum i detta avsnitt (2.4) gäller konflikten mellan den enskilde prästens rätt att vägra vigsel av samvetsskäl och densammes plikt att förrätta vigsel. Problemet har diskuterats inom Svenska kyrkan sedan slutet av 1800-talet fram till 1975 då det fick en lösning. Huvudmaterial för min framställning är Olof Sundbys avhandling *Luthersk äktenskapsuppfattning. En studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900*. Ett första skäl för att använda denna bok som huvudmaterial är att den går igenom ett stort material från kyrkomötesdebatten och ger en god bild av den. Ett andra skäl är att boken spelat en stor roll i Svenska kyrkan, vad gäller diskussionen om äktenskap, skilsmässa och omgifte. Sundbys egen uppfattning har i sig varit av stor betydelse och det är därför ingen tillfällighet att den får stort utrymme i detta avsnitt (2.4). Lutherbilden som tecknas i detta avsnitt (2.4.1) är Sundbys och den är i sin tur präglad av den svenska lutherforskningens bild av reformatorn. Jag reser med andra ord inga anspråk på att det är en korrekt bild av Luther, bara att den korrekt återger Sundbys uppfattning och att den har varit och är av betydelse i Svenska kyrkan. Sundbys bok är tryckt 1959 och då var frågan inte löst. Därför följer jag upp den fram till idag, utan att resa anspråk på

fullständighet i framställningen. Sundbys bok kompletteras med material från kyrkomötena 1963, 1968, 1970 och 1975, samt lagändringar fram till år 2000 då Svenska kyrkans relation till staten förändrades och en ny kyrkoordning trädde i kraft. I detta avsnitt (2.4.1) ska jag teckna en historisk bakgrund till samvetskonflikten med hjälp av Sundbys bok. Här i detta avsnitt presenteras även några begrepp som blir viktiga längre fram.

Sundby undersöker äktenskapsdebatten i Svenska kyrkan under 1900-talet och han spårar de olika äktenskapsuppfattningarna historiskt. Eftersom Svenska kyrkan är bestämd av den lutherska reformationen bör, enligt Sundby, de uttalanden om äktenskapet som görs i officiella kyrkliga sammanhang vara bestämda av en luthersk äktenskapsuppfattning. En uppgift för Sundby blir därför att pröva om de uppfattningar som kommer till uttryck i debatten är bestämda av en reformatorisk äktenskapsuppfattning. För att kunna göra denna prövning börjar han sin avhandling med att undersöka Luthers uppfattning. Slutligen definierar Sundbys vad en reformatorisk äktenskapsuppfattning betyder i dag.<sup>93</sup>

Som en bakgrund till den samvetskonflikt som står i centrum i detta avsnitt (2.4) behöver innebörden i några begrepp klargöras. Begreppen är andligt och världsligt regemente, en kristen rättfärdighet, en rätt och en förvrängd borgerlig rättfärdighet, en reformatorisk och en sekulariserad äktenskapsuppfattning.

Enligt Luther verkar Gud i två regementen, ett världsligt och ett andligt. I det världsliga regementet handlar Gud genom lagen, som i dess första bruk - lagens borgerliga bruk - har till uppgift att hålla ondskan tillbaka och få gärningar utförda som är till nytta för medmänniskan. Lagens uppgift är i detta sammanhang att reglera det civila eller borgerliga livet, livet i skapelsen. Lagen är i princip känd av alla.<sup>94</sup> Fastän lagen är naturlig och känd genom förnuftet är dess innehåll förvrängt. Det beror på att människan är präglad av synden. Den rättfärdighet som den naturliga människan kan upprätta är alltid ofullkomlig, den är relativ. Trots det åstadkommer Gud genom lagens borgerliga bruk verkligen en rättfärdighet, en gudomlig rättfärdighet.<sup>95</sup> Denna borgerliga rättfärdighet kallar Luther *iustitia civilis*. Men begreppet borgerlig rättfärdighet är inte entydigt. Människan kan förhålla sig på två olika sätt till den naturliga lagens krav. Hon kan försöka att förverkliga kravet och då förverkligas Guds rättfärdighet i det borgerliga sammanhanget. Detta kallar Luther en rätt borgerlig rättfärdighet. Men människan kan också försöka att komma undan Gud och handla mot den naturliga lagens krav och då förverkligas inte Guds rättfärdighet, utan den förvrängs av människan. Detta kallar Luther för en missbrukad eller förvrängd borgerlig rättfärdighet.

---

<sup>93</sup>Sundby 1959, s. 9-11.

<sup>94</sup>Sundby 1959, s. 265.

<sup>95</sup>Sundby 1959, s. 41.

Resultatet av den naturliga lagens krav, genom lagens borgerliga bruk, kan alltså bli en rätt eller en förvrängd borgerlig rättfärdighet.<sup>96</sup>

I det andliga regementet handlar Gud genom evangeliet. Genom evangeliet får människan del av Guds rättfärdighet. Luther talar om den kristna rättfärdigheten (*iustitia christiana*) som människan får del av genom tron.<sup>97</sup> Denna rättfärdighet uppfattar han ur två synvinklar dels *coram Deo*, dvs. i relation till Gud, och dels *coram hominibus*, dvs. i relation till medmänniskorna. I relation till Gud gör denna av Gud givna rättfärdighet människan rättfärdig. I relation till medmänniskorna kan den kristna tron inte förbli överksam, utan måste komma till uttryck i gärningar. Luther kallar denna senare form av den kristna rättfärdigheten för *iustitia actualis*.<sup>98</sup> Den kristna rättfärdigheten i relation till medmänniskan är alltså trons rättfärdighet när denna inkarneras i och tar sig uttryck i gärningar. Därför finns det ett nära samband mellan den kristna rättfärdigheten och den borgerliga rättfärdigheten. "... vad som såsom en tvingande lag möter inom *iustitia civilis* område, men som där aldrig kan helt förverkligas är just det som genom tron förverkligas inom *iustitia actualis*."<sup>99</sup> När jag framöver skriver "den kristna rättfärdigheten" är det denna andra form som jag syftar på.

Enligt Luther skall äktenskapet handläggas av det världsliga regementet. Det som konstituerar äktenskapet är makarnas offentliga konsensusförklaring. I Luthers rekommendationer för vigsel sker denna offentliga handling på kyrktrappan, alltså utanför kyrkan. Sedan går makarna in i kyrkan för förkunnelse av kyrkans äktenskapsideal, förbön och välsignelse. Den offentliga konsensusförklaringen är alltså i princip en världslig handling. Överheten ska stifta lagar som reglerar både ingående av äktenskap och upplösning av det. Det andliga regementets uppgift är att be, välsigna och förkunna.<sup>100</sup>

När diskussionen vid 1900-talets kyrkomöten börjar, så har den statliga äktenskapsrätten alltmer präglats av, vad Sundby kallar, en sekulariserad äktenskapsuppfattning. Den sekulariserade uppfattningen avviker från kyrkans och står delvis i direkt strid med den. Kännetecknande för den sekulariserade uppfattningen är att den betraktar "... äktenskapet som ett kontrakt, ... varöver kontrahenterna själva äga att bestämma, d. v. s. en individualistisk syn på äktenskapet. Utmärkande för denna syn är att man här s. a. s. placerar individerna före eller ovanför äktenskapet: detta avser att tjäna kontrahenterna och deras intressen och äger bestånd endast så länge som de själva anse denna anordning vara förenlig med dessa intressen."<sup>101</sup> Det innebär, enligt Sundby, att den enskilde inte har några

---

<sup>96</sup>Sundby 1959, s. 266.

<sup>97</sup>Sundby 1959, s. 189.

<sup>98</sup>Sundby 1959, s. 189.

<sup>99</sup>Sundby 1959, s. 267.

<sup>100</sup>Sundby 1959, s. 109.

<sup>101</sup>Sundby 1959, s. 201.



förpliktelser som så att säga går utöver kontraktet mellan två självständiga individer: "Den enskilde individens liv i äktenskapet löses från det bindande och förpliktande ansvaret för hem och familj. Man frisäger individen från och gör honom till herre över de förpliktelser och krav, som äktenskapet medför."<sup>102</sup>

Mot denna uppfattning står, vad Sundby kallar, den reformatoriska äktenskapsuppfattningen, som innebär att äktenskapet ses "... som en gudomlig inrättning eller institution, som s. a. s. är placerad före eller ovanför individerna, vari de få inträda och där meningen med livet i äktenskapet inte i första hand är kontrahenternas egna intressen, så som de själva fatta och bestämma dem, utan tjänandet av den nya enhet, den nya gemenskap, som genom individernas förening kommit till stånd."<sup>103</sup> När makarna ingår äktenskap så går de in i en institution med förpliktelser som sträcker sig längre än till de båda parternas egna behov och intressen. Plikter som rör barnens trygghet och fostran och samhällets bestånd, för att använda kyrkohandbokens ord. Enligt Sundby är den avgörande skillnaden mellan dessa båda äktenskapsuppfattningar synen på de förpliktelser som äktenskapet rymmer. I den sekulariserade uppfattningen är de knutna till de enskilda individernas intressen och behov. I den reformatoriska uppfattningen är de knutna till den nya enhet som äktenskapet skapat.<sup>104</sup>

I citatet nedan för Sundby samman de olika begreppen kristen rättfärdighet, rätt och förvrängd borgerlig rättfärdighet, reformatorisk och sekulariserad äktenskapsuppfattning till en sammanhängande uppfattning som han kallar för reformatorisk. "En genomförd reformatorisk syn leder oss till att ... skilja mellan 1. kyrkans förkunnelse om äktenskapet efter Guds vilja (=iustitia actualis), 2. en borgerlig lagstiftning, där äktenskapet ses som en institution över människorna med rätt att ställa krav på dem (=rätt iustitia civilis), 3. en borgerlig lagstiftning, där äktenskapet ses som ett kontrakt, ett förbund, över vilket människorna själva äga att bestämma (=förvrängd eller missbrukad iustitia civilis)."<sup>105</sup>

Sundby anknyter, i sin systematiska analys, till distinktionerna mellan iustitia actualis, en rätt iustitia civilis och en förvrängd iustitia civilis. Iustitia actualis utgör en kritisk instans gentemot iustitia civilis. Iustitia actualis har bland annat till uppgift att vägleda iustitia civilis och bevara den naturliga rättfärdigheten i dess inriktning mot den ideala rättfärdigheten. Mot denna bakgrund blir det möjligt att skilja på en rätt och en förvrängd iustitia civilis. En rätt iustitia civilis riktar sig mot den ideala eller fullkomliga rättfärdigheten.<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup>Sundby 1959, s. 274.

<sup>103</sup>Sundby 1959, s. 201.

<sup>104</sup>Sundby 1959, s. 274.

<sup>105</sup>Sundby 1959, s. 210.

<sup>106</sup>Sundby 1959, s. 268, 269.

Kyrkan representerar *iustitia actualis* och har bland annat till uppgift att kritiskt granska *iustitia civilis*, och på så sätt vägleda den i riktning mot en rätt *iustitia civilis*. Detta sker framför allt genom förkunnelsen av ordet i predikan och undervisning. Men eftersom kyrkan är bunden av den borgerliga lagstiftningen är det dessutom viktigt att kyrkan kan granska såväl lagstiftningen som dess konsekvenser. Det är avgörande för kyrkan att den har möjlighet till detta och att den kan ge uttryck för sin uppfattning om äktenskapet, i såväl ord som handling. På så sätt kan kyrkan få en kritisk och nyskapande funktion i förhållande till samhället.<sup>107</sup>

Sundby ger en koncis sammanfattning av utvecklingen i Svenska kyrkan sedan reformationen. "Diskussionen vid 1900-talets kyrkomöten i Sverige om skilsmässa och vigsel av fränskilda har sin rot i den historiska utvecklingen. Här hade, som ovan visats i den historiska översikten, tvärtemot den principiella reformatoriska synen äktenskapsfrågorna kommit att höra under det andliga regementet och handläggas av kyrkliga myndigheter och instanser. Den lutherska enhetskulturens upplösning och framkomsten av stat och kyrka som två särpräglade och väsensskilda storheter medförde bl. a. att den kyrkliga och statliga äktenskapsrätten började att gå var sin väg. Samtidigt var kyrklig vigsel i det övervägande flertalet fall den enda formen för äktenskaps ingående. Utvecklingen på 1800-talet medförde en allt högre skilsmäsofrekvens. Samtidigt som s. k. borgerlig vigsel infördes och möjligheterna att erhålla sådan utvidgades, kvarstod skyldigheten för präst att förrätta varje vigsel, som påkallades av personer, som enligt borgerlig lag voro berättigade att ingå äktenskap med varandra."<sup>108</sup>

En orsak till problemen med vigsel av fränskilda var att prästen, på grund av historiska omständigheter, verkar såväl inom det världsliga, som inom det andliga regementets områden. Dels utför han en civilrättslig handling, en handling som faller under det världsliga regementet och hör hemma inom *iustitia civilis* område. Dels förkunnar han evangeliet med dess nyskapande kraft och höga ideal, det vill säga han fyller en funktion som faller under det andliga regementet. De krav som kan ställas på den borgerliga rättfärdigheten är "relativa", på grund av människohjärtats hårdhet. Medan de krav som ställs i evangeliet, på den kristna rättfärdigheten är "absoluta" och radikala, på grund av att Guds givna rättfärdighet skapar andra betingelser för moralens förverkligande.<sup>109</sup> Svenska kyrkan har länge varit en statskyrka och prästen åtminstone ur en synvinkel en statstjänsteman. I följande citat, från kyrkomötet 1915, framgår det hur justitieminister Hasselrot såg på prästens tjänstemannaplikt:

---

<sup>107</sup>Sundby 1959, s. 279.

<sup>108</sup>Sundby 1959, s. 213.

<sup>109</sup>Sundby 1959, s. 262.

... så länge vår svenska kyrka är statskyrka, så länge kunna prästerna, vilka i sin egenskap av ämbetsmän måste vara världslig ordning undergivna, icke äga anspråk på rätt att undandraga sig att förrätta vigsel, då den i behörig ordning påkallas av därtill enligt den borgerliga lagen berättigade personer.<sup>110</sup>

#### **2.4.2. Prästens samvete och Svenska kyrkans bekännelse**

Mot den ovan givna bakgrunden kan den för detta avsnitt (2.4) aktuella samvetskonflikten formuleras. Enligt Sundby präglades den borgerliga äktenskapslagstiftningen i Sverige från slutet av 1800-talet och framåt av en förvrängd borgerlig rättfärdighet. Dessutom ökade både antalet människor som skilde sig och antalet människor som gifte om sig. Detta ansågs av många präster vara fel och inte ligga i linje med deras egen eller kyrkans äktenskapsuppfattning. Samtidigt kvarstod prästens skyldighet att förrätta varje vigsel som önskades av någon som var berättigad till detta enligt borgerlig lag.<sup>111</sup> Det ledde till samvetsbetänkligheter för den enskilde prästen och en önskan att inte behöva förrätta vissa vigslar. Allt detta utgjorde ett allvarligt problem för Svenska kyrkan. De lösningsförslag som kom fram under 1900-talets kyrkomöten var i princip två. Antingen skulle man införa ett obligatoriskt civiläktenskap eller skulle man häva prästens vigselplikt. Mot det första förslaget hade man med tiden formulerat ett argument som gjorde att det inte längre uppfattades som aktuellt. Argumentet gick ut på att kyrkan vid ett civiläktenskap miste den möjlighet att förkunna Guds ord om äktenskapet, som man med gällande lagstiftning hade.<sup>112</sup>

Det andra förslaget, att upphäva prästens plikt att viga, behandlades mest och ansågs vara det viktigaste. Detta förslag har hela tiden åtföljts av en hänvisning till prästernas samvetsbetänkligheter och samvetsnöd, som orsakats av vigselplikten, och då i synnerhet plikten att viga fränskilda.<sup>113</sup> Ett exempel på denna uppfattning hämtas från 1915 års kyrkomöte. Sundby skriver:

Kyrkoherde Larsson hade i sin motion nr 46 blott yrkat på upphävandet av prästs vigselkyldighet ifråga om fränskilda, d. v. s. den enskilde prästen fick i sin hand att avgöra vilka han ansåge sig kunna viga. Motiveringen var genomgående att Bibelns utsagor, närmast Jesu ord förbjuda skilsmässa och beteckna giftermål med en fränskild som äktenskapsbrott. Också undantaget för den som fått skilsmässa på grund av andra makens horsbrott kunde ju bibliskt begrundas. Prästerna kände sig i sina samveten bundna av Jesu ord

---

<sup>110</sup>Sundby 1959, s. 136.

<sup>111</sup>Sundby 1959, s. 213.

<sup>112</sup>Sundby 1959, s. 281.

<sup>113</sup>Motionerna om att häva prästens vigselplikt började tidigt. Redan 1883 fanns två motioner med detta förslag, s. 132 f. Senare kom frågan upp bland annat 1903, s. 213 ff och 1915, s. 168 f. Vidare 1929, s. 220; 1936, s. 223; 1951, s. 237 ff; 1953, s. 246 ff; slutligen 1957 och 1958, s. 253 f. Av särskild vikt för Sundbys eget ställningstagande är kyrkomötena 1951 och 1953.

och hade därför svåra samvetsbetänkligheter, när de av världslig lag tvingades att handla mot Jesu bestämda anvisningar.<sup>114</sup>

I citatet framgår det för det första att motionären ville häva prästens vigselplikt. I praktiken innebar det att det skulle bli den enskilde prästen själv som fick avgöra vilka han kunde viga och vilka han inte kunde viga. För det andra framgår det att de skäl som man brukade ange för att häva prästens vigselplikt var att det enligt Bibeln var fel att viga fränskilda. Eftersom vigselplikten gällde även vid omgifte tvingades prästen att handla mot sin övertygelse. För det tredje framgår det av citatet att prästerna kände sig bundna av Bibelns ord och när de utsattes för tvånget att viga upplevde de svåra samvetsbetänkligheter.

I citatet kan man skimta konturerna till en samvetsuppfattning. För det första anses människan i någon mening vara utrustad med ett samvete. Detta samvete kan bindas av olika moraliska eller religiösa ideal. Tanken att samvetet är bundet ska närmast förstås så att personen känner sig förpliktigad att följa idealet. För det andra så verkar samvetet fungera på så sätt att det ger betänkligheter om det utsätts för tvånget att handla mot de ideal som det är bundet av. Ordet samvetsbetänkligheter betyder inte enbart teoretiska betänkligheter, utan kan även betyda samvetsförebräelser.<sup>115</sup> De som tvingades att handla mot sitt samvete förebräde sig själva sitt handlande, upplevde samvetskval eller fick dåligt samvete.

Jag ska ge två exempel till och båda är hämtade från kyrkomötesdebatten 1929. Biskop Lönegren sade enligt protokollet:

Det är här icke fråga om att vägra kyrklig vigsel över lag; det är icke fråga om att bannlysa. Det är fråga om att freda samveten.<sup>116</sup>

I citatet ser vi att målet med att häva vigselplikten, åtminstone för Lönegren, var att göra det möjligt för prästerna att slippa handla mot sitt samvete. Han ansåg det vara ett egenvärde att ta hänsyn till prästernas samveten. I nästa citat är det domprosten Söderlind som kommer till tals:

Jag anser likväl, att alla dessa juridiskt bindande bevisningar falla för den omständigheten, att man skall ingen människas samvete tvinga, och att man i lagstiftningen så mycket som möjligt bör söka komma därefter, att man icke tvingar någon människas samvete. ... Man skall ingens samvete tvinga, icke ens en prästs samvete, ty det kan aldrig vara rätt.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup>Sundby 1959, s. 168, 169.

<sup>115</sup>Samvetsbetänklighet: "... om av samvetet betingad betänklighet mot ngt; äv. övergående i bet.: samvetsförebräelse; i sht i pl.; äv. i uttr. *göra sig samvetsbetänkligheter över ngt*"; 'Samvete' 1965, s. 948.

<sup>116</sup>Sundby 1959, s. 221. Delar av citatet är kursiverat av Sundby. Jag har ändrat till normal.

<sup>117</sup>Sundby 1959, s. 221.

Det blir tydligt i citatet att Söderlind värderar den enskildes samvete mycket högt. För det första anser han att det aldrig kan vara rätt att tvinga någon att handla mot sitt samvete. För det andra skall lagstiftningen utformas så att man inte tvingar någon att handla mot samvetet. I citatet finns det för det tredje en spänning mellan å ena sidan tanken att det aldrig kan vara rätt att tvinga någon att handla mot sitt samvete och å andra sidan tanken att lagstiftningen "så mycket som möjligt" ska utformas i den riktningen. Han mildrar med andra ord sitt kategoriska omdöme att det aldrig är rätt att tvinga någon att handla mot sitt samvete till det mer modifierade omdömet att lagstiftningen så mycket som möjligt ska försöka att leva upp till detta. För det fjärde finns det anspelningar på 1809 års grundlag i citatet.

I citaten ovan ser vi att hänsynen till den enskilde prästens samvete används som skäl för att häva prästens vigselplikt. Under lång tid hade alltså den enskilde prästens samvetsbetänkligheter fokuserats. Kyrkomötet 1951 fick till följd att fokus flyttades. Då beslöts att låta utredningsnämnden utföra en utredning, som skulle undersöka Nya testamentets och den lutherska traditionens syn på bland annat äktenskap, skilsmässa och omgifte. Utredningsnämnden lämnade sitt betänkande till kyrkomötet 1953. Under det kyrkomötet presenterades tre förslag till hur problematiken kring prästens vigselplikt skulle lösas. Det första förslaget gav utredningsnämnden i betänkandet. Det andra förslaget gav rektor Göransson i en reservation till nämndens betänkande. Det tredje förslaget gav kyrkolagsutskottet i sitt yttrande. Nämnden hävdade att den gällande ordningen med vigselplikt för prästen inte var tillfredsställande. Till de viktigaste skälen för detta hörde att antalet skilsmässor ökat och att detta luckrade upp känslan för äktenskapets helgd. Med Sundbys ord:

Härigenom hade en motsättning trätt i dagen mellan den borgerliga äktenskapslagstiftningen i dess tillämpning och kyrkans äktenskapsuppfattning, vilket för många präster på grund av stadgandet om prästs oinskränkta vigselkyldighet medfört svår samvetsnöd.<sup>118</sup>

Utredningsnämnden föreslog som lösning av problemet att den enskilde prästen tilldelades rätten att avgöra i det enskilda fallet. Men det var av stor betydelse, för att undvika subjektivt godtycke, att prästerskapet gavs vägledning för denna bedömning. Detta skulle göras möjligt genom att biskopen gav allmänna anvisningar för hur den pastorala prövningen skulle ske.<sup>119</sup> I förslaget sker alltså en inskränkning av den enskilde prästens bedömning genom att denne har att följa biskopens anvisningar. Det andra förslaget gav alltså rektor Göransson i en reservation till utredningsnämndens yttrande. Med Sundbys ord:

---

<sup>118</sup>Sundby 1959, s. 249.

<sup>119</sup>Sundby 1959, s. 249.

Denne [dvs. Göransson] ville ha prästens rätt att vägra vigsel inskränkt så att prästen skulle ha att underställa de fall, där han kunde finna en vigselvägran motiverad, biskopens prövning för slutgiltigt avgörande.<sup>120</sup>

Här sker alltså en än mer omfattande inskränkning av den enskilde prästens bedömning och samvetsbetänkligheter, genom att biskopen har att fatta det avgörande beslutet. Det tredje förslaget kom alltså från kyrkolagsutskottet. Utskottet klargjorde, enligt Sundby, debatten genom att definiera problemet tydligare.

Problemet, som det gällde att lösa, var att upphäva den gällande vigselnskyldigheten utan att lämna avgörandet om vigsel i den enskilde prästens hand, då ju härigenom dennes subjektiva uppfattning bleve avgörande och icke kyrkans uppfattning.<sup>121</sup>

Enligt kyrkolagsutskottet borde alltså inte den enskilde prästen och dennes samvetsbetänkligheter stå i centrum, utan kyrkans uppfattning. Kyrkolagsutskottet föreslog dessutom en ändring i lagen, som avvek såväl från utredningsnämndens förslag, som från reservationen ovan. Mot utredningsnämndens förslag talade att den lade för stor makt hos den enskilde prästen, trots att denne skulle följa biskopens anvisningar, vilket kunde leda till subjektivt godtycke. Mot Göranssons reservation talade att biskopen som översta instans inte skulle garantera likformighet över hela landet. Utskottets förslag innebar

... att Kungl. Maj:t skulle äga meddela präst dispens från skyldigheten att viga i fall, då användande av kyrklig vigsel skulle strida mot kyrklig ordning. Före dispensansökan borde prästen rådgöra med sin biskop. Förutsättningen för dispens skulle vara, att det ifrågasatta äktenskapet skulle strida mot kristen syn på äktenskapet såsom till sitt väsen ett livslångt förbund.<sup>122</sup>

Genom att ge Kungl. Maj:t, det vill säga riksdagen/regeringen, rätten att meddela dispens ansåg utskottet att vigselnskyldigheten kunde hävas i vissa fall, utan att den enskilde prästens subjektiva godtycke fick något spelrum och att enhetlighet över hela riket uppnåddes. Dessa tre förslag omformulerar grunderna för dispens och flyttar besluten, eller som i utredningsnämndens förslag vägledningen till besluten, till en högre nivå. Till biskopen eller Konungen istället för den enskilde prästen.

Sundby ansluter i sina egna resonemang till kyrkomötena 1951 och 1953 och vänder sig emot att det centrala för frågan skulle vara den enskilde prästens samvetsbetänkligheter.

---

<sup>120</sup>Sundby 1959, s. 249. Jag har lagt till orden inom klammer.

<sup>121</sup>Sundby 1959, s. 250.

<sup>122</sup>Sundby 1959, s. 251.

Stort utrymme har i kyrkomötesdebatterna om kyrklig vigsel av fränskilda frågan om den enskilde prästens samvetsbetänkligheter intagit. Medan man till att börja med utan vidare ansett detta vara någonting, som man måste ta hänsyn till och räkna med som ett starkt skäl för ändring av gällande bestämmelser, har man senare riktat uppmärksamheten på arten av dessa samvetsbetänkligheter. Det har betonats, att prästens samvetsbetänkligheter förtjäna avseende endast i den mån de kan anses vara ett uttryck för och stå i överensstämmelse med kyrkans lära: en obegränsad rätt för den enskilde prästen att göra sin privata mening gällande kan inte vara önskvärd. Det väsentliga är att kyrkan får frihet och möjlighet att förkunna det budskap, hon är satt att tjäna och föra ut konsekvenserna av det. M. a. o.: endast i den mån prästens samvetsbetänkligheter kunna anses vara bärare av den Ordets kritiska funktion gentemot samhällslivet, som vi förmenat vara en nödvändig funktion hos Ordet, kan prästen göra anspråk på att de skola beaktas och att hänsyn tages till hans samvetsbetänkligheter.<sup>123</sup>

För det första menar Sundby alltså att den enskilde prästens samvetsbetänkligheter i sig inte är något skäl för att upphäva vigselplikten. För det andra menar han att det väsentliga är att kyrkan kan förkunna sin äktenskapsuppfattning och sitt äktenskapsideal. För det tredje menar han att det enbart finns anledning att ta hänsyn till den enskilde prästens samvetsbetänkligheter om dessa ger uttryck åt och står i överensstämmelse med kyrkans äktenskapsuppfattning.

Vi har så här långt mött två olika synsätt. Det första synsättet innebär att den enskilde prästens samvete och de samvetsbetänkligheter som är grundade i detta bör respekteras. Ståndpunkten vilar på värderingen att den enskildes samvetsövertygelse ska respekteras, att denne ska ha frihet att följa sitt samvete och inte tvingas att handla mot det. Staten bör då ge den enskilde frihet att följa sitt samvete och skapa förutsättningar för detta i lagstiftningen.

Det andra synsättet betonar kyrkans lära och enda anledningen till att den enskilde prästen ska ha rätt att följa sitt samvete är när dess omdöme uttrycker kyrkans lära och ligger i linje med denna. Man tar sikte på, inte enbart på att den enskilde prästen har samvetsbetänkligheter, utan på arten av dessa betänkligheter. Man frågar efter vilka värderingar samvetsbetänkligheterna vilar på. Man frågar efter det moraliska innehållet i samvetet. Och det är enbart om den moral som samvetets omdöme vilar på ligger i linje med kyrkans lära som det finns någon anledning att ta hänsyn till och fästa någon vikt vid prästens samvetsbetänkligheter. Det som värderas högt i detta sammanhang är kyrkans frihet att förmedla sin lära och att förverkliga den i det praktiska livet.

I det första synsättet är det moraliska kriteriet den enskildes samvete. I det andra synsättet är det moraliska kriteriet kyrkans lära. Bakom dessa

---

<sup>123</sup>Sundby 1959, s. 281.

synsätt döljer sig frågan om det är individens moral eller kollektivets moral – den gemensamma moralen – som har den största tyngden. Men frågan kompliceras i detta sammanhang av att det är tre parter inblandade. Den enskilde prästen, kyrkan och staten. Enligt det första synsättet är samvetskonflikten en konflikt mellan den enskilde prästen – individen – och staten – kollektivet. Enligt det andra synsättet är det snarare en konflikt mellan två kollektiv, staten och kyrkan. I det första fallet ger staten den enskilde frihet att följa sitt samvete. I det andra fallet ger staten kyrkan frihet att handla i enlighet med sin lära. Men i det andra fallet är det inte säkert att den enskilde prästen får någon frihet att följa sitt samvete. I det första fallet är det individens samvete mot kollektivets lagstiftning (moral). I det andra fallet är det ett kollektivs moral mot ett större kollektivs lagstiftning (moral). Men i det andra fallet kan samvetskonflikten mellan individens moral och kollektivets moral bestå.

Det moraliska kriteriet är enligt Sundby kyrkans lära, det vill säga kyrkans äktenskapsuppfattning och äktenskapsideal. I debatten och förslagen vid 1953 års kyrkomöte föreligger, enligt Sundby, kyrkans lära utvecklade, det vill säga den reformatoriska äktenskapsuppfattningen. För att nå fram till denna hade man varit tvungen att komma tillrätta med två huvudproblem. Det första framgår av följande citat:

Man har måst klara ut frågan om vad evangeliets undervisning om äktenskapet efter Guds vilja betyder för äktenskapet på iustitia civilis' område, evad det gäller äktenskaps ingående, m. a. o. besvara frågan: vilken är i detta fall vår kyrkas uppfattning av en rätt iustitia civilis?<sup>124</sup>

Vilket äktenskapsideal uttrycker Guds vilja? Och hur förhåller sig detta kristna ideal till den borgerliga lagstiftningen? Denna fråga besvarades, enligt Sundby, på ett riktigt sätt vid 1953 års kyrkomöte, genom kyrkolagsutskottets förslag. Detta innebar

... att man för kyrklig vigsel borde kräva, att kontrahenterna hade för avsikt att bilda en livsvarig gemenskap: under sådan förutsättning vore det fråga om »ett redligt äkta förbund» och kyrkans vigsel kunde utan osanning komma till användning.<sup>125</sup>

I citatet framgår det för det första att en viktig komponent i kyrkans äktenskapsideal var att gemenskapen mellan makarna skulle vara livet ut. För det andra att det krav som kyrkan kunde ställa på de som skulle gifta sig var att de hade för avsikt att äktenskapet skulle vara livet ut. För det tredje är det detta ideal som enligt kyrkan ska präglade den borgerliga lagstiftningen.

---

<sup>124</sup>Sundby 1959, s. 282.

<sup>125</sup>Sundby 1959, s. 284 f.



En konsekvens av denna definition var att det skedde en breddning av perspektivet, på så sätt att detta var tillämbart vid, såväl vigsel av tidigare inte gifta, som vid vigsel av fränskilda och därmed kunde fixeringen vid vigsel av fränskilda upphöra. Redan tidigt hade debatten koncentrerats till frågan om vigsel av fränskilda. I många av förslagen till upphävande av prästens vigselplikt, var det just plikten att viga fränskilda som man ville få upphävd, antingen av alla fränskilda eller av de som ansågs vara orsak till skilsmässan, de "skyldiga". Sundby ger två anledningar till att debatten fokuserats på vigsel av fränskilda. För det första har det under hela den undersökta perioden funnits grupperingar som utgått från en legalistisk bibeltolkning, som alltså tog fasta på att Jesus i bergspredikan går emot omgifte förutom vid äktenskapsbrott. För det andra fanns det praktiska skäl och dessa ansågs av Sundby vara de viktigaste. Det var i praktiken enklare att avgöra vilka som tidigare varit gifta, skilt sig och ville gifta om sig än att avgöra vilka som hade de intentioner med äktenskapet som kyrkan ansåg vara riktiga. Det ansågs också viktigt att det var möjligt att vägra vigslar som på ett särskilt och uppenbart sätt skulle stå i konflikt med kyrkans ideal, som till exempel fall där ena parten flera gånger skilt sig och gift om sig eller där någon skilt sig för att gifta sig med någon annan.<sup>126</sup>

Det andra huvudproblemet framgår av detta citat.

Man har vidare måst skapa garantier för att den prövning av de vigselökande, som ett upphävande av prästens vigselkyldighet med i övrigt oförändrade bestämmelser måste anses nödvändiggöra, verkligen sker i överensstämmelse med kyrkans uppfattning och ej efter prästens personliga, subjektiva mening, m. a. o. besvara frågan: hur hävdas i detta fall en enligt vår kyrkas uppfattning rätt iustitia civilis?<sup>127</sup>

Denna fråga besvarades även den, enligt Sundby, vid 1953 års kyrkomöte.

Den instans, som man vid KM 1953 föreslog som en objektiv princip emot prästerligt godtycke ifråga om bibeltolkning och allmän uppfattning och därmed som en garanti för att den nödvändiga prövningen skedde i enlighet med vår kyrkas uppfattning av Bibeln och bekännelsen, var biskopen. ... Denne har ju enligt gällande kyrkolag att tolka kyrkans lära och bekännelse.<sup>128</sup>

Vi har tidigare sett hur det vid kyrkomötet 1953 lades fram tre olika förslag till lösning på detta andra huvudproblem. Att vigselplikten skulle hävas och att prästen inte kunde ha hela ansvaret för prövningen var de ena om, men de var oense om hur prövningen skulle gå till. Utredningsnämnden menade att biskopen skulle ge allmänna anvisningar

---

<sup>126</sup>Sundby 1959, s. 287.

<sup>127</sup>Sundby 1959, s. 282 f.

<sup>128</sup>Sundby 1959, s. 284. Enligt Sundby skulle biskopen pröva "svårare" eller "tveksamma" fall.

om hur prövningen skulle gå till. Göransson ansåg att biskopen skulle pröva fallen och fatta de slutgiltiga besluten. Kyrkolagsutskottet menade att det var Kungl. Maj:t som skulle ge prästen dispens. Sundby är inte riktigt tydlig på denna punkt. Det går att tolka hans ståndpunkt i linje med såväl utredningsnämndens förslag som Göranssons.

Bakom dessa resonemang döljer sig, så långt jag kan se, flera olika faktorer. Svenska kyrkans och den lutherska traditionens fokusering på läran och bekännelsen och kyrkans tro att såväl läran som bekännelsen uttrycker en gudomlig uppenbarelse, som det är kyrkans uppgift att förkunna och förverkliga. Svenska kyrkans episkopala struktur är också av betydelse för att förstå dessa överväganden. Biskopen har att övervaka lärans renhet, såväl teoretiskt som praktiskt. Vidare förbinder sig den enskilde prästen att leva efter kyrkans lära och följa kyrkans ordning. Man skiljer på inre och yttre kallelse. Den inre kallelsen är den enskilde prästkandidatens upplevelse av att vara kallad till prästtjänst. Den yttre kallelsen innebär att kyrkan, via biskop och domkapitel prövar prästens kallelse. Prästen har vid prästvigningen lovat att leva efter kyrkans bekännelse och ordning. Det finns alltså ett visst krav på enhetlighet, en enhetlighet som det alltså är biskopens uppgift att övervaka.

Sammanfattande kan sägas att den enskilde prästen, enligt Sundby, inte har någon omfattande samvetsfrihet i denna fråga. Det är överhuvud taget inte den enskilde prästens samvete som står i centrum för uppmärksamheten. I centrum för uppmärksamheten befinner sig i stället Svenska kyrkans äktenskapsuppfattning och äktenskapsideal. Prästens samvete har snarare en varnande funktion. När samvetet är bestämt av kyrkans uppfattning gör det den enskilde prästen och kyrkan som samfund uppmärksam på problem som är av betydelse, inte enbart för prästen, utan för kyrkan som samfund. Och i den meningen har prästens samvetsbetänkligheter en funktion att fylla. Den som slutligen avgör om det är berättigat eller ej att vägra vigsel är i Sundbys eget förslag biskopen. Den enskilde prästen har i detta förslag enbart rätt att följa sitt samvete om detta är styrt av kyrkans äktenskapsideal.

Gick den linje som Sundby drev i boken *Luthersk äktenskapsuppfattning* segrande ur debatten? Blev det Sundbys linje som fick genomslag i lagstiftningen? Svaret på båda dessa frågor är nej, vilket kommer att framgå i nästa avsnitt.

### **2.4.3. Prästens samvetsfrihet och Svenska kyrkans vigselplikt**

Sundbys bok gavs ut 1959. I detta (2.4.3) och nästa avsnitt (2.4.4) ska jag följa upp vad som skett efter detta årtal. I detta avsnitt gör jag det genom att undersöka hur frågan behandlats vid de kyrkomöten som följt efter 1959.

1953 och 1957 gjorde kyrkomötet hemställan till regeringen att utreda frågan om prästs vigelskyldighet. Till utredare utsågs hovrättspresidenten Björn Kjellin och 1963 var utredningen slutförd.<sup>129</sup> Enligt den då gällande lagstiftningen hade medlemmar i en församling rätt att välja den präst de önskade. Tjänstgjorde prästen i församlingen var han skyldig att förrätta vigseln. Om han vägrade begick han tjänstefel och kunde ställas inför domstol. 4 kap. 3 § i giftermålsbalken, enligt då gällande lydelse:

Till vigsel inom svenska kyrkan äga de trolovade välja den präst inom kyrkan de själva åstunda; dock vare annan ej skyldig viga än präst i församling, av vilken endera är medlem.<sup>130</sup>

Kyrkomötet 1963 hade att ta ställning till två olika motioner med förslag till ändring av den då gällande lagstiftningen. Den ena motionen, motion nr. 2, hade Kjellins utredning som bilaga och biskop Martin Lindström som första namn.<sup>131</sup> Motionen föreslog, i överensstämmelse med utredningen, en ändrad lydelse av 4 kap. 3 § giftermålsbalken. Innebörden i förslaget framgår av följande citat från motionen.

Församlingsmedlemmarnas rätt till kyrklig vigsel bibehålles, men den enskilde prästens ovillkorliga skyldighet att på begäran viga trolovade i församlingen utgår och ersättes med en skyldighet för den kyrkliga organisationen att tillse att kyrklig vigsel kommer till stånd.<sup>132</sup>

Enligt lagförslaget har medlemmar i församling rätt till vigsel i en församling, som någon av brudparet tillhör. De kan anlita den präst de själva önskar. Men prästen är inte skyldig att förrätta vigseln, utan måste själv vara villig till detta. 4 kap. 3 § enligt föreslagen lydelse:

Till vigsel inom svenska kyrkan kunna de trolovade anlita den präst inom kyrkan som de själva åstunda och som därtill är villig. De äga erhålla vigsel i församling endera tillhör av präst som därtill förordnas.<sup>133</sup>

Eftersom det är församlingsbarns rätt att viga i församlingen är det den kyrkliga organisationens skyldighet att tillse att präst förordnas till att förrätta vigseln.

Redan av detta framgår att motion nr. 2 inte går på den linje som Sundby förordade. Det som var väsentligast för Sundby var kyrkans möjlighet att i ord och handling ge uttryck för sin äktenskapsuppfattning. I motionens

---

<sup>129</sup>Utredningen daterades den 1 februari 1963.

<sup>130</sup>Motioner vid allmänna kyrkomötet 1963, nr 2, s. 17. Delar av paragrafen är kursiverad i motionen. Jag har ändrat till normal.

<sup>131</sup>Motioner vid allmänna kyrkomötet 1963, nr 2. Förutom av biskop Martin Lindström även undertecknad av bl. a. biskop Sven Danell.

<sup>132</sup>Motioner vid allmänna kyrkomötet 1963, nr 2, s. 2.

<sup>133</sup>Motioner vid allmänna kyrkomötet 1963, nr 2, s. 17. Delar av paragrafen är kursiverad i motionen. Jag har ändrat till normal.

förslag finns vigselplikten kvar, men den är flyttad från den enskilde prästen till kyrkans organisation. Det innebär i praktiken att kyrkan inte kan vägra viga församlingsmedlemmar, utan är förpliktigad att förrätta vigsel oavsett om denna ligger i linje med kyrkans äktenskapsuppfattning eller ej.

Sundbys linje var däremot företrädd av den andra motionen, motion nr. 58.<sup>134</sup> I plenardebatten tog Carl Strandberg, som stod som första namn under motionen, upp skillnaden mellan denna och motion nr. 2.

Den egentliga skillnaden mellan de båda försöken till lösning är att biskop Lindström vill befria den enskilde prästen från hans vigselplikt men bevara kyrkans skyldighet att under alla omständigheter tillmötesgå en begäran om kyrklig vigsel genom någon vigselförrättare, som kan befinnas villig, medan vi också vill befria den enskilde prästen från hans vigselplikt men utan att föreskriva någon motsvarande skyldighet för kyrkan.<sup>135</sup>

Det viktigaste för Strandberg är "... kyrkans på Skriften grundade äktenskapssyn och hennes möjligheter att i ord och handling göra den synen gällande, ..." <sup>136</sup> Strandberg menar även att den motion han står bakom "... bättre tillgodoser kyrkans krav och motsvarar den ståndpunkt, som kyrkomötet tidigare intagit." <sup>137</sup> Kyrkolagsutskottet hade ställt sig bakom motion nr. 2 och hemställde till kyrkomötet att anta den i motionen föreslagna lagändringen och att motion nr. 58 inte skulle leda till någon åtgärd från kyrkomötets sida. Därför ställde sig även Strandberg i plenum bakom motion nr. 2 och yrkade på kyrkomötets bifall till denna. <sup>138</sup>

Kyrkolagsutskottet ställde sig alltså bakom motion nr. 2 och det förslag till lagändring som denna förordade med motiveringen att den "... förordade reformen ger en praktiskt acceptabel lösning, som bör ha förutsättningar att vinna allmän anslutning och därmed äntligen bryta det dödläge, som problemet så länge befunnit sig i." <sup>139</sup> Det var en praktisk lösning, inte en principiell. Att det uppfattades så framgår av kyrkolagsutskottets betänkande och av ett par inlägg i plenardebatten, bland andra biskop Martin Lindström menade detta. <sup>140</sup> Det viktigaste motivet var att förslaget hade förutsättningar för att gå igenom och leda fram till en lagändring som gjorde att man kom till rätta med det praktiska problemet. Prästens vigselplikt hade dessutom blivit alltmer problematisk dels på grund av det ökande antalet skilsmässor och dels på grund av att justitieombudsmannen vid ett flertal tillfällen väckt åtal mot präster som

---

<sup>134</sup>Motioner vid allmänna kyrkomötet 1963, nr 58.

<sup>135</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 3 1963, s. 27.

<sup>136</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 3 1963, s. 27.

<sup>137</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 3 1963, s. 27.

<sup>138</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 3 1963, s. 28..

<sup>139</sup>Kyrkolagsutskottets betänkande nr. 7 1963, s. 2

<sup>140</sup>Kyrkolagsutskottets betänkande nr. 7 1963, s. 1; Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 3 1963, s. 31, 33.

vägrat viga.<sup>141</sup> Ett par av biskoparna betonade i plenum att det för kyrkans del inte fanns någon absolut vigselplikt och att kyrkomötet aldrig godkänt någon sådan lag.<sup>142</sup>

Utredaren, hovrättspresident Björn Kjellin, ansåg det vara omöjligt att ge prästen uppdraget att avgöra om kyrklig vigsel skall förrättas eller ej och han menar därför att det är viktigt att behålla kyrkans vigselplikt. "Då sålunda några allmängiltiga normer för undantag från rätten att erhålla kyrklig vigsel, utöver dem som lagen anger såsom äktenskapshinder, icke kan uppställas och det heller inte är möjligt att finna någon lösning på problemet, hur en tillförlitlig utredning i varje ärende skall kunna åstadkommas, torde några begränsningar icke böra göras i de trolovades rätt att erhålla kyrklig vigsel."<sup>143</sup>

Kyrkomötet beslöt att anta förslaget om ändring av 4 kap. 3 § giftermålsbalken och meddelade detta i en skrivelse till Konungen med önskan att förslaget skulle föreläggas riksdagen för godkännande.<sup>144</sup> Lagändringsförslaget förelades inte riksdagen vilket ledde till att kyrkomötet både 1968 och 1970 gjorde förnyade framställningar om att så skulle ske.<sup>145</sup> 1975 överlämnade regeringen i en skrivelse ett förslag till lag om ändring av giftermålsbalken till kyrkomötet. Innehållsligt sett är det identiskt med kyrkomötets förslag 1963, vilket också kyrkolagsutskottet framhåller.<sup>146</sup> Lagen trädde i kraft den 1 januari 1976.<sup>147</sup> 4 kap. 3 § i giftermålsbalken lyder i ändrad form:

Till vigsel inom svenska kyrkan får mannen och kvinnan välja den präst inom kyrkan de själva önskar och som är villig att viga. De har rätt till vigsel i församling som någon av dem tillhör.<sup>148</sup>

1987 antogs en ny äktenskapsbalk, 1987:230 i Svensk författningssamling. Den i detta sammanhang aktuella paragrafen är 4 kap. 4 §. Paragrafen är i princip oförändrad, så när som på ett par småord.<sup>149</sup> Det innebär att den lösning som föreslogs och antogs av kyrkomötet 1963 gällt fram till den 1 januari år 2000, vilket vi återkommer till nedan.

---

<sup>141</sup>När utredningen skrevs hade JO haft ärenden i denna fråga på sitt bord åren 1952, 53, 58, 60 och 61. Se Motioner vid allmänna kyrkomötet 1963, nr 2, s. 22.

<sup>142</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 3 1963, s. 30 yttrande av biskop Bo Giertz och s. 32 av biskop Martin Lindström. Se också Sundby 1959, s. 176, not 75.

<sup>143</sup>Motioner vid allmänna kyrkomötet 1963, nr 2, s. 13.

<sup>144</sup>Kyrkomötets beslut år 1963 § 22 och kyrkomötets skrivelse nr. 11 1963.

<sup>145</sup>Kyrkomötets beslut år 1968 § 12 och kyrkomötets skrivelse nr. 34 1968, samt kyrkomötets beslut år 1970 § 21 och kyrkomötets skrivelse nr. 4 1970.

<sup>146</sup>Kyrkolagsutskottets betänkande nr. 1 1975, s. 2.

<sup>147</sup>Regeringens skrivelse nr 1 år 1975, s. 2.

<sup>148</sup>Regeringens skrivelse nr 1 år 1975, s. 2. Delar av paragrafen är kursiverade i skrivelsen. Jag har ändrat till normal.

<sup>149</sup>"Till vigsel inom svenska kyrkan får kvinnan och mannen välja den präst inom kyrkan som de själva önskar och som är villig att viga. De har rätt till vigsel i en församling som någon av dem tillhör." SFS 1987:230, 4 kap. 4 §. Kursiverade småord utgör tillägg i förhållande till lagen från 1 januari 1976. Mina kursiveringar.

Den lagstiftning som trädde i kraft den 1 januari 1976 innebär att det moraliska kriteriet är den enskildes samvete. Det är inte en gemensam eller kollektiv moral som är kriteriet, utan den enskildes moral. Samvetskonflikten är en konflikt mellan den enskilde prästen och staten.

Kort sagt fick den linje Sundby företrädde, och för övrigt även flera kyrkomöten, vika för en mer individuellt orienterad uppfattning som lade tyngdpunkten på den enskilde prästen och dennes samvetsbetänkligheter och inte på kyrkans faktiska möjlighet att i praktiken låta sin äktenskapsuppfattning komma till uttryck.

I kyrkomötesdebatten 1963 framfördes ett par andra tankar som jag vill ta upp. En etiskt sett viktig invändning mot det lagförslag som lades fram för kyrkomötet 1963 förs fram vid några tillfällen. Invändningen innebär att det inte enbart är prästen, kyrkan och staten som är inblandade i denna fråga, utan att det finns ännu en part, nämligen de som önskar kyrklig vigsel.

Även om prästerna givetvis har rätt att hysa samvetsbetänkligheter, så måste vi ändå vara uppmärksamma på att vad som på ena sidan är samvetsnöd av andra sidan kan uppfattas som samvetslöshet. Jag tänker här på den fränskilde som önskar ingå nytt äktenskap och som då möter den attityden redan i lagen att prästen har rätt att pröva huruvida han skall viga vederbörande eller inte. Detta är inte bara en fråga om prästens samvete, utan det gäller också hur den andra parten ser på saken. Och då menar jag att vi måste ta mycket stor hänsyn till de människor som söker upp en präst för att viga på nytt.<sup>150</sup>

Också utredaren, Björn Kjellin, betonar att det finns stor risk "... att i strid mot den kristna kärleken göra de trolovade orätt."<sup>151</sup>

I linje med detta hävdar kyrkomötesledamoten Herr Svantesson att de präster som viger fränskilda gör det just på grund av sitt samvete.

Detta är inte en samvetsfråga bara för den grupp av ämbetsbröder, som inte anser sig kunna viga fränskilda, utan det är en samvetsfråga även för den andra gruppen, alltså den dit jag räknar mig. Samvetet säger mig nämligen, att kyrkan inte i något fall, där det gäller människor, som hederligen söker kyrkans välsignelse, får säga nej ...<sup>152</sup>

Följden blir att det inte enbart finns en grupp präster som följer sitt samvete, utan att det finns

... två grupper av präster, dels sådana som för sitt samvetes skull viger och dels sådana som av samma skäl inte viger fränskilda. Och det vore

---

<sup>150</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 3 1963 s. 32.

<sup>151</sup>Motioner vid allmänna kyrkomötet 1963, nr 2, s. 12.

<sup>152</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 3 1963 s. 33.

gott om alla inom vår kyrka fick klart för sig, att vi som viger fränskilda inte gör det därför att vi saknar samvete – alltså av slentrian och slöhet – utan att vi gör det därför att vi *har* ett samvete.<sup>153</sup>

Han betonar alltså att det är viktigt att inte uppfatta det så att det enbart är den som vägrar utföra vissa handlingar på grund av sitt samvete som har ett samvete och är samvetsgrann, utan att även den som anser det riktigt att utföra en handling kan vara motiverad av sitt samvete och samvetsgrann.

#### **2.4.4. Förändrad relation till staten och en ny kyrkoordning**

Från och med den 1 januari 2000 förändrades relationen mellan staten och Svenska kyrkan. I en av de statliga utredningar som föregick relationsförändringen, *Staten och trossamfunden. Rättslig reglering* (SOU 1997:41), skriver man om den ovan nämnda paragrafen 4 kap. 4 § i 1987 års äktenskapsbalk att den reglerar skyldigheten för församling och präst att stå till förfogande för vigsel enligt kyrkans ordning. Man menar att denna paragraf i samband med relationsändringen bör utgå. Motiveringen till detta lyder:

Den bör upphävas, eftersom staten efter relationsändringen inte längre bör reglera sådana frågor.<sup>154</sup>

Enligt utredningen bör staten alltså inte längre reglera prästens eller församlingens skyldighet att förrätta vigsel. Denna uppfattning delas även av regeringen när den i proposition 38 till riksdagen motiverar att 4 kap. 4 § i äktenskapsbalken ska upphävas i och med relationsändringen. I propositionen skriver man:

Efter relationsändringen bör det inte finnas en lagstadgad skyldighet för präster och församlingar i Svenska kyrkan att stå till förfogande för kyrklig vigsel. ... Denna fråga blir i stället inomkyrklig sedan reformen har genomförts.<sup>155</sup>

Statsmakten själv anser alltså att staten inte bör reglera en inomkyrklig fråga och frågan om ett visst par som önskar vigsel i Svenska kyrkans ordning bör vigas eller ej bör enligt regeringens proposition bli föremål för ett inomkyrkligt beslut och inte ett statligt. Riksdagen beslutade att paragrafen skulle upphöra att gälla vid utgången av år 1999.<sup>156</sup> Det innebär att frågan därefter regleras av inomkyrkliga regler. Från och med den 1 januari 2000 regleras den av kyrkoordningens 42 kap. 8 § där det står:

---

<sup>153</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 3 1963 s. 34. Kursiverat i protokollet.

<sup>154</sup>Staten och trossamfunden. Rättslig reglering 1997, s. 258.

<sup>155</sup>Proposition nr. 38 1998/1999, s. 252.

<sup>156</sup>SFS 1999:294.

Den som tillhör Svenska kyrkan har rätt till vigsel i Svenska kyrkans ordning, om inte synnerliga skäl hindrar det.<sup>157</sup>

Till skillnad från lydelsen i de lagar som reglerat denna fråga tidigare nämns här inget om någon präst. Före den 1 januari 1976 var den enskilde prästen skyldig att förrätta vigsel om de blivande makarna valde honom och åtminstone en av dem var medlem i den församling där prästen tjänstgjorde. Från och med den 1 januari 1976 fick de blivande makarna välja den präst de önskade och som var villig att viga. Men i den nya kyrkoordningen nämns inte prästen alls, det står enbart att den som tillhör Svenska kyrkan har rätt till vigsel i Svenska kyrkans ordning. Ännu en skillnad mot tidigare är att inte heller Svenska kyrkan är skyldig att förrätta en vigsel, om man bedömer att det finns synnerliga skäl som hindrar det. Det finns över huvud taget ingen statlig lag som reglerar skyldigheten för någon församling eller för Svenska kyrkan som helhet att förrätta vigsel. Synnerliga skäl är förvisso den tyngsta formen av skäl, så det duger inte med vilka skäl som helst, men det är ändå möjligt för kyrkan att i större utsträckning än tidigare hävda sin äktenskapsuppfattning och föra ut konsekvenserna av den, vilket var det som Sundby ansåg vara det viktigaste i sammanhanget.

Det är kyrkoherden i den församling där vigseln begärs, som beslutar om rätt till vigsel. Hon kan även uppdra åt annan präst i församlingen att fatta beslut i denna fråga.<sup>158</sup> Uppkommer det konflikter av typen att en kyrkoherde beordrar en präst att, mot sitt samvete, förrätta en vigsel, faller det under domkapitlets tillsynsuppdrag att lösa tvisten. Om kyrkoherden fattar beslutet att inte viga ett par kan paret överklaga beslutet till domkapitlet.<sup>159</sup>

Även efter den 1 januari 2000 bör det alltså vara möjligt för en präst att slippa förrätta vigsel om hon åberopar sitt samvete för att slippa.

