



Religionsfrihet

Nio perspektiv på en mänsklig rättighet

Jana Jakob & Stina Ramström (red.)



Myndigheten för stöd till trossamfund

Redaktör: Jana Jakob & Stina Ramström
Layout och illustration: Madelen Lindgren
Utgivningsår: 2021
Tryck: Danagård Litho
ISBN: 978-91-986943-3-8

Religionsfrihet

Nio perspektiv på en mänsklig rättighet

INNEHÅLL

Väckelserörelsen och demokratin <i>Anders Johnson</i>	6
Pluralism och religionsfrihet i muslimska samhällen genom historien <i>Mohammad Fazlhashemi</i>	13
Religionsanalfabetismen hotar religionsfriheten: Behovet av kunskapslyft och en postsekulär religionspolitik <i>Joel Halldorf</i>	24
I skärningspunkten mellan religionsfrihet och yttrandefrihet – rättsliga reflektioner <i>Anna-Sara Lind</i>	33
Det religiösa civilsamhället – en resurs eller ett hot? <i>Linnea Lundgren, Lars Trägårdh</i>	44
Sverige: Världsbäst på sekularism, religionsfrihet och religiös mångfald? <i>Per-Erik Nilsson</i>	49
Om antisemitism, islamofobi och hotet mot demokratin <i>Daniel Lindvall</i>	56
Skolans värdegrund och en "allsidig och saklig" skola – ett religionsperspektiv <i>Hedvig Lokrantz-Bernitz</i>	67
Det mediala samtalet om religion och trossamfund <i>Mia Lövheim, Linnea Jensdotter</i>	74

Ja må den leva!

I år fyller den svenska demokratin 100 år. För hundra år sedan, år 1921, fick kvinnor rösträtt i riksdagen. Från och med nu fick de flesta svenska medborgarna möjlighet att välja vilka som skulle stifta de lagar som skulle gälla för den svenska befolkningen. Arbetet med att fördjupa och utveckla den svenska demokratin tog dock inte slut 1921. Det har fortsatt fram till våra dagar och fortsätter att utvecklas i takt med omvärlden. Frikyrkorna var pådrivande och avgörande i den tidiga kampen för att demokratisera Sverige. Trossamfunden har sedan dess varit betydelsefulla aktörer för att utveckla och fördjupa vår demokrati. Idag kan det handla om att se till att den demokratiska debatten hålls på ett respektfullt sätt eller om att arbeta för att mänskliga rättigheter inte kränks. I likhet med andra folkrörelser är trossamfunden också skolor i praktiskt demokratiarbete. Detta är kanske särskilt viktigt för de många trossamfund med en majoritet medlemmar från andra länder. Trossamfunden är i många fall den bästa introduktionen till den svenska demokratiska modellen.

Religionsfriheten spelar en viktig roll för de mänskliga rättigheterna i varje demokrati. Men vad som ingår i den europeiska religionsfriheten är inte alltid glasklar när den ställs mot andra rättigheter, även om dess inre kärna är tydlig. För att en reell religionsfrihet ska kunna existera krävs inte bara en grundlag som garanterar religionsfrihet utan även att alla som bor i Sverige kan praktisera sin religion utan att utsättas för hot och hat. Det krävs också kunskap om trossamfund och religiösa praktiker i hela samhället för att kunna se till att alla kan tillgodogöra sig sin religionsfrihet. Samhällsinstitutioner såsom skolan, sjukvården och rättsvårdande myndigheter behöver både förstå skillnader mellan olika religiösa förhållningssätt och religionsfrihetens olika aspekter för att vi som bor i Sverige ska kunna tillgodogöra oss vår religionsfrihet.

Författarna till texterna i denna bok har utgått från olika perspektiv när de närmast sig frågeställningar om religionsfriheten och demokratin*, Boken riktar sig till alla som arbetar med, eller är intresserade av frågor som rör mänskliga rättigheter, religionsfrihet och trossamfund. Vi på Myndigheten för stöd till trossamfund har som ett av våra uppdrag att öka kunskapen om trossamfundsfrågor. Denna antologi är en del av detta arbete men också avslutningen på ett demokratiuppdrag kopplat till 100-årsjubileet av den allmänna rösträtten.

*Isak Reichel
Myndighetschef*

* Respektive författare ansvarar för innehållet i sin text.

Väckelserörelsen och demokratin

ANDERS JOHNSON

är skriftställare och har varit riksdagsledamot för Liberalerna. Han är ledamot av Kommittén för riksdagens högtidlighållande av demokratis införelse. Texten bygger delvis på hans skrift *Läsarna och demokratin – ett brev till det läsande Sverige* som publicerades inom ramen för Demokratiutredningen 1997-2000 (SOU 1998:134).

När mörkret började falla på kvällen den 21 september 1848 vandrade en liten grupp människor ner till stranden vid Vallersvik i Landa socken i norra Halland. Fem män och en kvinna vadade ut i det kalla havsvattnet. En av dem var den danske baptistpastorn AP Förster och han lät döpa de övriga i Jesu namn.

De första baptistdopen i Sverige hade därmed ägt rum. Efteråt samlades gruppen i en stuga vid Borekulla någon kilometer därifrån. Där bildades Sveriges första baptistförelse. Den sena aftonen avslutades med att man firade nattvard. Detta var förelseögonblicket för Folkförelse Sverige.

Folkförelserna byggde demokratin

Den organisationsväg som inleddes med baptistdopen 1848 innebar något nytt. Nu var det inte ståndspersoner som stod i centrum. I de nya folkförelserna växte det fram en omfattande lokal verksamhet. En tradition av demokratiska mötesformer utvecklades där man tillämpade allmän och lika rösträtt och alla vuxna medlemmar räknades som jämlikar: egendomslösa och rika, kvinnor och män.

Men folkförelsernas bidrag till demokratiseringen bestod inte bara i att de utvecklade demokratin som organisationsform. De var också den medborgarskola som utgjorde basen för många av de politiskt aktiva som skulle driva igenom den politiska demokratin och bemanna dess institutioner.

Efter det första andrakammarvalet med allmän och lika rösträtt för män 1911 var nästan två tredjedelar av kammarens ledamöter absolutister och en fjärdedel var frikyrkligt organiserade. Men folkrörelsernas insatser för demokratin låg alltså även på ett annat plan, nämligen att rörelsefolket utvecklade ett särskilt förhållande till det skrivna ordet.

De kallades läsare

Väckelserörelsens folk kallades ofta nedsättande för ”läsare”. Ordet hade uppstått i mitten på 1700-talet och det betyder, enligt Nationalencyklopedins ordbok, ”anhängare av självständig kristen väckelserörelse med stark inriktning på egna, noggranna bibelstudier”. Ordet syftade alltså på den pietistiska rörelsen som lade stor vikt vid den personliga gudsupplevelsen och som representerade ett nytt, självständigt förhållningssätt till de religiösa texterna.

Läsarna samlades i enskilda böne- och predikosammankomster, så kallade konventiklar, som leddes av lekmän. På 1820-talet började bibelsällskap och kolportörer runt om i landet att sprida traktater, det vill säga religiösa uppbyggelse- och agitationsskrifter i väldiga upplagor. Läseriet fick sin största utbredning i Norrland där avståndet till kyrkan för många var alltför stort för att möjliggöra regelbundna gudstjänstbesök.

Egentligen hade denna typ av religiösa sammankomster förbjudits i konventikelplakatet från 1726 som gav statskyrkopräster monopol på att förkunna evangeliet, utom för husandakter, och att utdela sakramenten. Då delar av pietismen radikaliserades i början av 1800-talet, samtidigt som nya väckelserörelser nådde Sverige från framför allt Storbritannien och USA, skärptes motsättningarna i religionsfrågan. Konflikten växte till en kamp mellan det gamla överhetssamhället, där statskyrkans prästerskap utgjorde ett viktigt inslag, och de nya kraven på frihet, jämlikhet och broderskap.

Väckelserörelsen bidrog till demokratin utveckling i Sverige genom att kräva religionsfrihet och genom att framhålla betydelsen av den enskilda människans relation till de skriftliga urkunderna och därmed rätten för var och en att söka sin egen väg till sanning och bildning.

Förtryck och förföljelse av baptister

Baptistdopen i Vallersvik 1848 var, trots det stillsamma yttre skeendet, ett uppror mot samhällsordningen. F O Nilsson, baptistförsamlingens förste ordförande, dömdes av Göta hovrätt den 26 april 1850 till landsförvisning. Han emigrerade via Danmark till USA. Flera andra baptister dömdes till fängelse eller emigrerade. Trots detta växte rörelsen. 1857 höll Baptistsamfundet sin första rikskonferens och medlemstalet var då cirka 1 400.

Nilsson hävdade i sitt försvar inför hovrätten att han: ”trott det vara, icke allenast min höga förmån, utan ock min ovillkorliga plikt, att söka sanningen ur dess egentliga källa – den Heliga Skrift som ju även av den Lutherska Kyrkan erkännes vara grundregeln för allt vad som i Religionen bör läras, tros och hållas. Följaktligen har studerandet av den Heliga Skrift blivit mig alltmer och mer maktpåliggande. Endast från den Heliga Skrift har jag inhämtat de lärobegrepp som jag håller”.

Under 1850-talet fördes en hård strid om religionsfriheten och statskyrkomonopolet. Den liberala pressen tog baptisterna i försvar. Religionsföljelserna uppmärksammades även internationellt och den brittiske premiärministern Lord Palmerston försökte förmå Sverige att tolerera baptismen. Kampen gav resultat. Konventikelplakatet avskaffades 1858 och två år senare kom dissenterlagen som gjorde det möjligt att utträda ur Svenska kyrkan om man samtidigt inträdde i ett annat, av staten godkänt evangeliskt samfund. Samma år benådades F O Nilsson och han återvände för en tid till Sverige. Väckelserörelsens expansion började på allvar då Svenska Missionsförbundet bildades 1878. Nykterhetsrörelsen började växa året efter då den första svenska logen av IOGT grundades i Göteborg.