#### **2.4.5. Sammanfattning och diskussion**

Sammanfattningsvis kan sägas att äktenskapslagstiftningen under 1900-talet har förändrats från en lydelse där den enskilde prästen var skyldig att förrätta vigsel, även om han hade samvetsbetänkligheter mot detta, till en lydelse där det är möjligt för prästen att befrias från vigsel om han/hon av samvetsskäl inte är villig att förrätta den.

Den samvetskonflikt som undersökts i detta avsnitt var bestämd av den lagstiftning som gällde fram till den 1 januari 1976 och som föreskrev att om medlemmar i en församling valde en av sina församlingspräster till

---

<sup>157</sup>Kyrkoordning med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan 1999, s. 173.

<sup>158</sup>42 kap. 8 § i Kyrkoordning med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan 1999, s. 173.

<sup>159</sup>42 kap. 11 § i Kyrkoordning med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan 1999, s. 174.



vigsselförrättare var prästen skyldig att förrätta vigseln. Vid flera tillfällen hade präster som vägrat förrätta vigsel ställts inför rätta av justitieombudsmannen.

Redan under slutet av förra seklet ställdes den enskilde prästen och hans samvete i centrum för uppmärksamheten och lösningsförslaget gick ut på att han skulle befrias från sin skyldighet att viga. Under flera kyrkomöten under första hälften av 1900-talet utvecklades en uppfattning som senare Sundby driver i sin avhandling. Denna uppfattning gick i stället ut på att det väsentliga var Svenska kyrkans rätt att i såväl ord som handling förverkliga sitt äktenskapsideal. I detta sammanhang ansågs den enskilde prästens samvete egentligen enbart vara av intresse i den mån det gav uttryck åt kyrkans ideal. Det lagförslag som lades fram för kyrkomötet 1963 och som trädde i kraft den 1 januari 1976 gav den enskilde prästen rätt att vägra viga par om han/hon ansåg att vigsel stod i motsättning till hans/hennes egen eller kyrkans äktenskapsuppfattning.

Den samvetskonflikt som jag undersökt ovan kännetecknas bland annat av att det gäller den enskildes rätt att inom en organisation, i detta fallet ett kyrkosamfund, få följa sin egen samvetsövertygelse. Situationen kompliceras dock därför att det inte enbart gäller den enskilde prästen gentemot kyrkan utan dessutom prästen och/eller kyrkan gentemot staten. Situationen är dock förändrad från och med den 1 januari år 2000.

Den komplicerade relationen mellan svenska staten och Svenska kyrkan leder dessutom till problem som inte gäller andra trossamfund. Det finns en sed att gifta sig kyrkligt och många svenska medborgare föredrar en kyrklig vigsel framför en borgerlig. Det gör att Svenska kyrkan av många förväntas förrätta vigsel mellan människor som inte i någon egentlig mening delar kyrkans äktenskapsuppfattning.

Vilken betydelse tillmäter man den enskilde prästens samvete? Enligt det synsätt som Sundby representerar får prästens samvete enbart betydelse i den mån som det ger uttryck åt och ligger i linje med Svenska kyrkans äktenskapsideal. Det kan på så sätt fungera som en varningssignal som ger såväl prästen som kyrkan anledning att reagera gentemot staten. Någon självständig betydelse har samvetet dock inte och det ger inte prästen någon rätt att handla på grundval av sin egen samvetsövertygelse om denna inte ligger i linje med kyrkans. Den enskilde prästen är alltså inte fri att följa sitt samvete i praktiskt handlande om detta strider mot kyrkans lära. Detta synsätt uppfattades som en principiell lösning av problemet.

Enligt det synsätt som bland andra företrädades av biskop Martin Lindström tillmäts den enskilde prästens samvete en större betydelse. Det uppfattas som begripligt att många präster ser det som en samvetssak att vägra vigsel i vissa fall och att det i ett samhälle som respekterar den enskildes personliga och ansvariga övertygelser, måste ges frihet för

enskilda att följa sin övertygelse. Det blir orimligt att ställa prästen inför domstol för att han/hon av samvetsskäl inte anser sig kunna förrätta en vigsel. Prästen är enligt detta synsätt fri att följa sitt samvete både gentemot kyrka och stat. Den enskildes samvete har en mer självständig och starkare ställning enligt detta synsätt, än enligt Sundbys. Samtidigt betonades det även av dem som företrädde detta synsätt att det var en praktisk lösning, som var möjlig att genomdriva därför att det fanns ett tillräckligt starkt stöd för den. Däremot var det ingen principiell lösning av problemet i dess helhet.

I och med relationsändringen mellan staten och Svenska kyrkan finns ingen lagstadgad skyldighet för präster eller församlingar att stå till förfogande för kyrklig vigsel. I och med kyrkoordningen som trädde i kraft den 1 januari 2000 har den som tillhör Svenska kyrkan rätt till vigsel i Svenska kyrkans ordning, om inte synnerliga skäl hindrar det. Eftersom Svenska kyrkan i princip kan vägra vigsel, om synnerliga skäl föreligger, har ett visst utrymme för kyrkan att hävda sin äktenskapsuppfattning skapats och därmed närmar man sig den situation som Sundby önskade och som av många ansågs vara en mer principiell lösning av problemet i sin helhet. Dessutom bör det normalt sett vara möjligt för enskilda präster att inte hamna i en samvetskonflikt i och med att beslutet om rätt till vigsel och vem som ska viga i princip fattas av kyrkoherden i den aktuella församlingen.

De samvetsuppfattningar som kommer till uttryck i materialet lägger tyngdpunkten på samvetet som övertygelse. Det handlar om den uppfattning som prästen har vad gäller äktenskap, skilsmässa och omgifte och om stat och/eller kyrka ska respektera prästens övertygelse och låta honom/henne handla i enlighet med sin övertygelse eller om man ska kräva att han/hon förrättar en vigsel även när det strider mot hans/hennes övertygelse. Samvetet förknippas med människans kognition och handlar framför allt om övertygelsen, för att anknyta till terminologin i kapitel ett.

I litteraturen om samvetet är det vanligt att säga att samvetet är bundet av till exempel Jesu ord, Guds ord, Svenska kyrkans bekännelse eller av vissa moraliska principer. I ett citat ovan uttrycker sig Sundby på detta sätt: "Prästerna kände sig i sina samveten bundna av Jesu ord ..." <sup>160</sup> Att samvetet är bundet uppfattar jag som att personen är övertygad om det är en plikt att handla i överensstämmelse med det man är övertygad om är rätt, till exempel Jesu ord eller Bibelns budskap. Det är en formulering som ibland kommer att användas i avhandlingen.

Man kan fråga sig hur pass omfattande frihet den enskilde prästen kan ges inom ett trossamfund som Svenska kyrkan, eftersom den har en bekännelse och en kyrkoordning. Prästen skiljer sig från lekmannen bland annat genom att han/hon har givit löften vid prästvigningen. Han/hon har lovat att följa Svenska kyrkans bekännelse och ordning. I egenskap av

---

<sup>160</sup>Sundby 1959, s. 169.

präst bör han/hon därför inte handla på ett sätt som ligger i direkt strid med denna. Därför uppfattar jag det inte som orimligt att ställa krav på en ganska omfattande likformighet. Å andra sidan är det ett faktum att det inom Svenska kyrkan finns många olika traditioner och att dessa har ganska olika synsätt när det till exempel gäller synen på äktenskap, skilsmässa och omgifte. Jag kan inte se annat än att det är rimligt att det ges en relativt omfattande frihet för präster som representerar olika traditioner och tolkningar. Det innebär att det bör råda en viss mångfald inom bekännelsens ramar. Hur omfattande denna mångfald ska vara är däremot svårt att exakt fastställa.

## **2.5. Prästens samvetsfrihet och ordningen med kvinnliga präster**

### **2.5.1. Bakgrund**

Ämnet för detta avsnitt är stort och svåröverblickbart. Materialet avgränsas genom att jag gör nedslag vid tre tidpunkter och enbart tar visst material i beaktande. Kyrkomötet 1958, med den så kallade samvetsklausulen, blir det första nedslaget. Det andra blir kvinnoprästutredningens betänkande *Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan* från 1981. 1993 kom en rapport, *Kyrka - ämbete - enhet*, från en samtalsgrupp inom Svenska kyrkan. Biskopsmötets uttalande som följde på denna rapport tas med, samt kyrkomötets beslut i frågan 1994. Som material för att få en historisk överblick har använts *Kvinnliga präster inom svenska kyrkan* av Folke Holmström och *Bibeln och bekännelsen om kvinnliga präster* av Martin Lindström.

Det finns några skäl för att välja dessa nedslag. Kyrkomötet 1958 är av betydelse i och med att det var då beslutet fattades att även kvinnor var behöriga till prästämbetet och det var då den så kallade samvetsklausulen kom till. Samvetsklausulen är viktig för detta avsnitt därför att den gav motståndarna till reformen en omfattande samvetsfrihet. Detta gör det intressant att iakttaga den process som leder till att den omprövas och slopas. Rapporten *Kyrka - ämbete - enhet* tar i sin tur upp samvetsklausulen och dess intentioner när den försöker dra upp riktlinjer för hur stor samvetsfriheten i denna fråga kan och bör vara i Svenska kyrkan. I detta avsnitt (2.5.1) tecknas en historisk bakgrund till beslutet 1958.

### ***Kort historik***

År 1918 fick kvinnor rösträtt på samma villkor som män. Redan året därpå, 1919, väcktes den första motionen som begärde en utredning om det vore möjligt att utvidga kvinnors rätt att tillträda vissa högre statliga tjänster, som dessförinnan enbart var förbehållna män. I detta sammanhang blev det också aktuellt att utreda om prästämbetet kunde öppnas för kvinnor. I kommitténs betänkande *Kvinnas behörighet att*

*inneha prästerlig eller annan kyrklig tjänst* (SOU 1923:22) hävdades att det inte fanns några skäl av principiell natur för att inte viga kvinnor till prästtjänst. Däremot angav man vissa begränsningar. Ingen församling skulle tvingas ta emot en kvinnlig präst och det skulle aldrig vara enbart en kvinnlig präst i en församling, utan dessutom en manlig. Edvard Rodhe, dåvarande professor i praktisk teologi vid Lunds Universitet och senare biskop i Lunds stift, kallades som kyrklig expert. Han yrkade i en särskild reservation att om en kvinnlig präst gifter sig så nedlägger hon därmed sitt prästämbete. De teologiska fakulteterna i Lund och Uppsala yttrade sig angående utredningen och ansåg båda att det inte förelåg några principiella hinder för kvinnor att vigas till präster. Kommitténs förslag avslogs däremot av samtliga domkapitel, men enbart två av dem anförde principiella hinder. Kommitténs betänkande ledde inte till någon lagstiftning.<sup>161</sup>

Manfred Björkquist, senare biskop i Stockholms stift, väckte en motion i kyrkomötet 1938 om att inrätta en ny kvinnlig tjänst i Svenska kyrkan. Det aktuella utskottet uttalade enhälligt att det inte fanns några principiella hinder mot att viga kvinnor till präster, men motsättningarna inom kyrkan gjorde det olämpligt, därför vore det bättre att tillsätta en särskild kvinnlig tjänst där kvinnor kunde bidra till kyrkans arbete. I kyrkomötesdebatten gav Anton Fridrichsen, professor i nya testamentets exegetik, uttryck för sin uppfattning att det skulle ligga i strid med bibelns åskådning och apostlarnas auktoritet att viga kvinnor till präster.<sup>162</sup>

Vid 1946 års riksdag väcktes ännu en motion om att utreda frågan. Riksdagen ansåg att en särskild tjänst för kvinnor stred mot jämlikhetsprincipen och tillsatte en kommitté för att utreda kvinnans behörighet till kyrkliga tjänster och ämbeten. Kommittén överlämnade 1950 *Betänkande rörande kvinnas behörighet till kyrkliga ämbeten och tjänster* (SOU 1950:48). Som sakkunnig kallades bland andra lektorn Erik Sjöberg, docent i nya testamentets exegetik. Majoriteten av de sakkunniga menade att kyrkans bundenhet vid skriften inte kan anföras som skäl mot att kvinnor blir präster, så några principiella hinder förelåg alltså inte enligt majoriteten. Fyra av de sakkunniga reserverade sig. Kommittén menade dock att det fanns praktiska problem som gjorde att den anslöt sig till 1923 års betänkande och menade att det alltid skulle finnas åtminstone en manlig präst i församlingen och inte enbart kvinnliga. Däremot ansåg man att det inte skulle påverka hennes behörighet att hon gifte sig eller redan var gift.<sup>163</sup>

Hösten 1951 reagerade alla exegeter i nya testamentets exegetik, utom en, vid landets båda teologiska fakulteter med att förklara att de ansåg att om man införde "s.k. kvinnliga präster" i kyrkan skulle det ligga i strid med nya testamentets åskådning och leda till att man avvek från troheten mot

---

<sup>161</sup>Holmström 1958, s. 41-45 och Lindström 1978, s. 10.

<sup>162</sup>Holmström 1958, s. 50, 51, 57 och Lindström 1978, s. 11.

<sup>163</sup>Holmström 1958, s. 51, 52 och Lindström 1978, s. 11 f.

den heliga skrift. Som ett svar på denna exegetdeklaration skrev Erik Sjöberg 1953 boken *Exegeterna om kvinnliga präster*.

Kyrkomötet 1957 förelades ett förslag till lag om kvinnas behörighet till prästerlig tjänst. Ecklesiastikministern Ivar Persson anförde i Kungl. Maj:ts skrivelse att frågan behandlats tillsammans med frågan om kvinnas tillträde till statliga tjänster. Han menade dock att frågan om kvinnas behörighet till prästerlig tjänst var mer komplicerad. De olika skäl som kunde anföras för att prästämbetet borde öppnas också för kvinnor kunde sammanföras under två huvudsynpunkter. Först att även den kyrkliga organisationen borde präglas av den i samhället giltiga principen om mäns och kvinnors rättsliga likställighet. Han betonar att frågan inte får lösas endast utifrån ett abstrakt likställighetsresonemang. Däremot visar principen på en lösning som man bör välja om det inte finns förhållanden som är säregna för kyrkan och som leder till att det uppstår problem som motverkar kyrkans bästa. Den andra huvudsynpunkten innebar att det är av omsorg för kyrkans bästa som man öppnar ämbetet för kvinnor. Det borde ligga i kyrkans eget intresse att kvinnor som är välutbildade och kvalificerade för tjänst inom kyrkan också får möjlighet att ställa sig i kyrkans tjänst.<sup>164</sup>

Han tog även upp de skäl som förts fram för att visa att det skulle strida mot kyrkans bundenhet vid Bibeln att öppna prästämbetet för kvinnor. Han anknöt till 1923 års och 1950 års betänkanden där det sagts att det inte finns några principiella hinder mot reformen. Han anknöt även till de yttranden som givits av de båda teologiska fakulteterna och kyrkans domkapitel. Även i dessa överväger uppfattningen att det inte föreligger några principiella hinder mot reformen. Detta var även hans egen uppfattning.<sup>165</sup>

Särskilda utskottet ansåg att kyrkomötet inte borde godkänna lagförslaget. Utskottet motiverade sitt avslag med att Nya testamentet lär att prästämbetet inte kan innehas av kvinnor. Fyra lekmanaledamöter reserverade sig och yrkade på bifall till lagförslaget. Frågan debatterades i två dagar i plenum och det blev efterhand tydligt att kyrkomötet skulle avvisa lagförslaget. Men det skulle inte kunna samla en majoritet som stödde särskilda utskottets motivering, därför lades det fram andra förslag. Den motivering som fick majoritetens stöd var författad av biskop Helge Ljungberg. Det framhölls i denna att den aktuella frågan enbart kunde besvaras med utgångspunkt i Nya testamentet, som ger giltiga besked för alla tider vad gäller frälsningsfrågor och trons övriga huvudfrågor. Frågan om och i vilken utsträckning Nya testamentets förordningar för den tidens församlingar också skulle anses vara förpliktigande för all framtid ansågs vara av en annan art och till denna grupp av frågor ansågs frågan om prästämbetet höra. Man vill därför först vinna större "enighet och klarhet" vad gäller prästämbetets utformning.

---

<sup>164</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 7.

<sup>165</sup>Lindström 1978, s. 13.

Man önskar få hela frågekomplexet belyst, allra helst i ett allmänkyrkligt sammanhang. Kyrkomötet ansåg med denna motivering att det inte kunde bifalla lagförslaget.<sup>166</sup>

Efter att kyrkomötet avslagit regeringens lagförslag remitterades det av ecklesiastikminister Edenman till första lagutskottet för beredning. Edenman ville rikta lagrådets uppmärksamhet på kyrkomötets motivering. Han framhöll att kyrkomötet inte på ett avgörande sätt tagit ställning till frågan om kvinnas behörighet för prästerlig tjänst, utan att man i stället velat undvika att binda den kommande utvecklingen innan man nått fram till en större enighet och klarhet i frågan. Han menade att kyrkomötet inte avskurit möjligheten att komma till ett bifall i frågan, genom en fortsatt behandling. Därför borde riksdagen få möjlighet att fatta beslut i frågan så snart som möjligt. Riksdagen biföll och regeringen begärde besked av kyrkomötet, som sammankallades hösten 1958.<sup>167</sup> Därmed är vi framme vid 1958 års kyrkomöte.

### **2.5.2. 1958 års kyrkomöte och den så kallade samvetsklausulen**

Särskilda utskottet, som fått i uppdrag att bereda ärendet, inledde sitt betänkande med att påpeka att det i den principiella diskussionen om förslaget kommit till uttryck mycket olika och motstridiga synpunkter. Trots detta var det tydligt att det rådde en fullständig enighet i vissa väsentliga avseenden. Genom att först deklarerat denna enighet hoppades utskottet kunna uppnå två betydelsefulla fördelar. För det första ansåg man att det på så sätt skulle bli tydligt exakt vari åsikterna verkligen skiljde sig åt, vilket ansågs betydelsefullt i en så viktig fråga som denna. Då blev det också möjligt för meningsmotståndarna att koncentrera sig på det som verkligen skiljde dem åt. För det andra ansåg man att det var viktigt att redan från början ha klart för sig att denna fråga inte omedelbart berörde någon central trossats. Detta även om det fanns många som ansåg att den berör trosproblem av stor räckvidd. Vidare var utskottet enigt om att man genom att beakta det som var gemensamt för alla skulle motverka att den söndring som man befarade skulle uppstå blev större än nödvändigt, vilket beslut som än fattades.<sup>168</sup> Sedan hävdade man att det inom utskottet rådde full enighet om tre huvudpunkter. Den första huvudpunkten innebar:

Önskemålet om kvinnas behörighet har hos många, såväl präster som lekmän, framsprungit ur en ärlig omsorg om kyrkan i syfte att öka hennes möjligheter att tjäna evangeliet.<sup>169</sup>

Det påpekades också att det varit olyckligt att detta önskemål, som hos många hade sprungit fram ur en ärlig omsorg om kyrkan, hade kopplats

---

<sup>166</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 10 f.

<sup>167</sup>Kungl. Maj:ts skrivelse nr. 1 1958, s. 1 ff.

<sup>168</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 13.

<sup>169</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 13.

samman med politiska hänsyn och formella likställighetskrav. Utskottet var enigt om att detta inte fick inverka negativt på den sakliga prövningen av frågan.

Bland annat hävdades det att i det frivilliga arbetet i kyrkan var det kvinnor som utförde den mest omfattande delen av arbetet. Och det som saknades var inte viljan att få tjäna och inte heller möjligheten till sporadiska insatser. Det som verkligen saknades var möjligheten att helt få ställa sig i kyrkans tjänst och att kunna ha det som sin egentliga livsuppgift. Detta uppfattades som desto smärtsammare för alla de kvinnor med hög teoretisk eller praktisk utbildning som kände sig kallade till en sådan tjänst. Utskottet var enigt om att det inte kunde få förbli på det sättet.<sup>170</sup>

Den andra huvudpunkten lyder:

Utskottet är enigt i den uppfattningen, att frågan om kvinnas behörighet måste prövas inför Den Heliga Skrift, tolkad med hjälp av vår kyrkas bekännelseskriter.<sup>171</sup>

Under hela utskottsarbetet var man ense om att den aktuella frågan skulle prövas utifrån kristendomens egen synvinkel, kyrkans egen bekännelse och i första hand utifrån en biblisk utgångspunkt. Utskottet påpekade att det kunde verka som en motsägelse att man trots detta inte kunnat enas om ett förslag och ville förklara sig. Som i all bibeltolkning handlar det om att förstå texter som skrevs för tusentals år sedan. För att komma åt den rätta betydelsen av de ord som används, är det nödvändigt att sätta in dem i rätt sammanhang och förstå dess betydelse och att förstå detta mot hela Nya testamentets bakgrund. Denna komplicerade tolkningsprocess gör att man kan komma till olika uppfattningar i en rad olika frågor, som i sin tur kan få konsekvenser för en fråga som den aktuella. Förutom detta exegetiska problem tillkommer dessutom det systematiska problemet i vilken utsträckning en föreskrift i Nya testamentet måste anses bindande också för Svenska kyrkan på 1950-talet.<sup>172</sup>

Den tredje huvudpunkten sammanfattades på detta sätt av utskottet:

Utskottet är enigt i den övertygelsen, att med Jesus och Nya Testamentet har kommit en helt ny syn på kvinnan, och att all hänsyn måste tagas till denna nya syn vid bedömandet av frågan om kvinnans tillträde till prästämbetet.<sup>173</sup>

Det ansågs så allmänt bejakat att kvinnans ställning förändrats inom den kristna kyrkan i förhållande till hennes ställning inom judendomen och de hedniska religionerna att man inte behövde redogöra för den saken mer

---

<sup>170</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 14.

<sup>171</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 14.

<sup>172</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 14 f.

<sup>173</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 15.

utförligt. Denna förändring i religiöst hänseende av kvinnans ställning ansågs gå tillbaka till Jesus själv och hans nyskapande insats. Den nya syn på kvinnan och hennes nyvunna ställning i kyrka, hem och samhälle som startades av den tidiga kristendomen

... ger oss rätt att anse den kvinnans frigörelse som pågått genom århundradena som icke blott kristet legitim utan även framsprungen ur det kristna evangeliet.<sup>174</sup>

Det rådde alltså enighet om att Jesus själv på ett nyskapande sätt givit uttryck för en ny syn på kvinnan och satt i gång en process som lett till att kvinnans ställning i kyrka, hem och samhälle förändrades och att den frigörelseprocess som pågått genom historien sprungit fram ur centrum i den kristna tron. Denna process jämfördes med kristendomens inflytande på andra om råden, som till exempel slaveriets avskaffande. Det ansågs vidare att när den aktuella frågan om kvinnas behörighet till prästämbetet skulle avgöras måste den både behandlas och avgöras med utgångspunkt i denna nya syn på kvinnan.<sup>175</sup>

Särskilda utskottet var alltså fullt enigt i, vad dess ledamöter uppfattade som, väsentliga hänseenden och det fanns en överensstämmelse i åsikter som redovisats ovan. Trots detta var utskottet oenigt i den aktuella frågan om kvinnas behörighet till prästerlig tjänst. Denna oenighet hade sin grund i "... olikheter i bibelsyn och tolkning av våra reformatoriska bekännelseskriterier."<sup>176</sup> I detta läge ville man ge uttryck åt en gemensam uppfattning som hörde samman med lagförslagets genomförande och de konsekvenser som detta befarades få och det är detta som brukar kallas för "samvetsklausulen". Man ansåg att den kyrkliga gemenskapen skulle komma att utsättas för stora påfrestningar oavsett om lagförslaget bifölls eller avslogs. Man ansåg att det var av vital betydelse för kyrkans gärning i svenska folket att man undvek en söndring inom kyrkan som ledde till kyrkosplittring. Därför ansåg man det nödvändigt att man undvek att oenigheten kom till uttryck i tillspetsade och överdrivna former och att man undvek att någon av åsiktsriktningarna blev utsatt för "... påverkan, som kan uppfattas såsom åsiktsförföljelse eller intrång på samvetets frihet."<sup>177</sup>

Jag återger här den så kallade samvetsklausulen, som lyder:

Skulle nu lagförslaget bifallas, finner utskottet det därför angeläget att hävda, att detta icke får medföra skyldighet för biskop att mot sin religiöst grundade övertygelse viga kvinna till präst. Likaså vill utskottet som sin samfälliga mening framhålla, att präst icke bör åläggas att i tjänsten utföra sådant, som uppenbarligen skulle kränka hans samvete på grund av den övertygelse, han hyser i denna fråga.

<sup>174</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 15.

<sup>175</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 15 f.

<sup>176</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 16.

<sup>177</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 16.



Inte heller får prästlöftena tolkas, så att den, som ställer sig avvisande till kvinnliga präster, icke skulle kunna avlägga dem.

Vidare torde, där prästerlig tjänst skall utan föregående val tillsättas av Kungl. Maj:t eller domkapitel, kyrkorådet i sitt yttrande kunna ge till känna, huruvida det önskar, att kvinna därvid ej må komma i fråga.

Även om dessa grundsatser tillämpas, lär det icke kunna helt undvikas, att det nya läget stundom kan vålla samvetsbetänkligheter, slitningar eller missnöje. Utskottet förutsätter emellertid, att biskopsmötet ägnar dessa frågor tillbörlig uppmärksamhet.<sup>178</sup>

Utskottet gav alltså genom den så kallade samvetsklausulen en biskop rätt att vägra viga en kvinna till präst. Det uppfattades som ett intrång på den enskilde biskopens samvetes frihet att tvinga honom att viga henne. Det sägs inget i övrigt om biskopens relation till kvinnliga präster, utan det talas enbart om vigningen.

Den enskilde prästen gavs rätt att slippa utföra arbetsuppgifter som skulle kränka hans samvete, på grund av hans övertygelse att det är fel att ge kvinnor behörighet till prästerlig tjänst. Det anges inte närmare vilka dessa arbetsuppgifter tänkes vara. Denna fråga togs upp till diskussion i debatten i plenum i kyrkomötet. Åke Hassler, professor, sade att han ville ha en närmare upplysning om vad som menades med denna formulering.<sup>179</sup> Han sade vidare:

Vad är det som en manlig präst inte skulle kunna åläggas göra i tjänsten därför att han inte gillar kvinnliga präster? Skall han kunna vägra att tjänstgöra i samma församling som en kvinnlig präst? Eller skall han kunna vägra införa i böckerna förrättningar som har verkställts av en kvinnlig präst, eller är det kanske rent av meningen, att han skall få lov att betrakta sådana förrättningar som ogiltiga?<sup>180</sup>

Biskop Hylander, ordförande i särskilda utskottet svarar på Hasslers förfrågan:

Naturligtvis måste det förutsättas, att den, som åberopar samvetsskäl för sitt handlande, här som eljest är skyldig att pröva grunden för sitt handlingssätt och rannsaka sina motiv.<sup>181</sup>

Han sade sig vidare ha svårt att tro att någon skulle vägra att kyrkobokföra förrättningar därför att de förrättats av en kvinnlig präst. I stället ansåg han att svårigheterna låg på ett annat plan, "... vi kan kalla dem gemenskapsproblem i den heliga tjänsten." Utskottet hade genom att formulera sig som man gjorde velat betona att dessa problem inte går att lösa på ett formellt sätt, utan att de i stället bör lösas "... på den paternellt personliga linjen ...". Det var därför man påpekade att man förutsatte att

<sup>178</sup>Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958, s. 16.

<sup>179</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958, s. 38.

<sup>180</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958, s. 39.

<sup>181</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958, s. 151.

biskopsmötet skulle ägna frågan tillbörlig uppmärksamhet och att det är rätt "... forum för vägledning och rådgivning." Han menade att man genom förebyggande åtgärder kunde vinna mycket. Till en biskops uppgifter hör att vara pastor pastorum, en herde för prästerna, och att mycket av biskopens vägledning och rådgivning vad gäller dessa problem skulle ske i denna mer förtroliga form. Han menar därför

Att sedan göra upp ett slags lista på tänkta konfliktfall och i förväg avgöra in casu, hur bedömningen skall ske torde varken vara möjligt eller att begära.<sup>182</sup>

Han avslutar den delen av sitt anförande med att betona att också bakom formuleringen "... att präst icke bör åläggas att i tjänsten utföra sådant, som uppenbarligen skulle kränka hans samvete ..." stod ett enigt utskott och att bakgrunden till den till synes vaga formuleringen var väl genomtänkt och hade diskuterats mycket i utskottet.<sup>183</sup>

Utskottet var enigt om att de skilda uppfattningarna inte skulle få leda till en splittring av Svenska kyrkan. Båda riktningarna skulle ha hemortsrätt i kyrkan. Men samvetsklausulen gick egentligen längre. "Inte heller får prästlöftena tolkas så, att den, som ställer sig avvisande till kvinnliga präster, icke skulle kunna avlägga dem." Vid prästvigningen svarar den enskilde prästen, i de så kallade prästlöftena, ja på följande frågor: "Viljen I ock troget efterleva kyrkans lag och ordning...?" och "Viljen I, efter bästa förstånd och samvete, rent och klart förkunna Guds ord, så som det är oss givet i den Heliga Skrift, och så som vår kyrkas bekännelseskrifter därom vittna?"<sup>184</sup> Motstånd mot kvinnliga präster uppfattades med andra ord inte strida mot Svenska kyrkans lag och ordning och inte heller strida mot skriften eller Svenska kyrkans bekännelse. Båda uppfattningarna, för och mot kvinnas behörighet till prästämbetet, ansågs alltså vara förenliga med kyrkans ordning och bekännelse.

Den så kallade samvetsklausulen fick också ett tydligt stöd i kyrkomötesdebatten, både av förespråkare till reformen och dess motståndare.<sup>185</sup> Jag ger ett viktigt exempel på detta. Statsrådet, ecklesiastikminister Edenman sade:

---

<sup>182</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958, s. 151.

<sup>183</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958, s. 151. Biskop Bo Giertz anförde angående detta problem: "Personligen har jag svårt att tänka mig, att det kan förekomma några verkliga samvetskonflikter i samband med kyrkobokföringen. Men däremot kan det bli det i samband med prästvigning, missivering, upprättande av förslag och vid det dagliga samarbetet i samma församling och vid samma altare.", Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958, s. 12.

<sup>184</sup>Den svenska kyrkohandboken. Stadfäst av Konungen år 1942. Tofte kapitlet.

Prästvigning.

<sup>185</sup>Stödde den gjorde t. ex. professor Ragnar Bring, Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958, s. 107, Corell, s. 43, biskop Giertz, s. 12, biskop Hylander, s. 4, Josef Nygren, s. 97, Nystedt, s. 94. Bl. a. följande personer gav samvetsklausulen sitt stöd och betonade dessutom att respekten måste vara ömsesidig: Bråland, s. 64, biskop Hultgren, s. 66.

Jag kan här helt ansluta mig till utskottet, och jag talar i det fallet på en fullständigt enig regerings vägnar.<sup>186</sup>

Han sade vidare att han i egenskap av ecklesiastikminister hävdade att lagstiftning och statsorgan så lite som möjligt bör ingripa i förhållanden av religiös natur. Dessutom att det knappast skulle vara någon risk att staten skulle göra sig skyldig till åsiktsförföljelse så länge det demokratiska samhällsskicket består. "Direkta åsiktsförföljelser mellan olika grupper, som är aktivt verksamma inom kyrkan, *borde* i varje fall kunna undvikas med inomkyrkliga medel."<sup>187</sup>

När kyrkomötet lördagen den 27 september 1958 gick till beslut i frågan röstade 69 för lagförslaget och 29 röstade mot det, 2 lade ner sina röster.<sup>188</sup> Från och med den 1 januari 1959 var därmed även kvinnor behöriga för prästerlig tjänst.<sup>189</sup>

### 2.5.3. Omprövning av samvetsklausulen

Det tog ett år innan den första kvinnan vigdes till präst. I samband med att det blev känt att kvinnor skulle prästvigas publicerades ett handlingsprogram för dem, präster och lekmän, som inte erkände de kvinnliga prästernas legitimitet. Det skickades ut till alla präster i Svenska kyrkan. Programmet har kallats "de 17 punkterna". Bland annat hävdades att det var emot Herrens bud att kvinnor vigs till präster och därför bör inte präster som insett detta assistera vid vigning av kvinnliga präster. Inte heller bör de eller lekmän närvara vid sådana prästvigningar. Man bör inte tjänstgöra vid samma gudstjänster och man bör vägra utföra varje form av prästerlig tjänst tillsammans med en kvinnlig präst. En kyrkoherde som fick en kvinnlig präst i församlingen skulle inte kunna tilldela henne prästerliga uppgifter och inte upplåta kyrkan för gudstjänst i vilken hon skulle utföra prästerliga uppgifter. Det ansågs tveksamt men eventuellt möjligt att kyrkobokföra kyrkliga handlingar som utförts av en kvinnlig präst, beroende på hur man rent principiellt uppfattade kyrkobokföringen. Prästen som var motståndare till kvinnors behörighet till prästtjänst uppmanades att behandla en biskop som vigde kvinnor till präster med den respekt som hans ämbete tillkommer, samtidigt som det fulla förtroendet och den djupare gemenskapen inte i någon egentlig mening kunde bestå.<sup>190</sup>

Under 1970-talet restes önskemål om att man skulle finna utvägar ur de allt mer lästa positionerna. Biskopsmötet tog initiativ till samtal med de viktigaste sammanslutningarna av motståndare. Biskopsmötet gjorde ett uttalande i januari 1978, efter att frågan debatterats offentligt en tid.

<sup>186</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958, s. 21.

<sup>187</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958, s. 21. Kyrkomötesprotokollets kursivering.

<sup>188</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958, s. 153.

<sup>189</sup>Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958, s. 1 och SFS 1958:514.

<sup>190</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 28 ff.

Biskoparna ville ha en samrådsgrupp för att fastställa regler för samarbete i kyrkan. Tills samrådsgruppen lämnat sin rapport skulle vissa regler tillämpas. Inga särvigningar fick förekomma. Kyrkorum skulle upplätas för förrättning i Svenska kyrkans ordning oberoende av den tjänstgörande prästens kön. Vidare hävdades att de så kallade "17 punkterna" skulle uppfattas som ett historiskt dokument, som inte var förenligt med Biskopsmötets riktlinjer. Efter biskopsmötets uttalande tillsatte ärkebiskopen omedelbart en samrådskommitté, som i december 1978 överlämnade sitt förslag om regler för samarbetet inom svenska kyrkan.<sup>191</sup>

Regeringen önskade utreda frågan om jämställdhet mellan kvinnor och män som präster i Svenska kyrkan. Den 1 juli 1979 förordnades statssekreteraren i kommundepartementet Elisabeth Palm som särskild utredare. Den 30 april 1981 överlämnade utredaren sitt betänkande *Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan* (SOU 1981:20),<sup>192</sup> vilket 1982 års kyrkomöte hade att ta ställning till. Utredningen föreslog att 1958 års behörighetslag skulle upphöra att gälla från och med den 1 januari 1983, då skulle även samvetsklausulen upphöra att gälla eftersom den utgjorde motiv till lagen. För sitt ställningstagande har utredningen fyra utgångspunkter. Den första, som utredningen ser som en självklar utgångspunkt för sitt arbete, innebär att

Omprövningen av samvetsklausulen skall utgå från vad svenska kyrkan själv har fastställt i fråga om sin bekännelse: det är förenligt med kyrkans bekännelse att kvinna innehar prästämbete<sup>193</sup>

Den andra utgångspunkten innebär att

Även den tro och bibelsyn som hävdas av kvinnoprästmotståndarna har hemortsrätt i svenska kyrkan enligt kyrkans eget ställningstagande<sup>194</sup>

Utredningen fortsätter med att säga att kyrkomötet 1958 var enigt i sin vilja att inte splittra kyrkan. Kyrkomötets ställningstagande innebär ur kyrkorättslig synvinkel att de som inte kan bejaka reformen om kvinnas behörighet till prästämbetet och därmed avviker från kyrkans officiella ståndpunkt, vare sig avviker från kyrkans lära eller ställer sig utanför kyrkans gemenskap. De har alltså i denna mening hemortsrätt i svenska

---

<sup>191</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 32 ff.

<sup>192</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 3.

<sup>193</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 83. Jmf. s. 11.

<sup>194</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 84. Jmf. s. 12.

kyrkan, såvida man inte frångår den samstämmiga meningen vid 1958 års kyrkomöte.<sup>195</sup>

Enligt utredningen är det detta som skapar problem för Svenska kyrkan, att man 1958 både bejakade att det är förenligt med kyrkans lära att kvinnor vigs till präster och gav dem som anser att det är oförenligt med deras tro och bibelsyn hemortsrätt inom Svenska kyrkan. Utredningen fortsätter med att konstatera

Själva problemet ligger just i att svenska kyrkan godtar två uppfattningar som förenliga med bekännelsen i denna fråga.<sup>196</sup>

Men utredningen hade alltså två utgångspunkter till. Den tredje innebar att

Statsmakterna vill så långt som möjligt undvika att gripa in i svenska kyrkans inre liv men kan inte fransäga sig ett ansvar för att gällande lag respekteras<sup>197</sup>

Det betonas att staten måste göra en avvägning mellan att upprätthålla respekten för rättsordningen, vilket innebär att gällande lag måste respekteras av alla,<sup>198</sup> och svenska kyrkans rättmätiga krav på frihet i andliga frågor. Utredningen hävdar att statsmakterna så långt som möjligt vill undvika att blanda sig i kyrkans inre liv och att detta i synnerhet gäller i frågor som gäller kyrkans bekännelse.<sup>199</sup>

Den fjärde utgångspunkten lyder så

Statsmakterna kan inte undanta svenska kyrkan från de allmänna principer om jämställdhet mellan kvinnor och män som gäller i samhället<sup>200</sup>

Svenska kyrkan har kommit fram till att det inte finns några hinder i bekännelsen för kvinnor att inneha prästämbetet. Mot denna bakgrund var det, enligt utredningen, inte möjligt för staten att göra undantag för kyrkan från principen att kvinnor och män ska ha lika rättigheter, särskilt

---

<sup>195</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 84.

<sup>196</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 82. Jmf. s. 11.

<sup>197</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 84. Jmf. s. 12.

<sup>198</sup>Att staten måste se till så att gällande lag respekteras av alla är "... uttryck för en princip som är grundläggande och självklar inom varje rättssamhälle och inom varje organisation.", Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 84.

<sup>199</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 84.

<sup>200</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 85. Jmf. s. 12.

inte eftersom det då gått tjugo år sedan reformen genomfördes och det då fanns cirka fyra hundra kvinnliga präster i Svenska kyrkan. Utredningen kommer fram till att det som ligger närmast till hands för staten är att upphäva 1958 års behörighetslag. Därmed upphör även samvetsklausulen att gälla, eftersom den utgör motiv för denna lag, och staten hänvisar då till allmän lagstiftning vilket bland annat innebär jämställdhetslagen.<sup>201</sup> Utredningen betonar att det då överläts åt

... svenska kyrkan att, inom ramen för allmänna regler, själv lösa de samarbetsproblem som följer av att kyrkan har accepterat två olika riktningar i fråga om tro och bibelsyn som förenliga med beaktelsen.<sup>202</sup>

Utredningen redogör för tre olika lagtekniska sätt att genomföra sina förslag på. Utredningen tar ställning för det första förslaget och det var också det som beslutades i kyrkomöte och riksdag.<sup>203</sup> Därför redogörs det här enbart för detta. Förslaget går ut på att man upphäver 1958 års behörighetslag, utan att man stiftar någon ny behörighetslag. Då upphävs även samvetsklausulen som motiv till lagen. Det innebär att man i dessa frågor i stället får falla tillbaka på allmänna regler om jämställdhet i framför allt regeringsformen och jämställdhetslagen.<sup>204</sup> Detta innebär att

... den som efter samvetsklausulens undanröjande inträder som präst i svenska kyrkan måste vara beredd på att det kan krävas av honom att han skall i alla tjänstefunktioner samarbeta med andra präster i kyrkan oavsett kön.<sup>205</sup>

Det bör dock vara möjligt för kvinnoprästmotståndare att även i framtiden tjänstgöra som präst i svenska kyrkan efter som

Även jämställdhetslagen ger utrymme för att ta hänsyn till olika trosuppfattningar.<sup>206</sup>

Olika övergångsfrågor aktualiserades i samband med att samvetsklausulen skulle upphävas. Utredningen menar att det bästa är att dessa övergångsfrågor behandlas i motiven till lagen, det behövs inga särskilda övergångsbestämmelser. Då riskerar man inte att skapa en ny form av samvetsklausul. I dessa motiv bör det preciseras "... att det nya rättslaget inte bör slå igenom helt och fullt för dem som redan har tjänst i

---

<sup>201</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 85.

<sup>202</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 85.

<sup>203</sup>Se SFS 1982:376.

<sup>204</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 87.

<sup>205</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 89.

<sup>206</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 89.

svenska kyrkan och som har en avvikande uppfattning i ämbetsfrågan." Utredningen betonar att det inte ges någon "rätt" att inte samarbeta fullt ut med kvinnliga präster. Det enda övergångsbestämmelserna innebär är att staten inte kommer att vidta några åtgärder mot dem som inte följer lagen i detta hänseende. Övergångsbestämmelserna bör gälla dem som prästvigts före den 1 juli 1983, enligt utredningen.<sup>207</sup>

Som skäl för att endast upphäva 1958 års lag och inte stifta någon ny behörighetslag framförs framför allt att

... det ger ett klart uttryck för statsmakternas obenägenhet att ingripa i svenska kyrkans inre liv. Det markerar också kyrkans både integritet och ansvar.<sup>208</sup>

Enligt utredningens bedömning är det detta förslag som bäst främjar läkningsprocessen inom kyrkan.

Den sista december 1982 upphörde lagen om kvinnas behörighet till prästerlig tjänst att gälla, allt i enlighet med *Lag om upphävande av lagen (1958:514) om kvinnas behörighet till prästerlig tjänst*.<sup>209</sup> Därmed upphörde även samvetsklausulen att gälla, eftersom den utgjorde motiv för denna lag.

#### **2.5.4. Rapporten Kyrka – Ämbete – Enhet**

År 1993 överlämnade en samtalsgrupp bestående av representanter för arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse, Svenska kyrkans fria synod, Biskopsmötet och Svenska kyrkans centralstyrelse rapporten *Kyrka – Ämbete – Enhet* till sina uppdragsgivare.

Under senare delen av 1980-talet hade från flera håll uttryckts önskemål att man på ett grundligt sätt skulle arbeta igenom problematiken, som hade sin grund i att det fanns olika uppfattningar om man och kvinna i prästämbetet. Samtalsgruppen anger att dess uppgift har varit

... att bearbeta teologiska frågor om kyrko- och ämbetssyn, som är av betydelse för Svenska kyrkans möjligheter att leva som *en* kyrka trots oenigheten om ordningen med kvinnliga präster.<sup>210</sup>

Samtalsgruppen har bearbetat de frågor av teologisk art som har betydelse för att kunna synliggöra denna enhet. De skriver

---

<sup>207</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 91 ff.

<sup>208</sup>Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan 1981, s. 96.

<sup>209</sup>SFS 1982:376.

<sup>210</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 8. Rapportens kursivering.

Vi vill ange de teologiska förutsättningarna för att leva samman i vår kyrka, men även pröva hur stora teologiska skiljaktigheter som kyrkan kan rymma utan att enheten bryts.<sup>211</sup>

Av citatet framgår att uppgiften rymde att ange såväl förutsättningarna för enheten som gränserna för den. Samtalsgruppen uppfattade sin rapport som ett led i en process som man hoppades skulle "... öka kunskapen, fördjupa samhörigheten och befrämja enheten i vår kyrka."<sup>212</sup>

I kyrkosynen var man ense om att enheten gestaltas i en försonad mångfald. Denna mångfald är spänningsfylld eftersom den rymmer flera olika traditioner och fromhetsriktningar. Rapporten anser att det är viktigt för hela kyrkan att de kunskaper, erfarenheter och den fromhet som kommer till uttryck i mångfalden av traditioner tas tillvara. Man anser att det är nödvändigt att erkänna att enheten är skadad och att den största skadan beror på hur konflikten har hanterats och inte på själva oenigheten. Därför krävs det att man på allvar söker försoning och helande av gemenskapen.<sup>213</sup> Man var ense om att kvinnors erfarenheter och insatser, såväl som komplementariteten mellan man och kvinna skulle tas tillvara inom kyrkan. Däremot var man oense om hur detta skulle ske.<sup>214</sup>

Under hänvisning till 1958 års kyrkomöte och betänkandet *Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan* betonar samtalsgruppen att Svenska kyrkan godtar två uppfattningar som förenliga med sin bekännelse och att man både har sagt ja till att prästviga kvinnor och sagt att det är förenligt med kyrkans bekännelse att ifrågasätta denna ordning.<sup>215</sup> Gruppens uppfattning i denna fråga formulerades så här:

Ur teologisk synpunkt finns det två möjliga och tolkningsmässigt hedervärda huvudståndpunkter i frågan om kvinnor som präster och biskopar.<sup>216</sup>

Bibeln och kyrkans tradition är inte entydiga och detta är huvudorsaken till oenigheten. Och om man erkänner att denna fråga är tolkningsmässigt mångtydig kan man undvika att kyrkan splittras. Hitintills har Svenska kyrkan avvisat splittring och medvetet valt att leva i en enhet i mångfald. Ska splittring kunna undvikas måste man inom kyrkan kunna leva och arbeta tillsammans med meningsmotståndare och leva i en ömsesidig respekt av varandras övertygelse. Samtidigt betonas att de gångna årtiondena visar att det inte är lätt och att det gällt också andra frågor än

---

<sup>211</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 8.

<sup>212</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 5 f.

<sup>213</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 9-11.

<sup>214</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 11 f.

<sup>215</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 18.

<sup>216</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 18.



den om ämbetet. Det har lett till frågan om var gränsen går för den möjliga mångfalden inom kyrkan.<sup>217</sup>

Samtalsgruppen menade att det är enheten i bekännelsen som utgör grunden för kyrkans enhet och därför finns det utrymme för mångfald i både gudstjänstens och ämbetets utformning. Man menade vidare att man ville låta gemenskapen i bekännelsen komma till uttryck i gudstjänst och nattvardsfirande. Gruppen ansåg vidare att man måste ta hänsyn till den enskilde prästen när det gäller tjänstgöring i gudstjänsten. Man var dock oense om hur stort handlingsutrymme den enskilde kan få utan att hota kyrkans enhet.<sup>218</sup>

De i gruppen som bejakade ordningen med kvinnliga präster menade att det är viktigt att upprätthålla så mycket som möjligt av gudstjänst- och nattvardsgemenskap. Slutsatsen man drar blir att

Varje lekman och präst borde kunna delta, då en annan präst inom vår kyrka tjänstgör i gudstjänsten. Sakramentet är ett nådeserbjudande och ingen är tvungen att kommunicera. Det bör inte uppfattas som ett underkännande av prästens vigning eller av sakramentets giltighet om någon avstår.<sup>219</sup>

De i samtalsgruppen som ifrågasatte ordningen med kvinnliga präster menade att problemet var att oenigheten blir synlig när kyrkan firar gudstjänst. De menade sig vara villiga att där det är möjligt samarbeta med kvinnliga präster och de har intentionen att ha en vänskaplig och personlig kontakt med dem. De ansåg att det finns många situationer och uppgifter där detta är möjligt, men att den som ifrågasätter ordningen med kvinnliga präster "... inte utan vidare kan delta i gudstjänsthandlingar, där dessa framträder med anspråk att vara präster och även uppfattas vara det. Samarbete "in sacris" avböjes"<sup>220</sup> Vidare kunde de inte erkänna en kvinnlig biskop och inte heller de ämbetshandlingar hon utför i egenskap av biskop. Frågan ansågs vara plågsam och den gemensamma strävan bör vara att arbeta för att sådana situationer inte uppstår som kränker den enskildes samvete.<sup>221</sup>

Samtalsgruppen menade att vigning sker genom bön och handpåläggning, som enligt en allmänkyrklig ordning leds av biskop. Vidare att sakramentens giltighet är beroende av Kristi instiftelse och inte prästens eller biskopens egen tro eller moral. De i gruppen som bejakade ordningen med kvinnliga präster menade att det avgörande i den så kallade kristusrepresentationen är Kristi sändning och det evangelium som skall räckas, inte att den som representerar Kristus är man. De menade vidare att det vore inkonsekvent om kvinnor enbart kunde ta emot ett av de tre

---

<sup>217</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 18 f.

<sup>218</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 20 f.

<sup>219</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 22 f.

<sup>220</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 24.

<sup>221</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 23 ff.

uppdragen i ämbetet, diakonens. Kvinnor kan vara biskopar, präster och diakoner. Nådemedelsförvaltningens giltighet påverkas inte av prästens eller biskopens personliga tro och egenskaper. Ser man till vad det är som gör att ett sakrament är ett sakrament, så framgår det att också kön och ras är ovidkommande för sakramentens giltighet. Eftersom kyrkans bekännelsegemenskap görs synlig i gudstjänst- och nattvardsgemenskap är frågan om nådemedelsförvaltningens giltighet eller validitet avgörande.<sup>222</sup> Därför menade man:

Validiteten är en bekännelsefråga och inte bara en "ordningsfråga" eller en "lämplighetsfråga". Om man förnekar validiteten i kvinnliga prästers sakramentala handlingar, visar det på oenighet i själva bekännelsen. När det tidigare talats om att två ståndpunkter ryms inom samma bekännelse har man inte uppmärksammat detta.<sup>223</sup>

De i samtalsgruppen som ifrågasatte prästvigning av kvinnor menade att det är en i skapelsen given uppdelning mellan manligt och kvinnligt och att denna skillnad på ett annat sätt än andra skillnader är grundläggande. När man inför kvinnliga präster och biskopar gör man tvärt emot en biblisk helhetssyn på man och kvinna. Man ser det däremot som viktigt att utforma ett kvinnligt ämbete i kyrkan, så att komplementariteten gestaltas. Det sker genom diakonatet.<sup>224</sup> Angående nådemedelsförvaltningens giltighet menar man att det hela gäller om man följt Kristi ordning, om personen som vigs är "rite vocatus". Vidare menar man att

Grundfrågan kan alltså ställas mycket tydligt: Kan kvinnor vigs till präster? Frågorna om sakramentens giltighet beror av svaret på denna grundfråga.<sup>225</sup>

Bland dem som inte accepterar ordningen med kvinnliga präster kan man finna tre olika svar på denna fråga. Det första går ut på att när kvinnor vigs till präster eller biskopar så är dessa handlingar utan verkan. Kvinnorna blir inte präster eller biskopar och de sakramentala handlingar de utför är inte giltiga. Det andra innebär att man betvivlar att präst- eller biskopsvigningar av kvinnor kan vara uttryck för en lydning mot Guds vilja, därför kan man vare sig underkänna eller erkänna sakramentens giltighet. Det tredje går ut på att kvinnor som vigs till präster eller biskopar blir präster, men det sker i olydnad mot Guds vilja. Därför äger deras sakramentala handlingar giltighet, men också dessa sker i olydnad mot Guds vilja.<sup>226</sup>

I rapporten betonas att Svenska kyrkan 1958 var fast besluten att undvika att kyrkan splittrades och att man då förklarade att minoritetens

---

<sup>222</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 26 ff.

<sup>223</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 28.

<sup>224</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 29 f.

<sup>225</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 31.

<sup>226</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 31 f.

uppfattning var förenlig med kyrkans bekännelse. Biskop och domkapitel utväljer och prövar kandidatens lämplighet. Om inre och yttre kallelse föreligger kan kandidaten vigas till präst. Enligt gruppen är det avgörande att en prästkandidat som är motståndare till ordningen med kvinnliga präster "... har en inre kallelse, är lämplig för tjänst och är beredd till samarbete även med kvinnliga präster ...",<sup>227</sup> även om man inte är enig om vad detta sista exakt innebär.<sup>228</sup> Gruppens uppfattning kommer till uttryck i detta citat.

Om en prästkandidat är tveksam till eller ifrågasätter kvinnor som präster, bör detta i sig inte vara skäl för att han skall nekas vigning. Eftersom hans teologiska ståndpunkt inte har förklarats vara oförenlig med vår kyrkas bekännelse, måste han kunna få ifrågasätta 1958 års beslut.<sup>229</sup>

Samtalsgruppen skriver att biskopen, eftersom han har ansvar för ledning, tillsyn och lära har som uppgift att värna kyrkans enhet, därför menade man att

En biskopskandidat som av teologiska skäl är tveksam till att kvinnor vigs till präst kan väljas och utnämnas. Det avgörande är om kandidaten har förutsättningar att vara biskop för alla stiftets präster.<sup>230</sup>

De som förespråkar ordningen med kvinnliga präster ansåg att vid prövning av prästkandidaten måste en förutsättning till vara uppfylld:

... prästkandidaten får inte underkänna giltigheten i kvinnlig prästs vigning eller sakramentsförvaltning.<sup>231</sup>

Vidare menar man att för att kunna vigas till biskop måste biskopskandidaten kunna företräda kyrkans ordning och viga både kvinnor och män till präst, biskop och diakon.<sup>232</sup>

Angående den enskildes samvete och kyrkan menar de att det finns en skillnad mellan de som är kyrkotillhöriga och de som är vigda eller förtroendevalda. Man kan inte identifiera Kristi kyrka med Svenska kyrkan, men Kristi kyrka manifesterar sig i Svenska kyrkan.

Vi tillhör och arbetar i Svenska kyrkan, inte i en abstrakt Kristi kyrka. Vår trohet gäller Kristi kyrka så som den konkretiseras i vår kyrka.<sup>233</sup>

---

<sup>227</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 34.

<sup>228</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 33 f.

<sup>229</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 34.

<sup>230</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 35.

<sup>231</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 35.

<sup>232</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 35.

<sup>233</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 35.

För dem som vigs till kyrkans ämbete blir detta än tydligare eftersom de avger löften om trohet mot kyrkans bekännelse och ordning. Förespråkarna till ordningen med kvinnliga präster menade att det gick att dra upp riktlinjer för hur omfattande friheten borde vara. En förutsättning för dessa riktlinjer menade man var att de som tillhör kyrkan kan fira gudstjänst tillsammans oberoende av vilken präst som tjänstgör, trots olika uppfattningar om kvinnliga präster. Eftersom båda tolkningarna utgår från bekännelsen borde det vara möjligt också för den som är mot ordningen med kvinnliga präster att vara biskop för både kvinnliga och manliga präster och viga män och kvinnor till ämbetet. Kvinnliga och manliga prästkandidater borde också kunna vigas tillsammans. Det innebär varken att de legitimerar eller underkänner varandras ämbeten, däremot visar de att de vigs till en och samma kyrka.<sup>234</sup>

De som ifrågasatte kyrkans ordning med kvinnliga präster menade i sin tur att ingen kyrka är identisk med Kristi kyrka. Det finns en spänning mellan ideal och verklighet, mellan Svenska kyrkans kallelse att tydligt gestalta Kristi kyrka och hur pass väl hon lyckas med detta. Därför menar man att

Den yttersta lojaliteten för varje troende, ämbetsbärare eller lekman, gäller Kristi kyrka.<sup>235</sup>

Den enskilde har att efter bästa förstånd och samvete försöka gestalta Kristi kyrka. Det innebär också att man måste underkasta den egna kyrkan en prövning inför bibel och bekännelse.<sup>236</sup> Eftersom kyrkan godkänner två tolkningar som förenliga med bekännelsen hävdar motståndarna att

... det är självklart att också den som ifrågasätter ordningen vigs till präst eller väljs, utnämns och vigs till biskop.<sup>237</sup>

Man menar vidare att när det nu är så att Svenska kyrkan inte uppfattar minoritetens uppfattning som oförenlig med kyrkans bekännelse så kan inte majoriteten föreskriva minoriteten hur den skall handla. Man hänvisar till regeln:

... att det inte är tillrådligt att handla mot sitt samvete och inte heller att tvinga någon att göra så.<sup>238</sup>

Därför anser man att majoriteten borde låta minoriteten få handla efter sitt samvete. När det gäller prästvigningsgudstjänsterna menar man att

---

<sup>234</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 35 f.

<sup>235</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 37.

<sup>236</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 37.

<sup>237</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 36.

<sup>238</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 38.

det viktiga inte är om man vigs vid samma tid och på samma plats. Det man har en gemenskap i är själva vigningen.<sup>239</sup>

### 2.5.5. Efter rapporten Kyrka – Ämbete – Enhet

Med anledning av rapporten uttalade sig biskopsmötet den 6 oktober 1993. Biskoparna angav att de har ansvar för enheten i kyrkan. Vidare att de har ansvar för att alla som tar del av kyrkans själavård ska kunna känna absolut trygghet. Därefter skrev de:

Det innebär att vi kommer att prästviga endast dem som inte underkänner giltigheten i andra prästers vigning och sakramentala handlingar i vår kyrka. Varje präst är kallad att i sitt liv och arbete söka fördjupad och synlig enhet i bekännelse och gudstjänst.<sup>240</sup>

På grund av en motion som hemställde att kyrkomötet skulle ansluta sig till vad biskopsmötet uttalat som villkor för prästvigning, togs frågan även upp vid kyrkomötet 1994. Frågan bereddes av andra lagutskottet och i dess betänkande hävdades att en mångfald som vilar på en central och klart uttalad grund, som är gemensam, kan vara en tillgång. Men

Det är samtidigt klart att Svenska kyrkan har *endast en* gällande ordning och till den hör att kvinnor och män kan och får utföra alla de uppgifter som ligger i uppdraget att vara präst.<sup>241</sup>

Utskottet instämmer i och sammanfattar Läronämndens yttrande. Utskottet instämmer i att det finns bekännelsemässiga aspekter på tillträdet till det kyrkliga ämbetet. För det första är ordningen att viga både kvinnor och män förenlig med Svenska kyrkans bekännelse. Vidare är ordningen ett uttryck för Svenska kyrkans bekännelse i vår tid, grundad i bibeln och Svenska kyrkans tradition. För det tredje kan det

... entydigt slås fast att det är oförenligt med Svenska kyrkans bekännelse att underkänna giltigheten i en prästs vigning och sakramentsförvaltning på grund av prästens kön.<sup>242</sup>

Enligt utskottet är alltså ordningen att både kvinnor och män vigs till präster uttryck för kyrkans bekännelse i vår tid och det är inte förenligt med bekännelsen att underkänna giltigheten i en prästs vigning eller sakramentsförvaltning. Utskottet menar att enheten i kyrkan kommer till uttryck i en lojalitet till kyrkans ordning. Det är denna lojalitet som efterfrågas vid prästvigningen. Inför sig själv och sin biskop måste den enskilde prästkandidaten förklara sig lojal med Svenska kyrkans ordning

---

<sup>239</sup>Kyrka – ämbete – enhet, s. 38.

<sup>240</sup>Uttalande vid biskopsmötet i Uppsala 1993-10-06, finns bl. a. i Läronämndens yttrande 1994:13, vilket bifogas som bilaga 1 till Andra kyrkolagsutskottets betänkande nr. 3 1994, s. 9.

<sup>241</sup>Andra kyrkolagsutskottets betänkande nr. 3 1994, s. 3. Utskottets kursivering.

<sup>242</sup>Andra kyrkolagsutskottets betänkande nr. 3 1994, s. 3.

och göra det utan att samvetet kränks. Kan man inte förklara sig lojal till ordningen gäller i stället:

Den prästkandidat skall givetvis inte svara ja, som inte anser sig kunna leva med denna ordning och känner sig förhindrad att fullgöra de uppgifter som åvilar en präst.<sup>243</sup>

Det åvilar prästerna i Svenska kyrkan att samverka med varandra i alla uppgifter i kyrkan, inte minst gäller detta gudstjänsten.<sup>244</sup> Det är däremot möjligt att i prästlöftet lova att följa ordningen, fastän man anser att den inte är den rätta. I den meningen kan det, inom Svenska kyrkan, rymmas olika uppfattningar om den gällande ordningen.<sup>245</sup> Kyrkomötet beslutade den 26 augusti 1994 att bifalla utskottets hemställan.<sup>246</sup>

Därmed står det klart att en prästkandidat i prästlöftena lovar att följa den ordning Svenska kyrkan faktiskt har antagit och som kyrkan anser vara ett uttryck för bekännelsen. För att bli präst i Svenska kyrkan måste man vara beredd att fullt ut samarbeta med andra präster, inte minst gäller detta i gudstjänsten. Det är möjligt att ifrågasätta denna ordning, i denna mening finns det utrymme för olika uppfattningar om ordningen, men prästkandidaten lovar att följa den i sin tjänstgöring som präst. Kan kandidaten inte i denna mening svara ja till prästlöftena, utan att hans samvete kränks, bör han inte heller svara ja. Det står också klart att Svenska kyrkan anser det vara oförenligt med bekännelsen att underkänna giltigheten i en prästs vigning eller sakramentsförvaltning på grund av prästens kön.

### **2.5.6. Sammanfattning och diskussion**

Under 1900-talets första hälft fördes en diskussion om det var möjligt att ge kvinnor behörighet till prästämbetet. Två utredningar genomfördes och en tydlig majoritet av utredare, sakkunniga och remissinstanser, bland andra teologiska fakulteterna i Lund och i Uppsala, menade att det inte fanns några principiella hinder mot att öppna prästämbetet även för kvinnor. 1951 deklarerade samtliga exegeter, utom en, i Nya testamentets exegetik i Lund och Uppsala att det skulle ligga i strid med Nya testamentets åskådning att införa kvinnliga präster. När kyrkomötet 1957 förelades ett lagförslag som skulle ge kvinnor behörighet till prästerlig tjänst, menade majoriteten i särskilda utskottet att detta skulle strida mot Nya testamentet och yrkade på avslag av lagförslaget. I kyrkomötesdebatten stod det klart att kyrkomötet skulle samla en majoritet för att avslå lagförslaget. Däremot var det enbart en minoritet, ungefär en tredjedel, som stödde särskilda utskottets motivering att det

---

<sup>243</sup>Andra kyrkolagsutskottets betänkande nr. 3 1994, s. 3.

<sup>244</sup>Andra kyrkolagsutskottets betänkande nr. 3 1994, s. 3. Utskottet anknyter här till kyrkomötets beslut 1982.

<sup>245</sup>Andra kyrkolagsutskottets betänkande nr. 3 1994, s. 4.

<sup>246</sup>Kyrkomötets protokoll nr. 9 1994, s. 245.

fanns principiella hinder mot lagförslaget. Kyrkomötet motiverade istället, med två tredjedelars majoritet, sitt avslag med att man ville ha tid till att vinna större "enighet och klarhet".

Riksdagen fattade för sin del beslut i frågan sommaren 1958 och begärde besked av kyrkomötet, som sammankallades hösten 1958. Särskilda utskottet som beredde ärendet inledde sitt betänkande med att peka på att det rådde enighet i utskottet i tre viktiga avseenden. Önskemålet om att ge kvinnor behörighet till prästämbetet hade hos många sitt ursprung i en ärlig omsorg om kyrkan. Frågan om kvinnas behörighet måste prövas inför Bibeln, tolkad med hjälp av kyrkans bekännelseskrifter. Med Jesus och Nya testamentet hade det kommit en helt ny syn på kvinnan och denna syn måste tas i beaktande vid bedömningen av kvinnas behörighet till prästämbetet. Trots detta var man oenig i den aktuella frågan och det berodde på att man hade olika bibelsyn och att man tolkade bekännelseskrifterna olika. Man var rädd att beslutet vilket det än blev skulle leda till stora påfrestningar för kyrkan och man ville undvika splittring. Det var i detta sammanhang som samvetsklausulen formulerades och bakom den slöt ett enigt utskott upp. Den innebar att en biskop inte skulle tvingas att mot sitt samvete viga en kvinna till präst. Att en präst inte skulle åläggas att i tjänsten utföra sådant som skulle kränka hans samvete. Vad det mer exakt var som prästen inte skulle åläggas i tjänsten lämnades öppet och skulle behandlas mer personligt av aktuell biskop. Vidare att prästlöftena skulle tolkas på så sätt att också de som ställde sig avvisande till kvinnliga präster kunde avlägga dem och att ett kyrkoråd, när det inte självt tillsatte tjänst, skulle kunna ange om det inte önskade en kvinnlig präst. Samvetsklausulen fick ett starkt stöd också i kyrkomötesdebatten. När man gick till beslut i frågan röstade 69 för att ge kvinnor behörighet till prästämbetet och 29 mot, 2 lade ner sina röster.

Rättsligt sett utgjorde samvetsklausulen motiv för lagen om kvinnas behörighet till prästämbetet, den så kallade 1958 års behörighetslag. Regeringen ville utreda frågan om jämställdhet mellan kvinnor och män som präster i Svenska kyrkan och man ville att samvetsklausulen skulle omprövas. Därför tillsatte man en utredning som avgav sitt betänkande 1981, *Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan* (SOU 1981:20). Den föreslår att 1958 års behörighetslag ska upphöra att gälla och då upphör även samvetsklausulen, i egenskap av motiv, att gälla. Riksdag och kyrkomöte biföll detta och från och med den 1 januari 1983 gäller inte längre 1958 års behörighetslag, utan i dessa frågor får man falla tillbaka på allmän lagstiftning, framförallt regeringsformen och jämställdhetslagen. För sitt ställningstagande hade utredningen fyra utgångspunkter. Den utgick ifrån vad Svenska kyrkan själv hade beslutat, nämligen att det är förenligt med kyrkans bekännelse att ge kvinnor behörighet till prästämbetet. Vidare att den tro och bibelsyn som kvinnoprästmotståndarna företrädde skulle ha hemortsrätt i Svenska kyrkan. Utredningen menade för övrigt att själva problemet bestod i att Svenska kyrkan hade godtagit båda uppfattningarna som förenliga med

sin bekännelse. Utredningen utgick vidare från att statsmakterna så långt möjligt skulle undvika att gripa in i kyrkans inre liv. Slutligen utgick utredningen från att statsmakterna inte kunde undanta kyrkan från de allmänna principerna om jämställdhet som gäller i det svenska samhället. Utredningen menade att förslaget att upphäva behörighetslagen, utan att stifta någon ny lag, så att man i dessa frågor fick falla tillbaka på allmänna regler innebar ett klart uttryck för att statsmakterna inte ville blanda sig i kyrkans inre angelägenheter samt att kyrkan själv fick ta ansvar för att lösa de samarbetsproblem som fortfarande fanns inom kyrkan. Utredningen betonade att det fanns utrymme även inom jämställdhetslagen för att ta en viss hänsyn till olika trosuppfattningar.

Rapporten *Kyrka - Ämbete - Enhet* som avgavs den 16 juni 1993 bearbetade de teologiska frågor som var av betydelse för att kunna leva som en kyrka trots att det rådde oenighet om ordningen med kvinnliga präster. Gruppen menade att det ur en teologisk synvinkel fanns två möjliga och tolkningsmässigt hedervärda ståndpunkter i frågan om kvinnor som präster och biskopar, dels ståndpunkten att det är rätt med kvinnliga präster och biskopar och dels ståndpunkten att det är fel. Gruppen var ense om att det fanns en enhet och gemenskap i bekännelsen och att det kunde finnas utrymme för mångfald i gudstjänstens och ämbetets utformning. Man var vidare ense om att man borde ta hänsyn till den enskilde prästen när det gäller tjänstgöring i gudstjänsten. De i gruppen som förespråkade kvinnliga präster menade att alla borde kunna delta i gudstjänst där en präst inom Svenska kyrkan tjänstgör och att det inte borde uppfattas som ett underkännande om man inte tar emot nattvarden. De som var motståndare till kvinnliga präster menade att oenigheten kom till uttryck just i gudstjänsten. De menade sig villiga att samarbeta med kvinnliga präster så långt möjligt, men de ansåg sig inte kunna samarbeta med dem i gudstjänstens sammanhang. De kunde inte heller godkänna en kvinnlig biskop eller de ämbetshandlingar hon utför i egenskap av biskop. En viktig fråga gällde giltigheten i kvinnliga prästers sakramentala handlingar och kvinnoprästförespråkarna menade att uppfattningen att kvinnliga prästers sakramentala handlingar inte var giltiga inte är förenlig med kyrkans bekännelse. Däremot ansåg de det möjligt att vigas till präst om man inte bejakade ordningen med kvinnliga präster och biskopar. För att vigas till präst var det nog att man inte ifrågasatte giltigheten i de kvinnliga prästernas sakramentala handlingar och att man deltog i gudstjänster även när det var en kvinnlig präst som tjänstgjorde. För att vigas till biskop var det nödvändigt att man kunde vara en biskop för alla prästerna i stiftet, även de kvinnliga. De i gruppen som var motståndare till kvinnliga präster menade att det var självklart att de som inte bejakar ordningen med kvinnliga präster kan vigas till präst eller biskop, eftersom Svenska kyrkan godkänt denna uppfattning som förenlig med bekännelsen.

Den 6 oktober 1993 uttalade sig Svenska kyrkans biskopar med anledning av rapporten och sade att de inte skulle viga någon till präst som



underkänner giltigheten i andra prästers vigning eller sakramentala handlingar. Kyrkomötet anslöt sig till denna uppfattning genom sitt beslut den 26 augusti 1994. Kyrkomötet hävdade vidare i sitt beslut att prästkandidaten i prästlöftena lovar att vara lojal mot kyrkans ordning och att fullt ut tjänstgöra med andra präster i kyrkan, inte minst i gudstjänsten, oberoende av prästens kön. Kan man inte förklara sig lojal till denna ordning och följa den i sin tjänstgöring, utan att kränka sitt samvete, bör man inte svara ja på prästlöftena och följaktligen kan man inte bli präst i Svenska kyrkan om man har sådana samvetsbetänkligheter.

I den föregående frågan lade vi märke till en allt mer omfattande frihet att för prästen att följa sitt samvete (2.4.5), medan friheten att följa sitt samvete i denna fråga har inskränkts alltmer efterhand.

I förra avsnittets sammanfattning (2.4.5) tog jag upp frågan om kyrkans bekännelse och ordning. Detta avsnitt (2.5) har tillfört mer i ämnet. Kyrkomötet 1958 betonade att man var oense eftersom det fanns två möjliga tolkningar av bibel och bekännelse. Både betänkandet *Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan* och rapporten *Kyrka - Ämbete - Enhet* konstaterade att Svenska kyrkan godtar två uppfattningar som förenliga med bekännelsen. Här har vi ett tydligt exempel där kyrkan bejakat en mångfald inom bekännelsens ramar. Och i den mån man godtar två eller fler tolkningar i en viss fråga som förenliga med bekännelsen är det ett gott skäl för att det bör vara möjligt och fritt att handla på ett sätt som ligger i linje med dessa tolkningar. Vill man ändra på det bör man ändra bekännelsens innehåll och då gäller enligt min mening vad som sagts om förutsägbarhet i kapitel ett (1.5). Detta oavsett hur man själv ser på den sakfråga som jag redogjort för i detta avsnitt (2.5).

## **2.6. Övergång till kapitel 3 och 4**

I detta avsnitt ska jag inte sammanfatta innehållet i 2.2 till 2.5, eftersom det redan är gjort i 2.2.4, 2.3.4, 2.4.5 och 2.5.6. Här ska i stället några centrala teman för de följande båda kapitlen tas upp.

I kapitel ett (1.3) skrev jag att jag funnit en enkel struktur som är användbar när man reflekterar över begreppet samvete. Fenomenen handling, övertygelse och emotionella reaktioner brukar finnas med när man talar om samvetet och man brukar förbinda samvetet med de psykiska förmågorna kognition, emotion eller konation. I samtliga samvetskonflikter som undersökts i detta kapitel ligger tyngdpunkten i samvetsuppfattningen på samvetet som övertygelse och knyter därmed an till människans kognitiva förmåga. Det enda undantaget från detta var när vapenfriutredningen diskuterade begreppet "djup samvetsnöd", då rörde det sig om emotionella reaktioner. I nästa kapitel (3.2) behandlas samvetsuppfattningar som utvecklar tanken att samvetet primärt hör till

människans tankeliv och det framförs också kritik mot den typen av uppfattning. Det behandlas även uppfattningar (3.3) som anser att samvetet inte enbart hör till tankelivet, utan även till människans känslö- och viljeliv. I (3.4) tar jag upp samvetsuppfattningar som lyfter fram att samvetet fyller en funktion i en process av integration av personen till en enhet, bland annat en integration av känslö- och tankeliv. Att ta hänsyn till och respektera någons samvetsgrundade krav motiveras i 2.2 och 2.3 som en respekt för personens övertygelse. Med utgångspunkt i andra samvetsuppfattningar (3.3 och 3.4) kan skälen för att låta någon följa sitt samvete vara grundat i vad jag kallat för principen att inte ska orsaka lidande.

Vad gäller samvetsfriheten så redogjorde jag i 2.3 för att samvetsklausulutredningen uppfattar friheten som begränsningsbar och att den anger kriterier för hur man kan avgöra var gränsen för friheten bör gå. Utredningen förespråkar en ståndpunkt som innebär att man ska genomföra en avvägning mellan individens och kollektivets intressen. Denna ståndpunkt tas upp i kapitel 4 (4.3) som en av tre typer i en typologi och kallas där för avvägningstypen. Som ett skäl för att ge individen frihet att följa sitt samvete anger utredningen att ett demokratiskt samhälle, som det svenska, bör ge människor med uppfattningar som avviker från majoritetens frihet att följa sitt samvete och att en vidsynt pluralism bör prägla en demokrati. Denna tanke tas upp i kapitel 4 (4.2) som ett skäl för samvetsfrihet.

Att de samvetskonflikter som är hämtade från Svenska kyrkans sammanhang är speciella har lyfts fram (2.4.5, 2.5.6). Vad en präst bör utföra i tjänsten och vad han eller hon har rätt att slippa på grund av samvetsskäl beror, enligt min mening, på vad som anses vara förenligt med kyrkans bekännelse och ordning. Däremot är det rimligt att det råder en omfattande mångfald inom bekännelsens ramar. Detta har betydelse för diskussionen i kapitel fyra (4.5).

Här ska jag ta upp några iakttagelser som jag tycker är intressanta. I 2.2 undersökte jag konflikten mellan statens krav att vissa medborgare ska göra värnplikt och den enskilde medborgarens vägran att göra detta av samvetsskäl, det vill säga etiska, religiösa eller liknande skäl. Det finns alltså en konflikt mellan statens krav och den enskilde samvetsvägraren.

Redan tidigt (ca 1900) tog man i lagstiftningen hänsyn till så kallade samvetsömna, personer som fick dåligt samvete och skuldkänslor om de handlade mot sin samvetsövertygelse. Fram till utredningen *Rätten till vapenfri tjänst* användes ordet samvete i lagtexten, på rekommendation av utredningen togs det bort ur lagtexten i den nya lagen som gällde från och med den 1 juli 1978. Utredningen ansåg dels att det var omöjligt att precisera begreppet samvete på ett klart och entydigt sätt och dels uppfattades ordet samvete som ett religiöst begrepp av såväl personer som vägrade göra militärtjänst som av utredarna. En svängning hade skett så

till vida att det blev allt fler som ansökte om vapenfri tjänst som inte var religiösa och inte motiverade sin vägran med religiösa skäl. Många av dessa uppfattade samvete som något religiöst och kunde inte identifiera sig med innebörden i lagen och därför var det innan denna utredning så att många inte kunde motivera sin vägran på ett sätt som låg i linje med lagens intentioner och därför fick avslag. Det blev alltså allt fler som sökte vapenfri tjänst av ickereligiösa skäl och andelen av dessa som fick avslag på sin ansökan var betydligt större än bland dem som hade religiösa skäl.

Man tar därför bort ordet samvete och koncentrerar sig på den enskildes övertygelse. Om personen har en personlig och allvarlig övertygelse om att det är orätt att "bruka vapen mot annan" så bör han få göra vapenfri tjänst i stället. Utredningen lägger betoningen på att den enskilde faktiskt har denna övertygelse och att det är oförenligt med denna övertygelse att bruka vapen mot annan. Däremot betonar man att det är ointressant för frågan om motiveringen för denna övertygelse är av religiös, etisk, ideologisk, pacifistisk eller annan art. Att staten gör undantag från värnpliktslagen och låter en person göra vapenfri tjänst beror på att staten ålägger sig att respektera den enskildes övertygelse.

En utvecklingslinje är alltså att man går från principen att staten inte ska orsaka den enskilde det lidande det innebär för den samvetsömme att handla mot sitt samvete till principen om respekt för den enskildes övertygelse. En annan utvecklingslinje är att man ersätter ordet samvete med formuleringen "personlig allvarlig övertygelse".

I 2.3 undersöker jag utredningen *Samvetsklausul inom högskoleutbildningen*. Samvetskonflikten det gäller är konflikten mellan statens krav, uttryckta i högskoleförordningen, att högskolestudenten ska utföra vissa obligatoriska utbildningsmoment och den enskildes samvetsbetänkligheter mot att utföra dessa utbildningsmoment och dennes önskan om dispens. Ordet samvete, som föll bort genom vapenfriutredningen, återkommer alltså i utredningen *Samvetsklausul inom högskoleförordningen*. Och vad som är intressant är att ordet samvete får just den betydelse som vapenfriutredningen lade in i begreppet personlig allvarlig övertygelse. Och precis som i vapenfriutredningen är det personens övertygelse som är av betydelse, inte arten av motiv för denna övertygelse. Detta sista uttrycker samvetsklausulutredningen genom att formulera uttryck som "etisk, religiös eller liknande övertygelse".

Med samvetsövertygelse menar alltså samvetsklausulutredningen en övertygelse av etisk, religiös eller liknande art som är väl integrerad och allvarligt omfattad av personen. Samvetsbetänkligheter är betänkligheter som har sin grund i nyss nämnda övertygelser. Och en samvetsklausul är en klausul som skyddar den enskildes rätt att följa sin samvetsövertygelse i just den ovan nämnda meningen.

Sammanfattningsvis kan för det första sägas att samvetsbegreppet som togs bort 1978 är tillbaka igen redan 1994, men nu med samma innebörd som begreppet personlig allvarlig övertygelse, vilket ersatte samvetsbegreppet 1978. För det andra kan nämnas att en för avhandlingen viktig iakttagelse är skillnaden mellan övertygelse och motiv. I både 2.2 och 2.3 är det övertygelsen som står i centrum och det betonas att motiven för denna, till exempel religiösa eller etiska motiv, är oviktiga för om personen ska få följa sitt samvete eller ej.

I 2.4 undersöker jag konflikten mellan prästens vigselplikt och dennes önskan att av samvetsskäl slippa förrätta vigseln. Ett vanligt skäl var att prästen ansåg det fel att en fränskild skulle gifta om sig. Fram till och med 1975 var det den enskilde prästens plikt att viga par som så önskade och som tillhörde prästens församling. Från och med 1976 hade den enskilde prästen rätt att vägra vigsel, men kyrkan var skyldig att se till så att det fanns någon präst som förrättade vigseln.

I detta sammanhang har jag lagt märke till att det egentligen är tre parter inblandade i konflikten: prästen, kyrkan och staten. Och konflikten kan föreligga mellan två eller tre av dessa parter: präst-kyrka, präst-stat eller kyrka-stat. En annan iakttagelse är att det är utmärkande för relationen individ-stat att motivet för övertygelsen är oviktigt vilket framkom i 2.2 och 2.3 också. Medan det i relationen individ (präst)-kyrka (2.4, 2.5) är av stor betydelse hur den konkreta övertygelsen motiveras. Enligt åtskilliga kyrkomöten och Olof Sundby i avhandlingen *Luthersk äktenskapsuppfattning* så är den enskilde prästens samvetsövertygelse enbart av intresse när den ligger i linje med eller ger uttryck åt Svenska kyrkans lära i den konkreta frågan, i detta fall äktenskap, skilsmässa och omgifte. Så när det gäller den enskildes samvete i Svenska kyrkan verkar motiveringen vara avgörande.

Detta gäller även för 2.5 om konflikten mellan statens/kyrkans uppfattning att det är riktigt att öppna prästämbetet även för kvinnor och kvinnoprästmotståndarnas övertygelse att detta är fel och deras vägran att samarbeta med kvinnliga präster. När reformen antogs 1958 så fanns den så kallade samvetsklausulen med bland motiven till lagstiftningen. I denna skyddades biskopens frihet att följa sitt samvete och slippa viga kvinnor till präster. Och prästens frihet att slippa samarbeta med kvinnliga präster på områden där denne ansåg att det skulle strida mot hans samvete. Huvudskälen till att deras samvetsfrihet skyddades var just deras motivering av övertygelsen. De byggde på en annan tolkning av bibeln och av Svenska kyrkans bekännelse. Motivet för övertygelsen var alltså avgörande.

En iakttagelse är att det vad det gäller frågan om övertygelse och motiv är en skillnad mellan avsnitten 2.2, 2.3 å ena sidan och 2.4, 2.5 å den andra sidan. I de förstnämnda är som sagts motivet för övertygelsen ointressant för ett ställningstagande till samvetsfriheten. Men i de sistnämnda är

motivet av en avgörande betydelse. I relationen stat-individ är motiven ointressanta, medan de i relationen kyrka-individ (präst) är avgörande.

En annan iakttagelse är att utvecklingen inom dessa båda frågor (2.4 och 2.5) är diametralt motsatt. Fram till och med 1975 hade prästen vigselplikt och hade ingen rätt att följa sitt samvete, medan han från och med 1976 har denna rätt. Från 1958 och framåt hade den som var övertygad om att det var orätt med kvinnliga präster rätt att följa sin samvetsövertygelse. I början av 1980-talet togs samvetsklausulen bort och under 1990-talet har motståndarens frihet att följa sitt samvete minskat alltmer. Samvetsfriheten har alltså under andra hälften av 1900-talet blivit allt mer omfattande vad gäller vigselplikten, medan den blivit allt mindre omfattande vad gäller motståndet mot kvinnliga präster.

De samvetskonflikter som undersökts här i kapitel två ska diskuteras i kapitel fyra, genom att den typologi som utformas där (4.4) tillämpas på samvetskonflikterna (4.5). Fastän den aktuella samvetskonflikten i praktiken kan vara löst kommer jag att formulera den som om den inte vore det. På så sätt vill jag framhäva vari själva konflikten består och därmed göra det möjligt att diskutera den principiellt, vilket alltså sker i kapitel fyra.

Den första samvetskonflikten gäller konflikten mellan statens krav att den myndige manlige medborgaren ska göra värnplikt och vissa medborgares samvetsgrundade önskan att slippa. Under värnplikten lär man sig bland annat att bruka vapen mot annan och förväntas också i händelse av krig bruka vapen mot annan för att döda. Detta krav kommer i konflikt med samvetsvägrarens samvetsövertygelse att det är orätt att döda en annan människa. Det rör sig om vad jag kallat för "en allmän medborgerlig skyldighet" (2.1).

Den andra samvetskonflikten gäller konflikten mellan vissa högskoleutbildningars krav att studenten ska utföra obligatoriska utbildningsmoment och studentens önskan att av samvetsskäl få dispens från dessa moment. För att det ska bli en viss spridning i diskussionen i kapitel fyra tar jag upp fyra exempel på denna konflikt, alla hämtade från samvetsklausulutredningen. För beskrivningen av dessa konflikter är jag helt beroende av utredningen. Det första exemplet gäller utbildningen till veterinär, där det ingår som ett obligatoriskt utbildningsmoment att utföra vissa djurförsök. Studenter som är emot djurförsök har därför önskat slippa delta i övningsmomentet på grund av sin samvetsövertygelse.<sup>247</sup> Det andra exemplet gäller vissa kurser vid matematisk-naturvetenskapliga fakulteterna där det ingår att göra djurförsök, med syftet att bättre förstå djurens anatomi och fysiologi. Det finns studenter som vill slippa dessa utbildningsmoment, eftersom de anser det orätt att göra försök på djur.<sup>248</sup> Det tredje exemplet gäller vårdutbildningar, till läkare och sjuksköterska,

---

<sup>247</sup>Se Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 64, 94.

<sup>248</sup>Se Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 66 ff, 94 f.

där det ingår att lära sig utföra blodtransfusion. Det finns studenter som önskar slippa utföra detta moment eftersom de är övertygade om att det orätt att göra transfusion av blod.<sup>249</sup> Det fjärde exemplet gäller barnmorskeutbildningar där det finns ett utbildningsmoment som innebär att man uppövar färdigheten att sätta in preventivmedlet spiral. Det finns de som vill få dispens från detta utbildningsmoment, eftersom de menar att spiralen avbryter mänskligt liv, genom att den ibland hindrar befruktade ägg från att fästa vid livmoderslemhinnan.<sup>250</sup>

Den tredje samvetskonflikten gäller konflikten mellan prästens vigselplikt och hans eller hennes samvetsgrundade önskan att slippa förrätta vigsel i vissa fall. Vi förutsätter att paret har rätt att välja den präst de önskar i en församling som någon av dem tillhör. Önskar de en viss präst är denne också skyldig att viga dem.

Den fjärde samvetskonflikten gäller konflikten mellan att Svenska kyrkan öppnat prästämbetet även för kvinnor och enskilda prästers önskan att slippa samarbeta med kvinnliga präster på grund av sin övertygelse att ordningen med kvinnliga präster strider mot Guds vilja.

---

<sup>249</sup>Se Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 58 f, 60, 95 ff.

<sup>250</sup>Se Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 34 ff, 47 ff, 101 ff, 113 f.

## **Kapitel 3. Begreppet "samvete"**

### **3.1. Inledning**

I centrum för denna avhandling står alltså en konflikt mellan kollektivets krav att individen skall utföra en viss handling och den enskilde individens samvetsgrundade krav att slippa utföra handlingen. Här i kapitel 3 utgår vi från individen och dennes samvete och ställer frågor av typen: Bör individen följa sitt samvete? Varför bör han eller hon i så fall göra det? Och vad menas med begreppet samvete? Blir skälen för att följa samvetet olika beroende på vad man menar med begreppet? Jag redogör för och diskuterar några olika svar på dessa frågor i detta kapitel. I kapitel 4 utgår vi istället från kollektivet och ställer frågor av typen: Bör kollektivet ge individen frihet att följa sitt samvete? Varför i så fall? Och vad menas med ordet samvetsfrihet? Men här är det alltså individen och hans eller hennes samvete som står i centrum.

Tidigare (1.3) redogjordes för de tre fenomenen, handling, övertygelse och emotionella reaktioner, vilka brukar finnas med när samvetet diskuteras i litteraturen. Det hävdades även att dessa fenomen bildar en enkel struktur som kan vara vägledande vid studiet av begreppet samvete. Det redogjordes även för begreppen kognition, emotion och konation och hävdades att de täckte in de tre psykiska förmågorna som termen samvete brukar referera till i litteraturen. Dessutom nämndes samvetets funktion att integrera personen. I detta kapitel kommer dessa begrepp att användas dels för att strukturera kapitlet och dels som utgångspunkter för analysen av de olika samvetsdefinitionerna.

I 3.2 behandlas två samvetsuppfattningar, där samvetet ses som kognitivt och där tyngdpunkten ligger på samvetsövertygelsen. I 3.3 analyseras två samvetsuppfattningar där samvetet uppfattas som kognitivt, emotionellt och konativt. I 3.4 tas två sätt att se på samvetet upp, där dess funktion hör ihop med en integration av personen till en sammanhängande enhet. I 3.2-3.4 diskuteras de olika samvetsuppfattningarna och med utgångspunkt i den diskussionen utformas i 3.5 ett eget förslag till definition av begreppet samvete. Vilken betydelse de olika samvetsuppfattningarna har för frågan om den enskilde bör följa sitt samvete eller ej, diskuteras i 3.6. Avsnittet 3.7 utgör en övergång till kapitel fyra.

### **3.2. Samvetet enligt en traditionell romersk-katolsk uppfattning och en traditionell luthersk**

I detta avsnitt (3.2) ska jag redogöra för Germain Grisez' och Josef Imbergs samvetsuppfattningar. Vidare diskuteras deras uppfattningar med hjälp av Gilbert Ryles syn på samvetet. Slutligen tar jag själv ställning till diskussionen.

## **Germain Grisez**

Den romersk-katolske filosofen och teologen Germain Grisez<sup>1</sup> presenterar sin samvetsuppfattning i boken *The Way of the Lord Jesus*. När Grisez ska redogöra för samvetets innebörd är det den romersk-katolska kyrkans syn på samvetet han vill förmedla:

Church documents never use the word "conscience" to mean superego or awareness of social convention. The Church is interested in conscience only in the third sense, as the ability to know moral truth.<sup>2</sup>

För kyrkan är det, enligt Grisez, viktigt att samvetet uppfattas på rätt sätt. Samvetet är en förmåga som gör det möjligt att vinna kunskap om den moraliska sanningen. Det finns en moralisk sanning och genom samvetet lär man känna den. Orden att veta (to know) och sanning (truth) vittnar om en kognitiv syn på samvetet.

Överjaget i sin tur refererar till det omedvetna och är en källa till krav och skuldkänslor, enligt Grisez. Överjaget formas tidigt under barndomen genom att föräldrarnas krav internaliseras och blir en auktoritet över (super-ego) det medvetna jaget (egot). Överjaget tenderar att bli förstelnat, irrationellt och förtryckande. Enligt Grisez, blir det ofta helt okänsligt för vad som verkligen är gott för människan.

Samvete som medvetande om och anpassning till den sociala konventionen (awareness of social convention) bygger på att man identifierar sig med en grupp och gör dess normer och värden till sina egna. Auktoriteten är förlagd till gruppen och avvikelser från konventionen bestraffas genom social sanktion eller genom att man upplever skuldkänslor.<sup>3</sup> Enligt Grisez är huvudproblemet med överjaget och medvetandet om den sociala konventionen att det inte är säkert att de sammanfaller med den moraliska sanningen.<sup>4</sup>

I anslutning till sin tolkning av Andra vatikankonciliet samvetsuppfattning menar Grisez att samvetsbegreppet täcker in tre olika betydelsefält. Han skriver:

As used by Vatican II, "conscience" refers at once to awareness of principles of morality, to the process of reasoning from principles to conclusions, and to the conclusions, which are moral judgments on choices made or under consideration.<sup>5</sup>

Samvete refererar till ett medvetande om moraliska principer, till slutledningen från princip till slutsats och till själva slutsatsen som följer

---

<sup>1</sup>Germain Grisez (f. 1929), konservativ, amerikansk romersk-katolsk moralteolog.

<sup>2</sup>Grisez 1983, s. 75.

<sup>3</sup>Grisez 1983, s. 73.

<sup>4</sup>Grisez 1983, s. 73.

<sup>5</sup>Grisez 1983, s. 76.



ur slutledningen. Slutsatsen blir ett moraliskt omdöme, en bedömning som ska vägleda ens val. Samvetet hör till det praktiska förnuftets område och innebär ett praktiskt tänkande som ska vägleda de aktuella val man står inför eller redan har utfört. Enligt Grisez talar Thomas av Aquino om samma fenomen men betecknar enbart det moraliska omdömet, själva slutsatsen, för samvete. Medvetandet om moraliska principer kallar han "synderesis" och slutledningen kallar han "practical reasoning".<sup>6</sup> Både Andra vaticankonciliet och Thomas uppfattar samvetet som ett rent kognitivt fenomen.

I en viktig passage skriver Grisez om samvetet att:

... conscience is an intellectual act of judgment. This judgment is primarily practical and forward-looking, corresponding to and guiding each choice one is about to make. Conscience is one's last and best judgment concerning what one should choose. With this judgment in mind, one chooses, either in agreement with conscience or against it.<sup>7</sup>

Av citatet framgår att omdömet är praktiskt, det vill säga hör till det praktiska förnuftets domän och gäller val och handlingar som man står i begrepp att göra, samvetet är primärt framåtsyftande. Samvetet, uppfattat som en intellektuell omdömesakt, relaterar till och ska vägleda ens beslut och val. Har man gjort sitt bästa för att bli klar över vilken princip som är aktuell och vad den innebär, har man vidare gjort sitt bästa för att förstå de relevanta fakta som det aktuella valet rymmer och slutligen tillämpat principen i det aktuella fallet, så är samvetet ens slutgiltiga och bästa omdöme om hur man bör välja. När man sedan väljer så gör man det antingen i linje med detta omdöme eller i konflikt med det. Eftersom samvetet ger kunskap om vad den moraliska sanningen innebär i en konkret situation eller i ett konkret val ligger det, enligt Grisez, i sakens natur att man bör följa sitt samvete:

Given this understanding of conscience, it is true by definition that one ought to follow one's conscience. As one's best judgment concerning what is right and wrong, an upright person has no alternative to following it.<sup>8</sup>

Som framgick av ett av citaten ovan anser Grisez att samvetet primärt föregår valet, "... primarily ... forward-looking ...", och är vägledande för detta, men det kan också följa på ett redan gjort val:

One compares the choice one actually made with one's judgment as to the choice one ought to have made ... Even here, conscience is an act of knowledge ...<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup>Grisez 1983, s. 76.

<sup>7</sup>Grisez 1983, s. 76.

<sup>8</sup>Grisez 1983, s. 76. Delar av citatet är i Grisez text i fet stil. Jag har ändrat till normal.

<sup>9</sup>Grisez 1983, s. 76.

Både när samvetet föregår valet och när det följer efter är det fråga om en kunskapsakt, en tillämpning av moraliska principer på partikulära val i faktiska situationer. Med min terminologi en rent kognitiv process. Grisez varnar därför för att uppfatta samvetet som något emotionellt:

... conscience is an act of knowledge, not to be confused with feelings of guilt or security, which may also be present.<sup>10</sup>

Som jag förstår honom påstår han inte att känslor, som till exempel skuld, inte kan vara av betydelse, men de är inte i någon egentlig mening inblandade i samvetet och dess uppgifter. Samvetets omdömen får inte grumlans av känslor och sociala konventioner. Om en person är mogen och integrerad uppkommer skuldkänslor på grund av handlingar som personen själv anser vara orätta och känslans styrka står i proportion till hur allvarligt felsteget bedöms vara, skriver Grisez.<sup>11</sup> Integrationen mellan moralisk övertygelse och emotionella reaktioner är alltså viktig enligt Grisez, men samvetet i sig har enbart med den moraliska övertygelsen och dess tillämpning i en situation att göra och det gör enbart bruk av människans kognitiva förmåga, inte hennes emotionella.

Enligt Grisez är kännedomen om den moraliska sanningen inget privilegium för kyrkan eller de kristna. I stället är det en kunskap som är möjlig för alla människor att erövra eftersom kunskapen om rätt och orätt är en del av människans natur. Gud har skapat människan sådan att hon kan veta vad som är rätt och orätt och denna kunskap får hon genom samvetet.<sup>12</sup> Grisez skriver:

The law mentioned here is called "natural law" in Catholic teaching. It is known by everyone, even persons who do not have faith, for its demands are "written in their hearts" - that is, known spontaneously.<sup>13</sup>

Den moraliska sanningen kallar Grisez i anslutning till romersk-katolsk tradition för den naturliga lagen. Av citatet framgår det att han menar att den naturliga lagens krav är inskrivna, av Gud, i alla människors hjärtan. Grisez tolkar detta så att det är en spontan kunskap om den moraliska sanningen, som består av grundläggande moraliska principer. Dessa principer utgör premisser eller utgångspunkter vid tillämpningen i den konkreta situationen. Den moraliska sanningen skapas inte av människan, i stället är det så att människan upptäcker den.<sup>14</sup> Eftersom samvetet utgår från den moraliska sanningen uppfattad som en lag som Gud lagt ner i

---

<sup>10</sup>Grisez 1983, s. 76.

<sup>11</sup>Grisez 1983, s. 74.

<sup>12</sup>"Although they lack divine revelation, even the Gentiles are said to have this awareness of right and wrong; it is part of the human make up created by God." Grisez 1983, s. 76.

<sup>13</sup>Grisez 1983, s. 77.

<sup>14</sup>"We do not make this law; we discover it (...). It consists of a group of moral principles which God gave us in creating us and which we can know naturally. Although this law written in our hearts is made up of general principles, it has implications for particular moral issues (...)." Grisez 1983, s. 76.

människans natur när hon skapades, blir det möjligt för Grisez att i anslutning till Andra vaticankonciliet på ett metaforiskt språk säga att samvetet är människans innersta och hemlighetsfullaste kärna och helgedom, att Gud talar genom människans samvete eller att människan hör ekot av Guds röst i samvetet.<sup>15</sup> Med denna syn på samvetet får det en stor betydelse och tyngd, Grisez talar om samvetets värdighet, något som bör betraktas med aktning.

Vatican II emphasizes the dignity of conscience, a dignity rooted in the law written in our hearts.<sup>16</sup>

Men, som framgår av citatet, så är det av stor betydelse för honom att den värdighet som samvetet har inte är samvetets egen utan har sin grund i den naturliga lagen. Samvetet är värd vår aktning därför att det tillämpar den naturliga lagen i en konkret situation. Samvetet och den naturliga lagen verkar tillsammans:

Conscience here is a co-witness with the law. The two together will accuse or defend, which implies that they must agree with each other.<sup>17</sup>

Tillsammans anklagar de eller försvarar de människan. Då blir det också viktigt för Grisez att de två är i samklang med varandra, så att samvetet verkligen ger uttryck för den moraliska sanningen i en konkret situation. Det är nämligen möjligt att de inte är i samklang med varandra, enligt Grisez:

Experience, Scripture, and the Church's teaching agree that judgments of conscience can be in error. The law of God written in one's heart can be misapplied in one's judgments. Mistakes are possible in formulating principles, reasoning from them, and considering the facts involved in the possible choices which are to be morally evaluated.<sup>18</sup>

Av citatet framgår det att Grisez menar att samvetet kan ta miste och leda fel. Principerna kan definieras på ett felaktigt sätt. Slutledningen från principerna till det partikulära omdömet kan gå fel. Det kan slutligen också beskrivningen och bedömningen av situationen. Men trots att samvetet alltså mycket väl kan ta fel bör man följa det:

According to common Christian teaching, one must follow one's conscience even when it is mistaken. St. Thomas explains this as follows. Conscience is one's last and best judgment as to the choice one ought to make. If this judgment is mistaken, one does not know it at the time.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup>"Vatican II continues with a metaphorical description of conscience taken from a document of Pius XII: "Conscience is the most secret core and sanctuary of a man. There he is alone with God, whose voice echoes in his depths. ..." Grisez 1983, s. 77.

<sup>16</sup>Grisez 1983, s. 76.

<sup>17</sup>Grisez 1983, s. 77.

<sup>18</sup>Grisez 1983, s. 78.

<sup>19</sup>Grisez 1983, s. 78.

Uppfattar man samvetet som ett intellektuellt omdöme om vilken handling som är den rätta i en viss given situation och om bedömningen är resultatet av en övervägandeprocess och är den bedömning som man slutligen ansåg vara den mest riktiga då måste man följa sitt samvete även om omdömet objektivt sett inte är ett uttryck för den moraliska sanningen. Grisez skriver att samvetet dessutom genom självbedrägeri och rationalisering kan vara fastlåst i en felaktig bedömning av vad som är rätt och orätt.<sup>20</sup> Grisez menar att det är vanligt att man bortser från denna möjlighet idag och att man riskerar att hamna i en subjektivism, som han anser mycket allvarlig, där var och en gör som han själv vill med samvetet som ursäkt.<sup>21</sup>

Under rubriken "How can the Church's teaching form conscience from within?"<sup>22</sup> diskuterar Grisez frågan om relationen mellan kyrkans och läroämbetets auktoritet å ena sidan och den enskildes samvete å den andra sidan. Till skillnad från den moraliska sanningen som spontant inses och som så att säga kommer inifrån personen och fritt bejakas av denne, verkar kyrkans moraliska undervisning komma utifrån och så att säga tryckas på den enskilde utifrån från en organisation utrustad med auktoritet. Denna bilden är falsk, enligt Grisez. Trosakten innebär att acceptera en personlig relation till Gud. Detta kan enbart ske genom ett fritt val och bevaras i frihet:

One can enter this relationship only by free choice and remain in it only if one is willing.<sup>23</sup>

Att tron är en samvetssak framgår av att det är människans plikt att söka sanningen och när hon blir övertygad om att hon funnit sanningen, i det här fallet på det religiösa området, är det hennes plikt att inrätta sitt liv i överensstämmelse med denna sanning. Även på ett annat sätt är tron en samvetsfråga. Samvetet visar att det som är värdefullt för människan inte ligger i strid med religionens värden, utan i stället ligger i linje med dessa. Inte minst är relationen till och gemenskapen med Gud något av det värdefullaste i en människas liv. Trosakten gör en människa till medlem av kyrkan, skriver Grisez, och

Since one is a member of the Church by one's own commitment of faith, identity as a Catholic is part of one's existential self-identity. ... For such people, to accept the Church's teaching is to be self-consistent.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup>"The condition of a conscience voluntarily fixed in error through rationalization and self-deception is what Vatican II has in mind in speaking of a conscience "practically sightless as a result of a practice of sinning" (Grisez hämtar citatet från Gaudium et Spes 16) Grisez 1983, s. 79.

<sup>21</sup>Grisez 1983, s. 77-79.

<sup>22</sup>Grisez 1983, s. 84, 85.

<sup>23</sup>Grisez 1983, s. 84.

<sup>24</sup>Grisez 1983, s. 85. Delar av citatet är i Grisez text i fet stil. Jag har ändrat till normal.

När en människa i frihet söker sanningen och övertygas om Guds existens och sanningen i den katolska kyrkans undervisning, så blir det en del av personens identitet att vara katolik. Att acceptera kyrkans undervisning blir då en akt i frihet som individen själv bejakar och inte ett yttre tvång. Detta gäller även kyrkans moraliska undervisning, skriver Grisez, eftersom denna är en central del av kyrkans lära. Eftersom den enskilde katoliken fritt, i sitt sökande efter sanningen, gör den katolska kyrkans undervisning till en del av sin egen identitet blir det begripligt

... how the Church's moral teaching forms conscience from within.<sup>25</sup>

Jag slutar avsnittet om Grisez med en sammanfattning. Samvetet är den förmåga som gör det möjligt för människan att lära känna den moraliska sanningen. Denna är nerlagt i människans natur, av Gud själv. Grisez företräder en form av naturlig lag-uppfattning som menar att Gud har lagt ner moraliska principer i den mänskliga naturen. Människan vinner kunskap om denna sanning på ett spontant sätt. Hon skapar inte den moraliska sanningen, utan upptäcker den. Detta är inget privilegium för kyrkan eller kristna, utan gäller alla människor. Samvetet hämtar sin tyngd eller värdighet från den naturliga lagen och dessa två, samvetet och lagen, ska vara i samklang med varandra. Samvetet är ens slutgiltiga och bästa omdöme om vad som är rätt eller orätt i en viss given situation, med utgångspunkt i de allmänna principer som utgör den moraliska sanningen. Därför är det en plikt att följa samvetet. Med sitt bästa och slutgiltiga omdöme kan man pröva såväl val man står i begrepp att göra som val man redan har gjort. Grisez menar dock att samvetets primära uppgift är att i förväg vägleda ens val. Samvetet kan ta miste och leda fel, men eftersom det även när det i en objektiv mening leder fel, ändå är ens bästa och slutgiltiga omdöme är det ens plikt att följa det.

Grisez menar att den psykiska förmåga som samvetet gör bruk av är hennes kognitiva förmåga. Samvetet är en omdömesakt som utgår från moraliska principer och som genom en slutledningsprocess tillämpar dessa i en konkret situation. Samvetet måste hållas strikt skilt från emotionella processer, som är något helt annat än samvetet.

Samvetet har att göra med den moraliska övertygelse som personen själv bejakar. Det är en människas plikt att söka sanningen och när hon funnit den är det hennes plikt att leva efter den. Det gäller såväl den religiösa som den moraliska sanningen. Eftersom den enskilde troende katoliken fritt bejakar den katolska tron och gör kyrkans undervisning till en del av sin identitet, formar kyrkans undervisning den enskilde inifrån. Enligt Grisez är det därför falskt att påstå att kyrkan utifrån trycker på individen en moral.

Enligt Grisez bör man alltså följa sitt samvete eftersom det är ens bästa och slutgiltiga omdöme om vilken handling som är den rätta i en viss given

---

<sup>25</sup>Grisez 1983, s. 84.

situation. Utgångspunkten för detta omdöme är den moraliska sanningen som Gud själv lagt ner i människans natur och som hon spontant kan upptäcka inom sig. På ett metaforiskt språk kan man därför säga att människan hör Guds röst eka inom sig när hon upptäcker denna sanning. Att följa sitt samvete blir i denna mening att lyssna till Guds röst och lyda honom.

### **Josef Imberg**

I detta avsnitt utgår jag ifrån Josef Imbergs<sup>26</sup> båda böcker *Den goda vägen* och *Guds nåds evangelium*. Imbergs beskrivning av samvetet är ett viktigt tema i böckerna. Vad menar han då med samvetet?

Den som har skapat världen och människorna har också visat dessa, att det finns en skillnad mellan rätt och orätt, mellan sanning och lögn. Förmågan att uppfatta denna skillnad kallas samvete.<sup>27</sup>

Samvetet är den grundläggande förmåga, som gör det möjligt att skilja mellan rätt och orätt, sanning och lögn. Utan samvetet skulle människan inte uppfatta denna skillnad och när hon gör det så är det därför att hon har ett samvete. Samvetet är medfött och givet av Gud och hör därför till den mänskliga naturen, så som Gud har skapat den.<sup>28</sup> I följande citat utvecklar han detta mer:

Enligt Skriftens lära finns det ett samvete hos alla människor, också hedningar och gudsförnekare. Det avgörande är härvid inte, hur tydligt detta samvete talar eller hur långt dessa människor är beredda att följa samvetets röst. Det avgörande är, att samvetet talar och att människorna därigenom har en uppfattning om skillnaden mellan rätt och orätt, sanning och lögn. Det som utmärker samvetet är således, att *det är en allmänmänsklig företeelse och att dess utslag är allmängiltigt och förpliktande.*<sup>29</sup>

Samvetet är medfött och alla människor har ett samvete. Det är därför Imberg kallar det för en allmänmänsklig företeelse. Vad menar han med att det är allmängiltigt? Jag tolkar det så att Imberg företräder uppfattningen att det rätta är rätt alltid och överallt, vid varje tid och på varje plats. Samvetet är en förmåga att bedöma vad som är rätt och om dess utslag är att en viss handling är rätt så reser det samtidigt anspråk på att detta skall gälla alltid och överallt. Vad innebär det då att dess utslag är förpliktande? Jag tolkar detta så att det är ens plikt att göra det rätta och om samvetet bedömer en handling som den rätta så är det ens plikt att utföra den. Samvetets utslag är därmed förpliktande. Detta

---

<sup>26</sup>Josef Imberg (f. 1916), konservativ luthersk teolog, präst i Svenska kyrkan.

<sup>27</sup>Imberg 1978, s. 20.

<sup>28</sup>"... i sina "hjärtan" en medfödd förmåga att skilja mellan rätt och orätt, sanning och lögn." Imberg 1985, s. 34.

<sup>29</sup>Imberg 1985, s. 33, 34. Imbergs kursivering.

gäller oberoende av vilket moraliskt innehåll som finns i omdömet. "Samvetet talar" och människan har att "följa samvetets röst".

I följande citat skriver han om samvetet på ett sätt som tydligt visar att han uppfattar det som något kognitivt.

Själva ordet samvete ... betyder att "veta något tillsammans". Människan, som har ett samvete, vet alltså något tillsammans med någon annan, och denne någon är Gud. Människan har, därför att hon är en människa som är skapad av Gud, en kunskap och en bedömningsgrund som överensstämmer med Guds egen.<sup>30</sup>

Människan vet eller har en kunskap om vad som är rätt och orätt, enligt Imberg. Som vi sett ovan (1.4) behöver människan för att veta och ha kunskap göra bruk av sin kognitiva förmåga. Jag tolkar det så att Imberg uppfattar samvetet som något kognitivt. Kunskapen om vad som är rätt eller orätt har människan gemensam med Gud och den överensstämmer med Guds. Denna kunskap utgör en bedömningsgrund, en grund att utgå ifrån vid bedömningen av den moraliska halten i en handling. Med kunskapen om rätt och orätt som bedömningsgrund kan människan döma om rätt och orätt och kan därför i valsituationer

... träffa ett förnuftsbestämt avgörande om dessa ting.<sup>31</sup>

Eftersom människan gör bruk av förmågan att skilja på rätt och orätt och använder den kunskap hon har om vilka handlingar som är rätta och orätta som bedömningsgrund och kriterium så är hennes omdöme helt igenom bestämt av förnuftet.

Imberg menar att Gud har uppenbarat sig i skapelsen, samvetet, skriften och i Kristus. Detta innebär att människan möter Guds uppenbarelse inte enbart utanför sig utan inom sig, i samvetet. I detta sammanhang kallar Imberg samvetet för "Guds röst". Gud har uppenbarat sig i människans inre i hennes samvete och i samvetet hör människan därför Guds röst.<sup>32</sup> Eftersom Imberg menar att samvetet är en gudomlig skapelse, att människan i samvetet sägs ha en kunskap om rätt och orätt tillsammans med Gud, en kunskap som sägs överensstämma med Guds, att det är fråga om en gudomlig uppenbarelse i samvetet som gör att man i en mening kan säga att man hör Guds röst i samvetet kunde man tycka att samvetet

---

<sup>30</sup>Imberg 1978, s. 20.

<sup>31</sup>Imberg 1978, s. 20.