Frikyrko- och nykterhetsrörelserna spelade också en stor roll för utvecklingen inom den tidiga arbetarrörelsen. Därifrån hämtade arbetarrörelsen organisations- och mötesformerna. Inflytandet från frikyrko- och nykterhetsrörelserna bidrog till att den reformistiska linjen segrade över den revolutionära. Nykterhetsrörelsens metoder för att få medlemmar av organisationerna invalda i politiska församlingar blev mönsterbildande då moderna partiapparater började byggas upp på 1910-talet.

Ett nytt sätt att läsa

Den utbredda läsningen har äldre anor i Sverige än väckelsen och läsarrörelsen på 1800-talet. Redan på 1600-talet var läskunnigheten spridd bland allmogen. Läsundervisningen var kommanderad uppifrån och dominerades av katekesinläring och inpräntande av dess levnadsregler. Kunskaperna kontrollerades genom husförhör, vilket innebar att texten ofta pluggades in och redovisades utantill.

Idéhistorikern Ronny Ambjörnsson hävdar att läsarna i väckelserörelsen stod för ett helt annorlunda förhållningssätt till texten. De läste inte för att lära sig ett antal regler utantill. Deras läsning hade mer av begrundan över sig. Det gällde att ta till sig det lästa och att samtala om budskapet med likasinnade. Detta sätt att läsa fördes vidare till de andra folkrörelserna, utan att de för den skull tog över det religiösa budskapet.

Den äldre ”katekesläsningen” var ett led i överhetens disciplinering av undersåtarna. Även ”folkrörelseläsningen” innebar en form av disciplinering, men det var frågan om en inre disciplinering där den enskilde lärde sig att kontrollera tanken och känslorna, en slags distansering som möjliggjorde överblick och reflexion. Läsningen representerade samma skötsamhetsideal som kraven på nykterhet, renlighet och ansvarstagande för sig själv och omgivningen.

Ambjörnsson konstaterar att de klassiska folkrörelserna tillsammans formade en kultur där nykterhet, bildning och något man kan kalla inriktning på idéer och idédebatt utgjorde hörnstenar. Samtidigt, menar Ambjörnsson ”formulerar dessa också, genom sitt agerande, utopin, som om de tog ansvar även för framtiden. Det är en utopi som just handlar om resonemang och förnuft: världen kan bli oändligt bättre om vi bara slår oss ner och tillsammans resonerar igenom det hela, lugnt och sansat, och sedan vidtar de åtgärder som vi kommit fram till. Låt oss kalla detta en svensk utopi, lite präktig, lite tråkig, men, ändå, en utopi med mänskligt ansikte” (Ur Den skötsamme arbetaren, 1988).

Behärska språket och ta makten

Genom att betona vikten av eftertänksam läsning stod folkrörelserna för en avgörande medborgarskolning. Det skrivna språket är mer abstrakt och artikulerat än det talade och det var nödvändigt att behärska detta för att kunna erövra den offentliga scenen. Människor från mindre bemedlade grupper skulle lära sig behärska det offentliga språket och därmed kunna göra anspråk på att ta ledningen och makten i samhället.

Den ideologiska litteraturen, tidningar, tidskrifter, de populärvetenskapliga skrifterna och skönlitteraturen skapade en motoffentlighet, ett nytt rum för samtal mellan likställda människor. Det handlade inte om ett tilltal från en överhet till en menighet utan om ett samtal där lekmän talade med andra lekmän. Överheten hade inte längre monopol på det offentliga rummet.

Folkrörelserna bidrog samtidigt till att det offentliga samtalet blev mer pluralistiskt. Skilda riktningar framförde olika tankar, varför den enskilde ställdes inför kravet att själv ta ställning mellan stridande uppfattningar. Detta främjade framväxten av den kritiska läsning och det kritiska tänkande som konstituerar den självständiga medborgaren i en demokrati. Folkrörelserna utgjorde en mäktig kraft i upplysningens tjänst.

Vid första världskrigets slut var de tre klassiska svenska folkrörelserna (Väckelserörelsen, Arbetarrörelsen och Nykterhetsrörelsen) ungefär lika stora, med vardera drygt 250 000 vuxna medlemmar. Var fjärde vuxen svensk var samtidigt medlem i någon av dessa rörelser. Den höga medlemsomsättningen och de omfattande aktiviteterna som nådde många utanför medlemsleden gjorde att huvuddelen av befolkningen kom i kontakt med dessa folkrörelser.

Historien om Sveriges demokratisering under de senaste seklen är i väsentliga delar historien om erövringen av språket och språkets instrument. Det var en kamp som fördes på flera plan: en politisk kamp för tryckfrihet. En ekonomisk kamp om de praktiska möjligheterna att läsa. En social kamp som riktade sig mot de fördomar mot läsandet som fanns i alla samhällsskikt. Och slutligen en mental kamp som handlade om hur enskilda människor erövrade insikt om läsningens betydelse.

Ett nytt religiöst landskap

Det religiösa landskapet ser i dag radikalt annorlunda ut i Sverige än för hundra år sedan. Sverige räknas i dag som ett av den fria världens mest sekulariserade länder. Det handlar både om att människors religiösa identifikation och deltagande i religiösa aktiviteter har minskat och om hur frågor kring religion behandlas i det offentliga samtalet. Andelen svenskar som säger sig sakna religionstillhörighet är drygt 20 procent.⁴

När Svenska kyrkan år 2000, efter flera decenniers debatt, skildes från staten – eller ”genomgick en relationsförändring” som det officiellt heter – kan sekulariseringsprocessen av statsmakten anses fullbordad, med ett undantag: Regentens religionsfrihet är strikt begränsad i successionsordningen eftersom denne ”alltid skall vara av den rena evangeliska läran, sådan som den, uti oförändrade Augsburgiska bekännelsen, samt Uppsala mötesbeslut av år 1593, antagen och förklarad är”.

År 1920 tillhörde 99 procent av svenskarna Svenska kyrkan. En del av dessa tillhörde dock väckelserörelsen men hade avstått från att söka utträde ur Svenska kyrkan. Ett motiv kunde vara att de inte ansåg att de behövde vända sig till en statlig institution för att få sin religion ”godkänd”. Bland den procent som inte tillhörde statskyrkan fanns framförallt judar, katoliker och ”dissenter”, alltså medlemmar i en frikyrka som utträtt ur Svenska kyrkan.

Den andel svenskar som tillhör Svenska kyrkan har minskat från drygt 80 procent vid millennieskiftet till knappt 60 procent i dag. Även de traditionella väckelserörelserna har tappat medlemmar. De utgör i dag drygt tre procent av befolkningen.

Men vid sidan av dessa samfund har nya samfund tillkommit och växt, främst till följd av invandring till Sverige. Att beteckna dessa som ”invandrarsamfund” är dock missvisande, eftersom en stor andel av deras medlemmar tillhör andra eller tredje generationens svenskar. Drygt fyra procent i Sverige är medlemmar i katolska, ortodoxa och övriga kristna kyrkor. Andelen muslimer är 2,5 procent. Totalt är över en miljon tillhöriga till ett minoritetssamfund.

Av Svenska kyrkans medlemmar besökte knappt 30 procent en kyrklig verksamhet någon gång under 2019. Motsvarande andel i väckelserörelsen var nästan 80 procent, i de övriga kristna samfunden mellan 40 och 50 procent samt bland muslimerna ungefär en tredjedel. Av hela den svenska befolkningen deltar endast fem procent regelbundet i religiösa sammankomster.

⁴ De statistiska uppgifterna i detta avsnitt är hämtade ur Erika Willander och Max Stockman: Ett mångreligiöst Sverige i förändring. Myndigheten för stöd till trossamfund 2020.

Demokratiska utmaningar i det nya landskapet

Sverige är i dag både ett starkt sekulariserat och ett mångreligiöst samhälle. Å ena sidan har vi en majoritetsbefolkning som är uppvuxen i ett officiellt lutheranskt land men där många saknar religiös övertygelse och egna erfarenheter av religionsutövning. Å andra sidan har vi en växande grupp svenskar med invandrarbakgrund som är religiöst aktiva, och dessutom bekänner sig till en trosuppfattning som känns främmande för majoritetsbefolkningen.

Detta nya religiösa landskap skapar dubbla integrationsproblem: Hur ska en sekulariserad person ur majoritetsbefolkningen förhålla sig till någon för vilken religionen är en central del i tillvaron, och dessutom bekänner sig till en ”främmande” religion? Och hur ska politiker, myndigheter, näringsliv och civilsamhälle förhålla sig till detta nya landskap?

Vi kan jämföra situationen i Sverige med exempelvis Frankrike där samhället är mindre sekulariserat än i Sverige, men där staten och exempelvis skolväsendet sedan länge är sekulärt. Man kan notera att president Emmanuel Macron, efter att ett islamistiskt terrordåd hade inträffat slog fast att Frankrike är ett muslimskt land. Han menade att franska muslimer är lika goda fransmän som exempelvis en fransk katolik. Det är mycket tveksamt om en svensk statsminister i motsvarande situation hade vågat säga att Sverige är ett muslimskt land. I vårt offentliga samtal betraktas både staten och samhället oftast som sekulariserade.

I medierna och i det offentliga samtalet dyker religiösa aspekter ofta upp i samband med konflikter och samhällsproblem: islamistisk terrorism, hederskultur, fundamentalistiska skolor, antisemitism etcetera. Även när det är tveksamt om problemen har sin rot i en religiös övertygelse, är det ofta religionen som anses vara problemet.