<sup>32</sup>Imberg 1985, s. 122. Imberg kallar samvetet för "Guds röst" enbart i ett sammanhang. Där skriver han att en "icke-kristen" hämtar moralen ur "... inomvärldsliga filosofier och åskådningar, ofta från "förnuftet" eller från det många kallar "samvetet" utan att dock anse det vara Guds röst.", Imberg 1985, s. 122. Kort därefter följer det ovan refererade om att Gud har uppenbarat sig i bl.a. samvetet. Så det är inte vanligt förekommande att Imberg kallar samvetet för "Guds röst" och när han gör det så gör han det indirekt. Jag uppfattar detta så att han är rädd att det ska uppfattas i en alltför bokstavlig mening, som en mer eller mindre ofelbar inre röst, som kanske t.o.m. skulle kunna sättas upp mot skriften och Kristus.

skulle vara mer eller mindre ofelbart. Genom syndafallet har dock såväl människans förstånd som hennes samvete blivit förmörkade och därför är inte samvetet en pålitlig domare i moraliska frågor.<sup>33</sup>

Det behöver få ny kunskap och nytt ljus för att ha kvar sin förmåga att döma. En sådan förnyelse kan ske endast därigenom att samvetet får ljus från en klarare ljuskälla. ... På det sättet har samvetet *tydligt* ljus, endast om det fortsätter att ta emot sådant från Guds Ord.<sup>34</sup>

Den nya kunskap och det nya ljus som samvetet behöver för att kunna bibehålla sin förmåga att göra moraliska bedömningar hämtas från Guds Ord, det vill säga Bibeln.<sup>35</sup> Gud har enligt Imberg uppenbarat sig i Bibeln och i denna kan man finna en klar moralisk vägledning. Där finns det säkra hållpunkter för hur man ska leva.

I Ordet har nu denne kristne säkra hållpunkter för sin tro och sitt leverne. Efter Skriften och Kristus kan samvetet rättas, på samma sätt som metermättet i ett land rättas efter landets "rikslikare".<sup>36</sup>

På samma sätt som den måttstock som utgör det objektiva kriteriet för hur lång en meter ska uppfattas, utgör Skriften och Kristus objektiva kriterier för vad som är rätt och orätt, gott och ont. Dessa kriterier finner man i Guds lag.

Lagen är ett sammanfattande uttryck för Guds heliga vilja.<sup>37</sup>

Guds lag är känd av människan på olika sätt. Genom den "naturliga lagen", som mer eller mindre är känd av alla människor och den "uppenbarade lagen" som är given genom det judiska folket och Jesus och som nedtecknats i Bibeln. Grunden för den naturliga lagen och den uppenbarade lagen är i princip densamma och innehållet är även det i princip detsamma.<sup>38</sup> För den naturliga lagen och den uppenbarade lagen gäller därför

... att båda är givna av Gud och att den av Gud givna lagen skall gälla för alla tider och alla folk.<sup>39</sup>

Men som framgått ovan är människans förstånd och samvete förmörkat och kunskapen om den naturliga lagen är därför bristfällig. Därför behöver

---

<sup>33</sup>Imberg 1978, s. 20.

<sup>34</sup>Imberg 1978, s. 20. Imbergs kursivering. Jmf. "Strängt taget kan endast Guds Ord väcka ett sovande samvete och ge det dess skärpa och rätta funktion igen. Utan Guds Ord förblir samvetena alltid mycket bristfälliga instrument, som endast svagt påminner om sitt ursprungliga ändamål.", Imberg 1985, s. 35.

<sup>35</sup>Att han menar Bibeln med termen Guds Ord kan man se på sidan 21 i Imberg 1978.

<sup>36</sup>Imberg 1985, s. 122.

<sup>37</sup>Imberg 1978, s. 109.

<sup>38</sup>Imberg 1978, s. 111, 112.

<sup>39</sup>Imberg 1978, s. 112.



människan upplysas av den uppenbarade lagen, som återfinns nedskrivna i Bibeln, för att klart veta vad som är rätt och orätt.

Etiken måste alltid starta med den enskilde individen och dennes samvete, enligt Imberg. Han menar att en kollektiv eller social etik inte är möjlig om man inte startar i individen. Det behövs ett enskilt och personligt medvetande om skillnaden mellan gott och ont och rätt och orätt. Etikens utgångspunkt är den att människorna är skapade av Gud och att de är "... utrustade med ett samvete."<sup>40</sup> Men det är viktigt att inse

... att samvetena fungerar väl, illa eller inte alls, beroende på om de är vakna eller sovande samveten.<sup>41</sup>

Jag tolkar det så att ett vaket samvete är ett samvete som fungerar på ett sådant sätt som Gud avsett att det ska fungera. Då lyssnar den enskilde när samvetet "talar", det ger kunskap om rätt och orätt som verkligen ligger i linje med Guds egen vilja. Dess utslag erfars som förpliktigande och allmängiltigt och den enskilde följer det. Ett sovande samvete tolkar jag som ett samvete som inte ger ett korrekt utslag, i förhållande till "måttstocken" Guds vilja och som inte är särskilt lyhört för samvetets signaler om vad som är rätt och orätt. Uppfattar den enskilde vad samvetet säger är det dessutom inte säkert han följer det. När man talar om en kristen etik är det, enligt Imberg, viktigt att ha klart för sig att man då talar om

... handlandet hos en sådan människa, som har ett vaket, av Guds Ord upplyst samvete. Hon har fått ett sådant ljus i sitt samvete, att hon kan se skillnad mellan ljus och mörker. Därigenom kan hon också "vandra såsom ljusets barn".<sup>42</sup>

Och det är "den Helige Andes" verk om en människa är "i Kristus" och "vandrar såsom ett ljusets barn". Men Andens verk blir inte färdigt i detta livet, därför kommer den kristna människan att misslyckas och ha saker att erkänna som synd. Också i detta avseende är det viktigt att den kristne har ett vaket samvete, eftersom hon annars inte kommer att klart inse och bekänna sin synd.<sup>43</sup> Imberg menar att det egentligen är helt nödvändigt för det mänskliga livets alla områden att det föreligger möjlighet till

... sådana reaktioner i samvetet som dessa: personligt ansvar, skuld, ånger, visshet om förlåtelse och upprättelse och om möjligheten av en helt ny start.<sup>44</sup>

Utan sådana reaktioner i individernas samvete som personligt ansvar, är det omöjligt att skapa en kollektiv etik och ett verkligt gott samhälle. Det

---

<sup>40</sup>Imberg 1985, s. 150. Kursiv hos Imberg. Jag har ändrat till normal.

<sup>41</sup>Imberg 1985, s. 150.

<sup>42</sup>Imberg 1985, s. 153.

<sup>43</sup>Imberg 1985, s. 151.

<sup>44</sup>Imberg 1985, s. 154.

är också i samvetet som det väcks en ånger över att man handlat orätt, som förlåtelsen tas emot och en verklig upprättelse kan ske. I egentlig mening är allt detta, enligt Imberg, den Helige Andes verk och förlåtelsen en förlåtelse för Kristi skull.<sup>45</sup> Enligt Imbergs sätt att se på saken har samvetet alltså inte enbart en moralisk uppgift, utan i allra högsta grad en religiös uppgift. Detta citat visar också att Imberg menar att samvetet inte enbart är ett kognitivt fenomen. Vad gäller samvetets moraliska uppgifter så ligger dock betoningen på detta att samvetet ger kunskap om Guds vilja, även om andra fenomen tas med i helhetsbilden.

Med begreppet samvete menar alltså Imberg den av Gud givna och medfödda förmågan att skilja på rätt och orätt, sanning och lögn. Denna förmåga är allmänmänsklig, allmängiltig och förpliktigande. Människan får genom samvetet en moralisk kunskap om vad som är rätt och som dessutom överensstämmer med Guds vilja. Man kan också formulera det så att Gud har uppenbarat sig i människans samvete och att man därför kan anse det vara Guds röst. Genom att lyssna till Guds röst och med utgångspunkt i den kunskap människan har om rätt och orätt kan hon bedöma tankar, ord och gärningar moraliskt. På grund av syndafallet är dock samvetet förmörkat och den moraliska kunskapen inte ofelbar vilket gör samvetet till en opålitlig domare i moraliska frågor. Genom att hämta ny moralisk kunskap från Bibeln kan dock samvetets förmåga skärpas. Den Helige Ande kan genom Guds Ord upplysa samvetet så att människan verkligen klart ser skillnaden mellan ljus och mörker. Då har samvetet en säker måttstock att utgå ifrån i sina omdömen.

Bör den enskilde följa sitt samvete? Mot bakgrund av det ovan sagda blir det tydligt att svaret måste bli ja. Skälen till detta är framförallt att Gud som har skapat allt också givit människan förmågan att uppfatta att det finns en skillnad mellan rätt och orätt. Människan har, därför att hon är skapad av Gud, en förmåga att skilja på rätt och orätt och en moralisk kunskap som dessutom överensstämmer med Guds vilja. Den kristne har dessutom fått sitt samvete väckt av den Helige Ande och genom Guds Ord har samvetet blivit upplyst. Därför är samvetets utslag förpliktigande för den enskilde.

### ***Kritisk diskussion***

Med Gilbert Ryles<sup>46</sup> samvetsuppfattning som utgångspunkt ska jag kritiskt diskutera Grisez' och Imbergs uppfattningar. Grisez har på ett tydligt sätt talat om samvetet som en intellektuell omdömesakt, som inte får blandas samman med känslor av skuld och skam. Imbergs uppfattning har en stark betoning av att samvetet ger kunskap om rätt och orätt, men han kan även tala om skuld och skam och ansvar som reaktioner i

---

<sup>45</sup>Imberg 1985, s. 154.

<sup>46</sup>Gilbert Ryle (1900-1976) engelsk filosof, professor i filosofi i Oxford från 1947. Företrädare för den s.k. Oxfordskolan.

samvetet. Ryle har formulerat sin samvetsuppfattning i artikeln *Conscience and Moral Convictions*.<sup>47</sup>

Han skriver i artikeln att han tidigare tagit för givet att termen samvete i vardagligt språkbruk används för att beteckna varje typ av moralisk övertygelse och att varje bedömning av vilka handlingar som är moraliskt rätta eller orätta kallas för en bedömning gjord av samvetet. Samvete och moralisk övertygelse skulle alltså i princip vara identiska. Han skriver vidare att det senare gått upp för honom att detta synsätt är felaktigt.<sup>48</sup> Han skriver:

But then I noticed that "conscience" is *not* used in this way. We limit the verdicts of conscience to judgments about the rightness or wrongness of the acts only of the owner of that conscience. ... Judgments about the morality of other people's behavior would not be called verdicts of conscience. ... Conscience is a *privat* monitor.<sup>49</sup>

Samvetets omdömen är, enligt Ryle, begränsade till den enskildes egna handlingar och är inte inblandat i bedömningen av andras handlande. Samvetet är något privat, som bara berör den egna personen. En persons moraliska övertygelse däremot kan gälla också omdömen om andras handlande och är till sin innebörd vidare än personens samvete och dess omdömen. De grundläggande frågor som han söker besvara i artikeln är därför dessa:

What, then, is the difference between conscience and moral conviction which makes it absurd to regard the verdicts of my conscience as co-extensiv with my moral convictions? Why can *my* conscience pass judgment only on *my* actions?<sup>50</sup>

Ryle skiljer på två olika betydelser av satsen att ha en moralisk övertygelse. Den första kallar han akademisk och den andra operativ. Vad innebär det att ha en moralisk övertygelse? Ryle menar att det innebär att veta eller vara övertygad om att vissa generella påståenden är sanna eller att vissa universella imperativ är rätta. Men hur kan man veta att en person verkligen är övertygad? Han menar att det finns fem kriterier för att avgöra detta.

- (1) That he *utters* it regularly, relevantly and without hesitation.
- (2) That other things which he says regularly, relevantly and unhesitatingly, presuppose it.
- (3) That he is ready or eager to try to persuade other people of it and to dissuade them of what is inconsistent with it.
- (4) That he regularly and readily behaves in accordance with it, on occasions when it is relevant.

---

<sup>47</sup>Ryle 1973.

<sup>48</sup>Ryle 1973, s. 25.

<sup>49</sup>Ryle 1973, s. 25. Ryles kursivering.

<sup>50</sup>Ryle 1973, s. 25. Ryles kursivering.

(5) That when he does not behave in accordance with it, he feels guilty, resolves to reform, etc.<sup>51</sup>

Ryle menar att det första och andra kriteriet visar att personen intellektuellt bejakar principen. Det fjärde och femte kriteriet visar att han är ärlig i sin inställning. Att ha en akademisk övertygelse eller att vara övertygad på ett akademiskt sätt innebär att man enbart lever upp till de båda första kriterierna, inte de andra tre. Om personen däremot lever upp till alla kriterierna kallar Ryle övertygelsen för operativ, och med detta menar han:

... let us label as "operative" the knowledge or conviction which manifests itself in the disposition to behave ... in accordance with the principle which is said to be known or accepted.<sup>52</sup>

En person som har en operativ övertygelse, och därmed är disponerad att handla i överensstämmelse med sin moraliska övertygelse, kommer i en relevant situation att uppleva en impuls att handla i överensstämmelse med sin övertygelse. Men det kan också hända att han har andra dispositioner och att han därför upplever en inre impuls att handla på ett motsatt sätt, en frestelse att handla mot sin övertygelse. Då rör det sig om en konflikt mellan två inre impulser som står i konflikt med varandra och utesluter varandra.<sup>53</sup>

Kännetecknande för samvetet är, enligt Ryle, för det första att man har en övertygelse på ett operativt sätt. Han skriver:

Conscience is not something other than, prior to or posterior to moral convictions; it is having those convictions in an operative degree, i.e., being disposed to behave accordingly. And it is active or calls for attention when this disposition is balked by some contrary inclination.<sup>54</sup>

Den sista meningen visar på det andra kännetecknet. Samvetet aktiveras när dispositionen att handla i överensstämmelse med ens övertygelse kommer i konflikt med en annan disposition av motsatt innebörd.<sup>55</sup> Om däremot ens operativa övertygelse, impulsen att handla i överensstämmelse med övertygelsen, inte kommer i konflikt med någon annan disposition att handla mot övertygelsen så kommer personen helt enkelt att handla enligt övertygelsen och det kommer inte att vara aktuellt att tala om samvete eller samvetsomdömen. Ryle skriver:

---

<sup>51</sup>Ryle 1973, s. 27. Ryles kursivering.

<sup>52</sup>Ryle 1973, s. 28.

<sup>53</sup>Ryle 1973, s. 28.

<sup>54</sup>Ryle 1973, s. 29.

<sup>55</sup>Jmf. "Pangs or qualms of conscience can occur only when I am both disposed to act in one way and disposed to act in another and when one of these dispositions is an operative moral principle", Ryle 1973, s. 30.

Conscience has nothing to say when the really honest man is asked a question and when he has no temptation to deceive. He then tells the truth as he signs his name, without considering what to do or why he should do it or how to get himself to do it.<sup>56</sup>

Vi måste alltså skilja på att ha en övertygelse på ett akademiskt sätt, att ha den på ett operativt sätt och att ha ett samvete. Anledningen till att samvetet enbart fäller omdömen om den egna personen är att man enbart talar om samvete i samband med operativa övertygelser. Min övertygelse kan inte gärna manifesteras sig i en disposition hos någon annan att handla i överensstämmelse med min övertygelse. När vi rekommenderar någon att handla på ett visst sätt eller bedömer dennes handlande kan vår egen övertygelse inte vara annat än akademisk. Ryle skriver:

But in passing verdicts on the conduct of others, our conviction, so to speak, cannot be more than academic.<sup>57</sup>

Samvetets omdömen och mina moraliska övertygelser är inte identiska, eftersom samvetet enbart är aktiverat när den operativa moraliska övertygelsen hamnar i konflikt med impulsen att handla på motsatt sätt. Eftersom en person har många moraliska övertygelser som inte kommer i någon sådan konflikt så är omfånget av moraliska övertygelser betydligt större än samvetets omdömen.

Jag använder mig av Ryles samvetsuppfattning för att kritisera Grisez och Imberg, men vill även komplettera den med utgångspunkt i vad som sagts i kapitel 1 (1.1). Ryle menar att samvetet aktiveras när impulsen att följa sin moraliska övertygelse hamnar i konflikt med en inre impuls att handla på ett sätt som strider mot den egna övertygelsen. Jag vill komplettera detta resonemang med att den impuls som vill få en att handla mot sin övertygelse kan komma utifrån, från ett kollektiv som ställer krav på ens handlande.

Grisez menar att samvetet är "en intellektuell omdömesakt", något rent kognitivt som inte får förväxlas eller beblandas med känslor av skuld. Rakt motsatt detta menar Ryle att om man omfattar en övertygelse på ett operativt sätt och inte handlar i linje med övertygelsen, så kommer man att uppleva skuldkänslor. Jag tolkar detta så att om man verkligen är övertygad om att vissa värderingar eller normer är goda och rätta, så integreras de i personligheten och blir en del av den så att man blir disponerad att handla i överensstämmelse med dem. Gör man inte det så känner man skuld eller skam. Om man menar sig ha en kunskap om moraliska principer som man anser vara sanna och är övertygad om att ens bedömning i den konkreta situationen är ens bästa och slutgiltiga

---

<sup>56</sup>Ryle 1973, s. 29, 30.

<sup>57</sup>Ryle 1973, s. 28, 29. Jmf. "The reason why my conscience is not spoken of as either judging or commanding other people is ... that full operative acceptance of the rule can (logically) take the form only of conducting oneself in accordance with the rule.", Ryle 1973, s. 33.

omdöme är det då möjligt att handla på ett rakt motsatt sätt utan att uppleva skuld? Det verkar enligt min mening inte särskilt troligt. Detta argument kombinerar jag med ett annat. I vardagligt tal förekommer termen samvete mest frekvent i fraser av typen "att ha dåligt samvete", vilket innebär att man känner skuld eller skam. Detta gäller i varje fall i svenska språket. Att definiera begreppet samvete på ett sätt som inte integrerar denna språkanvändning förefaller mig märkligt. Därför anser jag att också detta att känna sig skyldig eller skämmas bör utgöra ett element i definitionen av begreppet samvete.

I inledningen (1.3) skilde jag på processen att känna, produkten av processen, det vill säga en viss känsla och tolkningen av innebörden i känslan. Om man har dåligt samvete kan man ställa sig frågan: Varför har jag dåligt samvete? Det bör i princip vara möjligt att komma till insikt om vad som skapat det dåliga samvetet. Kanske är man övertygad om att det är orätt att ljuga, men trots det gav man vika för impulsen att ta till en lögn i stället för att tala sanning. Kommer man på varför man har dåligt samvete bör det också vara möjligt att formulera innebörden i det som man anser vara rätt eller orätt och därmed gå från känslan av till exempel skuld till den moraliska övertygelse som utgör grunden för samvetets reaktion mot ens handlande.

Det är dessutom möjligt att tänka sig att känslan kommer först. Man är bara vagt medveten om att man handlat orätt, men det dåliga samvetet gör det tydligt för en att man gjort något orätt. Att då ställa sig frågan om varför man har dåligt samvete kan leda en till upptäckten av moraliska värderingar och normer som man själv inte varit riktigt medveten om. Så som jag uppfattar det kan det dåliga samvetet, känslan av till exempel skuld, med andra ord inte enbart göra en medveten om att man handlat orätt, utan dessutom vara till hjälp i den språkliga och rationella processen att formulera en egen moralisk ståndpunkt.

Ännu en betydelse av att man kan härleda övertygelsen ur känslan är att man då kan granska samvetets moraliska övertygelse kritiskt. Vid närmare eftertanke kanske man inte delar den moral som samvetet reagerar utifrån. Detta tas upp längre fram (3.6).

Ryle menar att samvetet enbart bedömer den person som så att säga själv har samvetet. När man talar om samvetet är det normala att man talar i första person singularis. "Mitt samvete bjuder eller förbjuder mig att handla så". "Gör jag så, får jag dåligt samvete" eller "jag har dåligt samvete för att jag gjorde så". Imberg menar att samvetet är allmängiltigt. Om han med det menar att samvetets omdömen gäller alla och inte enbart den som har samvetet så är Ryle och Imberg oense. Personligen kan jag inte komma ifrån att moralen rymmer ett anspråk på allmängiltighet. Det som är rätt för mig i en viss given situation, bör vara rätt också för någon annan i en annan situation som i allt väsentligt överensstämmer med den situation jag befinner mig i. Det är det berättigade i kravet på

universalisering. Samtidigt bedömer jag det som berättigat när Ryle skiljer på operativ och akademisk övertygelse och att detta att ha ett samvete bland annat innebär att man omfattar en övertygelse på ett operativt sätt. Mitt samvetskrav kan då inte vara allmängiltigt. Kravet uttrycks i första person och gäller bara mig. Det blir märkligt att säga: "Mitt samvete bjuder dig att ..." eller "Om du gör så, får jag dåligt samvete". Däremot kan de normer och värden som utgör min samvetsövertygelse vara av den arten att de gör anspråk på att vara allmängiltiga, som nyss hävdades ovan. Om jag reflekterar över dem, redovisar dem, diskuterar dem eller argumenterar för dem så är inte samvetet aktiverat eller inblandat, då är det fråga om att omfatta en övertygelse på ett akademiskt eller teoretiskt sätt för att tala med Ryle.

Däremot anser jag det tvivelaktigt att samvetet enbart skulle vara aktivt när dess impuls hamnar i konflikt med en inre impuls att handla på ett annat sätt. Ryle menar att om det inte finns någon impuls som kommer i strid med den operativt omfattade övertygelsen, så handlar man helt enkelt i enlighet med övertygelsen, men samvetet är inte inblandat "... has nothing to say ...". Jag finner det rimligare att låta Ryles definition av operativ övertygelse utgöra ett element i begreppet samvete:

... let us label as "operative" the knowledge or conviction which manifests itself in the disposition to behave ... in accordance with the principle which is said to be known or accepted.<sup>58</sup>

Det innebär att för att en övertygelse skall kallas för en samvetsövertygelse så måste den manifesteras sig i en disposition att handla i överensstämmelse med övertygelsen. I situationer där denna övertygelse är relevant handlar man då enligt övertygelsen. Man behöver inte rådfråga samvetet, utan man följer det på ett friktionsfritt sätt. Om däremot en inre impuls gör att man samtidigt vill något annat än samvetet bjuder, så uppkommer en inre samvetskonflikt och personen får kämpa en inre kamp för att handla enligt sitt samvetes krav eller i linje med sin samvetsövertygelse. Om ett yttre krav riktas mot individen att handla på ett annat sätt än samvetet bjuder, så uppkommer en yttre samvetskonflikt och individen får kämpa en yttre kamp för att handla enligt sitt samvetes krav eller i linje med sin samvetsövertygelse.<sup>59</sup> Dessa tre fenomen, när man följer samvetet friktionsfritt, när det uppstår en inre samvetskonflikt och när det uppstår en yttre vill jag föra in under begreppet samvete.

Enligt Grisez är det en samvetssak att söka sanningen, såväl den religiösa eller moraliska som den vetenskapliga, och när man väl funnit den stå fast vid den och stå upp för den. Då blir det en samvetskonflikt när man

---

<sup>58</sup>Ryle 1973, s. 28.

<sup>59</sup>Ovan (1.1) har jag skilt på tre olika former av samvetskonflikt. 1. En inre konflikt mellan olika värden eller normer som individen omfattar. 2. En inre konflikt mellan samvetets krav och en annan önskan. 3. En konflikt mellan den enskildes samvetsövertygelse och kollektivets krav. Den andra och tredje formen är aktuella här.

tvingas att tänka eller handla mot sin övertygelse inom alla dessa områden. Även Imberg menar att samvetet gör det möjligt att skilja sanning från lögn. Detta ser jag som en fruktbar infallsvinkel i synen på samvetet. Sökandet och ärligheten i sökandet efter det sanna i vetenskaplig mening, det rätta och goda i moraliska mening och det "sanna" i religiös mening har sin grund i samvetet. Också ärligheten och modet att stå fast vid sin övertygelse blir en moralisk fråga och en samvetsfråga. Då blir såväl den inre samvetskonflikten som den yttre än mer tillspetsad. Att mot denna bakgrund åberopa sitt samvete för att slippa ett kollektivt krav, från staten eller kyrkan, på att handla mot sin övertygelse bör tillmätas en stor tyngd och kräva en verklig respekt från kollektivets sida.

Både Grisez och Imberg är teologer och deras syn på samvetet är invävd i en mer övergripande teologisk antropologi och trosåskådning. I detta perspektiv uppfattas människan som skapad av Gud, utrustad med ett samvete och med en viss insikt i vad som är rätt och orätt, gott och ont. När jag längre fram utformar ett förslag till definition av begreppet samvete kommer jag att integrera det i en mer övergripande kristen trosåskådning. Jag kommer då att anknyta till Grisez och Imberg men i en ganska vag och abstrakt mening. Universum och människan betraktas då som skapade, men i en öppen mening så att skapelsen kan uppfattas på flera olika sätt.

Grisez tänker sig att moralens grundläggande principer är nedlagda i den mänskliga naturen av Gud. Det finns en moralisk sanning och det går att vinna kunskap om den och samvetet tillämpar på ett rationellt sätt den moraliska sanningen i en konkret situation. Den syn på den naturliga lagen som han omfattar kan jag inte dela. Jag tror inte att det finns någon naturlig lag i denna mening och om den finns tror jag inte att det går att nå en exakt kunskap om den på det sätt som Grisez menar.<sup>60</sup>

Jag talar i stället om en moralisk övertygelse och vill med det lämna frågan öppen för olika sätt att se på vad en sådan innebär i metaetisk mening. Om moralen är kognitiv, emotiv eller något annat lämnar jag öppet. Däremot vill jag hävda att moralen åtminstone i den meningen är kognitiv att det går att formulera den språkligt, i till exempel begrepp, normer och värden, samt att det går att kritiskt granska och diskutera den. Samvetsövertygelsen är i denna mening kognitiv. Och om man bara håller frågan om själva innehållet i samvetsövertygelsen öppen, så är Grisez uppfattning att "samvetet är ens slutgiltiga och bästa omdöme om vilken handling som ska väljas" ett bra kriterium. Har man så noggrant som möjligt övervägt vilken handling som man bedömer vara den rätta och kommit fram till ett slutgiltigt omdöme, så bör man följa sitt samvete.

Imberg har en biblicistisk eller snarare fundamentalistisk bibelsyn som jag inte kan dela. Personligen menar jag att det är ett nödvändigt villkor i en

---

<sup>60</sup>Jag delar Ragnar Holtes uppfattning i Holte 1977, s. 140-144.



nutida kristen etik att man integrerar den vetenskapligt arbetande exegetikens resultat. En nutida kristen etik bör vara bibeltrogen i den meningen att den ska vara trogen mot det centrala i bibeln. Är man bara klar över detta så är Imbergs formulering om "ett av Guds Ord upplyst samvete" också ett användbart kriterium.<sup>61</sup>

Grisez syn på relationen mellan kyrkans och läroämbetets auktoritet å ena sidan och den enskildes samvete å den andra sidan vilar på förutsättningen att det går att nå säker kunskap om den moraliska sanningen. Är det däremot problematiskt att nå denna kunskap och resultatet blir ganska mångtydigt, så blir hans uppfattning ohållbar. Personligen tror jag att det finns så stora kunskapsteoretiska problem med en sådan uppfattning att det inte är möjligt att nå en sådan "sanning", däremot är det naturligtvis möjligt att inom en kyrka anse att man har funnit "sanningen" och kräva av medlemmar och präster att följa den i en strikt mening.

När en människa i frihet söker sanningen och övertygas av den romersk-katolska kyrkans eller någon annan kyrkas lära så blir denna lära en del av personens identitet. Att då acceptera kyrkans lära, också dess syn på moralen, blir en akt i frihet och inte ett tvång. Så långt allt väl. Problemet är bara att detta är en idealiserad bild av verkligheten. Den samvetskonflikt som kan uppstå mellan en enskild prästs<sup>62</sup> samvete och kyrkans lära eller moral beror just på att det inte alltid går till på detta sätt. Den normativa etiken är inte så entydig och det finns grunder för olika tolkningar och tillämpningar, även om man kan vara ense om vissa normativa källor eller kriterier. Så själva problemet finns där och försvinner inte för att man ger uttryck åt en idealiserad bild av moralens epistemologi.

### **3.3. Samvetet i en socialpsykologisk teori och i en filosofisk antropologi**

I detta avsnitt (3.3) ska jag redogöra för Sven Wermlunds och C. D. Broads samvetsuppfattningar. Därefter ska jag kritiskt diskutera deras uppfattningar med hjälp Peter Fuss kritik av Broads uppfattning och själva ställning till diskussionen.

#### ***Sven Wermlund***

Den svenske filosofen Sven Wermlund<sup>63</sup> formulerar sin uppfattning om samvetet i boken *Samvetets uppkomst*<sup>64</sup> och i artikeln *Samvete*. Individens

---

<sup>61</sup>Jag delar Göran Bexells uppfattning i Bexell 1988, s. 19-21, 77-79.

<sup>62</sup>Det kan naturligtvis uppstå samvetskonflikter mellan lekmän och kyrkans lära eller moral också. Men i denna avhandling är exemplen sådana att det är en konflikt mellan en prästs samvete och kyrkans eller statens krav.

<sup>63</sup>Sven Wermlund (1917-1965) biträdande lärare i praktisk filosofi i Göteborg.

<sup>64</sup>Boken *Samvetets uppkomst* fungerade länge som ett standardverk och var i praktiken nästan den enda boken om samvetet som användes i Sverige.

”... tycker sig i sitt inre förnimma den bjudande, förbjudande, bestraffande och berömande ”röst” som kallas samvete.”<sup>65</sup> Wermlund konstaterar att omdömena om samvetet har varierat från högstämnda lovsånger till en numinös realitet till uppfattningen att samvetet är en anomali som är onyttig, kanske till och med skadlig.<sup>66</sup> Själv vill han ge en naturlig förklaring på samvetets uppkomst och vad det är för fastställbara psykologiska fakta som man refererar till när man använder ordet samvete. Han vill utforma en vetenskaplig samvetsteori<sup>67</sup> och han definierar begreppet samvete genom att ta sin utgångspunkt i

... vad common sense åsyftar, när den talar om ”samvete”, vad det är för psykiska fenomen, som föreligger, när man anser denna term vara adekvat. Vi får därvid söka skala bort de tydningar, som man ger dessa fenomen, den gängse uppfattningens metafysiska och etiska implikationer.<sup>68</sup>

Som framgår av citatet vill han ta sin utgångspunkt i en common sense-uppfattning av samvetet. De psykiska fenomen som ordet refererar till vill han ge en naturlig förklaring och beskriva med en vetenskaplig terminologi. Fastän common sense, enligt Wermlund, kan leda oss i rätt riktning när det gäller att söka de psykiska fenomen som ordet samvete refererar till så är den tolkning av dessa fenomen som common sense ger i mångt och mycket fel. Denna bygger allför ofta på metafysiska föreställningar. Wermlund vill alltså ge en vetenskaplig beskrivning av samvetet och en vetenskaplig förklaring av dess uppkomst och då är det viktigt att inse att ordet samvete inte refererar till en speciell förmåga eller instans inom människan som är av annan art, kanske rent av högre och ädlare, än vanliga psykiska processer.<sup>69</sup> Enligt Wermlund ska begreppet snarare uppfattas som ett samlingsbegrepp, en konstruktion, som refererar till och betecknar flera olika helt vanliga psykiska processer:

Vi måste ha klart för oss, att begreppet ”samvete”, ... är en *konstruktion*, ett tidsbesparande hjälpmedel, betecknande olika slag av reaktioner, som vi anser oss ha rätt att bunta samman till ett aggregat.<sup>70</sup>

Samvetet är en begreppslogisk, teoretisk konstruktion. Det finns inget i människan som på ett direkt sätt motsvarar begreppet. I historien har det varit vanligt att föreställa sig samvetet som ett speciellt sinne eller en speciell förmåga med vars hjälp man uppfattar vad som är rätt eller orätt och gott eller ont. I stället så refererar ordet till kognitiva, konativa och emotionella akter eller psykiska processer, det vill säga processer som hör

---

<sup>65</sup>Wermlund 1966, s. 227.

<sup>66</sup>Wermlund 1966, s. 227.

<sup>67</sup>Wermlund 1966, s. 177, 179.

<sup>68</sup>Wermlund 1966, s. 177.

<sup>69</sup>”Vi måste också undvika att i samvetet se en speciell förmåga och instans, som ligger vid sidan om, ovanför, övriga psykiska processer.”, Wermlund 1966, s. 178.

<sup>70</sup>Wermlund 1966, s. 178. Wermlunds kursivering.

till människans tanke-, vilje- och känsloliv.<sup>71</sup> Wermlund skriver att det är vanligt att man renodlar ett av dessa moment när man definierar samvetsbegreppet och att man då bortser från att de andra momenten alltid är inblandade i en samvetsakt.<sup>72</sup> Att samvetet uppfattas som något kognitivt, som en intellektuell funktion eller en slutledningsförmåga, är vanligt om man betonar den sidan av samvetsakten som så att säga föregår handlingen, på latin kallad *conscientia antecedens*. Wermlund menar dock att det även i samvetets föregripande av en handling ligger ett emotionellt och konativt moment, som vi strax ska se.<sup>73</sup> Om man i stället betonar den samvetsakt som så att säga följer efter den utförda handlingen, på latin kallad *conscientia consequens*, så är det vanligt att samvetet uppfattas som något emotionellt, att man alltså framhäver känslomomentet och uppfattar samvetsakten som en akt av lust eller olust. Samvete och skuldkänsla blir då i princip samma sak.<sup>74</sup>

Enligt Wermlund är det alltså vanligt att man renodlar en aspekt av samvetsakten och att det då ofta är så att en koncentration antingen sker på det föregripande samvetet, som uppfattas som något kognitivt eller på det efterföljande samvetet, som då uppfattas som något emotionellt. Wermlund själv anser att dessa båda aspekter skall hållas samman, men han utvecklar dock först ett tänkt argument mot att föra samman de båda aspekterna i ett begrepp eller en teori.

Man kunde göra gällande, att de båda upplevelsemässigt är tvenne skilda ting. Varför skall man med ett och samma språkliga uttryck beteckna två så olika saker som å ena sidan medvetandet, att man bör göra på det ena eller andra sättet, och å andra sidan de olustbetonade känslorna, när man har utfört handlingar av visst slag, och lustkänslorna, när man har betett sig på annat sätt? Finns det överhuvud någon anledning att begagna sig av samma uttryck, när man å ena sidan säger: "Mitt samvete bjuder mig att göra så", och när man å andra sidan säger: "Jag har gott samvete" eller "Jag har dåligt samvete"?<sup>75</sup>

Det centrala i argumentet är att de båda aspekterna rent upplevelsemässigt är två olika saker och att man kan fråga sig varför man ska beteckna två saker som är så olika med ett enda och identiskt språkligt uttryck. Det Wermlund undersöker i sin bok är samvetets

---

<sup>71</sup>När vi talar om »samvetet», måste vi ha klart för oss, att vi i själva verket har att göra med enskilda akter av olika slag, både kognitiva, konativa och emotionella, för att använda de traditionella termerna. ... Men vi bör då inte förstå det på det sättet, att samvetsakten kan vara rätt och slätt ettdera av dessa ting.", Wermlund 1966, s. 179.

<sup>72</sup>Wermlund 1966, s. 179 f.

<sup>73</sup>Det kan sålunda inträffa, att man alltför ensidigt i samvetet ser en intellektuell funktion, en slutledningsförmåga eller något i den vägen.", Wermlund 1966, s. 179.

<sup>74</sup>... att det blir känslomomentet, som framhäves, att man i samvetsakten ser en akt av lust eller olust. Samvete och skuldkänsla kan då komma att bli samma sak." Wermlund 1966, s. 180.

<sup>75</sup>Wermlund 1966, s. 180, 181.

uppkomst, han utgår alltså från ett genetiskt betraktelsesätt<sup>76</sup> och han menar att det han kommer fram till genom att närma sig samvetet ur denna synvinkel är att det ger goda skäl för att hålla samman de båda aspekterna. Det framgår av detta citat:

På detta kan svaras, att utifrån ett genetiskt betraktelsesätt en dylik extensiv användning synes väl motiverad. Ty att något framträder såsom en plikt betyder inte bara, att man hör någon säga, att man måste göra så eller så. Detta måste ursprungligen vara sammankopplat med något slags sanktion ... Man torde då kunna säga, att i själva conscientia antecedens ingår ett anticipationsmoment, ett föregripande av de lust- och olustkänslor, som individen kommer att få erfara efter det ena eller andra handlingssättet.<sup>77</sup>

Studerar man samvetets uppkomst så finns det, enligt Wermlund, goda skäl för en extensiv användning av ordet samvete, det vill säga att begreppet ska uppfattas så vitt att det täcker båda de nämnda aspekterna. Detta hänger samman med hans tolkning av begreppet plikt. Ursprungligen, historiskt sett, hör till upplevelsen av att det är ens plikt att utföra en handling, dels att någon auktoritet befäller en att handla på ett visst sätt, dels att det till befallningen fogas någon typ av sanktion. Med sanktion menar man vanligen någon form av bestraffning. Det kan vara fråga om en informell form, som till exempel andra människors ogillande. Eller det kan vara en formell sanktion, som en dom i domstol som ger fängelse eller böter. Som vi ska se nedan menar Wermlund att såväl befallningen som sanktionen så att säga flyttas in i personen, interioriseras, och blir en inre befallning och en inre sanktion, som visar sig i form av lust- eller olustkänslor. När någon står i begrepp att handla så är det inte enbart en kognitiv psykisk process som är aktiverad, det vill säga medvetandet om och upplevelsen av befallningen. Det är dessutom en emotionell process, nämligen föregripandet av den inre sanktion som man kan förvänta sig om man utför handlingen. Denna sanktion föregrips av individen redan innan en handling utförs. Enligt Wermlund finns det därför goda skäl att hävda att inte enbart de kognitiva aspekterna av upplevelsen, utan även de emotionella skall hör till samvetsbegreppet.

Vi ska nu fördjupa bilden av det som Wermlund kallar för interioriseringen, som är en avgörande del av samvetets uppkomst. Vi börjar med följande citat:

Interioriseringen innebär nu, att befallningen inte längre erfars som någonting utanför individen utan som något inom den egna personligheten, samtidigt som den dock har karaktären av något som träder upp emot den övriga personligheten. – Den innebär vidare, att det numera inte är de ursprungliga sanktionerna (andras ogillande, den ena eller andra formen av bestraffning) som drabbar en, utan en

---

<sup>76</sup>Han undersöker samvetets uppkomst i individen, inte i människosläktet. Se t. ex. Wermlund 1966, s. 7.

<sup>77</sup>Wermlund 1966, s. 181.

olustkänsla, som inte längre är kauserad av yttre faktorer. Agan kommer från den egna personligheten, man skäms inför sig själv. – Den innebär slutligen också, att det är denna interioriserade bestraffning, som i conscientia antecedens anticiperas.<sup>78</sup>

Interioriseringen innebär att såväl befallningen, som sanktionen flyttas in i personen. Från att ha varit en yttre befallning och en yttre sanktion blir det fråga om inre representationer av dessa. Till de psykiska funktioner som personen tidigare haft tillfogas nu de båda "att befalla" och "att bestraffa". I citatet framgår att befallningen träder upp emot den övriga personligheten. Det innebär att den kan gå emot andra önsknings- och behov som personen har. Den inre sanktionen består av en känsla av lust eller olust. Orsaken till sanktionen är inte längre något yttre, utan kommer inifrån från den egna personen och innebär att man skäms inför sig själv.

Förutom befallningen och sanktionen nämns i följande citat ännu ett fenomen som flyttas in i personligheten genom interioriseringen och som är en aspekt av samvetet och samvetsupplevelsen. Wermlund skriver:

Hittills har vi sett den moraliska akten som en åtlydnad av yttre auktoriteter, imperativet som något individen erfar från de andra, sanktionen som yttre åtgärder, som träffar den felande individen. Men att ett "samvete" kommer till stånd innebär nu, att dessa ting flyttas in i den egna personligheten. Det är fråga om en process, som stundom kan drivas så långt, att de andras verkliga befallningar och reaktioner förlorar sin relevans.<sup>79</sup>

Förutom en befallning, eller ett imperativ, och en sanktion, nämns i citatet även en yttre auktoritet. Det rör sig alltså om tre yttre fenomen som flyttas in i personligheten: En auktoritet, ett imperativ och en sanktion. Dessa flyttas in i personen och blir till en inre auktoritet som gör anspråk på åtlydnad, inifrån kommande imperativ och inre sanktioner.

Befallningen eller imperativet flyttas alltså in i personligheten. Funktionen "att befalla" blir ytterligare en bland personens psykiska funktioner, alltså en av de funktioner som är en del av samvetsupplevelsen. Men även befallningens "vad", själva innehållet i befallningen kommer utifrån, vilket framgår av följande citat:

Jag menar, att vi bör komplettera det ovan sagda därmed, att samvetsupplevelsen erfordrar, att det föreligger sociala normer, som individen blivit delaktig av i gemenskaplivet. Samvetsupplevelsen utgår alltid från sociala normer och sociala värden.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup>Wermlund 1966, s. 217.

<sup>79</sup>Wermlund 1966, s. 214.

<sup>80</sup>Wermlund 1966, s. 184.

Wermlunds teori om samvetets uppkomst är socialpsykologisk.<sup>81</sup> De moraliska normer och värden som utgör innehållet i den inre befallningen har också de flyttats in från det yttre från den gemenskap eller de gemenskaper som individen är en del av. Det är genom livet i gemenskap med andra människor som den individuella människan blir delaktig av sociala normer och värden. Vi har tidigare sett hur Grisez och Imberg på ett metaforiskt sätt talat om samvetet som om det talade och kallade samvetets "röst" för "Guds röst". Även Wermlund använder ett metaforiskt språk och talar om samvetet som "den sociala gemenskapens röst", vilket vi kan se i följande citat:

Jag har här velat hävda den sociologiska synen på samvetet, samvetet som representant för sociala normer och värden. ... den sociala gemenskapens röst hos individen ...<sup>82</sup>

Samvetet som en inre auktoritet har en säregen kvalitet, enligt Wermlund. Samvetet framstår som "högt" och "fullkomligt". Över normernas ursprung och natur vilar något "hemlighetsfullt", och de framstår som "aktningsbjudande". Enligt Wermlund är det därför inte underligt att samvetet uppfattats som "numinöst" och som en inre representant för en "högre gudomlig ordning", att normerna inte "är av denna världen". En vetenskaplig förklaring till dessa fenomen är enligt Wermlund att de grundläggande auktoriteterna som idealiserats och interioriserats var föräldrarna och de framstod som idealgestalter. Och de normer och värden som interioriserades var normer och värden som dessa ideala gestalter omfattade. Denna idealisering sätter också sin prägel på den interioriserade inre auktoriteten och de inre normer och värden som interioriserats. Därav samvetets och normernas höghet och fullkomlighet. Normernas hemlighetsfulla ursprung och natur kan förklaras genom att man inte kan minnas när man först mötte dem och gjorde dem till sina egna, det vill säga interioriserade dem.<sup>83</sup> Det gudomliga eller numinösa draget som kan finnas hos samvetet kan bero på "... den religiösa fostran, där på ett tidigt stadium sociala attityder betingas till religiösa symboler ..."<sup>84</sup>

Wermlund skriver att samvetet ibland har uppfattats som en hög numinös realitet, ibland uppfattats som en onyttig eller skadlig anomali. Och han konstaterar att samvetsreaktionerna ibland kan utvecklas på ett sådant sätt att dessa karakteriseringar kan vara berättigade. Dock menar han att

Nyktrast och sakligast förefaller detta till trots den uppfattningen, som i samvetsföreteelserna ser väsentliga moment i den process, som konstituerar själva jaget, den mänskliga personligheten.<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> Detta framgår redan av underrubriken "En socialpsykologisk studie". Se även t. ex. Wermlund 1966, s. 7.

<sup>82</sup> Wermlund 1966, s. 185, 186.

<sup>83</sup> Wermlund 1966, s. 219-221, 227 f.

<sup>84</sup> Wermlund 1956, s. 1199.

<sup>85</sup> Wermlund 1966, s. 228.

Samvetet uppkommer på samma sätt som själva jaget eller den mänskliga personligheten och är en del av jaget eller personligheten.<sup>86</sup> Enligt Wermlund hör alltså samvetet till människans konstitution sådan som den utvecklas under normala omständigheter.

När interioriseringen väl är fullbordad utgör samvetet en inre auktoritet. Det träder i egenskap av auktoritet upp emot den övriga personligheten och kan påbjuda ett handlande som går emot andra önskningar hos personen. Dess befallningar har karaktären av plikt och personen blir medveten om att han bör följa den inre befallningen. Samvetet blir en inre moralisk auktoritet, vars befallningar är moraliska imperativer vilka erfars som plikter av personen. Den inre sanktionen innebär att man får ett gott eller dåligt samvete. De lust- och olustkänslor som Wermlund tar upp är framför allt ånger, skuld- eller skamkänslor. Han menar att det är svårt att skilja dessa känslor åt och att de ofta betecknar samma emotionella fenomen. Gemensamt är att det alltid rör sig om att handlingen uppfattas som ett moraliskt brott. Skuld- och skamkänsla i en egentlig mening innebär att det råder "... en bristande överensstämmelse mellan en själv och idealet, när överträdelser och försummelse föreligger mot det man betraktar som moraliska värden."<sup>87</sup> Wermlund finner det vara svårt att göra någon egentlig skillnad på skam- och skuldkänslor.<sup>88</sup> Däremot kan han finna en viss nyansskillnad mellan ångerkänsla och skuldkänsla. Ångerkänslan innebär att "... man något mera trycker på det faktum, att man önskar handlingen ogjord. Ångerkänslan pekar på ett annat sätt ut över den nuvarande bittra sinnesförfattningen, än skuldkänslan behöver göra."<sup>89</sup> Det är viktigt att det här rör sig om "... den *moraliska* ångerkänslan."<sup>90</sup> Man kan ångra mycket, till exempel att man inte tog ett tidigare tåg, eftersom det man tog var överfullt och man fick stå upp hela resan. Men den ångern har inte med det dåliga samvetet att göra. Man får också räkna med att personen är motiverad att följa befallningen dels därför att den inre auktoritetens befallning är ett moraliskt imperativ och erfars som plikt och dels därför att han vill undvika att drabbas av sanktionen i form av det dåliga samvetet. När Wermlund talar om samvetet så är det alltså fråga om moraliska normer och värden, ett medvetande om plikt, moraliska känslor och en moralisk

---

<sup>86</sup>Wermlund 1966, s. 219, 228. Wermlund menar att skuldkänslan, eller det första embryot till denna, med nödvändighet uppkommer så som det mänskliga psyket är beskaffat och de första erfarenheterna med nödvändighet måste vara, Wermlund 1966, s. 226.

<sup>87</sup>Wermlund 1966, s. 189.

<sup>88</sup>Han för långa resonemang om detta men verkar inte komma fram till någon egentlig skillnad mellan skam och skuld. "När det gäller den vanliga användningen av dessa uttryck, tycks det vara mycket svårt att göra några bestämda distinktioner. ... common sense torde här näppeligen göra någon skillnad.", Wermlund 1966, s. 198 f.

<sup>89</sup>Wermlund 1966, s. 189. Jmf. "... kanske skulle man kunna beskriva den som en olustkänsla över eget handlande, vid en föreliggande bristande överensstämmelse med en accepterad moralisk norm, en därigenom uppkommen vrede gentemot ens egen person och en önskan, att handlingen i fråga vore ogjord.", Wermlund 1966, s. 190.

<sup>90</sup>Wermlund 1966, s. 189. Wermlunds kursivering.

motivation. Men samtidigt betonar han att han inte menar att samvetet är ett allmänt medvetande om moraliska normer och värden. En samvetsakt är det fråga om när "... normen konfronteras med en speciell situation, en speciell handling."<sup>91</sup>

Efter dessa resonemang är vi framme vid Wermlunds egen komprimerade definition av begreppet samvete:

Vi skulle kunna säga, att vad som föreligger, när man anser en samvetsupplevelse vara för handen, är *antingen* ett medvetande om ett visst handlingssätt + en anticipation av en på handlingen följande lust- eller olustkänsla + en impuls att utföra eller underlåta handlingen, *eller* ett medvetande om en viss utförd handling + ett lust- eller olusttillstånd. ... Vi får väl också här, åtminstone i de flesta fall, räkna med ett konativt moment, en impuls att upprepa handlingen eller göra den ogjord.<sup>92</sup>

Som vi ser är hans definition av samvete extensiv. Den rymmer både ett föregripande och ett efterföljande moment och både det föregripande och det efterföljande samvetet rymmer kognitiva, emotionella och konativa aspekter.

Om man som Wermlund gör ger en sociologisk eller socialpsykologisk förklaring av samvetet och dess uppkomst får man ett speciellt problem att lösa. Menar man att samvetet är en inre representation av yttre auktoriteter, deras befallningar, deras sanktioner och den sociala gemenskapens normer och värden samt att samvetet kort och gott är "den sociala gemenskapens röst", så blir frågan om inte samvetet enbart är ett uttryck för den givna kulturen och konserverar dess "vedertagna normer". Som ett svar på denna fråga skriver Wermlund:

... att man utifrån den sociologiska synen på samvetets uppkomst ingalunda behöver hävda att den intellektuella prövningen inte kan rikta sig på de vedertagna normerna. ... När individen blivit delaktig av de språkliga tecken, det här är fråga om, konfronteras de med hans egna iakttagelser och behov, och de kan därigenom bli förmål för korrigeringar. Individen kan då själv utöva inflytande över kulturen. ... ett genom personlig reflexion utmejslat samvetskrav ...<sup>93</sup>

Wermlund menar att den enskilde genom kulturen blir delaktig av de sociala normer och värden som uppfattas som giltiga inom denna. Individen gör sedan egna erfarenheter, jag tänker mig att Wermlund i förlängningen även innefattar iakttagelser av andra kulturer och andra

---

<sup>91</sup>Wermlund 1966, s. 185.

<sup>92</sup>Wermlund 1966, s. 182. Wermlunds kursivering. "... medvetande om ett visst handlingssätt ..." i citatet innebär även "... medvetandet, att man bör göra på det ena eller andra sättet ..." (från citatet ovan hämtat från s. 180, 181). Medvetandet innebär alltså, enligt Wermlund, både medvetandet om ett visst handlingssätt och medvetandet att det är ens plikt att utföra en viss handling.

<sup>93</sup>Wermlund 1966, s. 187. ("förmål" felstavat av Wermlund!)



sociala gemenskaper, och med hjälp av språket kan individen uttrycka dessa och jämföra och intellektuellt pröva de normer han övertagit från sin kultur. Denna prövning kan leda till en korrigerande av de normer och värden han tagit över och på så sätt kan individen förändra kulturen. Det innebär att den enskilde individen kan vara en viktig, kanske avgörande, del i kulturens och moralens utvecklingsprocess.<sup>94</sup>

Fastän samvetets uppkomst har en sociologisk förklaring kan det med andra ord leda till att individen utvecklar högst personliga moraliska normer och värden, som blir till inre "befallningar", av en inre "auktoritet" och beroende på om individen handlar i överensstämmelse med dessa eller ej leder handlandet till positiva eller negativa inre "sanktioner". Samvetets befallningar kan med andra ord korrigeras och mejslas ut till något högst personligt och i förlängningen är det en process som kan drivas mycket långt:

Men att ett "samvete" kommer till stånd innebär nu, att dessa ting flyttas in i den egna personligheten. Det är fråga om en process, som stundom kan drivas så långt, att de andras verkliga befallningar och reaktioner förlorar sin relevans.<sup>95</sup>

Interioriseringen av sociala normer och värden, yttre auktoriteter, deras befallningar och sanktioner kan alltså, enligt Wermlund, i vissa fall leda så långt att den yttre auktoriteten inte längre uppfattas som relevant. Han menar alltså att det finns individer där interioriseringsprocessen lett så långt att de uppfattar sitt eget samvete som den yttersta auktoriteten, sina egna normer och värden som tyngre vägande än kulturens normer och värden och att de fruktar de inre sanktionerna mer än de yttre. Blir det konflikt mellan kulturens yttre krav och egna inre samvetskrav kommer de att följa den inre auktoriteten och hellre drabbas av kulturens sanktioner än av sina egna inre sanktioner.

Även om Wermlund inte fördjupar sig i saken bör man kunna tänka sig olika personlighetstyper beroende på hur långt interioriseringen har gått. En typ är att man följer kulturens normer och värden för att det är yttre auktoriteter som befäller en att leva efter dem och för att man fruktar yttre sanktioner. Någon egentlig interiorisering har då inte skett. En andra typ är att man följer kulturens normer och värden både på grund av yttre och inre auktoriteter, befallningar och sanktioner. Då har en interiorisering skett, ett samvete utvecklats och kulturens normer och värden har stöd både i inre och yttre auktoriteter. För en tredje typ har interioriseringen gått så långt att man följer de normer och värden som man själv bejakar och att den enda auktoriteten, befallningen och sanktionen som är av betydelse är den inre.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup>Jmf. Ingmar Hedenius uppfattning i kapitel 4.2 nedan.

<sup>95</sup>Wermlund 1966, s. 214.

<sup>96</sup>I anslutning till Lawrence Kohlberg skulle man kunna tala om en prekonventionell, en konventionell och en postkonventionell personlighetstyp.

Jag avslutar avsnittet om Wermlund med en kort sammanfattning. Wermlund vill ge en vetenskaplig förklaring av samvetets uppkomst. Han utgår från en common sense-uppfattning av samvetet, men "renar" den med hjälp av framförallt socialpsykologiska teorier. Han menar att det inte finns något inuti människan som termen samvete på ett direkt sätt refererar till, ett enskilt organ eller en speciell förmåga. I stället är begreppet samvete en teoretisk konstruktion som refererar till kognitiva, emotionella och konativa akter inom människan. En samvetsupplevelse föreligger, enligt Wermlund, då individen antingen innan handlingen är utförd är medveten (kognition) om ett visst handlingssätt som han anser det vara sin plikt att utföra och ett föregripande av en lust- eller olustkänsla (emotion) som skulle följa på handlingen och en impuls (konation) att utföra eller underlåta att utföra handlingen eller ett medvetande (kognition) om en redan utförd handling och ett lust- eller olusttillstånd (emotion) och en impuls (konation) att utföra handlingen igen eller att göra den ogjord.

Samtliga de moment som föreligger i samvetsupplevelsen är av moralisk art. Man är medveten om att man bör handla på ett visst sätt, att det är ens moraliska plikt att handla så. Den lust eller olust som följer på handlingen, om man utför den, är moraliskt bestämda känslor, som skuld-, skam- eller ångerkänslor. Och impulsen att utföra, underlåta eller att önska handlingen ogjord är antingen motiverad av pliktmedvetandet eller av att man vill undvika den lust eller olust som följer på handlingen.