Endast 24 procent av befolkningen instämde 2018 fullt ut i påståendet att ”Invandrarna i Sverige skall fritt kunna utöva sin religion här”. Mest negativ var inställningen till islam där 54 procent av befolkningen hade en negativ inställning till denna religion.

Det har under senare år förekommit att framträdande politiker från flera partier har krävt inskränkningar i religionsfriheten på ett sätt som nog hade varit otänkbart för tio år sedan. Det har exempelvis hävdats att religionsfriheten omfattar rätten att slippa bli ”utsatt” för religiösa uttryck på offentlig plats. Det riktar sig inte mot Svenska kyrkans klockringningar eller mot Frälsningsarméns penninginsamlingar på gator och torg utan mot böneutrop från moskéer. Självklart bör en kommun i ordningsstadgan kunna få begränsa ljudstörningar även från religiösa anläggningar, men då ska samma regler gälla för alla trossamfund.

Och lika lite som religionsfriheten innebär rätten att slippa utsättas för religiösa budskap, innebär den politiska friheten någon rätt för medborgarna att slippa utsättas för politiska budskap. I så fall skulle alla valrörelser omöjliggöras.

Andra uttryck för den religiösa naivism som präglar det offentliga Sverige är kraven att förbjuda manlig omskärelse och att fränkänna människor rätten att äta kosher- eller halal-kött, att be till sin gud på arbetstid (även om det inte inkräktar på arbetet) eller att klä sig i turban eller huvudduk (även om detta inte hindrar eller försvårar den uppgift man är satt att utföra).

En undersökning från 2019 visade att en klar majoritet av svenskarna vill se förbud mot flera religiöst färgade sedvänjor såsom omskärelse av pojkar och att flickor bär slöja i skolan. Åtta av tio var negativa till trosbaserade friskolor. Fler än fyra av tio i Sverige ansåg att troende bör anpassa sin religionsutövning till majoritetens uppfattningar.

Samtidigt finns reella problem när människor från länder med bristande demokratiska traditioner och exempelvis en starkt diskriminerande kvinnoyn ska integreras i det svenska samhället. Var går gränsen mellan acceptabel mångfald och hänsyn till minoritetsuppfattningar, och de demokratiska värderingar som ska präglade hela samhället?

Det handlar exempelvis om vilka krav som bidragsgivande myndigheter ska ställa på organisationer och skolor. Det kan även handla om hur man ska ingripa mot religiösa ledare som sprider hatbudskap. Det handlar om hur personer uppväxta i länder präglad av en stark antisemitism ska övertygas om alla människors lika värde.

Hur ska politiker, myndigheter, företag och civilsamhälle på bästa sätt verka för att säkerställa att den gemensamma värdegrunden omfattar alla delar av samhället? Religiös naivism är förmodligen inte den bästa utgångspunkten. Även de som växer upp i världens mest sekulariserade land måste få insikt om vilken betydelse religionen har för många människor och samhällen – och att religiösa övertygelser kan ta sig många olika uttryck, även inom ramen för den svenska värdegrunden.

De som har förankring i den svenska religiösa traditionen och är aktiva inom Svenska kyrkan eller andra samfund skulle kunna spela en viktig roll för att öka förståelsen för den svenska värdegrunden bland svenskar i första eller andra generationen. De kyrkligt aktiva förstår religionens betydelse för individ och samhälle, och förstår det religiösa språket. Interreligiösa dialoger och andra verksamheter kan vara ett sätt att skapa fruktbara möten.

Inte minst den svenska frikyrkorörelsen kan spela en viktig roll. De har ofta en hög aktivitetsgrad bland sina medlemmar. De har en lång tradition av organisationsbyggande och folkbildning att bygga på. De har ofta också erfarenheter av att arrangera aktiviteter för människor som har kommit som flyktingar eller av andra orsaker har sökt sig till Sverige.

Väckelsefolket var med och byggde den svenska demokratin. Deras erfarenheter påminner till viss del om den situation som många nya svenskar bär på. De tillhörde en religiös minoritet. De motarbetades länge av samhällsetablissemangen och de har därmed kampen för religionsfrihet inpräntad i sitt DNA. ■

Pluralism och religionsfrihet

i muslimska samhällen genom historien

MOHAMMAD FAZLHASHEMI

är professor i islamisk teologi och filosofi vid Uppsala universitet. Hans forskningsintressen rör bland annat teologiska och filosofiska idéströmningar under islams klassiska era, den så kallade mellantiden samt modern tid. Han har ett särskilt intresse för politiska idétraditioner med kopplingar till islamisk teologi, filosofi och rättstolkning.

Islam uppstod i en multireligiös miljö. Den arabiska halvön på 500- och 600-talen e.Kr. var en gigantisk ekokammare för olika religiösa strömningar, där de abrahamitiska religionerna judendom och kristendom samt den fornpersiska religionen zoroastrismen och en rad andra religiösa traditioner var representerade. Det var dock en polyteistisk religiös tradition som hade den ledande ställningen i regionen – en religiös tradition som stod i skarp kontrast till islams monoteism.

Förhållandet mellan företrädarna för islam och den polyteistiska religiösa traditionen på den arabiska halvön kännetecknades av fientlighet och kompromisslöshet. Ingentenda av parterna var villig till någon teologisk kompromiss. Styrkeförhållandena på marken gjorde dock att båda parter så småningom gick med på olika former av kompromisser. Det kända *Hudaybiyya-avtalet* som undertecknades mellan Muhammed och ledarna för staden Mecka är ett exempel på detta. Muhammed avstod från att omnämnas som Guds sändebud och avtalet fick inte inledas med ”I Guds (Allahs), den Barmhärtige, den Näderikes, namn” och i gengäld gick Meckas ledarskap på att lämna fri lejd till Muhammed och hans följeslagare att beträda Mecka för att genomföra pilgrimsfärden till helgedomen Kaba.

Bokens folk

Förekomsten av olika religiösa strömningar gjorde att redan vid islams begynnelse behövde muslimska företrädare ta ställning till frågan om förhållandet till icke-muslimer. Den snabba geografiska utbredningen gjorde att det islamiska riket utvecklades till ett multietniskt, multi-religiöst och mångkulturellt rike. Det gjorde att frågan om förhållandet till icke-muslimer som levde under muslimskt herravälde blev än mer aktuell. Vid sidan av den teologiska polemiken intog muslimerna en för tiden ganska tolerant inställning till andra religioner.

Periodvis präglades relationen till andra religiösa traditioner av en sorts förmodern toleranstanke, men det fanns också oroliga perioder som snarare kännetecknades av intolerans. En grundsten i den islamiska läran är att islam framställs som den sanna, kompletta och sista religionen. Detta anspråk ställer förhållandet till människor som bekänner sig till andra religioner på sin spets. Islam framträdde också under en tid då den religiösa tillhörigheten var den viktigaste grunden för människans identitet och hennes möjlighet att åtnjuta olika former av grundläggande rättigheter. Trots den åtskillnad som görs mellan muslimer och icke-muslimer erkänner islam en rad långtgående juridiska rättigheter för icke-muslimer som lever under muslimsk överhöghet. Det handlar om föreskrifter som regleras i bestämmelser om Bokens folk, de så kallade *dhimmi*, det vill säga människor som lever under muslimskt herravälde och officiellt har erkänts som tillhörande en icke-muslimsk religion. Regelverket kom redan under Muhammeds egen livstid och blev en ledstjärna i förhållandet till judar och kristna som levde på den arabiska halvön och senare i kontakt med andra religiösa grupper. Enligt dessa bestämmelser skulle alla som ansågs tillhöra Bokens folk garanteras en sorts religionsfrihet. De skulle få behålla sin tro, utöva sin religion och inte utsättas för påtryckningar att omvända sig till islam. Bestämmelserna skulle också fungera som en garanti för fredlig samexistens mellan muslimer och icke-muslimer under muslimskt herravälde. Tolkningen av dessa bestämmelser har emellertid inte varit entydig, delvis beroende på att Koranens utsagor i denna fråga är något vaga.

Bestämmelserna om Bokens folk hade, enligt den franske islamologen Louis Massignon (1883-1962), en semitisk rot. Med hänvisning till uppmaningar om att ta hand om främlingar och förtryckta i den bibliska traditionen (exempelvis 2 Mos 22:21, 3 Mos 19:33 och 5 Mos 27:19) anser Massignon att respekten för människans person finns i alla de tre abrahamitiska religionerna. Det var emellertid islam som först gav den en fungerande social och politisk form genom att göra ett slags avtal med icke-muslimer som levde under muslimsk överhöghet, skriver Massignon. Det innebar att judar, kristna och senare även en rad andra religiösa grupper kunde behålla sin religion och få beskydd under förutsättning att de betalade en särskild personskatt utöver den skatt som övriga undersåtar skulle betala och att de skulle ”ödmjuka sig”.