En central tanke för Wermlund är att samvetet uppkommer genom en interiorisering. Samvetet uppkommer alltså, enligt Wermlund, genom att en yttre auktoritet, en yttre befallning och yttre sanktioner interioriseras, det vill säga flyttas in i den enskildes psyke. Det uppkommer därmed en inre moralisk auktoritet, en inre moralisk befallning och en inre moralisk sanktion. Kulturens normer och värden flyttas in i individen och sanktioneras inifrån den enskilde själv. Interioriseringen kan gå så långt att den yttre auktoriteten, dess befallningar och sanktioner förlorar sin relevans för individen, medan däremot samvetets inre moraliska auktoritet, befallningar och sanktioner blir det allt avgörande.

Genom egen erfarenhet och kunskaper om andra gemenskapers normer och värden kan individen mejsla ut ett högst personligt samvetskrav och på så sätt kritiskt granska och i vissa fall ta avstånd från den egna kulturens normer och värden. På så sätt kan samvetet fylla en funktion i kulturens förnyelse.

## **C. D. Broad**

Filosofen C. D. Broad<sup>97</sup> skriver om samvetet i artikeln *Conscience and Conscientious Action*. Han vill ge en fenomenologisk beskrivning av vad satsen "att ha ett samvete" innebär.<sup>98</sup> Även Broad menar att flera olika psykiska förmågor är inblandade i samvetsuppfattningen:

To say that a person "has a conscience", when this phrase is used in its widest sense, is equivalent to asserting the following three closely connected propositions about him. (1) That he has and exercises the cognitive power of reflecting on his own past and future actions, and considering whether they are right or wrong; of reflecting on his own motives, intentions, emotions, dispositions, and character, and considering whether they are morally good or bad; and of reflecting on the relative moral value of various alternative ideals of character and conduct. (2) That he has and exercises the emotional disposition to feel certain peculiar emotions, such as remorse, feeling of guilt, moral approval, etc., towards himself and his own actions, dispositions, etc., in respect of the moral characteristics which he believes these to have. (3) That he has and exercises the conative disposition to seek what he believes to be good and to shun what he believes to be bad, as such, and to do what he believes to be right and avoid what he believes to be wrong, as such.<sup>99</sup>

Broad säger att satsen "att ha ett samvete" är liktydig med (equivalent to) att ha och göra bruk av den kognitiva förmågan att reflektera moraliskt över sina egna handlingar, och karaktärsdrag och att ha och göra bruk av den emotionella dispositionen att uppleva känslor, som ånger och skuld i relation till sig själv och sina egna handlingar och att ha och göra bruk av den viljemässiga dispositionen att söka det som man är övertygad om är gott och undvika det som man är övertygad om är ont. Det är av avgörande betydelse att lägga märke till att alla de tre dispositionerna, den kognitiva, emotionella och konativa, ställs i relation till egna handlingar, egna karaktärsdrag och egna övertygelser om vad som är rätt och gott.

Broads samvetsuppfattning utvecklar jag mer utförligt nedan, parallellt med att jag diskuterar den.

## **Kritisk diskussion**

Med filosofen Peter Fuss<sup>100</sup> kritik av C. D. Broads samvetsuppfattning som utgångspunkt ska jag nu kritiskt diskutera Broads och Wermlunds uppfattningar. Fuss framför sin kritik i artikeln *Conscience* och menar att:

---

<sup>97</sup>C. D. Broad (1887-1971) engelsk filosof. Professor i moralfilosofi i Cambridge.

<sup>98</sup>Broad 1971, s. 140. "I propose to describe this as 'the phenomenological sense' of the phrase 'having a conscience'." , 140.

<sup>99</sup>Broad 1971, s. 140. Jmf. "Conscience, as I have defined it, is a system of cognitive, emotional, and conative *dispositions*, and it is only when these dispositions are in operation that we have conscientious action." , s. 149. Broads kursivering.

<sup>100</sup>Peter Fuss (f. 1932) amerikansk filosof. Professor i St. Louis.

It should be pointed out at once that so comprehensive a definition of conscience renders it virtually equivalent to the individual's moral nature as a whole. Included in this notion of conscience is what we commonly understand and distinguish by the expressions moral knowledge or moral belief, moral deliberation, moral feeling, and moral striving. In spite of Broad's insistence to the contrary, it is very dubious that so wide a characterization of conscience accurately expresses the phenomenological facts.<sup>101</sup>

Fuss riktar kritik mot de olika elementen i samvetsbegreppet, alltså mot att samvetet skulle vara liktydigt med kognitiva, emotionella eller konativa fenomen.

Först riktar Fuss kritik mot att samvetet skulle vara en kognitiv disposition. Fuss delar Broads uppfattning att termen samvete refererar till agentens egna handlingar (his own i citatet ovan), motiv och karaktärsdrag och inte till andra personers. Allmänt brukar man dock anse att moraliska värden, karaktärsdrag och så vidare går att upptäcka även hos andra personer och inte enbart hos den egna personen. Därför anser Fuss att:

It is difficult to see why, *as such*, a faculty of or disposition to cognition should have an exclusively first-personal reference.<sup>102</sup>

Fuss nästa invändning mot Broads teori framgår av följande citat:

It is a familiar fact of moral experience that conscience operates exclusively with reference to concrete situations. But our moral cognitions have reference to general principles as well as to concrete situations. Conscience could therefore at most be one part or aspect of moral cognition.<sup>103</sup>

Fuss anser att Broads definition av de emotiva och konativa dispositionerna är mer plausibla än hans definition av den kognitiva dispositionen. Ändå är han inte nöjd med dessa definitioner. Om den emotiva anmärker han:

The propriety of defining conscience as an emotive faculty or disposition hinges on whether we want to say that conscience occasions such feelings as guilt, remorse, approval, etc., or that it is constituted by these peculiar feelings. Broad, like Mill, seems to take the latter position. But the former view ... has greater plausibility. If conscience merely occasions these feelings there is no reason to ascribe to it as such an emotive aspect or character.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup>Fuss 1973, s. 40.

<sup>102</sup>Fuss 1973, s. 41. Fuss kursivering.

<sup>103</sup>Fuss 1973, s. 41.

<sup>104</sup>Fuss 1973, s. 42.

Fuss anser att Broads definition av den konativa dispositionen drabbas av den vanliga invändningen att kunskap om det rätta eller goda inte nödvändigtvis leder till handling.

If conscience is at one and the same time a source of moral knowledge or belief and a disposition to act on that knowledge or belief, Broad will be as hard put as was Socrates to explain *akrasia*, the well-known phenomenon of weakness of will ...<sup>105</sup>

Fuss eget förslag till samvetsteori är utformat så att det ska kunna möta de invändningar, och andra, som formulerats ovan. Han menar även att hans förslag ska stämma bättre överens med den fenomenologiska innebörden i satser som "att ha ett samvete".<sup>106</sup> Han definierar sin syn så här:

The distinctive role of conscience in the moral life is to establish a general sense of moral obligation in the individual's consciousness. It does this by constituting a certain relation between the individual's moral knowledge or belief and his action. Namely, it establishes in the moral agent a felt need or disposition to act in accordance with his knowledge or belief, giving him a sense of personal integrity when he does so as best he can, and a corresponding sense of inner failure, frustration, or guilt when, through some fault of his own, he fails to do so.<sup>107</sup>

Den speciella relationen mellan individens moraliska övertygelse och hennes handlande är av rent formal karaktär:

I have been urging that conscience properly regarded delivers no substantive moral dictates at all – that what it "dictates" is a purely formal relation between what we know or believe and what we are to do, namely, consistency between the former and the latter.<sup>108</sup>

I förhållande till invändningarna han gjort mot Broads syn skriver han att samvetet inte är någon kognitiv disposition och att

Of itself it does not tell the agent what is right or wrong, good or evil, either in individual concrete instances or as a matter of principle.<sup>109</sup>

Angående samvetet som en emotionell disposition skriver han att

... conscience is not an affective moral faculty or disposition in any usual sense. It does not constitute some specific moral feeling such as benevolence, sympathy or just desert. However, it does give rise to feelings of personal integrity, self-esteem, etc., when its "voice" as

---

<sup>105</sup>Fuss 1973, s. 43. Fuss kursivering.

<sup>106</sup>Fuss 1973, s. 43.

<sup>107</sup>Fuss 1973, s. 43.

<sup>108</sup>Fuss 1973, s. 45.

<sup>109</sup>Fuss 1973, s. 43.

above described is heeded, and to feelings of personal disintegration, remorse, etc., when it is not heeded.<sup>110</sup>

Angående samvetet som en konativ disposition skriver han att

... conscience is not a conative faculty or disposition in any substantive sense ... However, it does constitute the disposition to integrate or harmonize moral knowledge or belief with the appropriate moral action.<sup>111</sup>

Stämmer Fuss kritik av Broad? Och i vilken utsträckning träffar den Wermlunds samvetsuppfattning? Jag ska lyfta fram aspekter i Broads teori som visar att Fuss åtminstone delvis missar målet i sin kritik. Innan Broad definierar satsen "having a conscience" gör han flera förberedande definitioner. Först redogör han för vad han kallar "ostensibly moral cognitions", på svenska ungefär "påstådda förnimmelser av moraliska egenskaper". Människan tar, enligt Broad, vissa förnimmelser för att vara förnimmelser av moraliska egenskaper, tror att de är det och påstår därför att de är det. Som jag förstår Broad håller han fast vid intuitionismens grundtanke att man intuitivt varseblir någon form av moraliska egenskaper, men han gör detta utan att resa några ontologiska anspråk på att dessa egenskaper existerar i sig.<sup>112</sup> En av Fuss invändningar går ut på att Broads teori är liktydig med personens totala moraliska förmåga eller natur. Då blir det också en invändning mot Broads uppfattning att den kognitiva aspekten av samvetet enbart relaterar till egna handlingar och dispositioner. Men det framgår av citatet nedan att "ostensibly moral cognitions" inte enbart gäller den egna personen och dess handlingar, utan även andra personer.

This shows that human beings from the earliest times have had certain experiences which they took to be cognitions of acts, intentions, motives, etc., as having certain characteristics, viz. *moral* ones, which can take opposed forms. ... we too have had such experiences when we have contemplated certain actions, dispositions, or characters, whether our own, or those of other real people, or those of fictitious persons in novels or plays.<sup>113</sup>

Broad avslutar de förberedande definitionerna och inleder definitionen av samvete med:

We may sum up these facts by saying that the vast majority of sane adult human beings are capable of ostensibly moral cognition, of morally directed emotion, and of moral motivation. Now every such person is also capable of *reflexive* cognition, i.e. of contemplating

---

<sup>110</sup>Fuss 1973, s. 44.

<sup>111</sup>Fuss 1973, s. 44.

<sup>112</sup>Lägg märke till "... certain experiences which they took to be cognitions of acts, intentions, motives, etc., as having certain characteristics, viz. *moral* ones ..." i citatet nedan från sidan 137.

<sup>113</sup>Broad 1971, s. 137. Broads kursivering.

himself, his experiences, dispositions, intentions, motives, and actions, from various points of view.<sup>114</sup>

Broad menar att en vuxen och mentalt frisk människa har förmågan att uppfatta moraliska egenskaper och reflektera över dem. Detta gäller andras handlingar och motiv, såväl som ens egna. Kännetecknande för den kognitiva aspekten av samvetet är att förmågan att reflektera över handlingar och överväga om de är riktiga eller felaktiga fokuseras och begränsas till egna handlingar och förmågan att reflektera över karaktärsdrag och överväga om de är värdefulla eller inte även den begränsas till de egna karaktärsdragen. Broad menar alltså inte att "having a conscience" är liktydigt med människans totala moraliska förmåga. Han menar enbart att när vi säger att någon har samvete så är det liktydigt med att ha och bruka förmågan att reflektera och överväga egna handlingar och karaktärsdrag. Vidare att ha och bruka dispositionen att känna vissa känslor som skuld och ånger, gentemot sig själv och sina handlingar. Slutligen att ha och bruka dispositionen att sträva efter att förverkliga det som man är övertygad om är rätt och gott.

Så när Fuss i ett av citaten ovan skriver att "Conscience could therefore at most be one part or aspect of moral cognition",<sup>115</sup> så är det en träffande beskrivning av Broads uppfattning i frågan, eftersom han menar att den moraliska kognitionen även relaterar till annat än egna handlingar, dispositioner och liknande.

Efter att han definierat "ostensibly moral cognitions" definierar Broad vad han kallar "morally directed emotions". Fuss kritik går ut på att Broad identifierar samvetet med vissa känslor, som skuldkänsla eller ångerkänsla. Det finns enligt Broad en koppling mellan moralisk kognition och emotion:

It is an equally plain psychological fact that, when a human being contemplates an action or disposition or character in which these moral characteristics seem to him to be present, he is liable to feel certain kinds of emotion which he would not otherwise feel.<sup>116</sup>

När någon reflekterar över egna handlingar, såväl enbart tänkta som redan utförda, och bedömer handlingarna som moraliskt rätta eller orätta, så är han benägen att känna vissa moraliska känslor. När det gäller samvetet så innebär det att reflektionen över egna handlingar ger upphov till känslor som till exempel plikt-, skuld- och ångerkänsla. "Having a conscience" innebär för Broad att om man vid reflektionen över en viss handling som man tänker utföra gör bedömningen att det vore moraliskt orätt att utföra handlingen, så är man benägen att känna en känsla av plikt att inte utföra handlingen. Om man vid reflektionen redan har utfört handlingen, är man benägen att känna skuld eller ånger. I sin definition,

---

<sup>114</sup>Broad 1971, s. 139, 140. Broads kursivering.

<sup>115</sup>Fuss 1973, s. 41. Se ovan.

<sup>116</sup>Broad 1971, s. 137.

som vi tidigare citerat, identifierar inte Broad "having a conscience" med skuldkänsla eller ångerkänsla. I stället skriver han att det har samma innebörd att säga att en människa har ett samvete och att säga att personen har en disposition att känna "morally directed emotions". Att ha en disposition att känna till exempel skuld är inte detsamma som att känna skuld. Känna skuld är snarare en följd av att man har en disposition för detta och att man är övertygad om att det var moraliskt orätt att utföra en handling man faktiskt har utfört.

Den tredje förberedande definitionen som Broad gör gäller vad han kallar för "moral motivation". Fuss kritiska invändning mot Broads uppfattning går ut på att insikten om det goda inte nödvändigtvis leder till handling och till ett förverkligande av det goda. I citatet nedan framgår det att Broad är försiktig i sin formulering och att han inte påstår att det är självklart att insikt om det goda eller rätta leder till handling. Insikten att en handling är rätt motiverar "most people", men inte nödvändigtvis alla.

Lastly, it is an equally plain psychological fact that the belief that a certain course of action would be right does exercise a certain attraction or compulsion on most people and thus provides them with a motive-component for doing it. Still more obvious is it that the belief that a certain course of action would be wrong exercises a certain repulsion or inhibition on most people and thus provides them with a motive-component against doing it.<sup>117</sup>

Sammanfattningsvis kan sägas att Fuss kritiska invändning att Broads definition av "having a conscience" är liktydig med personens totala moraliska förmåga eller natur knappast är träffande. "Having a conscience" är liktydigt med att relatera egna handlingar och karaktärsdrag till "ostensibly moral cognition", "morally directed emotions" och "moral motivation". Men moralisk cognition är mycket mer än reflektion över egna handlingar och karaktärsdrag. Den kan gälla andras handlingar och karaktärsdrag och därför är det tydligt att Broad inte identifierar "having a conscience" med människans totala moraliska natur.

Samtidigt är det riktigt att Broad ger en mycket vid definition av "having a conscience", vilket han själv är medveten om, "...in its widest sense". Definitionen innefattar teoretisk reflektion över egna handlingar och frågan är naturligtvis varför vi ska kalla detta för samvete och inte helt enkelt för moralisk reflektion, moralisk deliberation eller något åt det hållet. Så även om Fuss inte har rätt i påståendet att Broads teori är så vid att den är identisk med personens totala moraliska natur, så är den

---

<sup>117</sup>Broad 1971, s. 138, 139. Jmf. s. 139: "All these words refer to the fact that the supposed rightness of an action gives rise to a motive-component for doing it, and that the supposed wrongness of an action gives rise to a motive-component against doing it, and that these specifically *moral* motive-components may conflict with others which arise from one's belief about the non-moral characteristics of the action." Broads kursivering.



ändå så pass vid att det är fråga värt om det inte är bättre att avgränsa den mer och kalla moralisk reflektion över egna framtida eller utförda handlingar för just detta och inte kalla det för "having a conscience".

Wermlunds definition av "samvete" är, fastän också den är vid, mer tydligt avgränsad från till exempel moralisk reflexion. Jag citerar definitionen igen:

Vi skulle kunna säga, att vad som föreligger, när man anser en samvetsupplevelse vara för handen, är *antingen* ett medvetande om ett visst handlingssätt + en anticipation av en på handlingen följande lust- eller olustkänsla + en impuls att utföra eller underlåta handlingen, *eller* ett medvetande om en viss utförd handling + ett lust- eller olusttillstånd. ... Vi får väl också här, åtminstone i de flesta fall, räkna med ett konativt moment, en impuls att upprepa handlingen eller göra den ogjord.<sup>118</sup>

Wermlund knyter på ett tydligare sätt, än Broad, samman den kognitiva föreställningen om ett visst konkret handlingssätt, att detta handlingssätt är plikt att utföra eller plikt att inte utföra med känslan av lust eller olust. I en samvetsupplevelse är, enligt Wermlund, förvisso kognitionen inblandad och aktiverad, men på så sätt att personen är medveten om ett visst handlingssätt, att detta är plikt att utföra eller att inte utföra och att han om han utför en sådan handling får ett gott eller dåligt samvete. Redan innan man utför handlingen och enbart föreställer sig den klibbar lust- eller olustkänslorna vid själva föreställningen.<sup>119</sup> Det tas för givet att personen mycket väl kan reflektera över olika handlingar och göra en bedömning om det vore moraliskt rätt eller orätt att utföra handlingen, men det är inte detta som brukar kallas för en samvetsupplevelse. Att ha och bruka den kognitiva förmågan att reflektera över sina egna framtida eller redan utförda handlingar och överväga huruvida de är moraliskt rätta eller orätta skulle Wermlund knappast associera till en samvetsupplevelse, utan snarare till en mer allmän moralisk reflektion. Och då tangerar vi även Fuss invändning mot Broad att dennes definition av samvetets kognitiva moment är alldeles för vid.

Wermlunds teori knyter däremot samman föreställningen om en viss handling och den lust- eller olustkänsla som tanken på att utföra den handlingen för med sig. Det föregripande samvetet, *conscientia antecedens*, innebär just kopplingen mellan en tänkt handling och de nämnda lust och olustkänslorna. Beroende på om konsekvensen av handlingen blir ett gott eller dåligt samvete skapas en impuls att utföra eller underlåta handlingen. Det efterföljande samvetet, *conscientia consequens*, innebär tanken på en konkret faktiskt utförd handling och de känslor av lust eller olust som följer av att handlingen faktiskt har utförts. Beroende på om handlingen lett till gott eller dåligt samvete skapas en

---

<sup>118</sup>Wermlund 1966, s. 182. Wermlunds kursivering.

<sup>119</sup>"Detta olustmoment klibbar vid ifrågavarande handlingar redan som tänkta ...", Wermlund 1966, s. 181 f..

impuls att upprepa handlingen eller att försöka göra den ogjord. Wermlund integrerar tydligt skuldkänslan i vad han kallar för "en samvetsupplevelse". Skuldkänslan är inte en känsla som är orsakad av samvetet, utan ett moment i själva samvetsupplevelsen. Men det är samtidigt en konsekvens av att en handling som man är övertygad om är fel ändå har utförts eller den medvetna föreställningen om denna handling. Så man kan säga att Fuss definition av samvetet som en formal relation mellan den enskildes moraliska övertygelse och dennes handlingar utgör en del av Wermlunds samvetsbegrepp, men att Wermlunds dessutom låter det dåliga samvetet utgöra en del av begreppsinnehållet.

Om man i stället vänder på kritiken och frågar sig om Fuss definition verkligen är en korrekt beskrivning av de fenomen som man brukar relatera termen "samvete" till. Att en mer allmän reflektion över egna handlingar och karaktärsdrag inte faller in under samvetsbegreppet verkar rimligt, däremot är det inte lika klart att det är rimligt att lämna det dåliga samvetet utanför definitionen av begreppet. Både Broads och Wermlunds definitioner tycks göra rättvisa åt vardagsspråkets användning av frasen "att ha dåligt samvete". Det denna fras syftar på är just skuld- eller skamkänslor. Personen som uttalar satsen känner sig skyldig till att ha utfört en felaktig handling och känner sig skamsen. Enligt Fuss skulle det innebära att personen har handlat mot sin övertygelse och det har orsakat att personen känner skuld, men skuldkänslan skulle inte kunna identifieras med "samvete". Men är det inte just det som man till vardags gör när man säger sig "ha dåligt samvete"? Fuss formala relation mellan moralisk övertygelse och handling lämnar det dåliga samvetet utanför definitionen och förefaller att inte göra den vardagliga användningen av "ha dåligt samvete" riktig rättvisa.

Såväl Broad som Wermlund anser att samvetet har en konativ aspekt, en konativ disposition med Broads terminologi och en konativ akt med Wermlunds. Fuss kritik mot Broad går ut på att han drabbas av det traditionella problemet att insikt om det goda inte nödvändigtvis leder till handling. Som vi såg ovan är det inte heller Broads uppfattning att insikt leder till handling med någon automatik. Han verkar uppfatta fenomenet viljesvaghet som något självklart.

Vad vi ska fokusera i detta sammanhang är en skillnad i hur Broad och Wermlund uppfattar den konativa aspekten av samvetet. Broad ger en definition som är allmän och innebär att övertygelsen att en handling är moraliskt riktig motiverar de flesta människor att utföra handlingen och att övertygelsen att en handling är oriktig motiverar de flesta människor att inte utföra handlingen. I sin analys av satsen "having a conscience" definierar han den konativa dispositionen som en disposition att sträva efter det som man är övertygad om är gott och att undvika det som man är övertygad om är ont och en disposition att göra det som man anser är rätt och att inte göra det som man anser är orätt. Insikten om det goda och rätta ger en impuls att handla i överensstämmelse med insikten. Så långt

jag kan se är Broads definition identisk med en allmän definition av relationen mellan insikt och handling och vad som motiverar en person att handla.

Wermlund kopplar i sin definition den konativa aspekten mer precist till samvetsupplevelsen: "... ett medvetande om ett visst handlingssätt + en anticipation av en på handlingen följande lust- eller olustkänsla + en impuls att utföra eller underlåta handlingen ..." och "...ett medvetande om en viss utförd handling + ett lust- eller olusttillstånd. ... Vi får väl också här, åtminstone i de flesta fall, räkna med ett konativt moment, en impuls att upprepa handlingen eller göra den ogjord." Impulsen att utföra eller underlåta en framtida handling eller impulsen att upprepa eller inte upprepa en utförd handling är tydligt förbunden med det goda samvetets lustkänsla eller det dåliga samvetets olustkänsla. Impulsen att handla kommer inte enbart av att man inser att en viss handling är moraliskt rätt, utan dessutom av insikten att handlingen leder till ett gott samvete. Impulsen att inte handla kommer på samma sätt av såväl insikten att det är en plikt att inte utföra handlingen som av insikten att handlingen leder till ett dåligt samvete med den olustkänsla detta innebär.

Med Broads definition av den konativa aspekten av samvetet är motivationen att utföra en handling densamma som all annan moralisk motivation. Med Wermlunds definition av den konativa aspekten av samvetet är motivationen att utföra en handling en specifik samvetsupplevelse som tycks ge en specifik form av motivation. Broad förefaller att med konativ disposition tala om den motivation som följer av en allmän plikt-känsla, medan Wermlund förefaller att med konativ samvetsakt tala om den motivation som följer av en specifik samvetsupplevelse. Att handla av plikt å ena sidan och att handla för att få ett gott samvete eller för att undvika ett dåligt å andra sidan är två olika former av motiv.<sup>120</sup>

Min bedömning är att Fuss kritik inte i någon egentlig mening träffar Broads samvetsuppfattning och att den än mindre utgör en slagkraftig kritik av en uppfattning som Wermlunds.

I förra avsnittet (3.2) nämndes att när jag längre fram (3.5) ska utforma ett förslag till definition av begreppet samvete kommer begreppet att integreras i en mer övergripande teologisk antropologi och trosåskådning. Syftet är att foga in Wermlunds vetenskapligt utformade samvetsteori och Broads fenomenologiska beskrivning och integrera dessa i den övergripande teologiska åskådningen. Att en samvetsteori är vetenskaplig innebär inte att den med nödvändighet är sann i vetenskaplig mening, än mindre att de olika delarna i den är det. Det finns flera olika vetenskapliga metoder och olika tolkningar av fakta som kan vara möjliga. Trots detta

---

<sup>120</sup>En fråga som jag inte ska diskutera är om Fuss själv kommer undan problemet med *akrasia*. Det tycks mig som om han enbart förflyttar problemet från "läran om samvetet" till någon annan läropunkt, som till exempel "läran om moralisk motivation".

finns det värde i att integrera vetenskapliga teorier, eftersom de bygger på noggranna iakttagelser och är systematiskt uppbyggda.

Wermlund utgår ifrån vad han kallar en common sense-uppfattning om samvetet och Broad vill komma åt den fenomenologiska innebörden i satsen "att ha ett samvete". De utgår båda från att det vardagliga sättet att tala om samvetet och de fenomen som man då refererar till ska ge en någorlunda rimlig bild av vad man menar när man använder ordet samvete. Det är en uppfattning som jag ansluter mig till och anser vara en möjlig och rimlig utgångspunkt för en definition av begreppet samvete. Wermlund ser begreppet som ett samlingsbegrepp, en sammanfattningsterm som refererar till många olika processer och akter i människan, men som ändå hör samman i en helhet i själva samvetsupplevelsen. Det är enligt honom inte en enskild förmåga som begreppet refererar till. Också detta är en uppfattning som jag ansluter till och menar gör rättvisa åt den ganska mångfacetterade upplevelse som samvetsupplevelsen utgör. Många av de dispositioner och akter som hör till samvetsupplevelsen kan beskrivas utan att man kallar dem för samvetsupplevelser.

Redan i förra avsnittet (3.2) kritiserade jag uppfattningen att samvetet betraktas som något rent kognitivt, som inte får beblandas med känslor av olika slag. Med stöd i Ryles samvetsuppfattning hävdade jag att om en person omfattar en övertygelse på ett operativt sätt så innebär det bland annat att han upplever skuld om han handlar på ett sätt som ligger i strid med hans övertygelse och att skuld känslan utgör ett element i begreppet samvete. Det innebär att såväl kognitiva som emotiva akter hör till samvetsupplevelsen. Både Wermlund och Broad menar att samvetet består av kognitiva, emotionella och konativa akter som hålls samman i en helhet. Begreppet samvete refererar inte enbart till en av dessa akter, utan i samvetsupplevelsen förekommer de alla. Jag tror att detta är ett fruktbart sätt att definiera begreppet. Wermlunds definition är snävare och utgör en mer sammanhållen syntes än Broads och jag uppfattar det som en förtjänst att det går att mer precist skilja ut samvetsupplevelsen eller samvetsakten från mer allmänt moraliska kognitiva, emotionella och konativa akter. Därför kommer jag lägga en större vikt vid Wermlunds definition.

När förslaget till definition av samvete utformas (3.5) kommer det, i anslutning till Wermlund och Broad, att uppfattas som både föregripande och efterföljande, på latin conscientia antecedens och consequens. Begreppet samvete kommer att innesluta kognitiva, emotionella och konativa element. Det förefaller mig ytterst osannolikt att en person som av religiösa eller moraliska skäl är övertygad om att en viss handling är orätt, kan utföra den utan att drabbas av dåligt samvete om så endast i en svag form. Det förefaller mig även osannolikt att någon som utfört en handling med gott samvete, i samma stund eller direkt efter skulle kunna påstå att han är övertygad om att handlingen han utfört med gott samvete

är moraliskt orätt, såvida han inte ändrat uppfattning i samma ögonblick. Detta tyder enligt min mening på att både kognitiva och emotionella akter hör till samvetsupplevelsen. Det innebär att om någon befinner sig i en viss situation och står i begrepp att handla och är medveten om att en viss handling är rätt eller orätt och att han bör eller inte bör utföra den så kommer han om han utför handlingen att göra det med ett gott samvete eller drabbas av dåligt samvete. Och om han utför en handling med gott samvete så är det ett tecken på att han faktiskt är övertygad om att handlingen är tillåten eller påbjuden. Utöver detta förefaller det mig osannolikt att en person som är medveten om att en handling är påbjuden inte upplever någon som helst impuls att utföra den eller om han är medveten om att en handling är förbjuden att han inte upplever någon som helst impuls att försöka låta bli att utföra den. Och om det inte är på detta sätt så uppfattar jag det som relevant att fråga sig om personen är mentalt frisk. En annan sak är att en viss person kan uppfatta ganska få saker som påbjudna eller förbjudna och det mesta som tillåtet. Då kan andra anse att han borde ha dåligt samvete för en del saker han gjort, men som han själv anser vara tillåtna och som han därför utfört med gott samvete. Allt detta uppfattar jag som goda skäl för att räkna såväl kognitiva och emotionella som konativa akter som olika aspekter av samvetsupplevelsen. Det är också liknande skäl som verkar ha övertygat Broad när han försökt komma åt de fenomen som begreppet samvete refererar till och Wermlund när han utgått ifrån common sense.

Wermlund menar att samvetet aktiveras när en norm konfronteras med en speciell situation eller en speciell handling. Broad menar att man gör bruk av den kognitiva förmågan att reflektera över redan utförda eller framtida handlingar, ens egna karaktärsdrag, dispositioner, motiv och liknande. Även om Broads uppfattning är vidare är de ändå ense om att kännetecknande för en samvetsakt är att samvetet reagerar på speciella situationer, handlingar, karaktärsdrag som är ens egna. Det gäller vilken handling jag ska göra i en bestämd situation, tänkt eller verklig. Det gäller karaktärsdrag som jag har eller bedömer som önskvärt att jag hade eller skäms över att jag har. Min poäng är att samvetet reagerar i vissa situationer, angående vissa bestämda handlingar eller karaktärsdrag och att reaktionerna gäller den person som själv har samvetet, det är utsagor i första person för att anknyta till Ryles uppfattning (3.2). Det är inte fråga om en allmän reflexion över vad som är rätt eller gott. Det gäller snarare frågan hur jag ska handla i denna bestämda situationen, tänkt eller verklig. Vilka av mina karaktärsdrag eller intentioner är värdefulla och vilka andra skulle vara önskvärda. För att ta ett par exempel på detta.

Wermlund använder en terminologi där han låter begrepp från yttervärlden symbolisera processer inom personen. Denna terminologi bedömer jag som användbar. Han talar om en inre auktoritet, en inre befallning och inre sanktioner, såväl positiva som negativa. Detta bildspråk ger en enkel och målade bild av samvetsupplevelsens innebörd. Även bilden att samvetet uppfattats som en hemlighetsfull, rent av

gudomlig auktoritet. Wermlund beskriver samvetet som en jag-främmande auktoritet som träder upp emot personens övriga sidor. Detta ger på ett bildligt språk en förklaring till att man vägrar att handla emot sitt samvete.

Både Broad och Wermlund menar att de normer och värden som är förknippad med samvetet är av moralisk art. De känslor som är inblandade är moraliskt bestämda känslor. Båda håller frågan öppen om vilka normer och värden som uppfattas som giltiga eller normativa. De definierar begreppet samvete på ett sådant sätt att det ska kunna ge en rättvisande bild av begreppet oberoende av vilka normer och värden som personen faktiskt omfattar.

Wermlund menar att inte enbart innehållet i övertygelsen, utan även den inre befallande auktoriteten är interioriserad från den yttre miljön. Det skulle ju i princip kunna vara så att den inre auktoriteten är en redan från början medfödd potentialitet och då skulle teologer som Imberg och Grisez ligga närmare sanningen än vad Wermlund gör. Personligen tror jag inte att det finns någon som kan pröva dessa påståenden i mer egentlig mening, därför kommer jag att hålla denna fråga öppen. Det avgörande är enligt min mening inte hur samvetet uppkommer utan vilken konstruktiv funktion det fyller eller kan fylla i den vuxna människans personlighet och då är det möjligt att utgå från en annan aspekt av Wermlunds teori. Han skriver att samvetsföreteelserna är "... väsentliga moment i den process, som konstituerar själva jaget, den mänskliga personligheten."<sup>121</sup>

En viktig poäng i Wermlunds teori är att personens samvetsövertygelse kan förändras över tid. Nya iakttagelser, till dessa bör väl även räknas iakttagelser av andra gruppers och kulturers värden och normer, och egna behov kan leda till att han kritiskt granskar de normer och värden som interioriserats under hans uppväxt. Så även om han ger en socialpsykologisk förklaring till samvetets innehåll, de normer och värden som är innehållet i samvetets befallningar är interioriserade från den omgivande miljön, så menar han att när väl jaget är konstituerat kan personen kritiskt granska de normer och värden som varit en del av den process som konstituerat jaget.

När ett eget förslag till samvetets definition utvecklas kommer jag att anknyta till dessa tankar om samvetet som en del av den mänskliga personlighetens och jagets konstitution. Detta ligger också nära den uppfattning om personen som Grisez, i anslutning till Andra vaticankonciliet, ger uttryck åt när han skriver att samvetet utgör personens mest hemlighetsfulla kärna och helgedom.

---

<sup>121</sup>Wermlund 1966, s. 228. Citerat ovan.

### **3.4. Samvetet i en personlighetspsykologi och i en sokratiskt präglad filosofi**

I detta avsnitt (3.4) står frågan om samvetet som en integrerande funktion i människans psyke i centrum för uppmärksamheten. Frågan som ska ställas till psykologen Gordon W. Allport och filosofen Hannah Arendt är: Vad menar de när de kopplar samman samvete och integration av personen? Sedan ska jag diskutera deras uppfattningar med hjälp av John T. Granrose och Germain Grisez och själv ta ställning till diskussionen.

#### ***Gordon W. Allport***

Den amerikanske psykologen Gordon W. Allport<sup>122</sup> har formulerat en samvetsuppfattning som lägger stor vikt vid samvetets integrerande funktion. Denna har han presenterat i flera böcker och artiklar. Här utgår jag från *The Individual and His Religion* och *Becoming. Basic Considerations for a Psychology of Personality*. Allport menar att personens integrationen till en enhet är av stor betydelse för den enskildes psykiska hälsa.

Psychology's chief contribution to mental health is the concept of integration ... Integration means the forging of approximate mental unity out of discordant impulses and aspirations.<sup>123</sup>

Psykiskt lidande och sjukdom hänger på motsvarande sätt samman med konflikter inom personen.

Mental ailments, wether major or minor in degree, are reflections of conflict within the personality. ... Most of the conflicts that cause damage to mental health ... have to do with courses of conduct the individual regards as impulsively desireable and those he regards as morally obligatory.<sup>124</sup>

Enligt Allport är alltså psykisk ohälsa nästan alltid förknippad med inre konflikter och i dessa konflikter är personens moral ofta inblandad och därmed, enligt honom, även personens samvete.

Whether we call it conscience or super-ego, the moral sense is almost always involved in any serious conflict.<sup>125</sup>

Allport menar att en av den moderna psykologins viktigaste landvinningar är dess försök att förstå samvetets natur. Enligt honom vet man idag att samvetets innehåll inte är medfött.

---

<sup>122</sup>Gordon Allport (1897-1967) personlighets- och socialpsykolog. Professor vid Harvarduniversitetet i USA.

<sup>123</sup>Allport 1978, s. 103, 104.

<sup>124</sup>Allport 1978, s. 97, 98.

<sup>125</sup>Allport 1978, s. 98.

Quite clearly *specific ideas* of what is right and wrong are not innate.<sup>126</sup>

Däremot vet man att själva förmågan, kapaciteten, det som gör att samvetet kan utvecklas och fungera är universellt förekommande.

At the same time, it is equally evident that the *capacity* for conscience exists in nearly every person. In the course of social living the individual is bound to form a conscience.<sup>127</sup>

Av citatet framgår dessutom att Allport menar att samvetet utvecklas i ett socialt sammanhang, i gemenskapen med andra människor. Samvetsfunktionen är inte färdigutvecklad från födseln, utan behöver utvecklas för att bli ett i egentlig mening moraliskt samvete.

... the observation of children assures us that the must precedes the ought and is a necessary first stage in the process of becoming. For this reason I prefer an emergent to an innate theory of moral obligation.<sup>128</sup>

För att samvetet ska kunna ha en viktig roll i personlighetsutvecklingen och i processen mot en allt mer integrerad personlighet är det, enligt Allport, viktigt att en vanlig missuppfattning uppmärksammas och korrigeras. Missuppfattningen går ut på att samvetet enbart är en mer eller mindre statisk och kvardröjande rest av barnets tidiga inlärning. Barnet tvingas av olika auktoriteter, framför allt föräldrarna, att leva enligt vissa regler. Om barnet inte följer reglerna drabbas det av sanktioner. Såväl reglerna som sanktionerna kommer utifrån och barnet förstår egentligen inte varför det måste handla på ett visst sätt. Auktoriteten är yttre, samvetets innehåll är bestämt av "du måste" och handlandet bestäms av lydnadsvanor.<sup>129</sup>

Allport menar att denna bild är felaktig, därför att den är statisk. Enligt Allport sker en viktig transformation av såväl samvetets innehåll som dess sätt att fungera, dess form, under den enskildes utveckling.

But later (how much later depends on the person) the sanctions become internal, and are based upon a sense of "ought" rather than "must". In maturity, and even well before, a sharp distinction grows up between the feeling of "must" and of "ought".<sup>130</sup>

Sanktionerna omvandlas från yttre till inre, "du måste" omvandlas till "du bör" och

Specific habits of obedience give way to generic self-guidance, that is to say, to broad schemata of values that confer direction upon conduct.<sup>131</sup>

---

<sup>126</sup>Allport 1978, s. 98. Allports kursivering.

<sup>127</sup>Allport 1978, s. 99. Allports kursivering.

<sup>128</sup>Allport 1955, s. 74.

<sup>129</sup>Allport 1978, s. 99 ff. och Allport 1955, s. 73.

<sup>130</sup>Allport 1978, s. 100.

<sup>131</sup>Allport 1955, s. 73.



Allport betraktar samvetet ur ett utvecklingspsykologiskt perspektiv och betonar skillnaden mellan barnets psyke och dess dynamik och den vuxnes psyke och dess dynamik. Detta är av betydelse för synen på samvetet. Jag tolkar Allport så att han menar att det krävs en viss insikt för att förstå vad det är som gör moral till moral, det Allport kallar "du bör", en insikt som barnet saknar. Barnet har lärt sig att det får göra vissa saker och inte får göra andra saker. Riktigt varför vet det inte. Men det vet att om det inte handlar enligt den yttre auktoritetens vilja följer någon typ av sanktion. Barnet vet att det måste handla på ett visst sätt. Barnet anpassar sig till yttre "mästen" och bygger upp lydnadsvanor som är specifika i den meningen att de förbjuder vissa konkreta handlingar och tillåter andra. Det krävs ingen egentlig bedömning från situation till situation. Under den enskildes utvecklingshistoria transformeras samvetet till en vuxen människas mogna samvete. Auktoriteten flyttar in i personen och blir "jag anser" istället för en anpassning till yttre auktoriteter. Individens har kommit till insikt om vad som gör moral till moral och en förskjutning från "du måste" till "du bör" har skett. I citatet ovan talar Allport om en "generisk självvägledning". Som jag förstår honom menar han en vägledning av handlandet som har sitt ursprung i den egna personens centrum.<sup>132</sup>

Den generiska självvägledningen (generic self-guidande) styrs av värden som den enskilde själv bejakar och inte av "mästen" som förts på henne utifrån.

The healthy adult, we know, develops under the influence of value schemata whose fulfillment he regards as desirable even though it may never be completely attained. In agreement with such schemata he selects his perceptions, consults his conscience, inhibits irrelevant or contrary lines of conduct, drops and forms subsystems of habits according as they are dissonant or harmonious with his commitments.<sup>133</sup>

De värden, värdescheman, som den vuxna människan bejakar skiljer sig normalt sett från den tidiga barndomens.

Not everything that was once a "must" of the super-ego becomes an "ought" of the mature conscience. The latter no longer depends upon the enforced teaching of parent or nurse, but upon the values that maturity holds—and in most respects these differ sharply from the values of early childhood.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup>Allport skulle säga att handlandet har sitt ursprung i proprium och inte i en opportunistisk anpassning. Han skulle uttrycka sig så för att han inte vill propagera för en personalistisk uppfattning, utan en psykologi på vetenskaplig grund.

<sup>133</sup>Allport 1955, s. 75 f.

<sup>134</sup>Allport 1978, s. 100 f. Det förra citatet rymmer en programmatisk formulering. Allport betonar skillnaden på den friska människans och den psykiskt sjukes psyke. Polemik mot bland andra Freud. Polemiken mot Freud skyntar också i det andra citatets "super-ego". Han betonar, som nämnts ovan, skillnaden mellan den vuxnes och barnets psyke.

Samvetet måste förändras i samma takt som individen utvecklas, för att fungera konstruktivt.

Like all other ingredients of personality, conscience is expected to keep pace with the individual's age and experience. It helps to relate the person to reality as he now conceives it. It is a *present* guide to conduct, and as such, serves an important function in the economy and health of an adult life.<sup>135</sup>

Den vuxna mogna människans samvete är, enligt Allport, alltså styrt av de värden individen bejakar i denna fas av sin personliga utveckling och av individens bild av verkligheten och inte av infantila värden och en infantil världsbild.

Samvetet har en nödvändig uppgift i den enskildes psykiska utveckling.

Conscience is a crucial agent in the growth of personality. It is a process that controls transitory impulse and opportunistic adjustment in the interests of long-range aim and consistency with the self-image.<sup>136</sup>

Samvetet integrerar personen genom att göra det möjligt för honom att gallra bland de inre impulserna och det tryck som den sociala miljön utövar på den enskilde. Detta sker enligt Allport genom att samvetet uttrycker mål som är centrala för den enskilde och dessutom mer långsiktiga än tillfälliga impulser. Jag tolkar honom så att han menar att målen i sin tur har sin grund i jagföreställningen. Jagföreställningen

... has two aspects: the way the patient regards his present abilities, status, and roles; and what he would like to become, his *aspirations* for himself.<sup>137</sup>

Den senare aspekten kallar Allport för ideal jagföreställning. När samvetet integrerar personen till en enhet på ett sätt som ligger i linje med den ideala jagföreställningen, kan inte samvetet vara präglad av "du måste" och en rädsla för straff.

Guilt is a poignant suffering, seldom reducible in an adult to a fear of, or experience of, punishment. It is rather a sense of violated value, a disgust at falling short of the ideal self-image.<sup>138</sup>

Om samvetet står i den ideala jagföreställningens och i de långsiktiga målens tjänst leder ett brott mot samvetets råd snarare till en avsmak för

---

Slutligen betonar han skillnaden mellan människa och djur. Polemik mot behaviorismen och vad Allport kallar "rättspsykologi".

<sup>135</sup>Allport 1978, s. 101.

<sup>136</sup>Allport 1955, s. 68.

<sup>137</sup>Allport 1955, s. 47. Allports kursivering.

<sup>138</sup>Allport 1955, s. 73.

att man svikit sig själv och det man anser vara rätt än till en skuldkänsla som liknar barnets överjagsfruktan.

Whenever I make a self-referred value judgment – as if to say, "This is in keeping with my self-image, that is not" – then I feel a sense of obligation that has no trace of fear in it.<sup>139</sup>

Samvetet ska enligt Allport inte uppfattas som en självständig komponent i psyket utan snarare ses som

... the knife-edge that all our values press upon us whenever we are acting, or have acted, contrary to these values.<sup>140</sup>

Med utgångspunkt i de värden den vuxna människan själv bejakar dömer samvetet hennes handlande och avslöjar om hon har handlat mot sin egen övertygelse, vilken denna övertygelse än må vara.

Conscience is the indicator of the measure of agreement between our conduct and our values, whatever they be.<sup>141</sup>

På så sätt verkar det för en integration av personens egna värderingar och dennes handlande, så att dessa ligger i linje med varandra.

För att bilden av Allports samvetsuppfattning ska bli korrekt vill jag betona att han inte menar att den individuella utvecklingen är problemfri eller att alla, kanske inte ens de flesta, någonsin blir helt igenom mogna och vuxna människor.

Conscience may, like other aspects of personality, be arrested in its development. Plenty of people, adult in years, have not successfully effected these transformations. ... But the pathology of conscience does not alter the rules governing its transformations in the normal course of becoming.<sup>142</sup>

Så en kort sammanfattning. Allport menar att samvetet fyller en nödvändig funktion genom att det verkar för en integration av personens mer eller mindre motstridiga delar eller impulser. På ett moget stadium i personens utveckling integrerar det dennes handlande med de värderingar som personen själv bejakar och bekänner sig till. Samvetet kännetecknas av att det är nära förbundet med vad Allport kallar den ideala jagföreställningen och med de långsiktiga mål som är grundade i denna. På så sätt gör samvetet det möjligt att gallra mellan impulser och prioritera vissa handlingar och handlingsvägar framför andra.

---

<sup>139</sup>Allport 1955, s. 72.

<sup>140</sup>Allport 1978, s. 101.

<sup>141</sup>Allport 1978, s. 101.

<sup>142</sup>Allport 1955, s. 74.

Allport lägger stor vikt vid att samvetet transformeras under den enskildes utveckling. Tidigt är samvetet präglad av yttre auktoriteter, under utvecklingen flyttas auktoriteten in i den enskilde personen. Tidigt är samvetet präglad av tvång och "du måste", detta transformeras till ett "du bör". Och tidigt inlärd lydnadsvanor transformeras till en självvägledning som är förankrad i den enskildes ideala jagföreställning.

Genom att integrera personen till en sammanhängande och koncentrerad person verkar samvetet för psykisk hälsa och mot inre konflikter som skapar lidande och ohälsa. Genom att vara förankrad i mogna egenskaper hos den vuxne kan samvetet verka för en integration som formar en allt mer mogen människa. Samvetet får därmed en ganska framskjuten position i Allports psykologi.

Bör man då följa sitt samvete, enligt Allport? Det är klokt av den enskilde att följa sitt samvete, eftersom det integrerar honom till en enhetlig person och detta är nödvändigt för psykisk hälsa och personlig mognad.

### **Hannah Arendt**

Också Hannah Arendt<sup>143</sup> menar att samvetet har en uppgift att fylla för att personen ska integreras till en enhet. I artikeln *Thinking and Moral Considerations* behandlar hon ondskans banalitet.<sup>144</sup> Den centrala frågan i artikeln gäller den inre relationen mellan förmågan eller oförmågan att tänka och ondskans problem.<sup>145</sup> Hon hade nämligen upptäckt att den mest kännetecknade egenskapen hos Eichmann, hur obegripligt ondskefulla hans gärningar än var, inte var ondska, utan "... a curious, quite authentic inability to think."<sup>146</sup> Han fungerade lika bra i rollen som krigsförbrytare inför rätta, som han hade gjort i sina uppgifter under nazitiden. Arendt skriver att han visste att det som han som nazist uppfattat som sin plikt, nu uppfattades som ett brott och han accepterade detta som om det enbart vore fråga om en ny språkregel. Han lärde sig nya standardfraser som fungerade i detta nya sammanhang. Han tänkte inte själv, granskade inte sitt liv och tog inte själv ställning till vad som är ont eller gott, utan anpassade sig till den rådande konventionen eller till situationens förväntningar. Ondskan är därmed, enligt Arendt, banal i den meningen att den oftast inte grundar sig på den handlande personens ondska, utan snarare på personens oförmåga att tänka, granska sitt liv och själv ta ställning till vad som är ont eller gott.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup>Hannah Arendt (1906-1975) tysk-amerikansk filosof. Professor i Chicago och New York.

<sup>144</sup>Hon hade redan före denna artikel behandlat detta problem i en serie artiklar, som sedan blev en bok, om Eichmann och rättegången mot honom i Jerusalem. Boken finns i svensk översättning utgiven på bokförlaget Daidalos och heter *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem*.

<sup>145</sup>Arendt 1971, s. 417 f.

<sup>146</sup>Arendt 1971, s. 417.

<sup>147</sup>Arendt 1971, s. 417-419. Jmf s. 438: "The sad truth of the matter is that most evil is done by people who never made up their mind to be either bad or good." och s. 445 f.: "He

För att utveckla sitt resonemang ansluter Arendt till Kants distinktion mellan att veta och att tänka. Människan har, enligt Arendt, en strävan som driver henne att veta, att söka kunskap. Behovet kan ha sin grund i praktiska behov, teoretiska problem eller ren nyfikenhet, hur som helst strävar människan efter att bygga ut och fördjupa sin kunskap. Kunskapstörsten når sitt mål när de praktiska problemen är lösta eller teorierna är konsistenta och bekräftade. Att tänka är däremot en process, som inte har något mål och därmed inte heller kan bli färdig.<sup>148</sup>

The need to think can be satisfied only through thinking, and the thoughts which I had yesterday will be satisfying this need today only to the extent that I can think them anew.<sup>149</sup>

Om det är kännetecknande för vetandet att det bygger upp begrepp och teorier, så är det kännetecknande för tänkandet att det sätter allt i fråga och löser upp begrepp och teorier.

The word ... is something like a frozen thought which thinking must unfreeze, ...<sup>150</sup>

Tillämpat på moralens område innebär tänkandet att det sätter normer och värden i fråga:

... thinking inevitably has a destructive, undermining effect on all established criteria, values, measurements for good and evil, in short on those customs and rules of conduct we treat of in morals and ethics.<sup>151</sup>

Eftersom tänkandet har dessa konsekvenser är det förenat med en ständigt närvarande risk, nämligen nihilismens.

All critical examinations must go through a stage of at least hypothetically negating accepted opinions and "values" by finding out their implications and tacit assumptions, and in this sense nihilism may be seen as an everpresent danger of thinking. But this danger does not arise out of the Socratic conviction that an unexamined life is not worth living but, on the contrary, out of the desire to find results which would make further thinking unnecessary. Thinking is equally dangerous to all creeds and, by itself, does not bring forth any new creed.<sup>152</sup>

---

who does not know the intercourse between me and myself (in which we examine what we say and what we do) will not mind contradicting himself, and this means he will never be either able or willing to give account of what he says or does; nor will he mind committing any crime, since he can be sure that it will be forgotten the next moment."

<sup>148</sup>Arendt 1971, s. 421, 422.

<sup>149</sup>Arendt 1971, s. 422.

<sup>150</sup>Arendt 1971, s. 431. Citatet är kursiverat i Arendts text.

<sup>151</sup>Arendt 1971, s. 434.

<sup>152</sup>Arendt 1971, s. 435.

Arendt uppfattar nihilismen som en teori eller bekännelse som bryts ner av tankeprocessen. Det verkliga resultatet av tankeprocessens nedbrytande verksamhet är inte nihilism, utan en uppövad omdömesförmåga. Till detta återkommer jag nedan. I citatet skymtar också en ståndpunkt som Arendt driver, nämligen den Sokratiska övertygelsen att ett liv som inte rymmer självrannsakan och granskning inte är ett liv värt att leva. Att tänka och att kritiskt granska det egna livet och den egna livsstilen är en nödvändig, om än inte tillräcklig, beståndsdel i ett meningsfullt liv.

Arendt skriver om risken med att inte tänka, i ovan angiven mening. "By shielding people against the dangers of examination, it [non-thinking] teaches them to hold fast to whatever the prescribed rules of conduct may be at a given time in a given society."<sup>153</sup> Det blir då inte innehållet i reglerna som står i centrum för uppmärksamheten, utan detta att ha regler att tillämpa i livets olika situationer. Om någon, eller några, då vill införa helt nya regler, så blir det inte så svårt, eftersom man inte är van att kritiskt granska reglernas innehåll, utan är van att följa dem oberoende av vilket innehåll de har. Enligt henne är det till och med så att

The faster men held to the old code, the more eager will they be to assimilate themselves to the new one;<sup>154</sup>

Eichmann är ett exempel på detta. Han tänkte inte självständigt och granskade inte sina handlingar, utan lydte order och gjorde vad som förväntades av honom. Under nazitiden gjorde han därför handlingar som låg i linje med nazismens ideologi. Dessa handlingar bedömdes som brott vid rättegången mot honom. Då anpassade han sig till den nya situationen och levde upp till de förväntningar som i den riktades mot honom. Arendt tillägger att vårt århundrade har lärt oss hur enkelt det är för totalitära regimer, som nazism eller stalinism, att få hela folk att lämna vad hon kallar de grundläggande buden i västerlandets moral.

Tankeförmågan och tänkandet är viktiga för Arendt. En annan förmåga som hon betonar är omdömesförmågan.

The purging element in thinking, ... , that brings out the implications of unexamined opinions and thereby destroys them ... this destruction has a liberating effect on another human faculty, the faculty of judgment, ... It is the faculty to judge *particulars* without subsuming them under those general rules ...<sup>155</sup>

Tänkandet bryter ner de generella reglerna för handlandet. Mot bakgrund av denna rent negativa funktion blir det nödvändigt att bedöma varje

---

<sup>153</sup>Arendt 1971, s. 435, 436. Jag har lagt till ordet "non-thinking" inom klammer.

<sup>154</sup>Arendt 1971, s. 436.

<sup>155</sup>Arendt 1971, s. 446. Arendts kursivering.

situation och handling för sig. Det blir nödvändigt att fälla partikulära omdömen och förmågan att göra detta kallar Arendt för omdömesförmågan.

The faculty of judging particulars (as Kant discovered it), the ability to say, "this is wrong," "this is beautiful," ...<sup>156</sup>

Det verkliga resultatet av tänkandets nedbrytande av begrepp, värden och normer blir inte nihilism, utan en uppövad omdömesförmåga.

The manifestation of the wind of thought is no knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly.<sup>157</sup>

Tankeförmågan och omdömesförmågan är därför nära förbundna med varandra, enligt Arendt, eftersom den förstnämnda skapar förutsättningar för den senare.

Fyra fenomen står i centrum i Arendts artikel: tankeförmåga, omdömesförmåga, självmedvetande och samvete. Ovan har jag undersökt de båda första. Nu ska jag rikta uppmärksamheten på självmedvetande och samvete. Arendt citerar Sokrates:

It would be better for me that my lyre or a chorus I directed should be out of tune and loud with discord, and that multitudes of men should disagree with me rather than that I, *being one*, should be out of harmony with myself and contradict *me*.<sup>158</sup>

Arendt finner i detta citat flera tankar som hon utvecklar. I grunden bygger resonemanget på uppfattningen att människan är en enhet som bör vara i harmoni med sig själv. Arendt börjar med att problematisera innebörden i "being one". I en mening är en människa alltid just en människa.

To be sure, when I appear and am seen by others, I am one; ...<sup>159</sup>

Men i en annan mening är saken inte lika självklar längre. När människan i stället riktar sig mot sig själv i självmedvetande och själviakttagelse har en skillnad inom personen förts in.