Tolkningen av innebörden av det senare har varierat under olika perioder och varit beroende av diverse politiska, ekonomiska och historiska omständigheter. Enligt historiska källor kunde det handla om så skilda områden som begränsning av de beskyddades rörelsefrihet, förbud att få gifta sig med muslimska kvinnor, begränsningar när det gäller byggande

och restaurering av kyrkor, synagogor eller andra religiösa tempel, begränsningar gällande missionering bland muslimer och förbud mot att hindra Bokens folk att konvertera till islam. Under vissa tider har det funnits bestämmelser om speciella klädesplagg som Bokens folk skulle få bära. Föreskrifterna kunde också innebära juridisk diskriminering. Vid tvister mellan muslimer och Bokens folk vägde en muslims vittnesmål mot två vittnen tillhörande Bokens folk. De olika tolkningarna kring regelsamlingarna om Bokens folk kunde under bokstavstroga härskares eller nitiska konservativa och intoleranta religionstolkares tid samt under politiskt oroliga tider och ekonomiska missförhållanden innebära en inskränkning i det vardagliga livet för de berörda, men de ledde i undantagsfall till rena förföljelser. Exempel på sådana tillfällen är förföljelser av hinduer under de turkiska ghaznavidernas era (963-1187) som etablerade sitt rike i nuvarande Afghanistan. När sultanen och krigsherren Mahmoud av Ghazna erövrade Indien på 1000-talet utsatte han hinduer i Indien för förföljelser med motiveringen att dessa var hedningar och inte räknades bland Bokens folk. Denna behandling av hinduer kom att bli en engångsföreteelse och upphörde ganska snart när muslimska härskare i Indien i praktiken kom att behandla hinduer som Bokens folk. Ett annat exempel är förföljelser av kristna och judar under de fanatisk-sekteristiska al-Mohadernas era i det muslimska Spanien (1147-1212), vilken också kom att bli en parentes i al-Andalus muslimska era.

Den algerisk-franske idéhistorikern Muhammed Arkoun (1928-2010) anser att under perioder av ekonomisk och politisk stabilitet har dessa bestämmelser legat till grund för en fredlig och konstruktiv samexistens mellan muslimer och icke-muslimer. Oberoende källor, exempelvis judiska dokument som finns bevarat från denna period, vittnar om att bestämmelserna om Bokens folk underlättade samarbete över religionsgränser, exempelvis inom handeln. Judiska dokument från perioden mellan 900-1200-talen som hittades i en synagoga i Gamla Kairo, visar att judar som levde i denna region (Egypten, Nordafrika och övriga Mellanöstern) åtnjöt inte bara religionsfrihet, utan slapp en rad diskriminerande regler som drabbade judar i kristet dominerade områden. Judarna var exempelvis inte hänvisade till speciella yrken eller särskilda bostadsområden, de hade rätt att köpa mark och det fanns stor social spridning bland dem i fråga om yrken och social status. Dokumenten som bestod av bland annat brev och avtal mellan judar och deras affärspartner förvarades i ett särskilt rum i synagogan då det var förbjudet att förstöra skriftliga dokument som innehöll Guds namn. Dokumenten vittnar om att judar fanns representerade i olika sociala grupper och samhällsskikt samt olika yrkesgrupper som exempelvis inom diverse hantverksyrken, handel, bank- och penningverksamhet, vård, förvaltning, administration, utbildning, eller diverse religiösa funktioner. Den amerikansk-judiske arabisten Shelomo Dov Goitein (1900-1985) som har studerat dessa dokument skriver i sin bok *Letters of medieval Jewish traders* att de vittnar om ett långtgående samarbete och kompanjonskap mellan judiska och muslimska köpmän vilka bedrev långväga handel över hela Nordafrika, Spanien, Italien, Sydfrankrike, Syrien, Mesopotamien, Persien, Bysans och ända bort till Indien. Dokumenten visar bland annat att handelsavtalen reglerade sådant som att handelspartnerna skulle respektera varandras helgdagar, det vill säga sabbaten för judar och muslimernas religiösa plikter under fredagar.

Att ta vara på de individuella kvaliteterna

Den periodvis gynnsamma utvecklingen i det muslimska Spanien, al-Andalus, som under närmare 800 år (711 till 1492) var under muslimskt herravälde har inom forskningen lyfts fram som ett exempel på förmodern pluralism och religionsfrihet.

Denna utveckling tar sin början i att den siste kvarvarande prinsen ur den umayyadiska dynastin, som hade sin huvudstad i Damaskus, Abd al-Rahman (731–788) flyr hals över huvud till al-Andalus för att undkomma den rivaliserande dynastin abbasidernas bödlar. Han bildade emiratet i Córdoba och rivaliteten med abbasiderna gjorde att banden med deras kalifat och därmed också det övriga islamiska riket klipptes av på ett tidigt stadium. De avklippa banden hade inte bara betydelse för den politiska och ekonomiska utvecklingen, utan påverkade förhållandet till religionen, islam, i en pragmatisk riktning.

Muslimerna lyckades utveckla en kulturellt och materiellt framgångsrik civilisation där judar, kristna och muslimer levde i fredlig samexistens under långa perioder. Det omtalade andalusiska fenomenet utgår från många samverkande faktorer. Under långa perioder dominerades regionen av politisk stabilitet, ekonomisk tillväxt, civilisatorisk utveckling och sist men inte minst fredlig samexistens mellan muslimer, kristna och judar. Det gäller främst perioden som kommit att benämnas som guldåldern på al-Andalus, det vill säga perioden under kalifatet i Córdoba (912–1031). Under perioden mellan 750-talet fram till mitten av 1000-talet kännetecknades utvecklingen i al-Andalus av materiellt välstånd, kulturell blomstring, framgångsrik handel, förbättrat jordbruk, stadsmiljöer med storslagna palats, bibliotek med hundratusentals böcker, upplysta gator, offentliga badinrättningar, kanalsystem för avlopp, akvedukter med rinnande vatten etcetera. Den kulturella blomstringen kom till uttryck genom hov som bedrev generös mecenatverksamhet för forskare, poeter och lärda inom olika discipliner. Makthavare såg en status i att avsätta medel för att understödja vetenskaplig, litterär och annan form av verksamhet vid sina hov. Under denna era gjordes stora framsteg inom skönlitteraturens, poesins, den naturvetenskapliga forskningens och filosofins område. En rad framstående lärcentra och andra vetenskapliga institutioner som observatorier och bibliotek etablerades i Córdoba, Toledo med flera orter på al-Andalus. Dessa fungerade som en brygga för att vidarebefordra lärdomar från den muslimska världen vidare till Europa.

Vid sidan av den materiella och kulturella blomstringen var det framväxten av en tolerant religiositet, som var kännetecknande för al-Andalus. Sammantaget gjorde utvecklingen i al-Andalus det möjligt att ta till vara de individuella kvaliteterna hos alla andalusier. Det ledde i sin tur till framväxten av ett inkluderande samhällsklimat som välkomnade alla andalusier oavsett religiös tillhörighet. Det rika kulturella livet i al-Andalus gick tvärs igenom alla religiösa grupper och begränsades inte till en enskild religiös sammanslutning. Det var framväxten av denna kulturella tradition som gjorde det möjligt för människor med olika bakgrunder att känna sig delaktiga i den andalusiska kulturen, det vill säga att de inte såg någon motsättning i att vara andalusier och muslim, jude eller kristen.

Författaren Nathan Shachar (f. 1951) skriver i sin bok, *Den gåtfulla passionen. Essäer om den spanska världen*, att när man tar sig an de litterära verken från al-Andalus under perioden mellan 750–1000 finner man inte minsta fläkt av någon känsla av vantrivsel i exiltillvaro eller irredentism.¹ Muslimerna såg på al-Andalus som sitt hem. Muslimska hovpoeter prisade al-Andalus växter, vattendrag, dofter och liv med samma inlevelse som deras föregångare i olika delar av det islamiska riket spelade på ökengeografins eller andra former av närliggande miljöers strängar.

Inkludering i den andalusiska, moriska, kulturen gällde såväl kristna som judar. Detta framgår inte minst av de vittnesmål som visar hur icke-muslimer kände tilldragelse till den moriska kulturen, det arabiska språket, morisk litteratur, musik och konst. På 850-talet, drygt ett sekel efter muslimernas maktövertagande, beklagar kyrkofadern Paul Albar (Paulus Alvarus) (800–861) att de kristna inlemmats i alltför stor omfattning i den moriska kulturen. Han skriver att unga kristna inte kan studera sin heliga skrift på latin. På 900-talet gick en synod så långt att de lät översätta kompendier och katekeser till arabiska för att kristna noviser och seminarister ska kunna tillgodogöra sig dessa texter.

Språkforskaren Maria Rosa Menocal (1953–2012) understryker i sin bok *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* att det var kombinationen av politisk stabilitet, ekonomisk tillväxt och religiös tolerans som lade grunden för det andalusiska fenomenet. Hon skriver att det kanske mest framträdande för utvecklingen i al-Andalus var morenans toleranta religionsuppfattning som bidrog till att främja samexistensen mellan olika religiösa grupperingar under muslimskt herravälde. Det var den religiösa toleransen som gjorde det möjligt för människor med olika bakgrunder och religionstillhörigheter att ta till sig den moriska kulturen. Långa perioder av politisk stabilitet skapade, enligt Menocal, ett samhällsklimat som gjorde det möjligt att värna om religiös tolerans. Parallellt med detta skapade utveckling av handeln, hantverket och jordbruket ytterligare incitament för att värna om samexistensen. Menocal understryker dock att den allra viktigaste faktorn som möjliggjorde den fredliga samexistensen var islams bestämmelser om Bokens folk.

Det andalusiska fenomenet under den muslimska eran naggades i kanten mot slutet av 1000-talet. Det sammanföll med att den kristna återerövringen, *la Reconquista*, startade under denna period och de kristna tryckte muslimerna tillbaka i olika omgångar. Utvecklingen berodde också på sammanbrottet i kalifatet i Córdoba som innebar att den politiska sammanhållningen inom det muslimska lägret upphörde och ersattes av destruktiv rivalitet som pågick mellan olika maktcentra runt om i al-Andalus. Intressant att notera är att även under den här perioden gick lojaliteterna kors och tvärs över religionsgränserna.

¹ Med irredentism avses politiska strävanden hos etniska minoriteter att frigöra det territorium som de bor på inom en stat för att förenas med en annan stat, där den egna etniciteten utgör majoritet.