... I am not only for others but for myself, and in this latter case, I clearly am not just one. A difference is inserted into my Oneness.<sup>160</sup>

---

<sup>156</sup>Arendt 1971, s. 446.

<sup>157</sup>Arendt 1971, s. 446.

<sup>158</sup>Arendt 1971, s. 439. Kursivering av Arendt. Hon citerar naturligtvis Platon, från Gorgias 482, men menar att citatet ger en god bild av Sokrates uppfattning.

<sup>159</sup>Arendt 1971, s. 441.

<sup>160</sup>Arendt 1971, s. 441.

Det är snarare fråga om att vara två personer i en:

So long as I am conscious, that is, conscious of myself, I am identical with myself only for others to whom I appear as one and the same. For myself, articulating this being-conscious-of-myself, I am inevitably *two-in-one* ...<sup>161</sup>

Självmedvetande innebär, enligt Arendt, att jag är medveten om mig själv, det vill säga att subjektet "jag" i medvetandeakten har "mig själv" som objekt. Hon föreställer sig en inre dialog mellan subjektet "jag" och objektet "mig själv". För enheten och harmonin i personen blir det avgörande att de två är i samklang. Människan är "två-i-en" i den meningen att det finns en inre skillnad mellan "jag" och "mig själv". Enheten, "... *being one* ..." ovan, ligger i att "jag" är i harmoni med "mig själv". Som framgår av citatet ovan<sup>162</sup> liknas den inre relationen mellan "jag" och "mig själv" vid ett instrument eller en kör. Instrumentet kan vara ostämt eller stämt och kören kan sjunga falskt eller rent. På ett liknande sätt kan det råda disharmoni eller harmoni mellan "jag" och "mig själv".

If thinking, the two-in-one of the soundless dialogue, actualizes the difference within our identity as given in consciousness and thereby results in conscience as its by-product, ...<sup>163</sup>

Av detta citat framgår det att Arendt uppfattar samvetet som en biprodukt av tankeprocessen och självmedvetandet. I den inre dialogen mellan "jag" och "mig själv", i självmedvetande och självkritisk granskning, visar det sig att det råder disharmoni, oenighet, mellan "jag" och "mig själv". Samvetet är insikten om denna oenighet. Personen blir i efterhand medveten om denna disharmoni och Arendt skriver att samvetet ter sig som en eftertanke.

Conscience appears as an afterthought, that thought which is aroused by either a crime, as in the case of Richard himself, or by unexamined opinions, as in the case of Socrates, or as the anticipated fear of such afterthoughts, as in the case of the hired murderers in *Richard III*.<sup>164</sup>

Som Arendt framställer saken är samvetet frånvarande i det verksamma dagliga livet då uppmärksamheten i stället är riktad utåt i praktiskt handlande. Samvetet uppfattas som något som lämnats hemma, det vill säga något som inte är med i det verksamma livet, men som tränger sig på i ensamheten. Samvetet är något negativt, något man fruktar.

---

<sup>161</sup>Arendt 1971, s. 442. Kursivering av Arendt.

<sup>162</sup>Dvs. "It would be better for me that my lyre or a chorus I directed should be out of tune and loud with discord ..." s. 439.

<sup>163</sup>Arendt 1971, s. 446.

<sup>164</sup>Arendt 1971, s. 444. Arendts kursivering.



... the fellow Socrates is talking about has been left at home; he fears him, as the murderers in *Richard III* fear conscience—as something that is absent.<sup>165</sup>

Men redan tanken på att samvetet väntar när man kommer hem i ensamhet och tystnad inger fruktan.

What makes a man fear this conscience is the anticipation of the presence of a witness who awaits him only *if* and when he goes home.<sup>166</sup>

Medvetenheten om att man handlat fel eller stått i begrepp att göra det fokuserar disharmonin och konflikten mellan "jag" och "mig själv".

Om en person vill tänka, i betydelsen självmedveten och självkritisk reflexion, är det nödvändigt att det råder harmoni mellan "jag" och "mig själv".

For Socrates, this two-in-one meant simply that if you want to think you must see to it that the two who carry on the thinking dialogue be in good shape, that the partners be friends. It is better for you to suffer than to do wrong because you can remain the friend of the sufferer; who would want to be the friend of and have to live together with a murderer? Not even a murderer. What kind of dialogue could you lead with him?<sup>167</sup>

Tänkandet, den inre dialogen mellan "jag" och "mig själv" blir omöjlig om det inte råder samklang dem emellan. Harmonin kan innebära att "jag" är enig med "mig själv", detta uppfattas som viktigare än att vara ense med massor av andra människor. Den kan även innebära att det råder samklang mellan hur jag handlar och hur jag anser att jag bör handla.

Kommer omdömesförmågan till användning också i den självmedvetna granskningen? Arendt skriver inte detta uttryckligen, men jag uppfattar det som logiskt att tänka sig det. I självmedvetandet är "jag" medveten om "mig själv". Det är väl rimligt att tänka sig att detta "jag" använder sig av omdömesförmågan när det bedömer sig själv och sitt handlande. Om detta ligger i linje med Arendts tankar, så ökar uppövandet av omdömesförmågan både möjligheten till disharmoni mellan "jag" och "mig själv" och skärper förmågan att upptäcka en sådan.

Mot denna bakgrund blir det klart att denna samvetsuppfattning inte bygger på den uppdelning av syneidesis och conscientia som skett i de flesta senare samvetsuppfattningar, det vill säga en uppdelning i medvetande och samvete. Enligt Arendt är samvetet en speciell form av självmedvetande. Man är medveteten om disharmonin mellan "jag" och "mig själv".

---

<sup>165</sup>Arendt 1971, s. 444. Arendts kursivering.

<sup>166</sup>Arendt 1971, s. 444. Arendts kursivering.

<sup>167</sup>Arendt 1971, s. 442.

I chose the passage in *Richard III*, because Shakespeare, though he uses the word *conscience*, does not use it here in the accustomed way. It took language a long time until it separated the word *consciousness* from *conscience*, and in some languages, for instance in French, such a separation never happened.<sup>168</sup>

Arendt betonar även att denna samvetsuppfattning skiljer sig från hur samvetet ofta uppfattas när termen används i moraliska sammanhang, nämligen som en komponent i människans person, som både ger vägledning om vad man bör göra och vad man inte bör göra. Enligt Arendt ger samvetet vägledning enbart om vad man inte bör göra.

This conscience, unlike the voice of God within us or the *lumen naturale*, gives no positive prescriptions—even the Socratic *daimonion*, his divine voice, only tells him what *not* to do; ...<sup>169</sup>

Arendt ansluter sig till vad hon kallar den sokratiska övertygelsen att:

... an unexamined life is not worth living ...<sup>170</sup>

Ett värdefullt liv innebär ett liv i självmedvetande och självkritik och ett sådant liv blir inte möjligt utan harmoni mellan "jag" och "mig själv".

Sammanfattningsvis kan sägas att samvetet, enligt Arendt, är en produkt av en disharmoni mellan "jag" och "mig själv" och fyller sin funktion genom att göra subjektet medvetet om disharmonin. Samvetet fungerar som en sorts varningssignal. Det är med andra ord inte samvetet som ger människan en strävan i riktning mot en harmonisk och integrerad person, utan idealet om ett värdefullt liv.<sup>171</sup> Enligt Allport medverkar samvetet i processen mot en integrerad person genom att vara nära förbundet med den ideala jagföreställningen och de långsiktiga mål som har sin grund i jagföreställningen. Samvetet gör det möjligt att gallra mellan impulser och handlingsvägar med utgångspunkt i de värden som personen bejakar. Båda två bejakar idealet om harmoni och integration och anser att samvetet har en uppgift att fylla i det sammanhanget, men uppgiften ser alltså delvis olika ut.

---

<sup>168</sup> Arendt 1971, s. 444. Arendts kursiveringar.

<sup>169</sup> Arendt 1971, s. 444. Arendts kursiveringar.

<sup>170</sup> Arendt 1971, s. 435.

<sup>171</sup> "If thinking, the two-in-one of the soundless dialogue, actualizes the difference within our identity as given in consciousness and thereby results in conscience as its by-product, then judging, the by-product of the liberating effect of thinking, realizes thinking, makes it manifest in the world of appearances, where I am never alone and always much too busy to be able to think. The manifestation of the wind of thought is no knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly. And this indeed may prevent catastrophes, at least for myself, in the rare moments when the chips are down." Arendt 1971, s. 446.

Bör individen, enligt Arendt, följa sitt samvete? Samvetet varnar individen för att han inte är i harmoni med sig själv. Är man inte i harmoni med sig själv och därmed inte är en enhetlig och integrerad person kan man inte leva ett liv i självkritisk granskning. Eftersom själva meningen med livet är att leva ett liv i självkritisk granskning bör individen följa sitt samvete, på så sätt att han tar dess varning på allvar och strävar efter att integrera personen till en harmonisk helhet. Därmed är även frågan om varför man bör följa sitt samvete besvarad.

### ***Kritisk diskussion***

Enligt Allport och Arendt är samvetet på olika sätt inblandat i en process som integrerar personen till en enhetlig och harmonisk helhet. Är samvetets integrerande funktion ett tillräckligt argument för att den enskilde bör följa sitt samvete? Kanske till och med alltid? Jag utgår från några resonemang om detta hos Germain Grisez och John T. Granrose.

I boken *The Way of the Lord Jesus* förknippar Grisez integrationsprocessen i första hand med dygden klokhets. Under rubriken "What is the ideal way to make a judgment of conscience?" diskuterar han bland annat betydelsen av att personen är välintegrerad.<sup>172</sup> En klok person, en person som har integrerat de karaktärssegenskaper som hör till dygden klokhets, är enligt Grisez god, mogen och välintegrerad. Eftersom han är god har han ingen anledning att undfly den moraliska sanningen. Eftersom han är mogen har han transcenderat överjagets och den sociala konventionens nivå och avgör partikulära moraliska frågor genom att tillämpa moraliska principer. Eftersom han är välintegrerad distraheras han inte av splittrande tankar och böjelser som har sitt ursprung i icke integrerade delar av personen.<sup>173</sup>

Den kloka personen kan med hjälp av, vad Grisez kallar, "affective connaturality" ta ställning moraliskt i konkreta situationer, utan att i förväg göra långa undersökningar eller noggrant överväga beslutet.<sup>174</sup>

For prudent persons, in other words, their own character is a standard of morality because it embodies moral norms.<sup>175</sup>

Den kloka personen har gjort de moraliska principerna till ett med sin karaktär och kan därför ta ställning på ett direkt eller intuitivt sätt i den konkreta situationen, utan att diskursivt gå igenom resonemangskedjan steg för steg.

When prudent persons reflect upon practical possibilities and judge by connaturality, they ignore or set aside without choice possibilities which are not morally acceptable, since such possibilities are not

---

<sup>172</sup>Grisez 1983, s. 80.

<sup>173</sup>Grisez 1983, s. 80.

<sup>174</sup>Grisez diskuterar egentligen vad Thomas menar med "affective connaturality", ger en egen tolkning och avvisar en annan tolkning än den egna.

<sup>175</sup>Grisez 1983, s. 80. Grisez har denna mening i fetstil. Jag har ändrat till normal text.

appealing to them insofar as they are upright. The appropriate thing to do usually comes to mind without prolonged inquiry and is accepted without deliberation; ...<sup>176</sup>

Problemet är att

... an individual who is morally bad, mature, and wellintegrated also judges by connaturality.<sup>177</sup>

Även ondskan kan med andra ord integreras och fungera på samma intuitivt vägledande sätt som det goda.

Grisez' slutsats blir att integrationen av personen till en helhet är viktig, men att det inte kan vara detta som är det avgörande – även en ond person kunde ju vara integrerad och hel – utan det avgörande är i stället det moraliska omdömet överensstämmelse med den moraliska sanningen.

Not psychological ease and immediacy, but agreement with moral truth – which, if necessary, can be reflectively and critically articulated – is the hallmark of sound practical judgement.<sup>178</sup>

Sammanfattningsvis innebär samvetet för Grisez en rent rationell tillämpning av moraliska principer, den moraliska sanningen, i konkreta situationer. Att personen är välintegrerad är viktigt, enligt Grisez, men det är inte samvetets uppgift att utföra integrationen. Det som till slut är avgörande är inte om personen alltmer integreras till en enhet, utan om det moraliska beslutet och därmed även handlandet står i överensstämmelse med de sanna moraliska principerna.

John T. Granrose<sup>179</sup> diskuterar i artikeln *The Authority of Conscience* betydelsen av samvetets integrerande funktion. Han ställer frågan om "... the nature and extent of the obligation to follow one's critical conscience."<sup>180</sup> Som framgår av citatet bestämmer han begreppet samvete med adjektivet critical. Till detta återkommer jag nedan, men vill ge en kortfattad beskrivning här. "Conscience involves commitment to moral rules but there are at least two basic ways in which moral rules may be held."<sup>181</sup> Vad Granrose kallar "traditional conscience" innebär att de moraliska reglerna accepteras

---

<sup>176</sup>Grisez 1983, s. 81.

<sup>177</sup>Grisez 1983, s. 82.

<sup>178</sup>Grisez 1983, s. 82. Jmf. "Although conscience is one's own grasp of moral truth, this does not make it one's own wish or fiat. Conscience is personal just as seeing something for oneself is personal. What one sees truly for oneself is an objective fact which others, too, can see. And the moral truth grasped by one's conscience is true apart from one's grasping of it." Grisez 1983, s. 86.

<sup>179</sup>John T. Granrose (1939) amerikansk filosof. Ass. professor vid Georgia universitetet.

<sup>180</sup>Granrose 1973, s. 227.

<sup>181</sup>Granrose 1973, s. 223.

... as not subject to criticism or revision in the light of changing circumstances.<sup>182</sup>

Vad han kallar "critical conscience" innebär att

... the rules are subject to rational criticism and possible revision.<sup>183</sup>

Ett argument för plikten att följa sitt "kritiska" samvete är att det är nödvändigt för ens psykiska hälsa att följa sitt samvete, som därmed får en integrerande funktion för psyket. Granrose kallar detta argument för "klokhetsargumentet".<sup>184</sup> De skuld känslor som uppkommer när man handlar mot det man anser vara riktigt, splittrar personen på ett sätt som är destruktivt för den psykiska hälsan. I detta sammanhang tar han bland annat upp Allports tanke att samvetet har en integrerande funktion och att integrationen av personen är avgörande för den enskildes psykiska hälsa. Granrose menar att även om man håller med om detta, är det inget hållbart argument för att alltid följa samvetet.

This so-called 'prudential' argument ... fails to suggest any sense in which one *always* ought to follow one's conscience.<sup>185</sup>

Enligt Granrose finns det dock ett resonemang som leder till att man alltid bör följa sitt samvete. Frågan

"Should one always follow one's conscience?" becomes equivalent to: "Ought one always do what one sincerely believes, after rational deliberation, is right?"<sup>186</sup>

och denna fråga besvarar han jakande. Han måste dock först tillbakavisa en allvarlig kritik mot denna ståndpunkt.

... although it may be true that conscience tends to keep men from doing what they *believe* is wrong and in that way leads them to do what they believe is right, the main force of critiques of conscience is to show that what one believes is right or what one's conscience tells one is not necessarily what is actually right.<sup>187</sup>

Kritiken bygger på att det finns en möjlighet att finna en metod som kan leda en fram till det som är rätt, till skillnad från det man tror är rätt. Enligt Granrose finns det ingen sådan:

---

<sup>182</sup>Granrose 1973, s. 224.

<sup>183</sup>Granrose 1973, s. 224.

<sup>184</sup>"... the effects on the individual of acting contrary to his conscience. Since it concerns only the effects of such actions on the agent himself it may be called the "prudential" argument." Granrose 1973, s. 227.

<sup>185</sup>Granrose 1973, s. 229. Granroses kursivering.

<sup>186</sup>Granrose 1973, s. 230.

<sup>187</sup>Granrose 1973, s. 225. Granroses kursivering.

There is *no* method by which a person can become infallible in his moral decision.<sup>188</sup>

Och då följer också att om man vill göra det rätta

... it would seem that the best he could do would be to deliberate about the particular situation and then act on his conclusion. If this is always the best general procedure for reaching a moral decision and if this is also what is meant by following one's conscience, then it follows that one *always* ought to follow one's conscience.<sup>189</sup>

För att sammanfatta kan man säga att Allport och Arendt betonar betydelsen av att personen integreras till en sammanhängande enhet. Allport ser detta som en central samvetsfunktion. Arendt uppfattar samvetet som en medvetenhet om att man har handlat mot sin övertygelse. Båda menar alltså att anledningen till att man bör följa sitt samvete, åtminstone bland annat, är att konsekvenserna för den enskilde personen kan bli allvarliga.

Granrose och Grisez har båda invändningar mot att samvetets integrerande funktion, så som den beskrivits ovan, skulle vara ett tillräckligt argument för att man alltid ska följa sitt samvete. Deras invändningar har det gemensamt att de båda riktar blicken bort från konsekvenserna för den enskilde av att följa eller inte följa samvetet till frågan om vad som är moraliskt rätt. Det avgörande skälet för att följa samvetet skulle, enligt dem, alltså vara att det ger en vägledning om vad som är moraliskt rätt. För Granrose innebär samvetet att man ska göra det som man tror är rätt. För Grisez innebär samvetet att man har kunskap om den moraliska sanningen och detta är orsaken till att det har en auktoritet. Integrationen av personens olika komponenter till en enhetlig person och dess konsekvenser för dennes hälsa anses viktig och något som bör befrämjas. Enligt Grisez får integrationen dessutom den positiva effekten att den lägger grunden för en intuitiv vägledning i den konkreta situationen, vad han i anslutning till Thomas kallar "affective connaturality". Detta kopplar han primärt till dygden klokhets och inte till samvetet. Men man kan konstatera att samvetets integrerande funktion inte är det avgörande argumentet för att följa samvetet för någon av dem. Grisez och Granrose skiljer sig dock åt såtillvida att Grisez menar att det är möjligt att vinna en säker kunskap om vad som är moraliskt rätt, medan Granrose ifrågasätter detta och menar att man får nöja sig med att komma till insikt om vad man tror är rätt.

---

<sup>188</sup>Granrose 1973, s. 231. Granroses kursivering.

<sup>189</sup>Granrose 1973, s. 231. Jmf. "This way of putting things suggests that choosing to act on the right principle is an actual option in such a case. It suggests that one can *know* what the right principle is. But acting on a principle believed to be right is not an alternative which one might choose over acting on the principle which *is right*. ... It is not that following one's critical conscience is superior to being right, but that the way in which one tries to be right is by following one's critical conscience." Granrose 1973, s. 227.

I anslutning till Grisez och Granrose menar jag att pliktargumentet är ett starkare argument för att följa sitt samvete än klokhetsargumentet. Insikten om vad som är moraliskt eller religiöst påbjudet i en viss situation är ur en moralisk synvinkel det avgörande. Om det är så att samvetets påbud är ens bästa och slutgiltiga omdöme om hur man bör välja i en viss situation och man i övervägandeprocessen varit öppen för olika möjligheter så är det enligt min mening ens plikt att handla så som samvetet bjuder. Att låta sig styras av impulser som ligger i strid med ens moraliska övertygelse eller låta andra styra hur man ska handla är ur en moralisk synvinkel inte berättigat.

Det innebär inte att klokhetsargumentet inte skulle ha någon betydelse alls. Det är klokt att följa sitt samvete, eftersom man får dåligt samvete om man inte gör det och det dåliga samvetet innebär skuld- eller skamkänslor, ånger eller självförakt. Intensiteten i dessa känslor kan variera, men det kan å andra sidan också graden av insikt i de moraliska normerna och värdenas innebörd och förpliktande karaktär. Det sistnämnda, att moralinsikten varierar, är förmodligen inte ovanligare än det förstnämnda, att känslornas intensitet varierar.

Vi har tidigare sett att Grisez menar att samvetet primärt är aktivt i förväg för att vägleda ens beslut, enligt Arendt är däremot samvetet något som följer efter att man handlat. Det är en form av eftertanke som inger fruktan, något man helst skulle vilja slippa undan. Att i självkritisk granskning bli medveten om att man själv handlat på ett sätt som man anser orätt och som väcker ens direkta ogillande är, enligt Arendt, något som inger djup fruktan. Arendt ger exempel på det djupa och intensiva obehag som det dåliga samvetet kan innebära. Men som redan argumenterats för (3.2, 3.3) anser jag det rimligare att beteckna såväl den upplevelse som föregriper handlandet som den som följer efter som samvetsupplevelse.

Allport menar att samvetet utvecklas efter hand. Han betonar starkare än Wermlund skillnaden mellan barnets och den vuxnes samvete. Barnets samvete kännetecknas av att det åtminstone till att börja med är styrt utifrån och att dess påbud kännetecknas av yttre gestaltens "måste". Det rör sig inte om en egentlig insikt i budens moraliska karaktär utan är uttryck för lydnad gentemot auktoriteter. Efterhand blir detta till en inre upplevelse av att man "bör" handla på vissa sätt, en känsla av moralisk plikt. Under utvecklingens gång skapas en insikt i den moraliska pliktens art eller "natur". Wermlund talar inte om någon egentlig skillnad mellan den yttre auktoritetens befallning och den interioriserade inre auktoritetens befallning, vilket Allport gör genom att skilja på "måste" och "bör".

Fastän Wermlund menar att den enskilde genom egna iakttagelser och behov kan kritisera de sociala normer och värden som interioriserats och

utmejsla ett högst personligt samvetskrav, så betonar han ändå inte att samvetet innebär en inifrån kommande självreglering, vilket Allport gör. Kanske beror detta helt enkelt på att Wermlund koncentrerar sig på samvetets uppkomst, medan Allport koncentrerar sig på samvetets funktion i den friska, vuxna och mogna människans personlighet och liv. Allport betonar att den vuxna, friska och mogna människans samvete inte i någon egentlig mening är identiskt med barndomens samvete. I stället menar han att det är med samvetet som med personligheten i övrigt, nämligen att man kan förvänta sig att samvetet håller jämna steg med individens ålder och erfarenhet. De värderingar som den vuxna och mogna människan omfattar är alltså bestämda av personens ålder och mognad, de är inte i någon egentlig mening identiska med barndomens normer och värden. Så ser enligt Allport "den normala utvecklingsprocessen" ut, men det hindrar inte att det finns "utvecklingshämningar". Många vuxna är inte mogna i denna mening och deras samveten kan mycket väl vara delvis bestämda av barndomens värden och de kan uppleva samvetets krav som "måsten". Jag ansluter till denna "moralutvecklingspsykologi".

Begreppet integration är ett nyckelbegrepp i Allports psykologi. Han menar att samvetet är den avgörande faktorn i personlighetsutvecklingen. Genom de värden som den vuxna människan gjort till sina och bejakar får hon vägledning för hur hon ska välja. Hon väljer vilka inre impulser som hon ska fullfölja och vilka som hon ska avvisa, kontrollerar tillfälliga inre impulser och förväntningar på anpassning från omgivningen och väljer handlingsvägar som leder till mål som hon anser värdefulla. På så sätt integrerar hon sitt känsloliv, handlande och sin livsstil med utgångspunkt i värden som hon själv bejakar. Ett viktigt begrepp i detta sammanhang är "ideal jagföreställning". Den innehåller människans önskemål för framtiden, hurudan hon vill vara och vad hon vill uppnå. Den fyller en viktig funktion i den självvägledning som leder till en allt mer integrerad personlighet. Genom att välja att eftersträva och utveckla sådana drag i personen som leder till att man förverkligar den ideala jagföreställningen ger man personlighetsutvecklingen en viss inriktning.

Att känna skuld är ett intensivt lidande, skriver Allport. Det är fråga om en känsla av att man har våldfört sig på ett värde eller en känsla av avsmak över att man inte lyckats leva upp till den ideala jagföreställningen. Denna upplevelse utgår ifrån värden och önskningsar som man själv bejakar och har mycket lite eller inget alls gemensamt med rädsla för straff.

Integrationens betydelse för psykisk hälsa och att orsaken till mycket psykiskt lidande ligger i inre konflikter där samvetet ofta är inblandat utgör ett viktigt argument för att följa sitt samvete. Detta är bara en variant av det jag kallat för klokhetsargumentet för att följa sitt samvete. Och även om det inte innebär att man alltid bör följa sitt samvete, så är det i varje fall ett tungt vägande skäl för den enskilde individen att följa sitt samvete.



### 3.5. Förslag till samvetsteori

I detta avsnitt ska jag åter ta upp frågor som behandlats i 3.2 – 3.4. Jag gör det i detta sammanhang för att utforma ett eget förslag till samvetsteori och bygger på den diskussion jag fört ovan.

Samvetet kan behandlas som ett fenomen för sig och begreppet kan definieras, utan att det fogas in i ett större sammanhang, som till exempel en tros- eller livsåskådning. Min avsikt är att man ska kunna bejaka den teori som utformas i detta avsnitt oberoende av vilken tros- eller livsåskådning man själv ansluter sig till. Samtidigt finns samvetsbegreppet oftast infogat i ett mer övergripande sammanhang, i en tros- eller livsåskådning. Tros- och livsåskådningar utgör ofta helhetsuppfattningar, där synen på människan och den värld som omger henne är av stor betydelse för hur moralen utformas.

När nu en samvetsteori ska utformas utgår jag ifrån tre kriterier. Det första innebär att det är möjligt att foga in samvetsbegreppet i en mer övergripande trosåskådning. Det andra kriteriet innebär att det ska gå att integrera trosåskådningens syn på samvetet med vissa vetenskapliga eller erfarenhetsbaserade teorier om samvetet. Det tredje kriteriet innebär att samvetet ska fungera på ett sätt som integrerar personen och att det i sig självt ska utgöra en integrerad del av den övriga personen.

När teologerna Grisez och Imberg ska tolka innebörden i begreppet samvete gör de det inte enbart i ljuset av vad människan kan veta med hjälp av vetenskaplig metod, utan de använder sig av sina teologiska traditioner för att få ett grepp om samvetets innebörd. Enligt kristen trosåskådning är världen och människan skapad av Gud. Det innebär bland annat att det finns en avsikt bakom att människan finns till och att hon är sådan som hon är. Att människan kan uppfatta en skillnad mellan rätt och orätt, ses inte av Imberg som en tillfällighet, utan som en förmåga som Gud har skänkt människan i skapelsen, en gudomlig inrättning som hos den enskilde individen är medfödd. Grisez anknyter till och citerar Andra vaticankonciliet, där det sägs att samvetet är människans allra innersta kärna och helgedom. En helgedom där människan kan upptäcka Guds vilja, så som den kommer till uttryck i de mest grundläggande premisserna för etiken. Mot denna bakgrund är de båda beredda att gå så långt att de påstår att man i samvetet, förvisso i bildlig mening men dock, hör Guds röst. I anslutning till Grisez och Imberg vill jag nu föra samvetet till de förmågor som Gud enligt kristen skapelsetro har givit människan. Till att vara skapad av Gud hör att man i någon mening är utrustad med ett samvete.

Både Wermlunds och Allports samvetsuppfattningar ligger i linje med en humanistisk eller personalistisk människosyn.<sup>190</sup> I det följande ska jag utgå ifrån och på ett skissartat sätt anknyta till en sådan människosyn.

---

<sup>190</sup>Jmf. Holte 1984, s. 74 ff.

Enligt personalismen har människan ett personlighetscentrum. Jaget eller jagmedvetandet utgör ett samlande centrum. Wermlund menar att de företeelser som hör till samvetet är väsentliga moment i den process som konstituerar jaget eller den mänskliga personen. Allport knyter samvetet och dess integrerande funktion bland annat till den ideala jagföreställningen, som han uppfattar som ett moment i jagföreställningen. I min tolkning innebär det att samvetet ses som en del av personens centrum, med viktiga uppgifter inom personen som helhet. I anknytning till Grisez och Andra vaticankonciliet vill jag med hjälp av några bilder se det som personens kanske mest hemlighetsfulla kärna och helgedom. I en helgedom möter man Gud och i bildlig mening kunde man tala om samvetet som en helgedom. Där inne i tystnaden och avskildheten är man ensam med Gud. Där kan man höra ekot av Guds röst. Människan kan ha försämrad hörsel eller ekot kan ha förvrängt Guds röst, så att det moraliska innehållet i samvetet hos de enskilda individerna blir mycket olika och ibland av tvivelaktig kvalitet, men det förblir en helgedom och det förblir ett eko av Guds röst.

Om man ser samvetet som en del av personlighetens centrum eller som en helgedom som Gud har utrustat människan med och där hon kan möta Gud sin skapare, blir samvetet något närmast heligt. Man känner spontant vördnad för det och man vill respektera det. Att tvinga en människa att handla mot sitt samvete ter sig mot en sådan bakgrund som en kränkning av personen.

I *Rätten till vapenfri tjänst* ger utredarna uttryck för uppfattningen att begreppet samvete är en subjektivt klar realitet för de flesta enskilda människor. När Wermlund ska definiera begreppet samvete gör han det genom att anknyta till vad han kallar en common sense-uppfattning. Men han nöjer sig inte med att göra reda för vad common sense menar med begreppet, utan han vill ge en naturlig förklaring av de fenomen som termen refererar till och beskriva dem med en vetenskaplig terminologi. Broad anknyter till samvetet som fenomen när han ska analysera satsen "att ha ett samvete". Allport undersöker människan med metoder som är utvecklade inom den vetenskapligt arbetande psykologin. En självklar förutsättning för dessa resonemang är att det finns fenomen som termen samvete refererar till och även om begreppet i det naturliga språket kan vara nog så dunkelt och motsägelsefullt, så finns det i varje fall en uppfattning att utgå ifrån, tolka och förbättra.

När nu de olika perspektiven på samvetet ska fogas samman låter jag uppfattningen att Gud har skapat världen, människan och hennes samvete vara ett mer övergripande livsåskådningsberoende perspektiv inom vilket jag integrerar vissa delar av Wermlunds, Broads och Allports vetenskapligt utarbetade teorier. Att människan är skapad med ett samvete kan då ses på så sätt att hon givet vissa betingelser utvecklar de fenomen som common sense refererar till och kallar för samvete. I utvecklad form gör dessa fenomen att man förmår att skilja på rätt och

orätt, hur man än preciserar de begreppen, och utgör en del av själva kärnan i personligheten.

Tolkat på det sättet är det inte heller märkligt att med en bild tala om samvetet som en inre helgedom. Jag tror att Wermlund syftar på det fenomen som bilden refererar till när han talar om samvetet som något jag-främmande, som träder upp emot det övriga jaget. Eller när han talar om samvetets höga och aktningsbjudande natur och dess mystiska, hemlighetsfulla karaktär. Han menar att dessa fenomen, i ett tidigt stadium och genom interioriseringen, "...kan betingas till religiösa symboler..." och förknippas då med det gudomliga.

Det finns goda skäl att ansluta till Wermlunds och Allports uppfattning att samvetets moraliska innehåll är interioriserat från den yttre miljön. Det skulle däremot kunna vara så att Wermlunds förklaring av samvetets uppkomst, där inte enbart innehållet i övertygelsen, utan även den inre befällande auktoriteten är interioriserad från den yttre miljön är felaktig. Det skulle kunna vara så att det är en redan från början medfödd potentialitet och då skulle teologer som Imberg och Grisez ligga närmare sanningen än vad Wermlund gör. Det är nog ingen som kan pröva dessa påståenden i någon mer egentlig mening. En poäng i mitt förslag till samvetsteori är att det inte är avgörande för teorin vilket påstående av dessa som är sant.

Jag anknyter nu till tidigare ställningstaganden (3.2-3.4). Ett av samvetets kännetecken är att den övertygelse som ligger till grund för samvetets vägledning omfattas på ett operativt sätt och därmed enbart gäller den person som så att säga själv har samvetet. Samvetets omdömen gäller enbart i första person. Samvetet aktiveras i samband med att en viss person behöver fatta beslut om hur han ska välja i en bestämd situation, verklig eller tänkt. Samvetet föregriper en handling genom att i förväg bedöma den och genom att föregripa den känslomässiga reaktionen på handlingen, på latin kallas denna samvetsakt för *conscientia antecedens*. Men samvetet bedömer och reagerar också på redan utförda handlingar, på latin *conscientia consequens*. Kännetecknande för *conscientia antecedens* är att man är medveten om en viss handling som påbjuden, tillåten eller förbjuden. Man kan säga att samvetet påbjuder, tillåter eller förbjuder en att handla på ett bestämt sätt i en bestämd situation. *Conscientia antecedens* innebär ett tillstånd där man föregriper den känsla som skulle följa på den utförda handlingen. Kännetecknande för *conscientia consequens* är att man är medveten om att en handling man utfört var påbjuden, tillåten eller förbjuden. Om man underlåter att utföra en påbjuden handling eller utför en förbjuden handling följer ett dåligt samvete. Om man utför en tillåten eller påbjuden handling eller om man väljer att avstå från att utföra en förbjuden handling följer ett gott samvete.

Samvetet ger en konkret vägledning i en bestämd situation, tänkt eller verklig. Det kan vara fråga om en omedelbar reaktion på situationens moraliskt relevanta drag och då tangerar samvetets sätt att fungera vad som brukar kallas moralisk intuition. Fast det gäller då enbart en intuitiv uppfattning om hur personen ska handla i just den bestämda situationen.

Det medvetande som är förenat med en samvetsakt är bestämt av en religiös eller moralisk övertygelse, som berör den situation som man står inför. Det kan vara en direkt plikt som påbjuder, tillåter eller förbjuder den handling man står inför eller en tillämpning av en mer allmän principiell övertygelse, som i sin tillämpning påbjuder, tillåter eller förbjuder en viss bestämd handling.

Det goda samvetets känslotillstånd kännetecknas av ett lugnt känsloläge, en inre frid. I en starkare form kännetecknas det av en känsla av självrespekt, självberöm eller stolthet. Dessa känslor eller stämningar är moraliskt eller religiöst bestämda. Lugnet består i en inre visshet om att man har handlat på ett sätt som ligger i linje med ens autonoma moraluppfattning, man har så att säga inget att ångra eller skämmas för. Känslan av beröm eller stolthet utgår ifrån en visshet om att man gjort det som är moraliskt eller religiöst påbjudet eller valt att avstå från det som är förbjudet, kanske efter en hård kamp och känslan eller stämningen är innehållsligt bestämd av den vissheten. Det går att ställa frågorna: Varför känner du frid? Varför respekterar du dig själv? Och svaret på dessa frågor hänvisar då till en moralisk eller religiös övertygelse av något slag som man har levt upp till eller förverkligat.

Det dåliga samvetets känslotillstånd är bestämt av ånger, skuld och skam. Också dessa känslor är moraliskt eller religiöst bestämda. Man kan ställa frågorna: Varför känner du ånger? Varför känner du skuld eller skam? Och svaret på dessa frågor hänvisar då till en religiös eller moralisk övertygelse. Om man har utfört en handling som man är medveten om är förbjuden eller underlåtit att utföra en handling som man vet med sig är påbjuden upplever man skuld. Om man önskar den ogjord eller skulle vilja ställa saker och ting till rätta känner man ånger. Och om handlingar och karaktärsdrag avslöjar att man saknar karaktärsdrag eller egenskaper som man själv och/eller omgivningen värderar högt känner man skam.

Den konativa aspekten av samvetet innebär att det motiverar en att handla på ett sätt som ligger i linje med ens övertygelse. Samvetet integrerar den enskilda personens autonoma övertygelse med personens handlingsliv och kan motivera handlandet på olika sätt. Medvetandet om vad som är plikt i den aktuella bestämda situationen är ett motiv. Ett annat motiv är att man vill undvika att drabbas av dåligt samvete. Ett tredje motiv är att man eftersträvar ett gott samvete med den frid och självrespekt som det skänker. Samvetet ger på dessa sätt en impuls att utföra de handlingar som är påbjudna och att inte utföra de handlingar som är förbjudna.

Allport menar att samvetet utvecklas efter hand och han betonar starkare än Wermlund skillnaden mellan barnets och den vuxnes samvete. Barnets samvete kännetecknas av att det åtminstone till att börja med är styrt utifrån och att dess påbud kännetecknas av yttre gestalters "måste". Det rör sig inte om en egentlig insikt i budens moraliska karaktär utan är uttryck för lydnad gentemot auktoriteter, som efterhand transformeras till en inre upplevelse av att man "bör" handla på vissa sätt, en känsla av moralisk plikt. Under utvecklingens gång skapas en insikt i den moraliska pliktens art eller "natur". Wermlund talar inte om någon egentlig skillnad mellan den yttre auktoritetens befallning och den interioriserade inre auktoritetens befallning, vilket Allport gör genom att skilja på "måste" och "bör".

Allport betonar att den vuxna, friska och mogna människans samvete inte i någon egentlig mening är identiskt med barndomens samvete. I stället är det med samvetet som med personligheten i övrigt, man kan förvänta sig att samvetet håller jämna steg med individens ålder och erfarenhet. De värderingar som den vuxna och mogna människan omfattar är alltså bestämda av personens ålder och mognad, de är inte i någon egentlig mening identiska med barndomens normer och värden. Så ser enligt Allport "den normala utvecklingsprocessen" ut, men det hindrar inte att det finns "utvecklingshämningar". Jag ansluter till denna utvecklingspsykologiska hypotes.

Idealt sett vägleds den friska, vuxna och mogna personen av sitt samvete genom en inre självvägledning som har sin utgångspunkt i religiöst eller moraliskt motiverade normer och/eller värden, som han själv bejaktar och uppfattar dem som normer att hålla och värden att uppnå och förverkliga. Såväl de normer och värden som utgör själva innehållet i det som samvetet påbjuder, tillåter eller förbjuder, som de sanktioner som utgör en inre positiv eller negativ förstärkning, skiljer sig från motsvarande fenomen i tidigare stadium i den enskilde individens personlighetsutveckling.

Samtidigt finns det anledning till en viss vaksamhet gentemot det samvetet påbjuder, tillåter och förbjuder. Eftersom dess moraliska innehåll, de normer och värden som det utgår ifrån, åtminstone till viss del är interioriserade från den tidiga barndomsmiljön finns en viss risk att individen enbart konserverar sin uppväxtmiljös moral. Därför kan det vara väsentligt att, som Granrose betonar, kritiskt granska sitt samvete. Det kan behöva revideras så att dess innehåll håller jämna steg med ens ålder och mognad. Det kan också finnas anledning till en viss vaksamhet gentemot känslor som påminner om en samvetsupplevelse. Man kan skämmas över mycket som inte har med ens religiöst eller moraliskt motiverade övertygelse att göra. Man kan även känna skuld för att man brutit normer som inte heller de har någon grund i den övertygelse som är relevant för samvetet. Det samma kan naturligtvis sägas om ångerkänslan.

Samvetet aktiveras i åtminstone tre typiska situationer. Den första typiska situationen innebär att man befinner sig i en bestämd situation där man är tvungen att fatta ett beslut om hur man ska välja och där samvetet påbjuder, tillåter eller förbjuder en att handla på ett visst sätt. Eller där man kanske inte omedelbart uppfattar samvetets omdömen men där man kan rådfråga samvetet och på så sätt få vägledning för sitt beslut. I denna situation kan det finnas inre impulser eller yttre krav som ligger i strid med det som man uppfattar som plikt, men det behöver inte göra det utan det kan röra sig om en ren vägledning av hur man ska välja och besluta.

En andra typisk situation innebär att man har utfört en handling och omedelbart eller genom att rådfråga samvetet kan bli klar över om man handlat i överensstämmelse med sin övertygelse eller ej.

Den tredje situationen kan vi beskriva genom att anknyta till de samvetskonflikter vi undersökt i kapitel två. Kännetecknande för denna typ av samvetskonflikt är att samvetsvägraren är utsatt för ett tvång att handla på ett sätt som hennes samvete förbjuder henne att göra. Hennes moraliskt eller religiöst bestämda övertygelse att det är förbjudet att utföra en viss handling är resultatet av en övervägandeprocess där såväl utgångspunkten som slutsatsen är väl integrerad och fast. I anslutning till Grisez skulle man kunna säga att hon sökt "sanningen" och när hon väl nått fram till sin bästa och slutgiltiga uppfattning i den aktuella frågan uppfattar hon det som en moralisk plikt att stå fast vid sin uppfattning och inte handla mot sitt samvete även om andra kräver det av henne. Därav den stora betydelse som samvetsvägraren tillmäter sitt samvetsgrundade beslut.

Bör då den enskilde följa sitt samvete? Enligt det ovan definierade pliktargumentet (1.3) bör den enskilde följa sitt samvete därför att han är medveten om att samvetet påbjuder, tillåter eller förbjuder vissa handlingar. Vet man vad som är rätt och vad som är orätt är det ens plikt att göra det rätta och att inte göra det orätta. Vet man vad som är gott och vad som är ont är det ens plikt att förverkliga det goda och att inte förverkliga det onda.

Enligt det ovan definierade klokhetsargumentet (1.3) är det klokt av den enskilde att handla på ett sådant sätt att hon får ett gott samvete eftersom det skänker självrespekt och integrerar personen på ett sätt som i bästa fall leder till hälsa. Och eftersom det innebär ett lidande och i värsta fall leder till ohälsa för henne att handla på ett sätt som ger henne ett dåligt samvete så är det klokt att inte göra det.

Givet villkoret att samvetet är ett kritiskt granskat samvete (Granrose) eller ens bästa och slutgiltiga omdöme om vilket val man ska göra (Grisez)

bör individen alltid följa sitt samvete. Inga inre impulser eller yttre krav bör därför få personen att handla mot sitt samvete.<sup>191</sup>

Pliktargumentet innebär att individen alltid bör följa sitt samvete. Den enskilde personen uppfattas som moraliskt autonom. Heteronomi i den meningen att lyda någon annan, till exempel ett kollektiv, är enligt detta synsätt en ur moralisk synvinkel underlägsen uppfattning. En helt annan sak är sedan hur omfattande frihet kollektivet bör ge den enskilde att följa sitt samvete och i vilken utsträckning det bör göra undantag för samvetsvägrare.

### **3.6. Tillämpning av de olika definitionerna av begreppet samvete**

I detta avsnitt ska vi diskutera huruvida de samvetsteorier som tagits upp här i kapitel tre leder till att den enskilde bör följa sitt samvete i de samvetskonflikter som undersöktes i kapitel två.

Grisez menar att människan har en spontan kunskap om den moraliska sanningen. Om den enskilde noggrant överväger sitt beslut på ett sådant sätt att han blir klar över hur den moraliska sanningen ska tillämpas i den konkreta situationen, så är beslutet hans bästa och slutgiltiga omdöme och det är därmed hans plikt att handla i överensstämmelse med sitt samvete. Samvetet får sin värdighet av den naturliga lagen och samvetet och den naturliga lagen måste vara i samklang med varandra, därför är den naturliga lagen eller den moraliska sanningen överordnad den enskildes samvetsomdömen. Den romersk-katolska kyrkan har kunskap om den moraliska sanningen och kyrkans bedömningar är därför i princip överordnade den enskildes samvetsomdömen. Därför blir det avgörande för hur individen bör handla i de olika samvetskonflikter som togs upp i kapitel två hur den romersk-katolska kyrkan tolkar den naturliga lagen i dessa fall. Har kyrkan på ett klart sätt tagit ställning i en fråga bör den enskilde inse att detta är ett uttryck för den naturliga lagen och i frihet sträva efter att göra denna uppfattning till sin egen. Har inte kyrkan på ett entydigt sätt tagit ställning till den moraliska sanningens innebörd i en bestämd fråga är olika ståndpunkter möjliga. Det yttersta kriteriet är den av kyrkan definierade moraliska sanningen. Om den enskilde har försökt att komma till insikt om den moraliska sanningen, försökt att i frihet ta till sig kyrkans uppfattning och sedan efter bästa förmåga strävat efter att tillämpa sanningen i den konkreta situationen är omdömet hans bästa och slutgiltiga om hur han bör välja i den aktuella situationen och då bör han följa sitt samvete. Om han då anser att det är orätt att bruka vapen mot annan, att det är orätt att utföra djurförsök, utföra blodtransfusion eller sätta in spiral bör han följa sitt samvete och åberopa det för att slippa utföra dessa handlingar. Om han vidare anser att det är orätt att viga fränskilda eller att det är orätt att samarbeta med kvinnliga präster, bör

---

<sup>191</sup>Att det finns situationer där en person ger vika för yttre tvång, till exempel i en diktatur där hans liv står på spel, är en annan sak.

han även då följa sitt samvete och åberopa det för att slippa utföra dessa handlingar.

Enligt Imberg har Gud skapat människan med ett samvete och gjort det möjligt för henne att skilja på gott och ont, rätt och orätt. Men eftersom samvetet är förmörkat genom synden behövs det en klarare uppenbarelse för att komma fram till en verklig moralisk kunskap. Ytterst sett är det endast ett samvete som är upplyst av Guds ord som ger en riktigt klar insikt om vad som är rätt och gott. Det yttersta kriteriet är med andra ord Bibeln, inte enskilda människors subjektiva eller godtyckliga övertygelser. Samvetet bör rättas efter Bibeln, precis som metermättet rättas efter landets "rikslikare". Det finns, enligt Imberg, ett objektiva moraliskt kriterium och det är Bibeln. Så den avgörande frågan för hur individen bör handla i de samvetskonflikter som togs upp i kapitel två blir därför vad Bibeln säger i den aktuella frågan. Skulle det då vara så att individen menar att han har goda skäl för att det enligt Bibeln är orätt att bruka vapen mot annan, utföra djurförsök, utföra blodtransfusion och så vidare, bör han följa sitt samvete och även åberopa det för att slippa utföra de handlingar som staten eller kyrkan kräver att han ska utföra.

Wermlund menar att samvetet uppkommer genom en interioriseringsprocess. Genom att en yttre auktoritet, befallning och sanktion flyttas in i personligheten uppkommer samvetet som en inre auktoritet som träder upp emot den övriga personligheten och befäller personen att handla enligt vissa moraliska normer och värden, vilket innebär att individen är medveten om att ett visst handlingssätt är plikt. Vidare utdelar samvetet olika sanktioner beroende på om individen handlar i överensstämmelse med befallningarna eller inte. Eftersom Wermlund menar att denna utveckling är en del av den process som konstituerar jaget, den mänskliga personligheten, så tolkar jag det på så sätt att de normer och värden som samvetets krav ger uttryck åt också ger uttryck åt personligheten så som den är konstituerad. Han menar dessutom att processen kan drivas så långt att den enskilde mejslar ut ett samvetskrav som ligger i direkt konflikt med den omgivande miljöns moral och där omgivningens krav och sanktioner förlorar sin relevans för individen. Om den enskilde är medveten om att det är hans plikt att inte bruka vapen mot annan, inte utföra djurförsök och så vidare, bör han följa sitt samvete och åberopa det för att slippa utföra de handlingar som staten eller kyrkan kräver av honom. Det är dessutom klokt av honom att följa sitt samvete eftersom han annars skulle drabbas av samvetets sanktioner i form av skuld, skam eller ånger. Å andra sidan behöver inte samvetsvägran vara uttryck för att individen mejslat ut ett individuellt samvetskrav. En person som växer upp i en grupp som avviker från majoriteten i samhället vad gäller moralen kan interiorisera gruppens moral och helt göra den till sin egen, utan att på något sätt mejslar ut ett individuellt samvetskrav under processens gång. Anledningen till att personen hamnar i konflikt med statens eller kyrkans krav är då att han tillhör en grupp som avviker från majoritetens uppfattning. Men även i



denna situation bör han följa sitt samvete eftersom han är medveten om ett visst handlande som plikt och gör klokt i att undvika att drabbas av samvetets sanktioner.

Broad menar att människan påstår att hon förnimmer moraliska egenskaper. Med utgångspunkt i dessa förnimmelser bedömer den enskilde huruvida framtida eller redan utförda handlingar är rätta eller orätta och huruvida hans motiv, känslor och karaktärsdrag är goda eller onda. Broad menar vidare att den enskilde känner vissa säregna känslor som skuld och ånger gentemot sig själv, sina handlingar och karaktärsdrag beroende på vilka moraliska egenskaper som han tror att dessa har. Slutligen menar Broad att den enskilde har en disposition att efterstäva det som är gott och undvika det som är ont, samt att göra det som är rätt och undvika att göra det som är orätt. Om personen förnimmer det som moraliskt orätt att bruka vapen mot annan, att utföra djurförsök, utföra blodtransfusion och så vidare, bör han följa sitt samvete och vägra utföra sådana utbildningsmoment. Det är individens plikt att göra det som han anser vara rätt. Gör han inte det drabbas han av känslor av typen ånger och skuld och det är klokt av honom att undvika det.

Enligt Allport är begreppet integration psykologins viktigaste bidrag till den psykiska hälsan, genom att integrationen av personen skapar en mer eller mindre enhetlig person. Inre konflikter är nästan alltid inblandade vid psykiskt lidande och ohälsa och en av de vanligaste inre konflikterna är den mellan vad en individ önskar att göra och vad han upplever som sin moraliska plikt att göra. När samvetet ger uttryck åt värden som den friska, vuxna och mogna individen själv bejakar kan samvetet integrera personen. Med hjälp av dessa värden kan individen gallra bland inre önskningar och impulser och omvärldens krav. Med samvetets hjälp kan han på så sätt forma en enhetlig integrerad personlighet. När personen inte är integrerad, utan fylld av konflikter drabbas han av lidande. Den avsmak som följer av att man inte är i nivå med de värden man själv bejakar är ett intensivt lidande och leder till en känsla av att ha våldfört sig på sina ideal. Det är därför klokt av den enskilde att integrera sin person och sitt handlingsliv med de moraliska värden som han verkligen omfattar, eftersom han annars drabbas av detta. Det är dessutom klokt därför att han annars riskerar att drabbas psykisk ohälsa. Om den friska, vuxna och mogna personen verkligen omfattar värderingarna att det är orätt att bruka vapen mot annan, att det är orätt att utföra djurförsök, utföra blodtransfusion, sätta in spiral, viga franskilda eller samarbeta med kvinnliga präster är det klokt av honom att följa sitt samvete och åberopa samvetet för att slippa utföra dessa handlingar som staten eller kyrkan kräver av honom.

Arendt ansluter sig till den sokratiska tanken att det är en nödvändig beståndsdel i ett meningsfullt liv att tänka självständigt och att kritiskt granska det egna livet och den egna livsstilen. Genom att göra bruk av tankeförmågan löser man upp eller bryter ner begrepp och teorier. På

moralens område innebär detta att man bryter ner etablerade kriterier, värden, seder och generella handlingsregler. Genom att göra bruk av omdömesförmågan, vilket innebär att man gör partikulära bedömningar, utan att härleda dem ur generella regler för handlandet, övar personen upp förmågan att själv ta ställning i den konkreta situationen. Att vara självmedveten innebär att subjektet "jag" i medvetandeakten är medveten om "sig själv" som objekt. Det är fråga om att vara två-i-en och för att kunna leva ett meningsfullt liv måste det råda en harmoni mellan dessa båda, annars omöjliggörs den kritiska granskningen av det egna livet och livsstilen. Samvetet är en biprodukt av tänkandet och självmedvetandet. När man genom att tänka medvetandegör en inre disharmoni mellan "jag" och "mig själv" kallar Arendt detta för samvete, vilket alltså är en speciell form av självmedvetande. Samvetet innebär att man är medveten om att man handlat orätt eller stått i begrepp att göra det och ställer disharmonin mellan "jag" och "mig själv" i centrum för uppmärksamheten. Det drabbar en i ensamheten och är något man fruktar att drabbas av. Om man därför, efter att ha tänkt över saken och med hjälp av omdömesförmågan bedömt vilken handling som är moraliskt rätt att utföra, kommit fram till att det är orätt att bruka vapen mot annan, utföra djurförsök och så vidare är det klokt att vägra att utföra dessa handlingar. Gör man inte det kommer man att drabbas av den speciella form av medvetande som samvetet innebär och personens enhetlighet splittras. Sker detta blir det inte möjligt att leva ett meningsfullt liv, i den mening som Arendt lägger in i detta begrepp.

Enligt mitt förslag till definition av begreppet samvete aktiveras samvetet när en person ska fatta beslut om hur han ska välja i en bestämd situation, tänkt eller verklig. Kännetecknande för samvetet i dess föregripande form, conscientia antecedens, är att den enskilde är medveten om att en viss bestämd handling är moraliskt eller religiöst påbjuden, tillåten eller förbjuden i en konkret och bestämd situation. Samvetet föregriper även den känsla som skulle följa på handlingen om man utförde den, man vet alltså i förväg om man skulle utföra handlingen med gott eller dåligt samvete. Man bör följa sitt samvete dels därför att det är ens plikt att göra det man tror är påbjudet och att inte göra det man tror är förbjudet. Dels bör man följa sitt samvete därför att det är klokt att sträva efter att ha ett gott samvete och att undvika att drabbas av dåligt samvete. Om en person, efter att kritiskt granskat sitt samvete, är medveten om att det är moraliskt eller religiöst förbjudet att bruka vapen mot annan, att utföra djurförsök, sätta in spiral, utföra blodtransfusion, viga fränskilda eller samarbeta med kvinnliga präster bör han följa sitt samvete och åberopa det för att slippa utföra dessa handlingar som staten eller kyrkan kräver att han ska utföra.

Samtliga samvetsdefinitioner som undersökts i kapitel tre leder alltså till att man bör följa sitt samvete i samvetskonflikterna från kapitel två och man bör åberopa det för att slippa utföra de handlingar som staten eller kyrkan kräver. Detta förutsätter naturligtvis att man verkligen är övertygad om att det är orätt att bruka vapen mot annan, utföra

djurförsök, sätta in spiral, utföra blodtransfusion, viga fränskilda eller samarbeta med kvinnliga präster. Om man är övertygad om att det är rätt att bruka vapen mot annan i de situationer som är aktuella vad gäller militärtjänst, att det är rätt att utföra djurförsök, sätta in spiral och utföra blodtransfusion i de aktuella utbildningarna, samt att det är rätt att viga fränskilda och samarbeta med kvinnliga präster, bör man i stället följa dessa övertygelser. Men då uppkommer inte heller någon samvetskonflikt mellan statens eller kyrkans krav och individens samvetskrav. Det är inte sagt att staten eller kyrkan bör ge den enskilde rätt att följa sitt samvete i dessa situationer. Vi har hitintills enbart sett problemet ur individens egen synvinkel. I nästa kapitel ska vi däremot se det ur kollektivets synvinkel och diskutera huruvida staten eller kyrkan bör låta samvetsvägraren följa sitt samvete eller ej.

### **3.7. Övergång till kapitel 4**

I detta kapitel har individen och hans eller hennes samvete stått i centrum och vi har arbetat med frågor av typen: Bör individen följa sitt samvete? Varför bör han eller hon i så fall göra det? Och vad menas med ordet samvete? Blir skälen för att följa samvetet olika beroende på vad man menar med ordet samvete? I nästa kapitel står i stället kollektivet i centrum och vi ställer frågor av typen: Bör kollektivet ge individen frihet att följa sitt samvete? Varför i så fall? Och vad menas med ordet samvetsfrihet?