Det hände till exempel att muslimska och kristna furstar ingick allians mot en tredje muslimsk eller kristen furste. Ytterligare en faktor som bidrog till att den andalusiska modellen nedmonterades var att bokstavstroga och ortodoxa grupper från Nordafrika, som exempelvis al-Moraviderna (1089–1145) och al-Mohaderna (1147–1212), tog över styret i delar av al-Andalus. Dessa var inte bara restriktiva och intoleranta mot icke-muslimer utan motarbetade i ännu högre grad den toleranta och pragmatiska formen av islam som hade utvecklats i al-Andalus fram till mitten av 1000-talet. En bra indikation på detta är införande av mer restriktiva och bokstavstroga tolkningar av islam samt deras angrepp på den vetenskapliga och filosofiska traditionen i al-Andalus. Ett tydligt exempel är nedbränningen av biblioteket i Còrdoba 1120. Det var också under denna period som den kände muslimske filosofen och domaren Ibn Rushd/Averroës (1126–1198) utsattes för allt större restriktioner och förföljelser som så småningom ledde till att han landsförvisades ur al-Andalus för sina alltför rationalistiska tolkningar av islam och Aristoteleskommentarer.

Det definitiva slutet för det andalusiska fenomenet kom när de sista muslimska makthavarna besegrades av *los reyes católicos* – de katolska monarkerna Ferdinand (1452–1516) och Isabellas (1451–1504) arméer. Som en skarp kontrast till utvecklingen under den muslimska eran visade de kristna makthavarna resolut intolerans mot såväl judar som muslimer. Redan 1492 tvingades judar bort från Spanien. Många judar emigrerade under denna process. De spreds i Nordafrika, Östeuropa och en del tog sin tillflykt till det osmanska riket och den blivande metropolen Istanbul. Judarna mottogs med öppna armar i Istanbul eftersom de förde med sig uppskattade hantverks- och handelsskickligheter. Än idag finns judar och judiska monument och synagogor som grundades av judar som lämnat al-Andalus, kvar i Istanbul.

I början av 1500-talet förbjöds islam i Spanien och muslimer, de så kallade *los moriscos*, ställdes inför valet att antingen låta sig tvångsdöpas till kristendom eller deporteras. En stor grupp muslimer och judar emigrerade, men av dem som valde att stanna rannsakades ett stort antal för att vara så kallade låtsatskristna av den spanska inkvisitionen. Närmare 2000 personer brändes på bål anklagade för att ha varit låtsatskristna.

Det fanns inga andra skäl för den sekteristiska/religiösa rensningen än att de utdrivna var muslimer eller judar. Det enda som skilde dessa spanjorer från kristna spanjorer var just det faktum att de var muslimer eller judar. De flesta av de utdrivna så kallade *moriscos* som drevs ut från Valencia, Granada eller andra orter i Spanien kände inte någon religiös eller etnisk gemenskap med nordafrikaner dit de skickades.

Under flera århundraden rådde ett antimuslimskt patos i Spanien. Allt som påminde om islam skulle raderas bort. Utom en rad arkitektoniska mästerverk som exempelvis moskén i Còrdoba eller palatset i al-Hambra omfattade avislamiseringen allt från fördrivning av muslimer, till bränning av tusentals arabiska böcker på bål, beordrat av Toledos ärkebiskop Francisco Ximénez de Cisneros (1436–1517), förbud mot att tala arabiska och rivning av offentliga badinrättningar som sågs som en symbol för muslimska traditioner.

Konfessionella enheter

Ett annat historiskt exempel för en förmodern pluralism och religionsfrihet är från osmanernas rike och deras expansion mot sydöstra Europa som gjorde att deras rike inkluderade en stor befolkningsgrupp som inte var muslimer. Detsamma gällde deras nya huvudstad Istanbul som under lång tid beboddes av fler icke-muslimer än muslimer. Osmanerna gjorde en egen tolkning av bestämmelserna om Bokens folk, som de kallade *millet*-systemet. Det innebär att människor tillhörande olika konfessioner som levde under deras herravälde bildade var sin *millet*, en sorts etnisk-religiös "nation". Systemet tillkom av den enkla anledningen att människor tillhörande olika konfessioner levde under osmanskt styre och Osmanerna ville skapa ett administrativt system för att styra dessa. *Millet*-systemet gav de icke-muslimska etniska och religiösa grupperna långtgående "självständighet", och deras inre angelägenheter sköttes av respektive konfessions bestämmelser. Överhuvuden för dessa administrativa system, *milletbashi*, var ansvariga för att hålla ordningen i den egna enheten men också för att se till att de betalade sin extraskatt.

Millet-systemet skapade strukturer för de berörda etniska och konfessionella gruppernas inbördes relationer. Det utgjorde också en administrativ kanal varigenom statsmakten upprätthöll sina kontakter med undersåtarna. *Millet*-gruppernas överhuvud representerade sin grupp inför staten. Det var först när minoriteterna hamnade i konflikt med muslimska osmaner eller statsmakten som osmansk lag tillämpades. Muslimerna i riket delades i sin tur in i olika samhällsklasser med olika underkategorier. De som hade störst politiskt inflytande tillhörde militären och rättslärda, medan de som utgjorde den ekonomiska basen för staten tillhörde folket, *ri'aya*. Den senare gruppen tillhörde dock olika skrå om de bodde i städerna, eller bönder om de bodde på landsbygden. Varje grupp och skrå hade sina överhuvud som skötte kontakterna med statsmakten. Osmanerna hade också utvecklat en sofistikerad byråkratisk process varigenom alla undersåtar genom särskilda petitioner kunde skicka sina önskemål, frågor och klagomål till makthavarna.

Millet-systemet var en modell som byggde på diskriminering av icke-muslimer, eftersom dessa inte hade samma rättigheter som de muslimska undersåtarna. Systemet avskaffades först 1839, som ett led i en reformering av riket. Denna reform, som ingick i det så kallade *Tanzimat*-reformerna, avsåg att garantera alla medborgares lika rättigheter, oavsett religiös tillhörighet.

Om det inte fanns protester från de religiösa ledarnas sida mot *millet*-systemet var de rättslärda desto mer skeptiska till det skattesystem som osmanerna införde i de kristet dominerade områdena i framför allt Balkanregionen. Skattesystemet innebar att kristna undersåtar/familjer skulle lämna en av sina minderåriga söner till osmanerna som en sorts blodskatt. Pojkarna togs ifrån familjerna och fördes till de utbildningsanstalter som hade skapats inkom för dessa barn. Genom utbildningen och den nya uppfostran som de utsattes för genomgick pojkarna en osmanisering och tvångskonvertering. Utbildningen skulle förbereda pojkarna för de militära, administrativa och diplomatiska

apparaterna i riket. Ett antal av dessa pojkar nådde mycket höga positioner i de osmanska hoven. Systemet avskaffades i slutet av 1600-talet på grund av de religiösa ledarnas hårda motstånd. Dessa dömde ut systemet som lagvidrigt, då det stod i skarp kontrast till bestämmelserna om Bokens folk, framför allt regleringar mot att skilja barnen från deras föräldrar. Detta ansågs stå i konflikt med islam.

I Persien som inhyste betydligt färre religiösa minoriteter jämfört med det osmanska riket ser vi en liknande tendens. I början av 1600-talet och under den safavidiske kungen Shah Abbas I era (1588–1629) flyttades en stor grupp armenier till Persien och dåvarande huvudstaden Isfahan. Anledningen var att safaviderna ville utveckla sin handel med utlandet och armenierna ansågs vara skickliga i handel, hantverk och bankverksamhet. Ännu en orsak bakom inflyttningen av en stor grupp armenier var att den dåvarande safavidiske kungen Abbas I var känd för sin paranoia. Han litade inte på sina närmaste och anlidade armeniska krigare som en elittrupp som skulle försvara honom.

Som en ny etnisk-religiös minoritet räknades armenierna i gruppen Bokens folk och tillerkändes religionsfrihet. I likhet med judar och kristna assyrier, som fanns i landet sedan tidigare, åtnjöt de liknande rättigheter. Armenierna fick sköta sina inre angelägenheter i enlighet med sina egna lagar och regler. De åtnjöt en sorts självstyre och i likhet med den osmanska modellen hade de ett överhuvud, en *kalantar*, som fyllde ungefär samma funktion som osmanernas *milletbashi*. De var länken mellan den etnisk-religiösa gruppen och de muslimska makthavarna. Armenierna fick en ganska gynnad ställning i Persien för de tjänster som de kunde erbjuda den persiske kungen. Detta var också anledningen till att den persiske kungen donerade pengar vid bygget av en stor armenisk katedral i staden Isfahan, S:t Josefkatedralen.

Gemensamma sanningar

Ännu ett historiskt exempel på förmodern pluralism och religionsfrihet baserad på tolkningarna av regelverken kring Bokens folk finner vi i mogulriket i Indien (1526–1857). Mogulhärskarna som var muslimer kom att styra över ett rike vars befolkning till största delen bestod av icke-muslimer. Förutom hinduer fanns kristna, zoroastrier (parser) och hela den rika mångfalden av religioner som av hävd funnits på den indiska subkontinenten. Under lång tid förde mogulhärskarna en restriktiv politik mot andra religioners följelagare. Kungen Akbar (1542–1605) förde dock en inkluderande politik som präglades av pragmatiskt tänkande. Med erfarenheterna från sina förfäders exkluderande politik, som väckt starkt motstånd, och influerad av den sufiska traditionen hanterade han muslimernas minoritetssituation i riket på ett helt annat sätt. I stället för sekterism lade han grunden för en politik som tog vara på de gemensamma sanningarna som finns i olika religioner. Akbar strävade efter en utjämning mellan de olika religiösa grupperna, och då framför allt mellan de största religionerna, hinduism och islam. Hans religionspolitik gjorde det möjligt för icke-muslimer, däribland hinduer, att efterleva olika religiösa påbud, ha egna tempel eller bära religiösa symboler. Bristande respekt för andra religioner var för honom liktydigt med

bristande respekt för Gud. Han uppmuntrade till dialog mellan religioner och bjöd in företrädare för islam, hinduism, kristendom, judendom, zoroastrism, sikhism och andra att delta i religionsdiskussioner i den särskilda lokal som han inrättat för detta ändamål 1575 i staden Fatehpur Sikri i dagens Indien, ett hus för bön och bedjande, *Ebadat khane*. Han ville utveckla en sorts förnuftsorienterad religionstolkning som samtidigt var inspirerad av islamisk mystik. Målet var att ta fasta på gemensamma och grundläggande moraliska normer och sanningar. Det handlade om sammansmältande tendenser i en religionstolkning som skulle höja blicken över sekteristiska gränser.

Akbar ämnade motarbeta varje form av intolerans oavsett vilken religiös gruppering eller tolkningstradition som stod bakom den, och kunde därför rikta kritik exempelvis mot en intolerant och exkluderande tolkning av islam samtidigt som han angrep behandlingen av de kastlösa i enlighet med kastsystemet inom hinduismen, vilket fått fotfäste också bland muslimer.

Akbars toleranta religionspolitik fick genomslag också på andra områden. Religiös tillhörighet blev inte längre avgörande för betalning av skatt. Han avskaffade den shariabaserade extraskatt, som icke-muslimer skulle betala till staten. Detta var en åtgärd som ogillades av de mer traditionella muslimska krafterna, sunnitiska rättslärda, i riket. Han minskade de sunnitiska rättslärdas inflytande över en rad olika områden, däribland relationerna med andra religiösa grupperingar, vilket gjorde det möjligt för honom att ingå allianser med den mäktiga hinduiska adeln. Ett annat område gällde tillsättning av tjänster i statsförvaltningen, administrationen och armén: i stället för religionstillhörighet var det den personliga dugligheten och meriterna som skulle bli avgörande vid tillsättningar. Det fick till följd att många icke-muslimer, inte minst hinduer och zoroastrier, fick anställning inom statsförvaltningen och armén.

Till skillnad från osmaner och safavider, som skapade isolerade och av varandra oberoende öar av halvsjälvständiga minoritetsgrupper utifrån bestämmelserna om Bokens folk i islam, följde Akbar en egen strategi. Han gav uttryck för en sorts toleranstanke som var unik i sitt slag, i det att han luckrade upp gränsdragningarna mellan människor på grund av deras religionstillhörighet. Denna toleranstanke är visserligen inte densamma som den moderna toleranstanken, som bygger på individuella fri- och rättigheter, men kan däremot ses som en väg bort från de tidigare beprövade modellerna i osmanernas och safavidernas samhällssystem. Islams minoritetsställning i mogulernas rike kan ha spelat en avgörande roll för denna utveckling. Under de dryga tre hundra år som mogulerna styrde över den indiska subkontinenten utgjorde muslimer en minoritet av rikets befolkning.

Kung Akbar kunde konstatera att den exkluderande politik som hans förfäder och till en början han själv fört inte hade varit så lyckosam. Han besteg tronen blott fjorton år gammal och följde till en början i stort sett sina förfäders politik som hans förmyndare dikterade för honom. Han kunde dock med tiden utvärdera den och inse hur kontraproduktiv den var och valde istället den pragmatiska och realpolitiska linjen. Till Kung Akbars pragmatiska

drag kan också läggas hans tydliga maktpolitiska ambitioner. Hans politik var bättre lämpad att bygga allianser än vad den restriktiva och exkluderande politiken var. Den relativa stabilitet som rådde under hans tid kan ses som ett resultat av att kungen valde en ny kurs. Valet sammanföll med ekonomisk utveckling och tillväxt.

Konst- och kulturlivet utvecklades under Akbars och hans efterträdares tid. Miniaturmålning och arkitektur hör till områden som upplevde ett stort uppsving under mogulernas era. Akbars efterträdare, sonen Jahangir (1569–1827) och sonsonen Shah Jahan (1592–1666) fortsatte i hans fotspår, men denna utveckling avstannade efter att en av Shah Jahans söner, Aurangzeb (1618–1707), tog över makten med stöd av traditionalistiska sunnitiska rättslärdar som ogillade Akbar och hans efterträdares inkluderande politik. Aurangzeb återföll i de tidiga mogulhärskarnas restriktiva politik. Han återinförde exempelvis den extraskatt som icke-muslimer skulle betala. Hans exkluderande politik ökade motsättningarna mellan hinduer och det moguliska styret liksom mellan övriga etniska och religiösa grupperingar. Riket blev alltmer instabilt och en tid av inbördes stridigheter tog vid som inte upphörde förrän riket upplöstes av engelsmännen 1856, som koloniserade Indien.

Avslutning

En tillbakablick på islams historia visar att tolkningarna och tillämpningarna av bestämmelserna om Bokens folk har varit ytterst varierande. Tillämpningarna har pendlat mellan en inkluderande hållning, som har skapat förutsättning för en förmodern pluralism och en sorts samexistens där man skulle respektera varandras olikheter i fråga om trostillhörighet och en mycket restriktiv och begränsande hållning. De som tillhörde Bokens folk hade möjlighet att följa egna rättsliga traditioner. Detta visar att bestämmelserna om Bokens folk har haft stor potential för att kunna ge legitimitet, i det här fallet religiös sådan, åt en förmodern toleranstanke. Samtidigt visar de historiska exemplen det här systemets bräcklighet. Den någorlunda inkluderande politiken kunde snabbt lämna plats för en mer restriktiv exkluderande politik när konstruktörerna och i vissa fall eldsjälarna föll bort. Den förmoderna toleranstanken och dess pluralism tillhör en förgången era. Den byggde visserligen på att man skulle respektera varandra, men denna respekt förutsatte att en religiös tradition, nämligen den muslimska, skulle behålla en ledande ställning.

Förutom utvecklingen i Indien under Kung Akbars och hans söners tid var det inte tal om jämställda villkor. De som tillhörde Bokens folk, *dhimmi*, skulle betala en extraskatt för att åtnjuta de muslimska makthavarnas skydd. Till detta ska läggas en rad diskriminerande rättsliga bestämmelser som gjorde att muslimska män kunde gifta sig med kvinnor som tillhörde Bokens folk, men inte tvärtom. Muslimer kunde äga slavar tillhörande Bokens folk, men inte tvärtom. Detta visar att hela systemet trots allt byggde på en åtskillnadstanke som utgick från religiös tillhörighet som en grund för distinktion mellan människor. De som uppfyllde dessa villkor kunde emellertid leva tämligen trygga.

Tillståndet för icke-muslimer som levde i muslimskt dominerade områden skilde sig markant från muslimernas situation i det kristna Europa som över huvud taget inte erkände deras

religion. Jämfört med sin tids synsätt, exempelvis villkoren för trossamfund i det förmoderna och även det tidigmoderna Europa var den muslimska traditionen mycket mer inkluderande. Man skulle nästan tillåta sig använda begreppet ”progressiv” i detta sammanhang då den muslimska traditionen inte avfärdade andra religiösa gruppers rätt att få finnas till och verka i samhället. Den förmoderna toleranstanken byggde trots allt på religiös tillhörighet. De rättigheter som man kunde åtnjuta utgick från ett så kallat. container-perspektiv. Det vill säga att varje människa hade sin bestämda plats i en konfession och kunde leva i enlighet med dess rättssystem, då det erkändes av de muslimska makthavarna. I praktiken innebar den förmoderna toleranstanken att man inte skulle stå i vägen för andra trossamfund och deras rättstradition. Inom ramen för dessa förutsättningar garanterades man en sorts religionsfrihet.

Trots alla fördelar som den muslimska toleranstanken hade jämfört med sina samtida religiösa system hör den till den förmoderna eran och ligger därmed långt ifrån den moderna medborgartanken som sätter de individuella rättigheterna i centrum och som jämställer alla människor oavsett deras religionstillhörighet eller andra tillhörigheter.

De olika tillämpningarna av bestämmelserna av Bokens folk under islams historia visar emellertid att tolkningen av islams rättsliga traditioner är kontextberoende, det vill säga att tolkningen och tillämpningen av dessa regelsystem inte har skett i något vakuum. De har snarare varit påverkade av exempelvis omgivande sociala, politiska och historiska omständigheter. Samtida muslimska teologer och tänkare som arbetar för att skapa harmoni mellan tolkningen av islams rättsliga traditioner och det moderna samhällets förutsättningar pläderar för nya tolkningar som står i samklang med den samtida kontexten och de förändrade legala, rättsliga, sociala, kulturella och ekonomiska strukturerna och förutsättningarna. Detsamma gäller den nya människosynen som utgår från människors lika värde oavsett religiös trostillhörighet, kön eller andra grunder. Dessa nytolkningar utgår från liberalteologiska, antropocentriska, teleologiska eller diverse andra utgångspunkter och perspektiv. En gemensam nämnare för alla dessa nytolkningar är att de inte vill fastna i de historiska tillämpningarna och tolkningarna av de rättsliga traditionerna, utan vill ta fram nya tolkningar. I det här fallet rör det sig om en nytolkning av själva idén om tolerans och pluralism och respekten för människans person som ligger latent i bestämmelserna om Bokens folk. Denna tolkning måste dock frigöras från de historiska tolkningarna och stöpas om i enlighet med en modern människosyn som erkänner alla människors lika värde. Man skulle kunna karaktärisera dessa nytolkningar – med hjälp av den tyske filosofen Jürgen Habermas terminologi – som räddande översättningar av religiösa urkunder. Dessa räddande översättningar är olika försök att besvara modernitetens och det postsekulära samhällets utmaningar. Utgångspunkten är att bejaka de nya förutsättningarna för att därigenom bejaka de islamiska idétraditionerna som finns på en makronivå. Det är ett arbete som bygger på att skapa harmoni mellan centrala begrepp i islams teologiska och rättsliga traditioner och det moderna förnuftet. Dessa räddande översättningar sker till ett språk och dess tillhörande terminologier, begreppsapparater, normsystem och övernationella rättssystem, som är gemensamma för muslimer, människor som bekänner sig till andra religiösa traditioner och sekulära. ■

Religionsanalfabetismen hotar religionsfriheten

Behovet av kunskapslyft och en postsekulär religionspolitik

JOEL HALLDORF

är professor i kyrko-historia vid Enskilda Högskolan Stockholm och skribent i bland annat Expressen. Hans forskning är inriktad på relationen mellan religion och modernitet, och särskilt väckelse-rörelsernas plats i det moderna samhället. I media kommenterar han regelbundet frågor som rör religion, minoriteter och demokrati. Han har publicerat en rad böcker på dessa teman, bland annat *Gud: Återkomsten* och *Kvällstidningsteologi 2010–2020: Från populism till pandemi*.