Mot bakgrund av vad som tagits upp i detta kapitel kan man säga att det framför allt finns två argument för individen att följa sitt samvete. Jag har kallat dem för pliktargumentet och klokhetsargumentet. Pliktargumentet är tillräckligt för att individen alltid bör följa sitt samvete, givet att ovan angivna villkor är uppfyllda. Klokhetsargumentet leder inte till att man alltid bör följa sitt samvete, men det är normalt sett klokt av individen att göra det.

Därmed är detta kapitel avslutat och vi går över till kapitel fyra och frågan om samvetsfrihet.

## Kapitel 4. Begreppet "samvetsfrihet"

### 4.1. Inledning

Gemensamt för de fall som undersöktes i kapitel 2 var att de handlade om en konflikt mellan å ena sidan statens eller kyrkans krav på en individ att utföra en handling som det enligt lag var påbjudet att göra och å den andra sidan individens önskan att slippa utföra denna handling på grund av samvetsskäl. I samtliga fall var det fråga om en grundläggande konflikt mellan den enskilde individen och ett kollektiv, staten eller kyrkan. Individen åberopade samvetet för att tolka och rättfärdiga sitt handlande inför andra, framför allt de ovan nämnda kollektiven.

I kapitel 3 utgick vi från individen och dennes samvete och ställde frågor av typen: Bör individen följa sitt samvete? Varför bör han eller hon i så fall göra det? Och vad menas med ordet samvete? Blir skälen för att följa samvetet olika beroende på vad man menar med ordet samvete? Här i kapitel 4 utgår vi istället från kollektivet och ställer frågor av typen: Bör kollektivet ge individen frihet att följa sitt samvete? Varför i så fall? Och vad menas med ordet samvetsfrihet?

Konflikten handlar om hur omfattande frihet den enskilde bör ha att följa sin samvetsövertygelse och hur stor sådan frihet staten eller kyrkan bör tillåta. Individens frihet att följa sin samvetsövertygelse kallar jag för samvetsfrihet. Ordet används inte, med några få undantag, i de fall jag undersökt i kapitel 2. Där talar man i stället om "dispens från" eller "individens rätt att slippa utföra" påbjudna specifika handlingar. Det är ändå min avsikt att använda mig av begreppet samvetsfrihet och jag vill ge två argument för det här. Ett argument för detta är begreppets räckvidd, det förmår att täcka in många viktiga aspekter av den konflikt som det handlar om. Ett annat är att det anknyter till en internationell terminologi, för det är inte fråga om någon nyskapelse eller lansering av ett tidigare okänt begrepp. Ordet finns redan i till exempel de nedan nämnda FN-texterna och det används av till exempel John Rawls och Ingemar Hedenius. Saken det handlar om är dessutom väl känd och det är denna jag vill täcka in genom att anknyta till och använda mig av ordet samvetsfrihet.

Begreppet samvetsfrihet används i såväl *FNs universella deklaration om de mänskliga rättigheterna*, som i *Europakonventionen*. I FN:s deklaration art. 18 står det: "Envar har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet."<sup>1</sup> I Europakonventionen art. 9 står det: "Envar skall äga rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet." Det används även i bland andra USAs och Tysklands grundlag, däremot inte i den svenska. Förmodligen är det så att om man använder ordet samvetsfrihet i USA upplever genomsnittssamerikanen inte att ordet känns främmande, utan uppfattar det som ett ord som ingår i det vardagliga språkbruket. Däremot

---

<sup>1</sup>Danelius 1993, s. 270.

upplever sannolikt en svensk ordet som lite främmande, även om det inte är helt okänt.

Vilka grundläggande skäl kan man ange för samvetsfrihet? I 4.2 tar jag upp fem sådana skäl och jag menar att de är tillräckligt tunga för att kunna hävda att kollektivet har en moralisk skyldighet att ge sina medborgare/medlemmar en så omfattande frihet som möjligt, som är förenlig med en lika omfattande frihet för alla. Vidare menar jag att skälen är tillräckligt tunga för att kollektivet ska ha en moralisk skyldighet att mycket noggrant överväga om det är möjligt att utvidga gränserna för individens frihet att följa sitt samvete. Det första skälet bygger på principen om respekt för den enskildes övertygelse. Detta skäl kan hämtas från samvetsklausulutredningen, men framförallt använder jag mig av *Rätten till vapenfri tjänst*. Det andra skälet bygger på principen att inte tillfoga andra lidande. Som material för detta skäl använder jag Childress artikel *Appeals to Conscience*. Det tredje skälet går ut på att i en demokrati har varje medborgare lika värde, därför krävs det en omfattande respekt för medborgare som har samvetsuppfattningar som avviker från majoritetens. Detta skäl hämtar jag från utredningen *Samvetsklausul inom högskoleutbildningen*. Det fjärde skälet bygger på John Rawls kontraktsteori och material till denna tanke hämtar jag från hans bok *A Theory of Justice*. Slutligen går det femte skälet ut på att samvetsfriheten är viktig för moralens och samhällets utveckling. Så resonerar Ingemar Hedenius i *Om människovärdet*.

I 4.3 tar jag upp distinktionen mellan moral och rätt och skiljer mellan moralisk och rättslig samvetsfrihet. För att samvetsfriheten ska vara en rättslig fri- och rättighet så måste den vara en del av ett lands rättssystem, dess lagstiftning. I så fall kan man inför domstol eller liknande åberopa denna frihet. Men även om samvetsfriheten inte är skyddad i lag kan man hävda att den är en moralisk rättighet. Man kan hävda att samvetsfrihet borde råda och att den borde vara grundlagsskyddad. Slutligen diskuterar jag skillnaden mellan samvetsfrihet som princip och som realitet, som ide och verklighet.

Den konflikt som står i centrum för denna avhandling är alltså en konflikt mellan individens samvete och kollektivets krav. Hur omfattande frihet bör individen få att följa sitt samvete? Vilka kriterier kan användas för att avgöra var gränserna för individens frihet bör gå? I första kapitlet utformade jag en typologi med tre olika typer: Kollektivtypen, avvägningstypen och individtypen. Denna typologi ska utvecklas mer utförligt i avsnitt 4.4. De tre typerna används sedan i avsnitt 4.5 som utgångspunkter för att reflektera över var gränsen för samvetsfriheten bör gå och på vilka punkter det kan vara aktuellt att göra undantag för samvetsvägraren och därmed vidga gränsen för samvetsfriheten. Slutligen tar jag ställning för en av de tre typerna. Kapitel fyra sammanfattas sedan i 4.6.

## 4.2. Skäl för samvetsfrihet

I detta avsnitt ska jag alltså ta upp fem skäl för att ge individen en så omfattande samvetsfrihet som möjligt, som är förenlig med en lika omfattande frihet för alla. De tre första skälen är rent moraliska och formulerar en moraliskt grundad plikt för kollektivet att ge individen en omfattande samvetsfrihet. Det fjärde skälet är utformat i anslutning till ett kontraktsteoretiskt sätt att grunda och legitimera medborgerliga moraliska fri- och rättigheter. Ansluter man sig till detta tillvägagångssätt utgör det ett tungt skäl för samvetsfrihet. Det femte skälet bygger på att samvetsfriheten utgör en förutsättning för moralens och kulturens utveckling och framsteg. Jag anser att dessa skäl är tillräckligt tunga för att det ska vara ett kollektivs plikt att ge individen en så omfattande samvetsfrihet som möjligt.

### ***Respekt för individens samvetsövertygelse***

Childress gör, i den redan nämnda artikeln *Appeals to Conscience*, en distinktion mellan att uppfatta samvetet som en auktoritet och att uppfatta det som en sanktion. Han menar att ett vanligt felgrepp när man ska diskutera samvetsvägrarens rätt till samvetsfrihet är att man uppfattar samvetet som en auktoritet och staten som en annan auktoritet. Staten har en ståndpunkt och individen en annan, till exempel att staten menar att det är plikt att värna landet med vapen och att individen menar att är orätt med värnplikt. Då kommer diskussionen lätt att handla om vilken auktoritet som ytterst sett väger tyngst. Childress menar att det är en för omfattande fråga, som behöver brytas ner i flera och att den dessutom ofta är fel fråga.<sup>2</sup> För det är vanligare och mer fruktbart att uppfatta samvetet som en sanktion. Det finns yttre sanktioner, som till exempel socialt tryck och rättsväsendets utdömning av straffpåföljd. Men det finns också inre sanktioner, som till exempel skuld känslor om man vet med sig att man handlat orätt. Samvetet förstås bättre som en sanktion än som en auktoritet, enligt Childress. Till detta återkommer jag i nästa avsnitt "Plikten att inte orsaka lidande."

Childress distinktion är enligt min mening vilseledande eftersom det finns ett alternativ till. Situationen är sådan att den enskilde medborgaren är övertygad om att det är orätt att bruka vapen mot en annan person och staten påbjuder medborgaren att göra militärtjänst och lära sig bruka vapen och i krigssituation faktiskt bruka vapen mot annan. Man kan uppfatta detta som en situation där två auktoriteter står i konflikt med varandra och där frågan är vilken auktoritet som väger tyngst och har störst auktoritet. Men det är också möjligt att uppfatta det som en situation där staten bör ålägga sig plikten att respektera den enskilde medborgarens samvetsövertygelse, oberoende av vilken auktoritet som väger tyngst och har störst auktoritet. Precis som Childress menar att staten inte ska tillfoga medborgaren lidande om det inte är nödvändigt är

---

<sup>2</sup>Childress 1979, s. 329.

det möjligt att hävda att staten ska respektera den enskildes samvetsövertygelse där så är möjligt. Ett exempel på detta resonemang finner vi i den statliga utredningen *Rätten till vapenfri tjänst*.

I 2.2 har jag mer noggrant undersökt frågan om vapenfri tjänst och den nämnda utredningen. Här tar jag enbart upp sådant som berör skälen till att man ger dispens från bruk av vapen. Ett citat från *Rätten till vapenfri tjänst*:

Vapenfri tjänst uppfattas som ett undantag från värnplikt, och det reglerade undantaget är betingat av samhällets respekt för individens åsiktsfrihet, i detta fall en viss närmare angiven övertygelse hos den värnpliktige. Vapenfrilagen tar sikte på att befria den värnpliktige från "bruk av vapen mot annan" inom ramen för värnplikten.<sup>3</sup>

Som framgår av citatet utgör det grundläggande skälet för att göra undantag från värnplikten att samhället respekterar den enskildes åsiktsfrihet, en respekt för övertygelsen att bruk av vapen mot annan är orätt. Det är alltså inte fråga om en konflikt mellan två auktoriteter där det gäller att avgöra vilken auktoritet som väger tyngst, i stället ålägger sig staten att respektera den enskildes övertygelse.

Men det är inte fråga om en övertygelse vilken som helst, utan det rör sig om en övertygelse som är personlig och allvarlig. Med personlig menar utredningen att personen själv faktiskt omfattar övertygelsen och med allvarlig övertygelse menar man att övertygelsen ska ha en sådan fasthet att personen håller fast vid den också vid en krissituation för samhället och då han utsätts för socialt tryck.<sup>4</sup>

### ***Plikten att inte orsaka lidande***

Childress menar alltså att samvetet bäst uppfattas som en inre sanktion. Han betonar den emotionella sidan av samvetet och de emotionella reaktioner som följer på att personen handlat mot sin övertygelse. När vi ställer oss frågan vilken statens offentliga policy gentemot samvetsvägrare ska vara ställer vi egentligen frågan:

When should (or may) we force a person to choose between the severe personal sanction of conscience and some legal sanction?<sup>5</sup>

Det frågan gäller är, enligt Childress, om man ska försätta samvetsvägraren i en situation där hon måste välja mellan det lidande

---

<sup>3</sup>Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 88.

<sup>4</sup>"Den sökandes allvarliga övertygelse skall vara personlig. Däri får inläggas såsom f. n. att han själv omfattar övertygelsen. Med uttrycket allvarlig övertygelse skall, enligt utredningens mening, förstås att den har en sådan fasthet att den rimligen vidhålls även inför socialt tryck i en krissituation för samhället.", Rätten till vapenfri tjänst 1977, s. 97.

<sup>5</sup>Childress 1979, s. 329, 330.

som det innebär att handla mot sitt samvete och därmed drabbas av dess sanktion, det vill säga skuld- eller skamkänslor, eller det lidande som det innebär att drabbas av statens sanktion i form av fängelse eller liknande. Staten bör i stället ålägga sig att inte tillfoga den enskilde lidande där detta är möjligt. Jag tolkar alltså Childress resonemang så att ett avgörande skäl för samvetsfriheten är att staten inte ska tillfoga den enskilde lidande eller olust och att den med andra ord ska tillämpa principen att inte orsaka lidande.

Dessa två, respekten för individens samvetsövertygelse och plikten att inte orsaka lidande, anknyter till vissa aspekter av begreppet samvete som lyfts fram i kapitel 1 och 3. Begreppet samvete kunde tänkas referera till människans tanke- eller känsloliv och när man talar om samvete är ofta de tre fenomenen handling, övertygelse och emotionella reaktioner inblandade. Respekten för individens samvetsövertygelse anknyter till teorier som menar att samvetet hör till människans tankeliv och primärt har att göra med människans övertygelse om vilka handlingar som är rätta eller orätta att utföra. Plikten att inte orsaka lidande och uppfattningen att samvetet bäst förstås som en form av inre sanktion anknyter till teorier som menar att samvetet hör till människans känsloliv och primärt har att göra med vissa emotionella reaktioner på utförda eller tänkta handlingar. För individen blir pliktargumentet (1.3, 3.5, 3.7) ett skäl att följa sitt samvete och för kollektivet blir respekten för individens övertygelse om vad som är plikt ett skäl att ge individen frihet att följa sitt samvete. För individen blir klokhetsargumentet (1.3, 3.5, 3.7) ett skäl att följa sitt samvete och för kollektivet blir plikten att inte orsaka lidande ett skäl att ge individen frihet att följa sitt samvete. Kanske är dessa grundläggande skäl för samvetsfrihet mest intressanta eftersom de direkt anknyter till en förståelse av vad begreppet samvete innebär.

### ***Samvetsfriheten grundad i demokratibegreppet***

I kapitel 2 har vi sett att utredningen *Samvetsklausul inom högskoleutbildningen* menar att grunden till samvetsfriheten ligger i demokratin uppfattad på ett visst sätt. Jag tolkade det på följande sätt. Lagstiftande organ fattar beslut om lagar och förordningar enligt majoritetsprincipen. Ibland får det till följd att det finns många medborgare som inte delar den uppfattning som kom till uttryck i majoritetens beslut. Kännetecknande för ett demokratiskt samhälle är dock att varje medborgare hävdas ha lika värde, de uppfattas som jämlika just i egenskap av medborgare, därför blir det viktigt att medborgare med uppfattningar som avviker från majoritetens respekteras och att de får avstå från att utföra handlingar som är påbudna i lag där detta är möjligt. Demokrati i denna mening ansågs leda till en "vidsynt öppenhet för etisk och religiös pluralism" och denna vidsynta öppenhet kommer till uttryck i de grundlagsskyddade fri- och rättigheterna, som till exempel åsikts- och yttrandefriheten. Demokrati tolkad på detta sätt leder till att den enskilde medborgaren bör få följa sin etiska, religiösa eller liknande övertygelse så



långt detta är möjligt. Med min terminologi ges den enskilde frihet att följa sitt samvete, det vill säga att rätten till samvetsfrihet har sin grund i en viss tolkning av begreppet demokrati.

### ***Samvetsfriheten grundad i en kontraktsteori***

John Rawls motiverar samvetsfriheten med utgångspunkt i sin kontraktsteori. Bakom en "slöja av okunnighet" ska de kontraktsslutande parterna välja principer som ska göra det möjligt för dem att pröva om samhällets grundläggande politiska, sociala och ekonomiska institutioner är rättvist arrangerade. Bakom denna slöja är parterna bland annat okunniga om vilket kön och vilken klass de tillhör. Däremot har de en allmän och generell kunskap om samhällets uppbyggnad och människans psykologi för att ta ett par exempel.<sup>6</sup>

Något parterna vet är att de har olika religiösa, moraliska och filosofiska övertygelser som de känner sig förpliktade att följa i sina liv. Däremot vet de inte vilka dessa övertygelser är, inte heller vet de vilken position deras religiösa, moraliska eller filosofiska övertygelser har i det samhälle de faktiskt lever i, om de är i minoritet eller majoritet för att ta några exempel. Det blir alltså ett starkt intresse för dem att se till att deras religiösa, moraliska och filosofiska frihet verkligen skyddas av de principer som de väljer bakom "slöjan av okunnighet". Så enligt Rawls blir den i detta sammanhang avgörande frågan för de kontraktsslutande parterna:

... which principle they should adopt to regulate the liberties of citizens in regard to their fundamental religious, moral, and philosophical interests. Now it seems that equal liberty of conscience is the only principle that the persons in the original position can acknowledge. They cannot take chances with their liberty by permitting the dominant religious or moral doctrine to persecute or to suppress others if it wishes.<sup>7</sup>

Kontraktssituationen, (the Original Position), så som Rawls definierat den, där bland annat de kontraktsslutande parterna vet att de har religiösa, moraliska och filosofiska övertygelser som de uppfattar som förpliktigande, men där de inte vet vilka övertygelser de har eller vilken makt dessa har i samhället, leder till att det blir rationellt att välja principen om lika samvetsfrihet.

Samvetsfriheten är dock inte obegränsad, utan begränsas av och får begränsas av det allmänna intresset av ordning och säkerhet. Också denna princip skulle det vara rationellt att välja bakom "slöjan av okunnighet".

... in limiting liberty by reference to the common interest in public order and security, the government acts on a principle that would be

---

<sup>6</sup>Rawls 1971, s. 136 ff.

<sup>7</sup>Rawls 1971, s. 206, 207.

chosen in the original position. For in this position each recognizes that the disruption of these conditions is a danger for the liberty of all.<sup>8</sup>

En sista punkt i Rawls resonemang ska tas upp här. Han menar att samvetsfriheten enbart får begränsas när man har goda skäl att förvänta sig att det drabbar den allmänna ordningen eller säkerheten om man inte gör det. Och avgörande för resonemanget blir vilken typ av bevis och argumentering som avgör om detta är fallet:

This expectation must be based on evidence and ways of reasoning acceptable to all.<sup>9</sup>

Förväntan att samhällets ordning och säkerhet ska drabbas måste grundas på bevis och argument som alla kan acceptera. Förväntan måste vila på observationsmetoder och tankesätt som alla uppfattar som riktiga, bland annat vetenskaplig metod. Det duger med andra ord inte med argument som man hämtar från till exempel en viss religion.<sup>10</sup>

### ***Samvetsfriheten nödvändig för moralens och kulturens utveckling***

Ingemar Hedenius tar upp frågan om samvetsfrihet i *Om människovärde*. Han menar att det är en mänsklig rättighet att tillerkännas rätten att ha ett eget samvete. Man har ofta menat att denna rätt hör hemma under tanke- och yttrandefriheten, men enligt Hedenius bör samvetsfriheten betraktas som en rättighet för sig själv och inte föras in under någon av de andra fri- och rättigheterna.<sup>11</sup>

Med ordet samvete menar Hedenius den personliga övertygelsen om vad som är rätt eller orätt. Han menar att det finns två former av samvete och att det är mycket viktigt att skilja dem åt. Han kallar dessa former för det heteronoma och det autonoma samvetet.

Det heteronoma samvetet fungerar som ett eko av uppfostran. Det heteronoma samvetet är normerat av vad andra sagt och gjort och motivet framför andra är fruktan för straff, antingen det är ett straff i juridisk mening eller det är fråga om den sociala omgivningens ogillande. Om man inte riskerar upptäckt upplevs inget större obehag om man handlar mot det som anses rätt och riktigt. Om man däremot upptäcks så får man dåligt samvete och undrar hur man kunde handla så dumt. Det heteronoma samvetet är viktigt, för utan dess existens kan inget samhälle fungera, eftersom det flyttar in samhällets normer i den enskilde individen.

---

<sup>8</sup>Rawls 1971, s. 212, 213.

<sup>9</sup>Rawls 1971, s. 213.

<sup>10</sup>Rawls 1971, s. 215.

<sup>11</sup>Hedenius 1982, s. 30.

Det autonoma samvetet kännetecknas av att det inte längre är fråga om ett eko av omgivningens tryck. Den befällande makten har interioriserats och flyttats in i den egna personen och blivit den egna personliga övertygelsen:

Det autonoma samvetet har blivit min egen personliga övertygelse om vad som är rätt och orätt, vad jag måste göra och underlåta.<sup>12</sup>

Kännetecknande för det autonoma samvetet är att det är den enskilde personen själv som avgör vad hon ska uppfatta som rätt och orätt, påbudet och förbudet. Det kan mycket väl finnas kvar en fruktan för straff som motiv för handlandet, men det är då fråga om en inre bestraffning och inte fruktan för yttre bestraffning.

Det dåliga samvete som är autonomt är en känsla av att inte ha gjort det som jag innerst själv ville. Det är känslan av att man har svikit sig själv.<sup>13</sup>

I samvetets autonomi ligger att uppfattningen av vad som är rätt eller orätt avgörs av vad personen själv innerst inne faktiskt anser vara rätt eller orätt. När man handlar mot denna uppfattning innebär det ett svek mot sig själv och sin egen övertygelse och sveket består ofta i att man istället för att göra det man innerst inne tror är rätt gör det som den yttre omgivningen förväntar sig att man ska göra. Man sviker, enligt Hedenius, ofta sig själv och sin autonomi genom att handla som andra anser att man bör, det vill säga genom att handla heteronomt, men:

Det autonoma samvetet kan gå emot det heteronoma samvetets, det vill säga omgivningens bud, och däri ligger dess särskilda kraft.<sup>14</sup>

Det autonoma samvetet kan alltså gå emot det heteronoma och det är ett skäl till dess betydelse. Kan det gå emot kan det också förändra och förnya. Hedenius menar att samvetsfriheten är oerhört viktig för den enskildes lycka och kulturens utveckling.

Tillåtelsen att ha ett autonomt samvete är en mänsklig rättighet. Att denna rättighet existerar och respekteras har en enorm betydelse, inte bara för den enskildes lycka utan också för kulturen och framåtskridandet. Utan en sådan tolerans vore moralens utveckling mot en högre kultur omöjlig.<sup>15</sup>

I detta citat pekar Hedenius på två konsekvenser av samvetsfriheten: Individens lycka och kulturens utveckling. Ett utilitaristiskt resonemang om lycka och avsaknad av olycka som grund för samvetsfrihet har behandlats ovan och därför lämnas denna tanke här. Samvetsfriheten är

---

<sup>12</sup>Hedenius 1982, s. 31

<sup>13</sup>Hedenius 1982, s. 31.

<sup>14</sup>Hedenius 1982, s. 31.

<sup>15</sup>Hedenius 1982, s. 31, 32.

dessutom avgörande för kulturens och moralens utveckling, enligt Hedenius. Han tar bland andra Sokrates och Jesus som exempel på individer med autonoma samveten. De tilläts att utföra sitt arbete för moralens och religionens reformering innan de dödades. Därigenom kunde de bidra till kulturens utveckling. Hade det inte varit möjligt för dem att följa sina samveten hade ingen utveckling skett. Samvetsfriheten gör det möjligt att skapa och pröva nya moraliska värden och normer i praktiken. Detta leder till en ständig reformering och utveckling av moralen.

Ett grundläggande skäl för samvetsfrihet är alltså att detta gör det möjligt för moralen och kulturen att göra framsteg och utvecklas. Därför är det viktigt att enskilda människor får följa sin egen övertygelse och slipper svika sig själv och sina ideal. På så vis gynnar man moralisk självständighet och därmed också utprovandet av ny moral.

### **4.3. Moralisk och juridisk samvetsfrihet**

I första kapitlet gav jag en stipulativ och preliminär definition av begreppet samvetsfrihet. Med samvetsfrihet menar jag alltså friheten och rättigheten att såväl hysa de åsikter som samvetet säger är de rätta som att handla efter dem. Denna fri- och rättighet kan gälla såväl den enskilde medborgaren i relation till staten, som den enskilde medlemmen i relation till en organisation. Jag har tidigare (1.4) hävdad att samvetsfriheten bör uppfattas som en begränsningsbar fri- och rättighet. Vidare har jag förespråkat en definition av samvetsfriheten, som innebär att samvetsövertygelsen kan vara motiverad av religiösa, moraliska, ideologiska eller andra argument och inte enbart av moraliska som i en mer snäv definition. Såväl begreppet som den sak som begreppet handlar om kan föreligga i såväl ett moraliskt som ett rättsligt sammanhang. Både i satsen "Jag har (moraliskt) rätt att följa mitt samvete!" och satsen "Envar har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet"<sup>16</sup> från FN-deklarationens 18:de artikel talas det om samvetsfrihetens sak, men den första satsen är en moralisk sats och den andra är en rättssats. Samvetsfrihet kan alltså vara en moralisk frihet eller en rättslig/juridisk frihet och det är denna fråga som ska diskuteras i detta avsnitt.

Den juridiska samvetsfriheten innebär att rätten för den enskilde att få följa sitt samvete kommer till uttryck i den positiva rätten, det vill säga i "den i en stat stiftade och tillämpade rätten".<sup>17</sup> Det kan vara fråga om dels att termen och begreppet är en del av den positiva rätten dels kan det vara fråga om att den sak som begreppet talar om finns i den positiva rätten.

Begreppet kan till exempel finnas i grundlag, på ett liknande sätt som religionsfrihet, yttrandefrihet och organisationsfrihet. Den vanliga lagstiftningen måste ligga i linje med grundlagen och man kan då åberopa grundlagen för att hävda att den övriga lagstiftningen inte stämmer med

---

<sup>16</sup>Danelius 1993, s. 270.

<sup>17</sup>Hemberg 1975, s. 13.

grundlag. Resultatet av detta är naturligtvis beroende av vilken typ av kriterier som används för att avgöra hur samvetsfriheten ska begränsas. I till exempel USA och Tyskland är samvetsfriheten inskriven i grundlag, däremot inte i Sverige.

Som framgått ovan finns samvetsfriheten med i FN-deklarationens och Europakonventionens rättighetskatalog. I rättsfall där Europakonventionen prövats är det tydligt att samvetsfriheten är begränsningsbar. Det ligger med andra ord inte i strid med Europakonventionens syfte att medborgare i olika konventionsstater måste göra militärtjänst eller delta i offentlig och objektiv religionskunskap i skolan. Det är frågor som den enskilda konventionsstaten avgör och reglerar i sin egen lagstiftning.

Det är även möjligt att den sak som ordet och begreppet syftar på finns i lagstiftningen även om man inte använder termen samvetsfrihet, så som den definierats ovan. I *Lagen om vapenfri tjänst* finns saken samvetsfrihet reglerad, även om ordet samvetsfrihet inte finns med. Den enskilde medborgaren har rätt till vapenfri tjänst om personen har en allvarlig personlig övertygelse om att det är fel att bruka vapen mot annan. I utredningen *Samvetsklausul inom högskoleutbildningen* utreds om den sak som vi ovan betecknat med ordet samvetsfrihet föreligger i praxis eller ej. Enligt utredningen är den enskilde högskolestudentens rätt att få följa sin samvetsövertygelse tillgodosedd. I praktiken föreligger alltså saken, även om ordet och begreppet inte finns i lagtext.

Den moraliska samvetsfriheten innebär att man menar att det bör råda frihet för den enskilde att följa sitt samvete. Det anses vara en moralisk rättighet för den enskilde att få följa sitt samvete. Som vi sett ovan (4.2) finns det olika typer av skäl för denna moraliska ståndpunkt. Här ska vi kort nämna ett par. Man kan resonera teleologiskt genom att hävda att man bör undvika att skada någon eller orsaka lidande. Du bör inte handla på ett sådant sätt att du orsakar lidande. Det moraliska kravet att den enskilde ska få följa sitt samvete kan alltså stödjas av den teleologiska teorin att man inte bör orsaka lidande. Man kan även hävda att det helt enkelt är en rättighet som den enskilde människan har att hon ska få följa sitt samvete. Då är det fråga om en deontologiskt uppfattad rättighet. Den enskilde bör få följa sitt samvete eftersom det är hennes rätt att få göra det.

Moralisk samvetsfrihet är alltså en sak och juridisk samvetsfrihet en annan och de skall inte blandas samman. Men vilken är relationen mellan dem? För att kunna besvara denna fråga använder jag mig av Jarl Hembergs teori om relationen mellan moral och rätt, så som den framställs i boken *Etik och lagstiftning*. Hemberg diskuterar relationen mellan etik och lagstiftning och han tar sin utgångspunkt i olika definitioner av rättspositivism och naturrett. Han menar att om dessa begrepp definieras

på ett riktigt sätt så är de förenliga och det är dessutom önskvärt att förena dem. Med rättspositivism menar han:

... en teori som hävdar, att (den i en stat stiftade och tillämpade) rätten inte för sin rättsliga giltighet är beroende av någon utomjuridisk faktor.<sup>18</sup>

Meningen inom parentes, den i en stat stiftade och tillämpade rätten, är hans definition av positiv rätt. Med utomjuridiska faktorer menar han till exempel sociala, ekonomiska och moraliska. Huvudpoängen i detta sammanhang är att den positiva rätten inte behöver stöd av någon sådan utomjuridisk faktor för att vara giltig i rättslig mening. Om en lag är stiftad enligt gällande ordning så är det en giltig lag. Därmed är inte allt sagt i denna fråga enligt Hemberg, för det är möjligt att ställa frågan om rätten är moraliskt giltig och det är i denna mening som naturrättsliga teorier har något att lära ut. Den definition av naturrättslig teori som han själv ställer sig bakom lyder:

... en teori som hävdar, att rätten för sin moraliska giltighet är beroende av vissa utomjuridiska faktorer.<sup>19</sup>

För sin rättsliga giltighet är alltså inte den positiva rätten beroende av några utomjuridiska faktorer. Däremot är rätten, enligt Hemberg, beroende av utomjuridiska faktorer för sin moraliska giltighet. Rätten vilar i en mening på moralen och kan kritiseras utifrån moralen. Bara för att rätten är rättsligt giltig är det inte sagt att den är moraliskt giltig.<sup>20</sup> Hemberg menar att det är uppenbart att många olika faktorer påverkar hur den juridiska rätten utformas, till exempel de ovan nämnda ekonomiska, sociala och moraliska faktorerna. Samtidigt menar han att den moraliska frågeställningen är den viktigaste:

Men om man betraktar denna fråga generellt, är det ingen tvekan om att det är en normativ fråga som i sista hand är viktigast, nämligen en frågeställning som kan formuleras så här: Hur *bör* den juridiska rätten vara utformad för att vara acceptabel från en eller annan synpunkt? Vilken livsåskådning *bör* man välja som förklaring av t ex de ekonomiska och sociala faktorernas betydelse för samhällsutvecklingen? I den mening i vilken detta är grundläggande frågor kan det hävdas att moralfrågan är viktigare än sociala och ekonomiska faktorer.<sup>21</sup>

Sammanfattningsvis menar Hemberg att de moraliska faktorerna står i relation till den positiva rätten åtminstone på två sätt, dels påverkar moralen den positiva rätten och dels utgör den en grund för den positiva

---

<sup>18</sup>Hemberg 1975, s. 20.

<sup>19</sup>Hemberg 1975, s. 21.

<sup>20</sup>Se Hemberg 1975, s. 13-22, 70.

<sup>21</sup>Hemberg 1975, s. 72. Hembergs kursiveringar. Jmf. "... frågan om »moraliskt gällande rätt» är viktigare än frågan om »rättsligt gällande rätt».", s. 72.

rätten. För tydlighets skull ska sägas att Hemberg själv anser att det inte är lämpligt att använda termen naturrätt, eftersom det är ett belastat begrepp, i stället vill han tala om en human etik från vilken argumenten för den moraliskt gällande rätten bör hämtas.

En annan distinktion är den mellan ideal och verklighet. Termen samvetsfrihet kan vara inskriven i lagtext och det kan hävdas vara ett moraliskt krav att den enskilde ska få följa sitt samvete, men det kan ändå vara så att det i verkligheten inte råder samvetsfrihet. Den enskilde kanske inte får följa sitt samvete trots de högstämda orden. Ideal finns men inte praxis. Bedömningen av om samvetsfriheten är förverkligad eller ej är beroende av vilka kriterier man använder sig av. Använder man kollektivtypen kan samvetsfriheten uppfattas som en verklighet, när man om samma situation säger att den inte är en verklighet om man använder sig av individtypen.

Mot denna bakgrund kan vi se en rad olika kombinationer. Det kan finnas ett moraliskt krav på samvetsfrihet och ett rättsligt på samvetsfrihet och det kan vara så att samvetsfriheten är en verklighet och inte blott ett ideal, det vill säga att den enskilde i praktiken får följa sitt samvete. Det kan också vara så att det finns ett moraliskt krav på samvetsfrihet, men inte ett rättsligt, men att samvetsfriheten ändå är en verklighet. Eller det kan vara så att det inte finns något moraliskt krav på samvetsfrihet, att det däremot finns ett rättsligt krav på samvetsfrihet och att samvetsfriheten inte är förverkligad. Och så vidare.

#### **4.4. Kollektiv och individ: En typologi**

Ovan (4.2) redovisades fem skäl för samvetsfrihet. Det hävdades att dessa skäl är tillräckligt tunga för att det ska vara ett kollektivs plikt att ge en så omfattande samvetsfrihet som möjligt, som är förenlig med en lika omfattande frihet för alla. Det innebär att det finns gränser för friheten att följa sitt samvete. Som sagts tidigare (1.4) bör samvetsfriheten uppfattas som en begränsningsbar frihet. I en demokratisk rättsstat föreligger en omfattande och lika frihet för alla. Det speciella med samvetsvägraren är att hon åberopar sitt samvete för att slippa utföra handlingar som inte ligger inom dessa gränser. På en punkt blir det en konflikt mellan individens samvetes krav och kollektivets krav. Bör samvetsvägraren få frihet att följa sitt samvete också på denna punkt? Bör kollektivet utvidga gränserna för individens frihet att följa sitt samvete? Eller bör kollektivet stå fast vid de gällande gränserna och inte ge individen rätt att följa sitt samvete? I detta avsnitt ska jag vidareutveckla den typologi med tre typer som antydde i kapitel ett (1.5) och använda den för att diskutera dessa frågor. De tre typerna är olika och leder till att frågorna behandlas och besvaras på olika sätt. De bör därför kunna vara till hjälp som utgångspunkter för frågan om samvetsfrihetens gränser.

Som betonats tidigare (1.5) förutsätter jag att de samvetskonflikter som diskuteras i denna avhandling uppkommer i en demokratisk rättsstat och att den rådande och gällande samvetsfriheten är omfattande. De samvetskonflikter som diskuteras här är alltså punktuella konflikter mellan individens samvete och kollektivets krav. Jag förutsätter även att gränserna för samvetets frihet är fastställda genom beslut i demokratiska organ och i enlighet med gällande ordning. Det rör sig alltså om samvetskonflikter i en demokrati.

De samvetskonflikter som kommer till stånd inom Svenska kyrkan är delvis annorlunda dem inom en demokratisk rättsstat, eftersom kyrkan har en bekännelse och en bestämd ordning (1.5, 2.4.5, 2.5.6). När en prästkandidat vigs till präst lovar kandidaten att följa kyrkans bekännelse och ordning. Därför är det helt avgörande hur kyrkan ser på den aktuella konflikten. Menar kyrkans beslutande organ, som fastställer bekännelsen, att den övertygelse som samvetsvägraren hänvisar till är i överensstämmelse med kyrkans bekännelse, bör den rimligen också få ett existensberättigande inom kyrkan. Om kyrkans beslutande organ anser att övertygelsen inte ger uttryck för eller är förenlig med kyrkans bekännelse bör det knappast vara möjligt för en präst att kunna åberopa sitt samvete för att få handla enligt den övertygelsen. Svenska kyrkan är bestämd av sin bekännelse och ordning. Då förefaller det också orimligt att en enskild präst ska kunna handla på ett sätt som ligger i strid med kyrkans egen syn på den sak det gäller. Prästens samvetsfrihet begränsas av kyrkans bekännelse och han/hon är inte fri att säga eller göra vad som helst. Prästens frihet är en frihet inom de gränser som kyrkans bekännelse sätter. Bekännelsen bör rimligen tolkas på ett sådant sätt att mångfalden i kyrkan kommer till sin rätt.

I kapitel ett (1.5) redogjorde jag för en typologi med tre typer, som jag benämnde individtypen, avvägningstypen och kollektivtypen. I detta avsnitt utvecklar jag dessa vidare. Individtypen utvecklas i anslutning till Childress artikel *Appeals to Conscience*, avvägningstypen i anslutning till de principiella resonemangen i betänkandet *Samvetsklausul inom högskoleutbildningen*. Kollektivtypen utvecklas på ett sådant sätt att den bildar en rimlig kollektiv motsvarighet till individtypen.

### **Individtypen**

Individtypen utgår från några grundläggande värderingar.<sup>22</sup> Det är moraliskt orätt av ett kollektiv att tvinga en person att handla mot sitt samvete. Detta uppfattas som en moralisk plikt prima facie, det vill säga att den gäller vid första anblicken. Det innebär att kollektivet bör följa den moraliska principen att ge samvetsvägraren frihet att följa sitt samvetes

---

<sup>22</sup>Jmf. "... a state is a better and more desirable one if it puts the presumption in favor of exemption for conscientious objectors (not merely to war). It is prima facie a moral evil to force a person to act against his conscience, although it may often be justified and even necessary.", Childress 1979, s. 330.



krav, om det inte finns mycket goda skäl som slår ut den moraliska principen. Att det är orätt "prima facie" innebär att det vid en närmare undersökning – vid en andra anblick – kan vara rätt att tvinga någon att handla mot sitt samvete. Det kan vara såväl nödvändigt som moraliskt rättfärdigt att kollektivet utövar sådant tvång.<sup>23</sup>

Om det uppkommer en konflikt mellan ett kollektivs krav och en individs samvete är kollektivet moraliskt bättre och ett mer önskvärt kollektiv om det ger presumtion till förmån för den enskildes samvete, än om det ger presumtion för kollektivets intressen. Presumtionen innebär att kollektivet ska förutsätta och utgå ifrån att samvetsvägraren bör slippa handla emot sitt samvete och att det ska förutsätta och utgå ifrån att det bör göra undantag för samvetsvägraren och inte tvinga henne att följa kollektivets krav.

För att det ska vara moraliskt rättfärdigt att inskränka individens samvetsfrihet och kräva att denne handlar mot sitt samvete, krävs det tunga och tvingande skäl, som slår ut den moraliska principen att det är orätt att tvinga någon att handla mot sitt samvete. Och enligt individtypen vilar bevisbördan på kollektivet, inte individen.

Ett nödvändigt villkor för att det ska vara berättigat att kollektivet inskränker samvetsfriheten går ut på att det krävs att det inte går att uppnå samma mål med andra medel. Det räcker inte heller med att ange generella skäl för kravet, utan det måste vara nödvändigt för kollektivet att vägra göra undantag för samvetsvägraren för att det över huvud taget ska kunna nå sina mål. Det räcker till exempel inte med att kunna visa att det finns goda och tvingande generella skäl för en allmän värnplikt. Staten måste kunna visa att det inte är möjligt att göra undantag för dessa samvetsvägrare, utan att det skadar dess välgrundade intressen och gör det omöjligt att uppnå dess mål, i det här fallet att försvara landet.<sup>24</sup>

Individtypen utgår från att medborgarna/medlemmarna har lika värde, just i egenskap av att vara medborgare/medlem. Samvetsvägraren värderas därför som likvärdig med tredje part, i de fall där det finns någon sådan. Det innebär till exempel att en barnmorska som, av samvetsskäl, vägrar sätta in spiral och en kvinna som vill använda spiral som preventivmedel och få den insatt av en barnmorska betraktas som likvärdiga medborgare, som bör tas på lika stort allvar. Individtypens ideal är att båda får det de önskar, eftersom båda är likvärdiga medborgare/medlemmar. Att enbart se till tredje parts intressen skulle

---

<sup>23</sup>Jmf. "My argument is not that conscience should be satisfied in every instance, but that the government should show that it cannot secure its legitimate interests, specific as well as general, by alternative means." Childress 1979, s. 332.

<sup>24</sup>Jmf. "... once there is evidence that conscience is affected, the state has the burden of proof; it must show its overriding interests in the legislation and policy and the absence of alternative means to achieve its ends. It is not enough to show a compelling interest of a general sort in the regulation; in effect, the state must show a compelling interest in denying the exemption to conscientious objectors.", Childress 1979, s. 331.

innebära att man gör skillnad på medborgare och medborgare. Detta skulle vara en moraliskt orättvis handling från kollektivets sida.

Det förutsätts att kollektivet måste vara berett att ge frihet åt samvetsvägrare även om det innebär en extra kostnad för kollektivet. Om det till exempel krävs av en gynekolog att hon utför aborter och hon vägrar att göra det på grund av sin samvetsövertygelse, måste man fråga sig om man kan nå samma mål med andra medel. I detta fall kan det lösas organisatoriskt genom att en annan läkare utför abortingreppet. Det leder eventuellt till ett utökat antal tjänster. Den kostnaden ser då kollektivet som en moralisk plikt att ta på sig, eftersom det är orätt att tvinga någon att handla mot sitt samvete och det går att nå samma mål med andra medel.<sup>25</sup>

### **Avvägningstypen**

När *Samvetsklausul inom högskoleutbildningen*<sup>26</sup> ska bedöma om rätten till dispens från obligatoriska utbildningsmoment är tillgodosedd i högskoleförordningen utgår den ifrån att det är fråga om en avvägning mellan å ena sidan vissa samhällsintressen och å andra sidan respekten för den enskilde studentens etiska eller religiösa övertygelse.<sup>27</sup> I utredningen blir några sådana samhällsintressen viktiga för bedömningen. Det gäller att kunna upprätthålla kunskapskvaliteten på utbildningen, att se till konsekvenserna för det yrke som man utbildar sig till och att ta hänsyn till att flera av de utbildningar som utredningen undersöker leder fram till legitimationsyrken. Ett annat intresse som staten ska skydda och som ska vägas in i bedömningen är tredje parts intressen. De första tre samhällsintressena är speciellt knutna till de problem som utredningen undersöker och är inte generellt tillämpbara, men vid tillämpning av typen kan det finnas andra samhällsintressen som inte tas upp i denna utredningen men som är av stor betydelse. Skyddet av tredje part däremot är ett mer generellt kriterium. Särskilt viktigt för den enskilde samvetsvägraren, enligt utredningen, är frågan om autonomi. Det räcker alltså inte med att undersöka om det råder likhet inför lagen eller om studenten särbehandlas på grund av sin religiösa eller etiska övertygelse. Det är fråga om en avvägning mellan statens intressen och respekten för individens övertygelse och individens önskan att få avstå från obligatoriska utbildningsmoment "... bör tillgodoses där så är möjligt."<sup>28</sup> Det innebär bland annat att staten måste lyssna in vad individen säger

---

<sup>25</sup>Jmf. "The point is not that the state must not discriminate against conscience or intend to injure it (for this was already accepted) but that the state must intend that conscience not be injured even to the extent of assuming some burdens and costs to prevent such injury.", Childress 1979, s. 331.

<sup>26</sup>För en mer utförlig beskrivning se kapitel 2 avsnitt 3.

<sup>27</sup>"Frågan om behovet av en samvetsklausul handlar egentligen om att göra en rimlig avvägning mellan, å ena sidan, de nyss nämnda samhällsintressena och, å andra sidan, respekten för studenters etiska och religiösa åskådningar." *Samvetsklausul inom högskoleutbildningen* 1994, s. 12.

<sup>28</sup>*Samvetsklausul inom högskoleutbildningen* 1994, s. 11.

och att individens "... värderingar och åsikter skall beaktas seriöst och med stor respekt."<sup>29</sup> Vid bedömningen måste man se till lagens praktiska konsekvenser och man måste betrakta problemet ur såväl statens som samvetsvägrarens synvinkel.

Ett viktigt kriterium för om individens intressen är tillvaratagna är frågan om individen är autonom.<sup>30</sup> Autonomiprincipen innebär att var och en som berörs av ett besluts konsekvenser bör ha möjlighet att påverka beslutet. En student kan välja att inte gå en utbildning som innehåller obligatoriska utbildningsmoment som hon har samvetsbetänkligheter emot. En manlig medborgare kan däremot inte välja om han ska inkallas till värnplikt eller ej oberoende av om han har samvetsbetänkligheter emot att bära vapen. Studenten kan påverka beslutet och är autonom i den meningen att hon själv väljer om hon ska utsätta sig för samvetsbetänkligheter eller ej. Den inkallade kan inte påverka beslutet och är inte autonom eftersom han av andra tvingas in i en situation som ger honom samvetsbetänkligheter.<sup>31</sup>

Ett intresse som samhället har att bevaka är tredje parts intresse. Det är viktigt att i bedömningen väga in om och i så fall hur dispensen drabbar tredje part, i utredningen en vårdsökare eller patient. Utredningen anser att man måste "... beträffande vårdmoment tillmäta hänsynen till patientens intresse stor betydelse vid bedömningar av studenters rätt att erhålla dispens."<sup>32</sup> Staten ska tillmäta tredje parts intressen en stor betydelse och inte ge dispens till samvetsvägrare på ett sådant sätt att det på ett orimligt sätt drabbar tredje part. Det är med andra ord inte enbart nödvändigt att undersöka vilka praktiska konsekvenser en lag får för samvetsvägraren, utan det är dessutom nödvändigt att undersöka vilka praktiska konsekvenser en dispens får för tredje part.

Enligt avvägningstypen ska det alltså till en avvägning mellan samhällets intressen och den enskildes önsknings om dispens. Det är inte fråga om att den ena partens intressen premieras eller ges företräde i utgångsläget, utan både utgången och resultatet är så att säga från början helt öppna. Av särskild betydelse är då frågan om samvetsvägrarens autonomi och frågan om tredje part.

### **Kollektivtypen**

Kollektivtypen utgår ifrån vissa grundläggande värderingar. Kollektivet bör sträva efter att förverkliga det gemensamma bästa och skydda gemensamma intressen. Detta innebär att kollektivet kan förutsätta och utgå ifrån att det är moraliskt rätt att kräva av individen att hon utför handlingar som kollektivet bedömt som nödvändiga för att kunna

---

<sup>29</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 126.

<sup>30</sup>"Autonom" och "autonomiprincipen" i detta sammanhang knyter an till definitionen i Samvetsklausulutredningen (2.3.3) och inte till Ingemar Hedenius definition (4.2).

<sup>31</sup>Se Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 82, 83.

<sup>32</sup>Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 128 f.

förverkliga mål som betraktas som gemensamma eller för att skydda gemensamma intressen. Denna princip gäller prima facie, det vill säga vid en första anblick, vilket innebär att principen efter noggrant övervägande och på grund av goda skäl kan slås ut och ersättas av någon annan princip.

Kollektivtypen ger presumtion för kollektivet, medan individtypen ger presumtion för individen. Det förefaller dock orimligt att lägga bevisbördan på individen, på ett sätt som motsvarar kollektivets bevisbörda i individtypen. Det krävs påkostade och tidskrävande utredningar för att kollektivet ska kunna ta ställning i många av de aktuella frågorna. Däremot är det möjligt att hävda att man bör utgå ifrån principen att kollektivet har presumtion och att det krävs tungt vägande skäl, för att slå ut den principen. Att det sedan i många fall blir utredningsarbete som beställs och finansieras av kollektivet, som bildar underlag för dess beslut i frågan är en annan sak. Det blir knappast träffande att säga att individen har bevisbördan. Däremot kan man säga att bevisbördan ligger i att det ska ges tunga skäl mot kollektivets presumtion för att principen ska slås ut. Kollektivets presumtion förutsätts helt enkelt vara moraliskt rätt, om man inte kan bevisa motsatsen.

En viktig förutsättning för att kollektivets presumtion ska gälla är att de skyldigheter som kollektivet ålägger individen gäller allmänt och lika. Någon särbehandling på grund av religion, livsåskådning eller moraltradition får inte göras. Skyldigheter eller rättigheter får inte rikta sig mot en viss religion, livsåskådning eller moraltradition och därmed särbehandla den negativt. Inskränkningar i friheten måste gälla allmänt och därmed rikta sig till alla, såväl religiösa som icke religiösa och oberoende av vilken religion personen omfattar. Inte heller får religiösa eller en viss religion påläggas skyldigheter som bara gäller dem.<sup>33</sup>

Ett nödvändigt villkor för att kollektivets presumtion ska gälla är att autonomiprincipen, i tidigare angiven mening, ska vara tillgodosedd. Det innebär att individen måste ha en möjlighet att välja på ett sådant sätt att hon inte hamnar i en samvetskonflikt. Ett exempel på detta är barnmorskestuderande som under utbildningen inte vill öva sig i att sätta in spiral och inte heller i förlängningen vill sätta in spiral på kvinnor som önskar använda det preventivmedlet. Det finns en möjlighet för en individ att undvika att hamna i den situationen och det är att inte påbörja en utbildning till barnmorska. Enligt kollektivtypen finns det ingen självklar rätt för någon att bli till exempel barnmorska. Kan man av samvetsskäl inte utföra vissa obligatoriska utbildningsmoment och inte i förlängningen

---

<sup>33</sup>Jmf. "... religionsfriheten har till innebörd ett förbud mot (negativ) särbehandling på grund av religion ...", Medborgerliga fri- och rättigheter. Regeringsformen 1975, s. 326. Jmf. vidare "Rätten till fri religionsutövning kan sägas innebära ett förbud mot bestämmelser som klart riktar sig mot någon viss religionsutövning. Motsvarande gäller i fråga om medborgerliga skyldigheter.", Medborgerliga fri- och rättigheter. Regeringsformen 1975, s. 325.

vissa arbetsuppgifter bör man söka sig till ett annat yrke. "Yrkesspecifika skyldigheter" kan man undvika genom att inte söka sig till ett sådant yrke.

Ett avgörande skäl mot kollektivets presumtion är alltså om autonomiprincipen inte är tillgodosedd. Detta kan exemplifieras med den allmänna värnplikten. En myndig manlig medborgare är skyldig att göra värnplikt, lära sig bruka vapen och i händelse av krig faktiskt också bruka vapen mot en annan människa, förutsatt att det inte finns några undantag av typen vapenfri tjänst. Denna typ av skyldighet har tidigare benämnts som en "allmän medborgerlig skyldighet" och kännetecknande för den är att det inte finns någon möjlighet för individen att välja att inte hamna i en situation av samvetskonflikt. Han tvingas om han vill eller inte in i en konfliktsituation. Därför är inte autonomiprincipen tillgodosedd. Detta är ett avgörande skäl för att göra undantag från den allmänna värnplikten, enligt kollektivtypen, vilket ju också sker i Sverige.

Ännu ett villkor som hör samman med autonomiprincipen är förutsägbarhet vad gäller utbildningar och att krav inte bör ställas retroaktivt på utbildade och anställda. I inledningen (1.5) hävdades som ett moraliskt krav på kollektivet att vara tydligt med vad som krävs av dem som går en viss utbildning eller utövar ett visst yrke. Det ska vara möjligt att förutse vad som krävs av en student som väljer en viss utbildning, till exempel vilka utbildningsmoment som är obligatoriska. Det ska också vara möjligt att förutse vad som krävs inom ett visst yrke, så att man i förväg vet vad man ger sig in i. Ändras villkoren för utbildning eller yrkesutövning efter att man påbörjat studierna eller efter att man är färdigutbildad och fått tjänst är det en moralisk skyldighet för kollektivet att antingen lösa eventuella samvetskonflikter organisatoriskt eller, vid behov, ge ett visst avgångsvederlag som gör det möjligt att åtminstone komma en bit på en omskolning.

Ett nödvändigt villkor för att ge samvetsvägrare dispens från obligatoriska utbildningsmoment eller yrkesutövare rätt att slippa utföra vissa arbetsuppgifter är enligt kollektivtypen att tredje part inte drabbas. Enligt kollektivtypen bör kollektivet skydda tredje parts intressen i sådana situationer som de som behandlas här. Bakgrunden är den att kollektivet har beslutat, i enlighet med gällande beslutsprocedurer, att personer har vissa rättigheter. I de fall som tagits upp i kapitel två kan nämnas som exempel att kvinnor har en lagstadgad rätt att informeras om preventivmedlet spiral, få en sådan insatt och använda den som preventivmedel. Ett par har rätt till kyrklig vigsel, om inte synnerliga skäl hindrar det. Detta gäller även om en eller båda är fränskilda och kanske tidigare är omgifna på var sitt håll. Vare sig män eller kvinnor har rätt att bli präster. För båda gäller att de prövas av biskop och domkapitel och om de godkänns kallas de och vigs till präster enligt Svenska kyrkans ordning. Besluten om dessa rättigheter föregicks av offentlig debatt, debatt i riksdag och i aktuella fall i kyrkomötet. Besluten bereddes noggrant genom olika utredningar. Därefter fattades beslut i enlighet med gällande

förordningar och i enlighet med demokratins spelregler. De medborgare som önskar använda spiral, de som önskar kyrklig vigsel och så vidare har rätt till detta. Och kollektivet har ålagt sig skyldigheten att tillse att medborgarna får det de har rätt till.

Samvetsvägraren har rätt att ha sin samvetsgrundade övertygelse att spiral är moraliskt orätt, att det är orätt att viga redan fränskilda eller rent av omgifta, eller att ordningen med kvinnliga präster inte är i överensstämmelse med bibel och Svenska kyrkans bekännelse. Men ingen har rätt att bli barnmorska, gynekolog eller präst för att nu ta dessa som exempel.

Därför kan kollektivet nöja sig med att ställa sig frågan om det finns tillräckligt många inom dessa yrkesgrupper som krävs för att driva den verksamhet man har åtagit sig och om rekryteringen är tillräcklig för att upprätthålla verksamheten på sikt. Om man har tillräckligt med personal, utan att ge samvetsvägrare dispens, så finns det ingen anledning att ge sådan.

Kollektivtypen utgår ifrån att samvetsvägrare kan få betala ett visst pris för sin övertygelse. Det kan innebära att man inte kan gå den utbildning som man allra helst vill eller att man inte kan tjänstgöra inom ett visst yrke som man länge drömt om, utan att man blir tvungen att utbilda sig till ett annat yrke.

Det finns enligt kollektivtypen gränser för hur hög kostnad som ett undantag från gällande lag eller ordning, får leda till. Om kollektivet kan driva verksamheten effektivt och med hög kvalitet med personal som man har eller kan rekrytera varför skulle man då utbilda och anställa personal som kräver speciella undantag och organisatoriska lösningar som inte fyller någon funktion i själva verksamheten? Varför göra verksamheten dyrare och mindre effektiv om det går att undvika så enkelt?