Efter att Herrallsvenskan gick i mål år 2019 räknades den totala publiksiffran till 2,2 miljoner – det har legat där ganska stabilt i några år, fram till pandemin. Mediebevakningen är som vanligt massiv: De hågade kan följa varje spark från premiären i april till snögloppigt november.

Men föreställ er vad som skulle hända om media bara rapporterade om idrott när matchfixningar blev kända, huliganer rök ihop eller supportrar arrangerade gatuslagsmål. Ingenting om derby-fester eller vardagens serielunk. En mörk bild skulle framträda, och många skulle fråga sig varför staten gödslar skattepengar på en så brutal verksamhet. Några skulle kanske till och med ropa på förbud?

Den osynliggjorda religionen

Detta är situationen för religiösa samfund i Sverige. Bara Svenska kyrkan räknade till 15 miljoner gudstjänstbesök årligen – det vill säga sju gånger fler än Allsvenskan.¹ Räknar man hur många svenskar som regelbundet tar del av en gudstjänst landar man på 10 procent av befolkningen,

¹ För mer om religionernas inflytande i det moderna Sverige, se Joel Halldorf, *Gud: Återkomsten* (Libris, 2018).

vilket är ungefär lika många som går på bio.² Men medan media dagligen rapporterar om fotbollens vardag och biografernas utbud, hör de flesta utanför kyrkornas, moskéernas och synagogornas väggar bara talas om dem när någon i gemenskapen försringrat pengar, begått sexuella övergrepp eller sprängt en bomb.³

Det här har illustrerats närmast övertydligt under coronapandemin. Kulturen och idrotten har beklagat sig över att de särbehandlats negativt jämfört med andra samhällssektorer, till exempel handeln. Men i deras fall har de åtminstone nämnts och diskuterats. Kyrkor och samfund har ofta helt ignorerats när politiker och myndigheter haft pressträffar och berättat om nya förutsättningar för just ”kultur och idrott” – trots att samma nya förutsättningar också gällt för religiösa samlingar.⁴

En del menar att osynliggörandet bottnar i att religionen ”onödigförklarades” under det sekulära svenska 1900-talet. Journalisterna antog att religionerna var på väg bort, och strök dem därför från agendan.⁵ Frågan är dock vad som är hönan respektive ägget här. Många svenska tidningar står i en kulturradikal tradition där religionskritik varit ett givet inslag. Media var med andra ord en aktör i det som kallas sekulariseringen.⁶ Det finns för övrigt undersökningar som visar att svenska journalister är betydligt mer kritiska till kristendom (och mer positiva till buddhism) än gemene man.⁷

Men medan äldre tiders religionskritik ofta byggde på kunskap om det man kritiserade befinner vi oss idag i en annan situation. Efter att ha publicerat de ökända Muhammed-karikatyterna överraskades Jyllands-Posten av reaktionerna. Man hade, skrev chefredaktören, ”inte menat dem som kränkande” och bad om ursäkt till de muslimer som blivit förolämpade. Att förolämpa någons religion var, fortsatte man, ”otänkbart” för dem.⁸ Men om redaktionen läst in sig något på ämnet hade de naturligtvis förstått att en del skulle ta illa vid sig. Det står naturligtvis en tidning fritt att publicera (nästan) vad den vill – men som publicist bör man ha kunskap om det man skriver om.

² Jonas Bromander, ”Religiositet i Sverige” i Weibull, Oscarsson & Bergström (red.), *Vägskäl* (Göteborgs universitet, 2013), s 293. Siffran 10% är mer eller mindre konstant sedan mätningen började år 1988. Med regelbundet avses minst en gång i månaden.

³ Se exempelvis Marta Axner, ”Representationer, stereotyper och nyhetsvärdering” (Diskrimineringsombudsmannen, 2015), Roland Poirier Martinsson, ”Medierna och religionen” (Timbro, 2012) eller Kerstin Elworth (red.), *Vårstingkristna i drevet* (Artos, 2010).

⁴ Se till exempel Joel Halldorf, ”En studie i statlig arrogans”, *Dagen*, 31 augusti 2020.

⁵ Så menar till exempel Stefan Eklund att det gick till, se ”Tro är inte terrorism”, *Borås Tidning*, 8 mars 2015.

⁶ Se David Thurffjell, *Det gudlösa folket* (Molin & Sorgenfrei, 2015), s 67–113.

⁷ Lennart Weibull, ”Journalister och religion” i Asp (red.), *Den svenska journalistikåren* (Göteborgs universitet, 2007).

⁸ Se ”Honourable Fellow Citizens of the Muslim World”, *Jyllands-Posten*, 2 februari 2006.

Dagens situation fångas väl av ärkebiskop Antje Jackelén. Hon konstaterar att vi förväntar oss kompetens i all rapportering, utom när det gäller religion: ”Här tar man för givet att vem som helst kan yttra sig utan bakgrundsfakta.”⁹ Politikern och tidigare journalisten Lars Adaktusson suckar över att journalister ”koketterar med sin okunskap” – ”Alla som varit inne och jobbat på en redaktion vet att okunskapen är monumental”, menar han.¹⁰

En minskad kulturförståelse

Konsekvensen är att svenskar blivit religiösa analfabeter som har svårt att föra sig utanför Västeuropas gränser. Ja, inte bara där. Författaren Kerstin Ekman påpekar att det också leder till att vi har svårt att förstå vår egen historia och kultur: ”Vi lever i ett samhälle som vilar på ett arv som de flesta människor har svårt att ens upptäcka fragmenten av. Och ändå är de utströdda överallt där vi rör oss och invända i vår historia.” Sverige var ju en gång kristet. Gösta Berlings saga inleds som bekant (eller?) med orden ”Äntligen stod prästen i predikstolen.”

Ekmans författarskap visar både att religiösa teman ännu formar kulturen, och att dessa kan gå läsare och recensenter förbi. Så var det med hennes bok *En stad av ljus*, som när den kom ut lästes som en samhällskritisk roman. Få recensenter lade märke till att den handlade om en kvinna som gjorde mystiska upplevelser, men inte blev förstörd av sin sekulariserade omgivning. Att boken är full av bibelallusioner snappades inte heller upp.

Ekman upplevde, skriver hon, en ”håpen besvikelse” över att ingen begrep vad det var för en bok hon skrivit – samtidigt speglade mottagandet bokens egen tematik.¹¹ Religiösa frågor är inte begränsade till en äldre generation författare, giganter som Kerstin Ekman, Tomas Tranströmer och Lars Ahlin. De präglar också en rad yngre författarskap: Karl Ove Knausgård, Isabelle Ståhl, Johannes Anyuru, Johanna Nilsson, Elisabeth Hjorth, Jonas Gardell, Josefín Holmström, Wera von Essen och så vidare.

Vikten av ett existentiellt språk

De existentiella konsekvenserna av religionsanalfabetismen är svåra att överblicka. Vad händer när det religiösa språket går förlorat? Vilka vokabulär använder vi istället när vi ska tala om livets stora händelser och djupa frågor? Psykologins terapeutiska termer och naturvetenskapens biologiska tar oss en bit, men den vändning mot religion som präglar bland annat konst och litteratur kan ses som tecken på att detta ändå inte är nog. Ord som synd, nåd och helighet hjälper oss att få syn på något om livet och människan som kan vara svårt att uttrycka på andra sätt.

⁹ Citerat i Kerstin Elworth (red.), *Värstingkristna i drevet* (Artos, 2010), s 8.

¹⁰ ”Okunskapen om kristendomen är monumental”, *Dagens media*, 23 september 2011.

¹¹ Kerstin Ekman, ”Föredrag under teologdagen i Lunds stift, 2 mars 2004”.

Återigen belyser pandemin detta på ett särskilt sätt. Vi har de senaste åren talat mycket om hur politiker och myndigheter har hanterat den och lärt oss många nya ord: statsepidemiolog, R-tal, flockimmunitet. Men vilka ord har vi för att sätta ord på vad detta djupast sett är? Alltså inte bara hur det upplevs utan vad det betyder, andligt och existentiellt. När man blickar tillbaka på åren 2020–2021 finner man överraskande få försök att fånga det.

Vi tycks sakna ett språk som kan lyfta oss bortom frågor om dagspolitik och ekonomi. Det traditionella kristna språket är inte längre ett gemensamt existentiellt *lingua franca*. Samhället har sekulariserats och kommit att präglas av en allt större mångfald, men det har inte lett till att en uppsjö av robusta existentiella språk intagit offentligheten. Snarare domineras den av moralterapeutism: ett existentiellt språk som består av värdegrundsglossor och en dos terapi.