#### **4.5. Tillämpning av typologin och eget ställningstagande**

I detta avsnitt ska typologin som utformades i förra avsnittet tillämpas på de samvetskonflikter som undersöktes i kapitel 2. Konflikterna gäller samvetsvägrarens relation till värnplikten, till obligatoriska utbildningsmoment, prästens vigselplikt och till samarbetet med kvinnliga präster. Fyra olika obligatoriska utbildningsmoment som förekommer i betänkandet *Samvetsklausul inom högskoleutbildningen* tas upp här; djurförsök under veterinärutbildningen, djurförsök under vissa kurser vid matematisk-naturvetenskapliga fakulteterna, blodtransfusion under vårdutbildningar och spiralinsättning under barnmorskeutbildningen.

## **Tillämpning av individtypen**

Till den första samvetskonflikten hör att en myndig manlig svensk medborgare har en skyldighet att delta i värnpliktstjänstgöring. Under denna ingår det som ett övningsmoment att man lär sig bruka vapen och i en framtida händelse av krig att man är beredd att bruka vapen mot annan människa, om det är befogat. Samvetskonflikten består i att en medborgare är övertygad om att det är orätt att bruka vapen mot annan och åberopar sitt samvete för att slippa bruka vapen. Om vi tillämpar individtypen på denna konflikt leder det till följande utfall. Vi utgår ifrån att individen prima facie har rätt att följa sitt samvete och att en stat är en bättre stat om den gör undantag för samvetsvägraren. Vilket mål är det som staten vill uppnå genom allmän värnplikt? Framför allt är det att kunna försvara landet i händelse av krig. Är det möjligt att nå detta mål, även om man gör undantag för samvetsvägrare? Så länge det inte rör sig om mer än någon procent av de värnpliktiga som önskar göra vapenfri tjänst bör det gå att uppnå detta mål och samtidigt göra undantag för samvetsvägrare. Det kan tänkas att detta leder till en del extrakostnader, men det förutsätts i individtypen att detta kan bli aktuellt och att det inte får utgöra något hinder för undantag från gällande ordning. Enligt individtypen bör dessa skäl vara tillräckliga för att samvetsvägraren ska slippa värnplikt och slippa lära sig bruka vapen mot en annan människa.

Nästa exempel gäller konflikten mellan högskolestuderandes samvetsövertygelse och vissa obligatoriska utbildningsmoment i deras utbildningar. Exempel på detta är obligatoriska djurförsök under utbildningen till veterinär. Bland annat lär man genom djurförsök ut metoder för att i den framtida yrkesverksamheten som veterinär kunna göra bedömningar om fosterskador på djur. Det bedöms av experter att man endast kan få den kunskapen genom att utföra de aktuella djurförsöken.<sup>34</sup> Det innebär att målet med övningarna inte kan uppnås med andra medel. Detta får anses som ett tillräckligt skäl för att inte göra undantag för samvetsvägraren.

Ett exempel till på obligatoriska utbildningsmoment som lett till samvetskonflikter är djurförsök som görs under vissa kurser vid matematisk-naturvetenskapliga fakulteterna. I många fall är dessa enbart till för att bättre förstå djurens anatomi och fysiologi och man menar att detta mål går att uppnå genom andra pedagogiska hjälpmedel, till exempel att man ser en video där djurförsök utförs. Målet kan med andra ord uppnås genom andra medel, någon tredje part drabbas knappast och det förefaller rimligt att göra undantag för dem som åberopar sitt samvete för att slippa göra dessa djurförsök.

I en del vårdutbildningar, i sjuksköterskeutbildningar och i vissa fall i läkarutbildningar, ingår övning i färdigheten att göra blodtransfusion. Målet med dessa utbildningsmoment är att vårdpersonalen ska kunna

---

<sup>34</sup> Jmf. Samvetsklausul inom högskoleutbildningen 1994, s. 65 f.

utföra blodtransfusion i sin yrkesverksamhet och i vissa fall kan det vara fara för patientens liv om personalen inte kan utföra transfusion. Att försöka lösa konflikten genom organisatoriska lösningar av typen att någon annan utför transfusionen leder till en risk att patienten drabbas. Man verkar inte kunna nå målet för detta utbildningsmoment med andra medel och det utgör en allvarlig risk för tredje part. Enligt individtypen är detta skäl nog för att inte göra undantag för den som inte vill utföra detta utbildningsmoment.

Under utbildningen till barnmorska finns ett moment som innebär att man övar sig i färdigheten att sätta in en kopparspiral på patient. Det som skapar en konflikt är att kopparspiralen förhindrar att det befruktade ägget fäster vid livmoderslemhinnan. Det finns de som menar att livet påbörjas vid konceptionen och det innebär i dessa fall att ett påbörjat mänskligt liv avbryts när spiralen hindrar ägget att fästa vid slemhinnan. Det är denna övertygelse som gör att de åberopar sitt samvete för att slippa utföra detta övningsmoment. Målet med utbildningsmomentet är att ge studenterna en färdighet som gör att de i den framtida yrkesverksamheten som barnmorska ska kunna sätta in spiral på de kvinnor som önskar använda detta preventivmedel. Kopparspiralen är ett godkänt preventivmedel och kvinnor som vill använda en sådan har rätt till detta. Om målet är att kvinnor ska få det preventivmedel de önskar och har rätt till, så är det möjligt att lösa detta problem praktiskt genom att en annan barnmorska sätter in spiral på den som så önskar. Det finns rimligen organisatoriska lösningar på detta. Det kan leda till vissa kostnader, förmodligen inte allt för stora eftersom det inte är särskilt många som önskat dispens från detta moment. Men eftersom det ingår som en förutsättning i individtypen att staten måste vara beredd på vissa kostnader i samband med samvetskonflikter så är det inget avgörande argument emot att göra undantag för studenten. Det går alltså förmodligen att nå samma mål med andra medel och kostnaderna för detta blir inte allt för höga. Hur är det då med tredje part, i detta fallet kvinnan som önskar få spiral insatt. Ofta går det nog till så att kvinnan har kontakt med en barnmorska, till exempel från graviditet och förlossning. Det innebär att om den barnmorskan inte vill sätta in spiral på kvinnans önskan, så kommer en hänvisning till en annan barnmorska att göra kvinnan, i vissa fall, medveten om att barnmorskan anser det orätt att använda spiral. Detta kan eventuellt leda till att kvinnan upplever sig moralisk bedömd och utsatt för moraliskt grundat klander. Det kan säkert orsaka en del obehag och även skuldkänslor och samvetskval. Trots detta innebär individtypen att man inte ska tvinga någon att handla mot sitt samvete, inte heller barnmorskan bör tvingas. Den samvetsvägrande barnmorskan och kvinnan som önskar använda spiral som preventivmedel betraktas som likvärdiga medborgare och problemet bör lösas genom att båda får vad de önskar. Barnmorskan slipper handla mot sitt samvete och kvinnan får en spiral insatt, förvisso av en annan barnmorska men dock.



Som betonats tidigare skiljer sig de exempel på samvetskonflikter som är hämtade från svenskkyrkligt sammanhang från de övriga. Svenska kyrkan har en bekännelse och tillämpar en viss ordning. Samvetskonflikterna som tagits upp har gällt präster verksamma i Svenska kyrkan. När prästkandidaten under högtidliga former vigs till präst i Svenska kyrkan lovar hon att följa Svenska kyrkans ordning och stå för dess lära och bekännelse. Detta måste tas med i bedömningen av prästens rätt att följa sin samvetsövertygelse.

När det gäller prästens vigselflikt, är målet med denna att ett par som önskar vigsel ska få denna förrättad enligt Svenska kyrkans ordning. Det är möjligt att nå detta mål genom att någon annan präst viger paret och det borde inte vara särskilt svårt att lösa detta organisatoriskt, inte heller alltför kostsamt. Oftast behöver nog inte detta komma till parets kännedom, eftersom de flesta inte uttrycker en önskan om en viss präst. Samtidigt kan man inte komma ifrån att det ändå kommer att hända relativt ofta att paret får veta detta. Så man får nog räkna med att det i vissa fall drabbar tredje part, i den meningen att det kan leda till ett visst obehag och en känsla av att vara utpekad och moraliskt kritiserad. Trots detta räknar individtypen med att det är så allvarligt att tvinga någon att handla mot sitt samvete att man inte heller bör göra det i detta fall. Och att prästen och vigselfaret är likvärdiga medlemmar i Svenska kyrkan och att båda bör behandlas med respekt och att den bästa lösningen är om båda får det de önskar. I detta fall att prästen slipper utföra vigseln och att paret blir vigda av en annan präst enligt Svenska kyrkans ordning.

Detta gäller om Svenska kyrkan anser att prästens samvetsbetänkligheter ligger i linje med kyrkans bekännelse. Det råder i så fall en mångfald tolkningar av bekännelsen och en av dessa leder till att det är orätt att viga det aktuella paret. Om kyrkan enbart godkänner en tolkning av bekännelsen, eller åtminstone inte den prästen företräder, så är det ett argument som slår ut individens presumtion och leder till att prästen inte får vägra vigsel, utan måste följa kyrkans ordning.

Slutligen konflikten där en präst vägrar att, i vissa sammanhang, samarbeta med kvinnliga präster. Vilket mål är det kyrkan vill uppnå genom att viga präster? Målet är att människor ska få den tro som rättfärdiggör dem inför Gud. Det bör gå att lösa konflikten organisatoriskt på ett sådant sätt att motståndaren inte behöver samarbeta med kvinnlig präst på områden där han känner sig förhindrad av sin samvetsövertygelse. Det kan tänkas att detta för med sig en del extra kostnader men det är ju enligt individtypen inget tillräckligt skäl emot att göra undantag för individen. Det kan mycket väl tänkas att en del kvinnliga präster känner sig kränkta av att motståndaren anser att kvinnor inte bör vigas till präster och att det kan leda till att de känner sig moraliskt klandrade av motståndaren. Trots detta leder individtypen till att de båda uppfattas som likvärdiga medlemmar i Svenska kyrkan och att de bör behandlas med lika respekt. Idealet är att kunna lösa detta problem

genom att båda får det de önskar. Enligt Svenska kyrkan har en kvinna lika rätt att vigas till präst som en man, efter att ha prövats och kallats av kyrkan. Kvinnan bör därför inte hindras att utöva sin tjänst och man bör göra undantag för motståndaren så att han inte behöver handla mot sitt samvete.

Också i detta fall gäller det att resonemanget förutsätter att Svenska kyrkan anser det förenligt med dess bekännelse och ordning att vara motståndare till ordningen med kvinnliga präster. Det innebär att kyrkan godtar två uppfattningar som förenliga med bekännelsen, att det i denna fråga finns en enhet i mångfald. Om Svenska kyrkan ser det som oförenligt med sin bekännelse eller ordning att vara motståndare till ordningen med kvinnliga präster slås presumtionen för individen ut och gäller inte längre.

### ***Tillämpning av avvägningstypen***

Avvägningstypen går ut på att det ska göras en avvägning mellan kollektivets intressen och individens moraliska och religiösa övertygelse, samt att man tar en särskild hänsyn till tredje parts intressen och samvetsvägrarens autonomi. När det gäller värnplikt och militärtjänst har kollektivet, i detta fall staten, som intresse att kunna försvara landet i händelse av krig och att totalförsvaret fungerar i en krigssituation. Detta innebär att det är möjligt att fylla en uppgift och tillvarata statens intressen, utan att lära sig bruka vapen mot annan människa och än mer utan att faktiskt bruka vapen. Statens intressen bör därför gå att ta till vara utan att någon tvingas att handla mot sitt samvete. Någon tredje part finns inte och individens autonomi är inte tillgodosedd eftersom det inte går att välja och handla på ett sätt som gör att man inte hamnar i konflikten. Allt detta sammantaget gör att det förefaller riktigt att göra undantag för samvetsvägraren.

Vilka konsekvenser får det att tillämpa avvägningstypen på konflikten med obligatoriska utbildningsmoment? Det första exemplet gäller djurförsök under veterinärutbildningen. Statens intressen i denna fråga är att upprätthålla en hög kvalitet på utbildningen och att göra de studerande skickade för den framtida yrkesverksamheten. En veterinär måste kunna göra bedömningar och ställa diagnoser bland annat vad gäller vissa fosterskador och för att kunna det är vissa djurförsök nödvändiga. Detta visar att det är ett tungt vägande skäl för staten att inte ge dispens för studenter som önskar slippa dessa djurförsök, hur de än motiverar sin önskan.

De djurförsök som görs under vissa kurser vid matematisk-naturvetenskapliga fakulteterna görs av pedagogiska skäl för att studenten ska få vissa kunskaper i djurens anatomi och fysiologi. Statens intresse är att studenten ska kunna tillgodogöra sig dessa kunskaper och för detta är inte djurförsöken nödvändiga. Detta talar för att göra undantag för de studenter som önskar slippa utföra dessa djurförsök.

Statens intressen när det gäller blodtransfusion under vissa vårdutbildningar är att rusta studenten för den framtida yrkesverksamheten. Om man av samvets skull vägrar göra momentet under utbildningen är det knappast troligt att man är beredd att utföra transfusion i det framtida yrket. Det får anses nödvändigt att kunna utföra blodtransfusion inom de vårdyrken som det är fråga om och tredje part kan i nödsituationer riskera livet om till exempel en sköterska vägrar utföra eller inte har färdigheten att utföra en transfusion. Den presumptive studenten kan förutse att denna samvetskonflikt uppkommer om hon påbörjar utbildningen och det finns en möjlighet för henne att handla så att hon slipper hamna i konflikten, det vill säga genom att inte påbörja en utbildning som innehåller detta moment. Statens intressen väger i detta fall tyngre än individens intressen, tredje part utsätts för stor fara och individen är autonom i den meningen att hon kan välja att handla på ett sätt som gör att hon inte tvingas in i en samvetskonflikt. Därför bör samvetsvägraren inte få dispens från detta utbildningsmoment.

När det gäller utbildningsmomentet att sätta in spiral på patient under barnmorskeutbildningen är statens intresse att studenten tillägnar sig en färdighet att utföra ett moment som ingår i framtida yrkesuppgifter. Frågan är om staten kan tillvarata sina intressen fastän man gör undantag för de studenter som har samvetsbetänkligheter mot att sätta in spiral. Det går att lösa det organisatoriskt. Förmodligen leder det inte till alltför stora kostnader. Om det är statens intresse att de kvinnor som önskar använda spiral som preventivmedel ska få en sådan insatt av barnmorska går detta intresse att tillgodoses genom att någon annan barnmorska sätter in spiralen. Tredje part kan drabbas på olika sätt sagts ovan. Samvetsvägraren är autonom i den här brukade meningen. Samvetsklausulutredningen hävdar i sitt betänkande 1994 att slutsatsen borde bli att studenten inte fick dispens från detta utbildningsmoment. Jag kan inte se att det nödvändigtvis leder till detta. Det blir en viss bedömning av hur sannolikt det är att tredje part drabbas och hur hårt. I många fall bör det gå att undvika att patienten får reda på något. I många andra fall kan barnmorskans sätt att bemöta patienten påverka reaktionen en hel del. Och man får väl också räkna med att en del av patienterna inte tar illa vid sig utan vet var de själva står och känner sig trygga i detta. Om staten kan ta tillvara sina intressen och man bedömer det som att ganska få patienter drabbas och enbart få av dessa tar illa vid sig i någon mer egentlig mening, så kan man tänka sig att slutsatsen blir att samvetsvägraren bör få dispens från detta utbildningsmoment.

Kollektivet i de följande två samvetskonflikterna är Svenska kyrkan. För att kunna bedöma vad som ligger i kyrkans intresse måste man ta i beaktande vad kyrkan uppfattar som förenligt eller oförenligt med sin bekännelse och ordning. I den första konflikten gäller det prästens vigselplikt. Om kyrkan anser att de betänkligheter som prästen har är motiverade på ett sätt som uttrycker kyrkans bekännelse och ordning eller

en tolkning av bekännelsen så bör det väga tungt till prästens fördel. Även om tredje part drabbas bör det i detta fall vara möjligt att ge prästen frihet, just därför att kyrkan faktiskt ser hans/hennes uppfattning som en tolkning av bekännelsen. Om å andra sidan prästens samvetsbetänkligheter inte är grundade på ett sätt som kyrkan bedömer som i linje med bekännelsen finns det inte någon anledning för kyrkan att ta hänsyn till prästens önskan att slippa viga paret.

Samma utgångspunkt och bedömning gäller konflikten där en präst vägrar att samarbeta med kvinnliga präster, i vissa sammanhang. Om Svenska kyrkan menar att det är förenligt med kyrkans bekännelse att vara motståndare till ordningen med kvinnliga präster, bör det även i detta fall vara möjligt att ge prästen frihet att följa sitt samvete. Om å andra sidan motståndet inte uppfattas som förenligt med Svenska kyrkans bekännelse bör man inte heller ta någon hänsyn till prästens önskan att slippa samarbeta med kvinnliga präster.

### ***Tillämpning av kollektivtypen***

Vilka konsekvenser får kollektivtypen om man tillämpar den på samvetskonflikten med värnplikt? För att kollektivets presumtion ska gälla och den enskilde vara skyldig att utföra det som staten kräver är det, enligt kollektivtypen, ett nödvändigt villkor att autonomiprincipen ska vara tillgodosedd. Det innebär att den enskilde måste kunna välja att inte hamna i en samvetskonflikt. Eftersom värnplikten är en "allmän medborgerlig skyldighet" som gäller alla män mellan 18 och 47 år är det inte möjligt för den enskilde att undvika att hamna i en konflikt mellan statens krav och sitt eget samvetes krav. Det innebär att personen inte ges möjlighet att vara autonom och därmed slås principen om kollektivets presumtion ut av autonomiprincipen. Det bör därför finnas möjlighet för den enskilde att följa sitt samvete.

Så till samvetskonflikterna inom olika högskoleutbildningar. Det första exemplet gäller de obligatoriska djurförsök som är en del av veterinärutbildningen. Är autonomiprincipen tillgodosedd? Den som funderar på att bli veterinär har möjlighet att förutse konflikten. Om hon är övertygad om att det är orätt att göra djurförsök och att det skulle innebära en samvetskonflikt för henne att tvingas göra sådana, så är det möjligt för henne att undvika den genom att välja att inte studera till veterinär. Någon tredje part finns inte men däremot riskerar de djur som hon i en framtida yrkesverksamhet ska undersöka att drabbas. Eftersom autonomiprincipen är tillgodosedd, den presumtive studenten kan förutse konsekvenserna av att påbörja utbildningen och utbildningsmomentet är viktigt för den framtida yrkesutövningen bör studenten inte få dispens, enligt kollektivtypen.

Så exemplet med djurförsök under vissa kurser vid matematisk-naturvetenskapliga fakulteterna. Som redan nämnts har dessa ett

pedagogiskt syfte. De är till för att studenten ska förstå djurens anatomi och fysiologi. Det finns andra möjligheter att tillgodogöra sig detta. Samvetsvägraren är i detta fall autonom och det är förutsebart om det förekommer moment i utbildningen som är obligatoriska och som skulle skapa en samvetskonflikt för henne om hon blev tvungen att utföra dem. Eftersom det inte finns någon tredje part och eftersom man kan tillgodogöra sig kunskapen utan att utföra djurförsök går det att förverkliga kollektivets intressen och därför bör det vara tillräckligt för att få dispens från detta utbildningsmoment.

Ännu ett exempel gäller övningen av blodtransfusion under vårdutbildningar. Den presumtive studenten kan förutse samvetskonflikten och har möjlighet att välja att inte gå en sådan utbildning och kan därmed undvika att hamna i en samvetskonflikt. Som nämnts tidigare riskerar tredje part att drabbas allvarligt i samvetsvägrarens framtida yrkesutövning om denne inte kan utföra en transfusion. Av dessa skäl bör hon inte få dispens från detta utbildningsmoment.

Det fjärde exemplet gäller utbildningsmomentet med spiralinsättning under barnmorskeutbildningen. Att tredje part riskerar att drabbas på olika sätt har framkommit tidigare. Det är ett tungt vägande skäl för att inte göra undantag för samvetsvägraren, enligt kollektivtypen. Eftersom den presumtive barnmorskestudenten kan förutse samvetskonflikten och välja att inte hamna i den finns det tillräckliga skäl för att inte göra några undantag.

De båda följande samvetskonflikterna är hämtade från svenskkyrkligt sammanhang och den första gäller prästens vigselplikt. Redan innan man påbörjar sin prästutbildning är det möjligt att veta vad som gäller i denna fråga och det är möjligt att välja att inte utbilda sig till präst om man inser att man kommer att hamna i en samvetskonflikt. Därmed är autonomiprincipen tillgodosedd och även kravet på förutsebarhet. Så de nödvändiga villkor som gäller för att kollektivets presumtion ska gälla är uppfyllda. Som sagts innan finns det en viss risk att tredje part ska drabbas och det ger ett tillräckligt skäl, enligt kollektivtypen, för att inte göra några undantag för den präst som vägrar vigsel av till exempel fränskilda.

Men, som redan nämnts i samband med de båda andra typerna, kompliceras bilden i denna fråga och i nästa av att Svenska kyrkan har en bekännelse och en ordning. Innan denna aspekt tas med i bilden finns det enligt kollektivtypen tillräckliga skäl för att inte göra undantag för den präst som vägrar vigsel. Men om prästens övertygelse anses förenlig med kyrkans bekännelse och ordning, hur ska saken då bedömas? Detta skäl kan ges en sådan tyngd att det bedöms som tillräckligt för att ge prästen rätt att slippa viga och i stället låta någon annan präst viga paret. Det tycks mig orimligt att en präst inte får handla på ett sätt som är motiverat

av en övertygelse som är accepterad som förenlig med Svenska kyrkans bekännelse. Så fastän kollektivtypen i detta fall i första hand tycks leda till att prästen nekans rätten att låta bli att viga paret, så bör detta att det av Svenska kyrkans ledande organ uppfattas som förenligt med kyrkans bekännelse slå ut den första bedömningen till förmån för att prästen ska slippa förrätta vigsel.

Den sista samvetskonflikten gäller kvinnoprästmotståndarens övertygelse att ordningen med kvinnliga präster är orätt och att samarbeta med dem därför är orätt, åtminstone i vissa sammanhang. Det är möjligt för den som överväger att utbilda sig till präst att undvika att tvingas in i denna samvetskonflikt genom att helt enkelt inte utbilda sig till präst utan till något annat, därmed är autonomiprincipen tillgodosedd. I nuläget är det möjligt att förutse att om man i fråga sätter giltigheten i kvinnors prästvigning och sakramentsförvaltning så finns det ingen möjlighet att bli präst i Svenska kyrkan. Om man ifrågasätter ordningen men samarbetar fullt ut med kvinnliga präster är det däremot möjligt att vigas till präst, men man kan inte inneha några arbetsledande poster. Det går alltså att bilda sig en uppfattning i förväg om vilka villkor som gäller. Detta innebär att autonomiprincipen och förutsebarheten är tillgodosedda. Tredje part i målet får anses vara den kvinnliga prästen, egentligen en yrkeskollega. Vi har sett tidigare att det finns en viss risk att kvinnliga präster drabbas av motståndet, dels genom aktivt och demonstrativt handlande och dels genom att hon möter attityden att det strider mot Guds vilja att hon är vigd till präst. I linje med kollektivtypen är detta tillräckliga skäl för att inte göra undantag för den som av samvetsskäl vägrar samarbeta med kvinnliga präster.

Men återigen kompliceras bilden av Svenska kyrkans syn på sin bekännelse och ordning. När beslutet 1958 togs att öppna kyrkans ämbete också för kvinnor menade man att det fanns två tolkningar av bibeln och bekännelsen och att motståndarna mot den nya ordningen inte skulle tvingas att handla mot sitt samvete, allt i enlighet med den så kallade samvetsklausulen. Kvinnoprästutredningen konstaterade i sitt betänkande 1981 att själva problemet hade sin grund i att Svenska kyrkan godtog två uppfattningar som förenliga med sin bekännelse i denna frågan. I rapporten Kyrka – ämbete – enhet menade man att det fanns två hedervärda ståndpunkter, den ena bejakade och den andra ifrågasatte ordningen med kvinnliga präster. Efter rapporten lät biskopsmötet meddela att man inte skulle viga någon som underkände giltigheten i andra prästers vigning och sakramentsförvaltning. Senare har kyrkomötet beslutat att ge sitt stöd till biskopsmötets uppfattning. Enligt min mening måste Svenska kyrkan besluta sig för om det ska anses förenligt med hennes bekännelse och ordning att ifrågasätta och vara motståndare till ordningen med kvinnliga präster. Anses det förenligt bör det också finnas ett visst handlingsutrymme för dem som ifråga sätter ordningen. Om Svenska kyrkan beslutar att det inte är förenligt med hennes bekännelse och ordning att ifrågasätta ordningen med kvinnliga präster bör kyrkan

klart, tydligt och offentligt uttala detta så att det är möjligt för den som funderar på att bli präst att veta exakt vilka villkor som gäller i denna fråga. De som vigts till präster under vissa villkor bör inte retroaktivt tvingas in under nya villkor. Då bör man antingen skapa ett rimligt utrymme som gör det möjligt för samvetsvägraren att följa sitt samvete eller på något sätt skapa en hederlig och rättvis utväg för motståndaren.

### ***Eget ställningstagande***

Enligt min mening är kollektivtypen den bästa och mest rimliga. Jag ska ge några argument för detta.

Det första argumentet utgår från att vi befinner oss i en demokratisk rättsstat. Samvetsfriheten innebär en lika omfattande frihet för alla att följa sitt samvete. Det råder en omfattande frihet att ha olika övertygelser och olika livsstilar. Så även om det inte görs undantag för samvetsvägrare i vissa samvetskonflikter så är ändå samvetsfriheten omfattande.

För det andra är de medborgerliga fri- och rättigheterna lika för alla medborgare, men det är inte en självklar medborgerlig rättighet att utbilda sig till det yrke man själv önskar. Jag kan inte se att det är självklart att man ska ha rätt att till exempel bli barnmorska, om man inte är beredd att utföra de moment i utbildningen som är obligatoriska och inte heller utföra dem i den framtida yrkesverksamheten.

För det tredje ingår det som ett skydd för individens samvetes frihet att autonomiprincipen ska vara tillgodosedd. Det är avgörande att man ska kunna välja på ett sådant sätt att man inte hamnar i en samvetskonflikt och att man ska kunna ta sig ur den om man hamnar i en.

Kravet på förutsebarhet är viktigt. Det gör att man inte bör hamna i en samvetskonflikt utan att kunna förutse det och om man redan är utbildad eller yrkesverksam att man inte retroaktivt ska kunna tvingas godta villkor som inte ingick i det initiala avtal som man gav sitt "tysta bifall".

### **4.6. Sammanfattning**

Jag har i detta kapitel redogjort för fem skäl för en så omfattande samvetsfrihet som möjligt, som är förenlig med en lika omfattande frihet för alla. Ett första skäl som innebär att man ska respektera en individs samvetsövertygelse. Ett andra som innebär att man inte ska orsaka lidande genom att tvinga en person att handla mot sitt samvete. Ett tredje där samvetsfriheten blir en naturlig följd av demokratin uppfattad på ett visst sätt. Ett fjärde där det anses rationellt att i ett samhällskontrakt enas om att ge varandra samvetsfrihet. Ett femte där samvetsfriheten anses vara en nödvändighet för moralens och kulturens utveckling. Fastän jag inte har prövat skälen eller i någon egentlig mening diskuterat deras tyngd uppfattar jag dem som tillräckligt tunga för att man ska ha grund

för att påstå att kollektivet har en moralisk skyldighet att ge sina medborgare/medlemmar en så omfattande samvetsfrihet som möjligt, som är förenlig med en lika omfattande frihet för alla. Vidare menar jag att skälen är tillräckligt tunga för att kollektivet ska ha en moralisk skyldighet att mycket noggrant överväga om det är möjligt att utvidga gränserna för individens frihet att följa sitt samvete.

Jag har dessutom redogjort för en skillnad mellan vad jag kallar moralisk och rättslig samvetsfrihet och mellan samvetsfrihet som ideal och verklighet. Tyngdpunkten i avhandlingen ligger på samvetsfriheten uppfattad som en moralisk fri- och rättighet. Begreppet samvetsfrihet har primärt använts som en utgångspunkt för en diskussion av de samvetskonflikter som jag redogjort för i kapitel 2. Samvetsfriheten uppfattas alltså som ett moraliskt ideal med vars hjälp man kan undersöka om den enskilde har en tillräckligt omfattande frihet att följa sitt samvete. Råder det frihet, idag i vårt samhälle eller i Svenska kyrkan, för den enskilde att följa sitt samvete? Som ett resultat av att ställa den nämnda frågan kan man för det första komma fram till att samvetsfriheten inte är tillräckligt omfattande och därför bör utvidgas, för det andra att den är tillräckligt omfattande och därmed en verklighet/realitet och för det tredje att den är för omfattande och bör begränsas.

Som utgångspunkter för att diskutera frågan om det råder frihet för den enskilde att följa sitt samvete i dagens samhälle och kyrka har jag också redogjort för en typologi med tre typer som anger kriterier för var dessa gränser bör dras: Individtypen, avvägningstypen och kollektivtypen. Dessa tre typer har jag sedan tillämpat på de samvetskonflikter som jag redogjort för i kapitel 2, för att slutligen ta ställning för kollektivtypen.





## Summary

Conscience and Freedom of Conscience. An Analysis of Conflicts between Conscience and the State or between Conscience and the Church of Sweden and an Analysis of the Concepts *Conscience* and *Freedom of Conscience*.

### Chapter 1 – Introduction

This thesis has several aims which are related in various ways. The first task is to study conflicts of conscience in Swedish society. In this type of conflict, the terms *conscience* and *freedom of conscience* are central terms. Thus it is vital that they are understood and related to when analyzing the conflicts themselves. The second task is therefore to study and come to grips with the term *conscience*, suggest a definition, and then apply the various ways of understanding conscience to the conflicts of conscience in order to answer the question of whether or not an individual should follow his or her conscience. The third task is to study the term *freedom of conscience* and provide a definition. In addition, a typology is provided and applied to the conflicts of conscience studied in order to answer the question of whether or not there is ample freedom to follow one's conscience. Finally, I take a stand for one of the types in the typology. The first task is undertaken in Chapter 2, the second task comprises Chapter 3 and the third task, Chapter 4.

The term *freedom of conscience* is defined in the introduction as: “the freedom and right to hold those opinions and beliefs which one's conscience considers correct, and act accordingly.” This freedom and human right can apply to the common citizen in relation to the state, as well as to any member of an organization in relation to the organization. Freedom of conscience should be considered to be a freedom which it is possible to limit.

This thesis is based on the premise that the conflicts of conscience studied arise in a democratic society where there is considerable and equal freedom of conscience for everyone. In this situation, the conflicts of conscience should be understood as sporadically occurring conflicts, and the question is whether or not the community should make an exception for the individual's conscience-based request to avoid following the community's will.

Against this background, questions arise from the individual's standpoint such as: Should an individual follow his or her own conscience? If so, why? What is meant by the term *conscience*? Is the reason for following one's conscience different depending on how the term is defined? From the standpoint of the community, questions arise such as: Should the community give the individual the freedom to follow his or her own conscience? If so, why? And what is meant by the term *freedom of conscience*?

## Chapter 2 – Conflicts of Conscience in Swedish Society

Four conflicts of conscience found in Swedish society are studied in this thesis. 2.2 - the state's requirement that all male citizens do military service and the citizen's right to refuse to do military service. 2.3 - obligatory course requirements and the college student's right to refuse participation in certain practical studies for reasons of conscience. 2.4 - the minister's right to refuse to marry a couple based on matters of conscience vs the vows a minister has taken to perform such ceremonies. And 2.5 - the conflict which arises when a minister who is opposed to the ordination of women as ministers, is expected to cooperate with women ministers although he has conscience-based reasons for not doing so.

## Chapter 3 – The term *Conscience*

*Conscience* is studied and a suggested definition presented. In section 3.2 I attempt to review Germain Grisez and Josef Imbergs understanding of this word. The Roman Catholic philosopher och theologian Germain Grisez presents his understanding of conscience in *The Way of the Lord Jesus*. According to Grisez, a person should follow his or her conscience because it is one's own best and final judgement of which actions are the right ones in any given situation. The premise for this view is that God himself has placed moral truth in human nature, and it is possible for people to spontaneously discover it within themselves. Metaphorically then, it is possible to say that a person can hear God's voice echo within themself when this truth is discovered. To follow one's conscience in this sense means to listen to God's voice and obey Him.

I base my discussion on the books: *Den goda vägen* (Eng. "*The Good Way*") and *Guds nåds evangelium*, (Eng. "*God's Gospel of Grace*") written by Josef Imberg, Lutheran theologian and minister in the Church of Sweden. According to Imberg, a person should follow his or her conscience above all because God, who has created everything, has also given people the ability to discern that there is a difference between right and wrong. Because mankind was created by God, people have an ability to distinguish right from wrong and a moral knowledge which is also in concordance with God's will. Moreover, a Christian's conscience has been awakened by the Holy Spirit and enlightened through God's Word. Therefore, the expression of one's conscience is an individual's duty.

In section 3.3 Sven Wermlund's and C D Broad's understandings of *conscience* are presented. The Swedish philosopher Sven Wermlund defines his understanding in *Samvetets uppkomst* (Eng. "*The Arising of the Conscience*"), and the article, *Samvetet* (Eng. "*The Conscience*"). By way of an outer authority, orders and sanctions move into the personality, and the conscience arises as an inner authority which stands out against other

aspects of the personality, causing the person to act according to certain moral norms and values. This means that the individual is conscious that a certain course of action is required. Further, the conscience decides certain sanctions depending on whether or not the individual acts in accordance with the orders. In addition, Wermlund proposes that this process can be taken so far that the individual formulates demands on his or her conscience that are in direct conflict with the surrounding environment's morals and where the environment's demands and sanctions lose their relevance for the individual.

The English philosopher C D Broad writes about conscience in the article, *Conscience and Conscientious Action*. He attempts to provide a phenomenological description of what the phrase, "to have a conscience" means. Like Wermlund, Broad too proposes that several different psykiska abilities are part of what makes up a conscience. According to Broad, "to have a conscience" is equivalent to having and using; the cognitive ability for moral reflection over one's own actions, and characteristic features; the emotional disposition to experience feelings such as regret and guilt in relation to oneself and one's actions; and, the willful disposition to seek that which one is convinced is good and avoid that which one knows is evil. It is of decisive importance to notice that all three dispositions, the cognitive, emotional and connotative are placed in relation to one's own actions, characteristic features and convictions about what is right and good.

In section 3.4, American psychologist Gordon W. Allport's and philosopher Hannah Arendt's understanding of *conscience* are presented. I base my discussion on Allport's understanding of conscience as described in *The Individual and His Religion and Becoming. Basic Considerations for a Psychology of Personality*. According to Allport, the conscience fills a necessary function as it works toward an integration of a person's more or less conflicting views or impulses. At a mature stage in a person's development, the conscience integrates actions and values which the person finds vital and identifies with. It is, according to Allport, wise of the the individual to follow his or her conscience because this is an integrating factor in the development of a complete person and it is necessary for mental health and personal maturity.

Hannah Arendt also proposes, in her article *Thinking and Moral Considerations*, that the conscience has a function to fulfill in enabling a person to become fully integrated. According to Arendt, the conscience is a product of disharmony between "me" and "myself" and fulfills its function by making the person aware of this disharmony. The conscience works as a sort of warning signal. In other words, it is not the conscience which gives a person the drive in a certain direction toward a more harmonious and integrated personality, but the ideal of a worthwhile life. According to Arendt, an individual should follow their conscience because it is a warning that he or she is not in harmony with him- or herself. If a person is not in

harmony with themselves, and therefore not a whole and integrated person, then the individual cannot live a life that includes self-critical evaluation. Because the meaning of life is to be able to do this, a person should follow their conscience in a way that he or she takes the warnings signals seriously and strives for integration and harmonic wholeness. In this way the question of whether or not one should follow their conscience is answered by Arendt.

In section 3.5 I return to the questions discussed in 3.2–3.4. This is done in order to formulate my own suggestion for a theory of conscience built on the previous discussion. One of the marks of the conscience is that the conviction on which its guidance is based, is included operatively and thereby is only valid for the person who can be said to have a conscience. The judgement of the conscience is only applicable in the first person. It is activated as a reaction to the situation where a person must reach a decision about how to make a choice in a given situation, real or hypothetical. The conscience decides on an action by judging it – as well as the emotional reaction reaction it will cause – in advance (in Latin this act of conscience is called *conscientia antecedens*). However, our conscience also make judgements and reacts based on previous actions (in Latin, *conscientia consequens*). A mark of *conscientia antecedens* is that one is conscious that a certain action is imposed, permitted or forbidden. One could say that the conscience imposes, permits or forbids one to act in a certain way in a given situation. *Conscientia antecedens* implies a situation where one chooses the feeling which should be the result of the action taken. A mark of *conscientia consequens* is that one is conscious that an action taken was imposed, permitted or forbidden. If one neglects to take the imposed action, or if one chooses the forbidden action, this will lead to a bad conscience. If one chooses the imposed or permitted action, or if one chooses to refrain from the forbidden action, this will lead to a good conscience.

Our conscience provides concrete guidance in a given situation, hypothetical or real. The awareness inherent in an act of conscience is formed by a religious or moral conviction applicable to the situation one is facing. This can be a direct duty which imposes, permits or forbids the action about to be decided upon or an application of more general principles, which in their application, impose, permit or forbid a given action.

An individual has two fundamental reasons for following his or her conscience. If a person is convinced that the course of action is right and that it is his or her duty to perform it, then it should be done. On the other hand, if the person is convinced that the action is not right and that it is his or her duty not to do it, then he or she should not do it. I call this reasoning *the duty argument* for following one's conscience. The other argument is based on the view that it is wise for an individual to follow his or her conscience because if one does not, one will feel negative feelings

more or less strongly, and a sense of pride in oneself if one has acted in accordance with their convictions. I call this reasoning *the wisdom argument* for following one's conscience.

#### Chapter 4 – The term *Freedom of Conscience*

In Chapter 4 we take the standpoint of the community and ask questions such as: Should the community give the individual the freedom to follow his or her own conscience? In section 4.2 the question is asked: Which fundamental reasons can be given for allowing freedom of conscience? I take up five reasons for giving the individual as much freedom of conscience as possible, providing an equal amount of freedom is given everyone. The first motive is based on the principle of respect for an individual's personal convictions. The second motive is based on the principle of not harming others. The third motive takes into consideration that in a democracy, each individual has equal worth. Therefore it is important that citizens with opinions differing from the majority's opinion, are respected and that they are able to refrain from actions which are imposed by law – but are not in agreement with their conscience – whenever possible. The fourth motive is based on John Rawl's Contract Theory. The parties entering into a contract know that they have religious, moral and philosophical convictions which they consider it their duty to live up to, but do not know really what these convictions are, or how much influence they may have on society. This results in the rational choice of equal freedom of conscience for all. Finally the fifth motive is based on the principle that freedom of choice is important for the development of morality and society.

It is my opinion that these motives are important enough to be able to propose that the community has a moral obligation to give its members as much freedom of conscience as possible, providing an equal amount of freedom for everyone. Further, I propose that these motive are so imperative that the community has a moral obligation to consider very carefully if it is possible to expand the limits of an individual's freedom to follow his or her own conscience.

For the individual, the duty argument (sections 1.3, 3.5, 3.7) is a strong motive to follow his or her own conscience. As for the community, respect of the individual's own convictions about what is their duty, is a motive for allowing the individual the freedom to follow their own conscience. For the individual, the wisdom argument (sections 1.3, 3.5, 3.7) is a motive to follow their own conscience. For the community, the duty to avoid harm, is a motive for allowing the individual the freedom to follow their own conscience.

In section 4.3 the difference between moral and legal freedom of conscience is analyzed. In section 4.4 the typology presented in the introduction is further developed. In a democratic society there is considerable and equal

freedom of choice for everyone. What is special about conscientious objectors is that they refer to their conscience in order to avoid actions which do not lie within the boundaries of what their conscience will permit. On one point there will be a conflict of interest between the individual's conscience and the demands of the community. Should the conscientious objector be allowed the freedom to follow his or her own conscience on this point? Should the community expand the limits for the individual's freedom to follow their conscience? Or should the community maintain the limits as defined and not allow the individual the right to follow their conscience?

Conflicts of conscience which arise in the Church of Sweden are partially different from those in a democratic society, as the Church has a profession of faith and a doctrine (sections 1.5, 2.4.5, 2.5.6). When a candidate for the ministry is ordained, he or she vows to follow the Church's profession of faith and doctrine. Therefore how the Church regards the conflict in question is the decisive factor. A proclamation of faith should be interpreted in such a way that diversity in the Church is allowed its rightful place.

Now for the three types in the typology. *The individual type* is based on several fundamental values. It is morally unjust that a community force a person to act against their conscience. This is interpreted as a moral duty, *prima facie*, that is, that it is valid at first glance. This means that the community should follow the moral principle of allowing the conscientious objector the freedom to follow the dictates of their own conscience, if there are not extremely strong reasons for overruling this moral principle. If a conflict arises between the demands of the community and an individual's conscience, the community is a better one and a more desirable one if it decides in favor of the conscience of the individual than if it decides in favor of the community's own interests.

According to the individual type, the provision of proof lies with the community, not the individual. A necessary condition for the community to be justified in limiting a person's freedom of conscience, is proof that it is not possible to attain the same goal with other means. The individual type is based on the principle that each citizen is of equal worth as a member of the community. The conscientious objector is therefore evaluated as equal to a third party. To only look to the interests of a third party would mean that there is a difference between the worth of one citizen and another. This would be a morally unjust action on the part of the community. It is assumed that the community must be willing to give freedom of expression to the conscientious objector even if this entails extra costs for the community.

For *the balance type*, it is a matter of finding a balance between, on the one hand, certain community interests and, on the other hand, respect for the individual student's ethical or religious convictions. An important criteria

for whether or not an individual's interests are taken into consideration is if the individual is autonomous. An interest which society must ensure is that of the third party. According to the balance type, a balance must be found between the interests of society and the individual's request for exemption. It is not a question of the one party's interests being prioritized, but that expectations about both the outcome and result are entirely open from the beginning. Of special importance then is the question of the conscientious objector's autonomy and the question of the third party.

*The community type* is based on certain fundamental values. The community should strive to realize the common good and protect common interests. This means that the community can predict and assume that it is morally just to demand of an individual that he or she perform certain actions which the community deems necessary in order to attain certain goals or for the protection of common interests. This principle is valid *prima facie*, that is, at first glance, which means that it can, after careful consideration and on the basis of good reasons be overruled and replaced by some other principle. The community holds the right to decide and strong motives are required to change this principle. A vital condition for the community's right to be upheld is that those responsibilities which the community places on the individual are valid in general and for everyone. Any special treatment based on religion, outlook on life or moral tradition is not allowed.

Another necessary condition for the community to retain its right to decide, is that the principle of autonomy is upheld. This means that the individual must have the chance to choose in such a way as to avoid a conflict of conscience. A condition which is related to the principle of autonomy is predictability, as regards education, and that demands are not placed retroactively on employees who have finished their education. A necessary condition for giving conscientious objectors exemption from obligatory courses or employees the right to avoid certain tasks, is according to the community type, the requirement that the third party is not harmed. The community type assumes that conscientious objectors can be required to pay a price for their convictions.

In section 4.5 the typology is then applied to the conflicts of conscience studied in Chapter 2. The conflicts regard conscientious objectors' relation to military service, obligatory courses, the minister's duty to wed couples, and professional cooperation with women ministers. The four different obligatory courses which are taken into consideration are: experiments on animals in the veterinarian curriculum, experiments on animals in certain courses in science and math curriculums, blood transfusion during medical courses, and insertion of IUDs as part of the curriculum for obstetrics nurses. Finally in section 4.5 I present my position on the community type.

*Translated by Janet Runeson, B. A.*





## Litteraturförteckning

'Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 3 1963', i *Allmänna Kyrkomötets Protokoll År 1963*.

'Allmänna kyrkomötets protokoll nr. 4 1958', i *Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958*.

Allport, G. W. 1955  
*Becoming. Basic Considerations for a Psychology of Personality*. New Haven/London: Yale University Press.

Allport, G. W. 1978  
*The Individual and His Religion. A Psychological Interpretation*. 15:e paperback (1:a 1950) uppl. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.

'Andra kyrkolagsutskottets betänkande nr. 3 1994', i *Kyrkomötet 1994*. Vol. 2.

Arendt, H. 1971  
'Thinking and Moral Considerations', i *Social Research*, Vol. 38.

Bexell, G. 1988  
*Etiken, bibeln och samlevnaden. Utformningen av en nutida kristen etik, tillämpad på samlevnadsetiska frågor*. Stockholm: Verbum Förlag AB.

Broad, C. D. 1971  
'Conscience and Conscientious Action', i *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, red. D. R. Cheney. London: George Allen & Unwin Ltd. New York: Humanities Press Inc.

Childress, J. F. 1971  
*Civil Disobedience and Political Obligation*. New Haven: Yale University Press.

Childress, J. F. 1979  
'Appeals to Conscience', i *Ethics*, Vol. 89.

Danelius, H. 1993  
*Mänskliga rättigheter*. 5:1 uppl. Stockholm: Norstedts Juridik.

*Den svenska kyrkohandboken*. Stadfäst av Konungen år 1942.

'Emotion', i *Nationalencyklopedin*. Vol. 5. Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker, 1991.

'Emotiv', i *Nationalencyklopedin*. Vol. 5. Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker, 1991.

- Frankena, W. 1976  
*Etik*. Lund: Studentlitteratur.
- Fuss, P. 1973  
'Conscience', i *Conscience*, red. J. Donnelly och L. Lyons. Staten Island: Alba House.
- Granrose, J. T. 1973  
'The Authority of Conscience', i *Conscience*, red. J. Donnelly och L. Lyons. Staten Island: Alba House.
- Grisez, G. 1983  
*The Way of the Lord Jesus*. Vol. 1. Chicago: Franciscan Herald Press.
- Haglund, D. 1990  
*Den västerländska moralfilosofins historia*. Vol. 2. Göteborg: Institutionen för filosofi.
- Hedenius, I. 1982  
*Om människovärdet*. Stockholm: Bonnier.
- Hemberg, J. 1975  
*Etik och lagstiftning*. Stockholm: Verbum.
- Holmström, F. 1958  
*Kvinnliga präster inom svenska kyrkan?* Stockholm: Natur och Kultur.
- Holte, R. 1977  
'Kristendomen och moralfrågorna', i *Etiska problem*, Holte m. fl. utg., 3 uppl. Stockholm: Verbum.
- Holte, R. 1984  
*Människa. Livstolkning. Gudstro. Teorier och metoder inom tros- och livsåskådningsvetenskapen*. Lund: Bokförlaget Doxa AB.
- Imberg, J. 1978  
*Guds nåds evangelium*. Uppsala: Pro Veritate.
- Imberg, J. 1985  
*Den goda vägen*. Borås: Norma.
- 'Kognition', i *Nationalencyklopedin*. Vol. 11. Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker, 1993.
- 'Kognitiv', i *Nationalencyklopedin*. Vol. 11. Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker, 1993.

'Konation', i *Nationalencyklopedin*. Vol. 11. Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker, 1993.

'Kungl. Maj:ts skrivelse nr. 1 1958', i *Allmänna Kyrkomötets Protokoll med bihang år 1958*.

*Kyrka - Ämbete - Enhet*. Rapport från en samtalsgrupp utsedd av arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse, Biskopsmötet, Svenska kyrkans centralstyrelse och Svenska kyrkans fria synod. Uppsala: 1993.

'Kyrkolagsutskottets betänkande nr. 1 1975', i *Allmänna Kyrkomötet 1975*. Vol. 4.

'Kyrkolagsutskottets betänkande nr. 7 1963', i *Bihang till Allmänna Kyrkomötets Protokoll År 1963*.

'Kyrkomötets beslut år 1963 § 22', i *Bihang till Allmänna Kyrkomötets Protokoll År 1963*.

'Kyrkomötets beslut år 1968 § 12', i *Bihang till Allmänna Kyrkomötets Protokoll År 1968*.

'Kyrkomötets beslut år 1970 § 21', i *Bihang till Allmänna Kyrkomötets Protokoll år 1970*.

'Kyrkomötets protokoll nr. 9 1994', i *Kyrkomötet 1994*. Vol. 1.

'Kyrkomötets skrivelse nr. 4 1970', i *Bihang till Allmänna Kyrkomötets Protokoll år 1970*.

'Kyrkomötets skrivelse nr. 12 1963' i *Bihang till Allmänna Kyrkomötets Protokoll År 1963*.

'Kyrkomötets skrivelse nr. 34 1968', i *Bihang till Allmänna Kyrkomötets Protokoll År 1968*. Vol. 2.

*Kyrkoordning med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan*. Stockholm: Verbum Förlag AB, 1999.

*Lag om totalförsvarsplikt*. Delbetänkande av Utredningen om författningsreglering av totalförsvarsplikten. Statens offentliga utredningar 1993:36. Stockholm: 1993.

Lindström, M. 1978

*Bibeln och bekännelsen om kvinnliga präster*. Stockholm: Verbum.

Lundström, M. 1997

'Det rätta och det goda i en mångkulturell demokrati', i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Årg. 71.

*Medborgerliga fri- och rättigheter. Regeringsformen*. Betänkande av 1973 års fri- och rättighetsutredning. Statens offentliga utredningar 1975:75. Stockholm: 1975.

'Motioner vid allmänna kyrkomötet 1963, nr. 2', i *Bihang till Allmänna Kyrkomötets Protokoll År 1963*.

'Motioner vid allmänna kyrkomötet 1963, nr. 58', i *Bihang till Allmänna Kyrkomötets Protokoll År 1963*.

'Motion till riksdagen 1993/94:Ub601', i *Riksdagen 1993/94. Motioner*. Saml. 3. Band D 11.

'Motion till riksdagen 1993/94:Ub683', i *Riksdagen 1993/94. Motioner*. Saml. 3. Band D 11.

'Motion till riksdagen 1993/94:Ub726', i *Riksdagen 1993/94. Motioner*. Saml. 3. Band D 11.

'Motion vid allmänna kyrkomötet 1970, nr. 71', i *Bihang till Allmänna Kyrkomötets Protokoll år 1970*.

*Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i svenska kyrkan*. Betänkande av 1979 års kvinnoprästutredning. Statens offentliga utredningar 1981:20. Stockholm: 1981.

'Proposition nr. 38 1998/1999', i *Riksdagen 1998/99. Protokoll. Bihang*. Saml. 1. Band B 6.

Rawls, J. 1971

*A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

'Regeringens skrivelse nr. 1 1975', i *Allmänna Kyrkomötet 1975*. Vol. 2.

Ryle, G. 1973

'Conscience and Moral Convictions', i *Conscience*, red. J. Donnelly och L. Lyons. Staten Island: Alba House.

*Rätten till vapenfri tjänst*. Betänkande avgivet av 1973 års vapenfriutredning. Statens offentliga utredningar 1977:7. Stockholm: 1977.

'Samvete', i *Ordbok över svenska språket*. Vol. 24. Utgiven av Svenska Akademien, 1965.

'Samvetsfrihet', i *Nationalencyklopedins ordbok*. Vol. 3. Göteborg/Höganäs: Språkdata/Bokförlaget Bra Böcker, 1996.

*Samvetsklausul inom högskoleutbildningen*. Betänkande av Samvetsklausulutredningen. Statens offentliga utredningar 1994:84. Stockholm: 1994.

'SFS 1958:514' i *Svensk författningssamling 1958*. Band 2. Stockholm: Kungl. Boktryckeriet/P. A. Norstedt och Söner.

'SFS 1982:376' i *Svensk författningssamling 1982*. Band 1. Stockholm: Liber/Allmänna Förlaget.

'SFS 1987:230' i *Svensk författningssamling 1987*. Band 1. Stockholm: Allmänna Förlaget.

'SFS 1994:1809' i *Svensk författningssamling 1994*. Band 6. Stockholm: C. E. Fritzes AB.

'SFS 1999:294', i *Svensk författningssamling 1999*. Band 1. Stockholm: Fakta Info Direkt.

*Staten och trossamfunden. Rättslig reglering*. Betänkande av Utredningen om trossamfundens rättsliga reglering. Statens offentliga utredningar 1997:41. Stockholm: 1997.

Sterzel, F. 1994

'Medborgerliga fri- och rättigheter', i *Nationalencyklopedin*. Vol. 13. Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker.

Sundby, O. 1959

*Luthersk äktenskapsuppfattning. En studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.

'Särskilda utskottets betänkande nr. 2 1958', i *Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958*.

*Totalförsvarsplikten*. Betänkande av 1998 års pliktutredning. Statens offentliga utredningar 2000:21. Stockholm: 2000.

'Utbildningsutskottets betänkande 1993/94:UbU16', i *Riksdagen 1993/94. Utbildningsutskottet*. Saml. 14. Band E 11.

*Utredningen om en samvetsklausul i högskoleutbildningen*. U 1993:04. Kommitté nr. 32 44 02. Beställes från Riksarkivet i Stockholm.

Wermlund, S. 1956

'Samvete', i *Psykologisk-pedagogisk uppslagsbok*. Vol. 3. 2:a omarbetade och utvidgade uppl. Stockholm: Natur och Kultur.

Wermlund, S. 1966

*Samvetets uppkomst. En socialpsykologisk studie*. 2:a (1:a 1949) uppl. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

# Lund Studies in Ethics and Theology

Editor: Göran Bexell

1. Henning E. Sandström. (1992). *Ars gratia Dei, En studie i Thomas Mertons teologiska estetik.*
2. Elisabeth Gerle. (1995). *In Search of a Global Ethics, Theological, Political, and Feminist Perspectives based on a Critical Analysis of JPIC and WOMP.*
3. Göran Bexell. (1995). *Svensk moralpolitik, Några moraliska frågors behandling i riksdags- och regeringsarbetet sedan 1950-talet.*
4. Göran Bexell och Henrik Stenius (red). (1997). *Värdetraditioner i nordiskt perspektiv, Rapport från ett symposium i Helsingfors.*
5. Axel Carlberg. (1998). *The Moral Rubicon, A Study of the Principles of Sanctity of Life and Quality of Life in Bioethics.*
6. Göran Bexell (red). (1998). *Värdegemenskap i ett mångkulturellt samhälle, Rapport från ett internordiskt symposium i Lund.*
7. Svein Aage Christoffersen (red). (1998). *Verdikonflikter i Norden, Rapport fra et symposium i Oslo.*
8. Björn Fyrlund. (1999). *Tro och helgelse, En analys av Johan Olof Wallins moraluppfattning.*
9. Karin Sporre. (1999). *Först när vi får ansikten – ett flerkulturellt samtal om feminism, etik och teologi.* Stockholm: Atlas.
10. Björn Cedersjö. (2001). *Bortom syndakatalogen, En studie av svensk frikyrklig etik från 1930-talet till 1990-talet.* Örebro: Libris.
11. Mats Aldén. (2001). *Samvete och samvetsfrihet, En analys av samvetskonflikter i det svenska samhället och av begreppen samvete och samvetsfrihet.*