För vi lever, som kulturkritikern Christopher Lasch konstaterat, i en terapeutisk kultur, en där själsligt välmående inte längre är följderna av att man lever rätt utan själva målet. Med Philip Rieffs berömda formulering: ”Religious man was born to be saved, psychological man is born to be pleased.” Detta är skälet till att tidningarna ringer psykologer till och med när jordens undergång hotar, för då ska vår ”klimatångest” hanteras. Men när pandemin ställer livet på sin spets blir det uppenbart att behovet av existentiella redskap är större än så.

Okunnigheten om islam

När det gäller islam skapar okunnigheten en rad akuta och högst konkreta problem.¹² Vi får en offentlig debatt där illasinnade rykten blandas med rimliga frågor. Journalistiken domineras av två slags reportage: undersökande om radikalisering – naturligtvis viktiga – och reseskildringar från progressiva hbtq-moskéer i Berlin och Köpenhamn.

Detta fokus på randfenomen gör det svårt att bilda sig en korrekt uppfattning om de breda trenderna inom svensk islam. Varken allmänhet eller politiker får något ordentligt underlag för att förstå eller fatta beslut. Osäkerhet föder rädsla, därför riskerar bristen på kunskap att bidra till att islamofobin växer sig än starkare.¹³ Om media bara rapporterar om det extrema kan det bli svårt att se hur denna religion ska kunna bli en del av det svenska. Men det är den redan, och för det mesta går det utmärkt. Som reportern Niklas Orrenius konstaterar: ”Hundratusentals svenskar är muslimer. Varje dag tar de sig till sjukhus, fabriker, skolor, byggen och andra arbetsplatser, deltar i samhällsbygget. På fredagar fylls moskéer från Kiruna till Ystad av troende.”¹⁴

¹² Se Simon Sorgenfrei, *Islam i Sverige: De första 1300 åren* (Molin & Sorgenfrei, 2018) för en översikt över islam i Sverige.

¹³ Antalet islamofobiskt motiverade hatbrott har ökat de senaste åren och idag samlar denna kategori näst flest anmälningar bland de typer av hatbrott som polisen registrerar. (Se Brottsförebyggande rådets statistik.) Det kommer också många rapporter om hur kvinnor i slöja trakasseras på stan.

¹⁴ Niklas Orrenius, ”Muslimhatarna borde chill – islam är en del av Sverige”, *Dagens Nyheter*, 8 juni 2018.

Okunnigheten blir frapperande när man betänker att det muslimska civilsamhället är en nyckel till dagens centrala politiska frågor som integration och radikalisering. Här finns också problem som är angelägna att diskutera. Frågor om finansiering från internationella aktörer som Turkiet, Saudiarabien och Qatar till exempel. Hur omfattande är det, hur viktiga är pengarna för moskéer i Sverige och vilka teologiska och ideologiska krav följer med bidragen? Det är det ingen som egentligen vet. En annan fråga gäller inflyttandet från salafismen: Hur många är anhängarna, vilka attraheras, och vilka variationer av salafism finns det?¹⁵ Till detta kommer frågan om Muslimska brödraskapets identitet, styrka och roll i Sverige.¹⁶

Det här är viktiga frågor som kräver kunskap – men diskussioner om dem måste ske mot bakgrund av det allmänna, inte bara det alarmerande, inom svensk islam. Därför behövs också kunskap om moskéernas roll som kulturella centra, deras betydelse för integration och ett hälsosamt civilsamhälle, samt om imamernas betydelse för bildning, och att de ofta fungerar som motvikt till extrema youtube-predikanter. Om vi ska kunna bedöma hur representativa extrema rörelser är behöver vi känna till både dem och de breda trenderna. Då är det möjligt att bedöma situationens allvar, hitta goda krafter att samverka med och vidta lämpliga åtgärder.

Okunskap bland myndigheter och politiker

I dag hör det till allmänbildningen att ha ett hum om offsideregeln, men Yom Kippur är så okänt att svenska myndigheter låter leda en nazistmarsch förbi synagogan på den dagen. Och hur många svenskar – eller politiker, för den delen – vet vilka uppgifter en imam har? Grundläggande kunskaper om religion är nödvändiga för att kunna orientera sig i det post-sekulära, pluralistiska Sverige som håller på att växa fram. Alltså ett samhälle präglad av en mångfald av religioner, religiösa praktiker och livsåskådningar, där en sekulär identitet inte längre är självklar norm.¹⁷

Detta gäller också staten. Sedan några år håller staten på att, för att låna Dagen-journalisten Jacob Zettermans formulering, förhandla om kontraktet med religionerna. Sommaren 2016 skrev kulturminister Alice Bah Kuhnke att regeringen skulle börja kontrollera ”organisationer

¹⁵ Den sista frågan berörs av Susanne Olsson i artikeln ”Slutdestination paradiset” i Björkman och Jarrick (red.), *Religionen tur och retur* (Makadam förlag, 2017), och mer utförligt i hennes bok *Contemporary Puritan Salafism: A Swedish Case Study* (Equinox Publishing, 2018).

¹⁶ Rapporten ”Muslimska brödraskapet i Sverige” av Magnus Norell, Aje Carlbom och Pierre Durrani (Myndigheten för samhällsskydd och beredskap, 2018) bygger på internationell forskning och enstaka svenska observationer. Den är, som författarna själva skriver, inte uttömmande utan ”ett första försök” att formulera en kunskapsöversikt.

¹⁷ Ordet postsekulär har myntats av den tyske sociologen Jürgen Habermas. För en översikt, se Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet: Religion, modernitet, politik* (Glänta, 2009).

grundläggande värderingar för att skattepengar ska kunna betalas ut”.¹⁸ Riktlinjer presenterades under våren av Ulf Bjereld i betänkandet ”Statens stöd till trossamfund i ett mångreligiöst Sverige” (SOU 2018:18). Här föreslås att bidrag till trossamfunden prövas mot ett demokratikriterium, för att hindra att statsbidrag går till ”verksamheter som strider mot eller motarbetar” samhällets grundläggande värderingar. I klartext: inga pengar till jihadist-er och hatpredikanter.

Det är lovtvårt, även om demokratikriteriet skapar en del gränsdragningsproblem. Kan man gömma flyktingar eller avstå från att viga homosexuella och fortfarande räknas som statens vän? Men värre är att den defensiva hållningen nu sprider sig i myndighets-Sverige, med rent absurda följder. Göteborgs stad funderade länge på att dra in bidraget till kristna scouter, trots att företrädarna påpekat att huvudmannen Equmeniakyrkan varit demokratiska längre än nationen Sverige.

Men religion är religion för många statliga tjänstemän – ett fenomen som man förstår som en och samma sak, och som man betraktar med skepsis.

Religion som tillgång – också för staten

Denna ensidiga fokusering på avarter gör att staten missar religionernas positiva potential. När man klipper banden till alla alie nerar man vanliga troende på köpet. Det kan föda känslor av främlingskap – och i värsta fall radikaliseri ng. Staten behöver arbeta med två rörelser: både hålla tillbaka extrema grupper, och sträcka ut handen till dem som vill bidra till ett gott samhälle.

Malmö kan, som så ofta, tjäna som ett exempel. Staden har omvittnade sociala problem: dödligt våld, segregation och sviktande skolresultat. Skåne har lägre kyrklighet än Sverige i stort, men även här finns vitala kristna församlingar.

En vanlig söndag samlar exempelvis pingstförsamlingen Europaporten ett par hundra besökare: medelklass-svenskar blandas med romer, afrikaner, afghaner, filippiner, vietnameser och andra av internationell bakgrund – en ovanlig syn i dagens segregerade Sverige. Som de flesta församlingar har man ett socialt arbete med bland annat hårbärge för migranter, julfester, kläutdelning och ett internationellt fadderarbete. Dessutom driver man en skola, Europaportens skola, som år 2015 rankades som den åttonde bästa i hela Sverige.¹⁹

¹⁸ Alice Bah Kuhnke, ”Skattepengar ska inte gå till hatretori k och polariseri ng”, DN Debatt 1/6-2016.

¹⁹ Om Pingströrelsens historia och roll i det svenska samhället, se Joel Halldorf, *Biskop Lewi Pethrus* (Artos, 2017).

Det borde vara uppenbart att Europaporten är en allierad när kommun och myndigheter arbetar för Malmös framtid. Men det har tagit tid för staden att inse det. För några år sedan publicerade kommunen rapporten ”Ett socialt hållbart Malmö”, och skickade den på remiss till 600 organisationer. Men inte till någon frikyrka.

Vändpunkten kom 2015. Efter att ha sett misären i EU-migranternas tältläger på Industriegatan knackade pingstpastor Andreas Wessman på hos kommunen och bad att få hjälpa till. Resultatet blev ett härbärge i församlingens lokaler, stöttat av kommunen. Samma mönster finns på många orter runt om i Sverige. Det finns gott om församlingar som har språkkaféer och läxhjälp, driver härbärgen, organiserar fadderfamiljer, förmedlar arbeten och ger såväl juridisk hjälp som existentiellt stöd.

Religiöst civilsamhällesengagemang

I Svenska kyrkan har över åtta av tio församlingar organiserat någon form av verksamhet för migranter. Det har skett med hjälp av 8 000 frivilliga och 37 000 människor tog varje månad del av verksamheterna.²⁰ 2015 var året då staten upptäckte att den inte är så stark som man trott, medan civilsamhället insåg att man är starkare än man förstätt.

Den amerikanske statsvetaren Robert D Putnam konstaterade i sina epokgörande studier ”Making Democracy Work” och ”Bowling Alone” att föreningsengagemang har positiva effekter för demokrati, ekonomi och socialt välbefinnande i ett samhälle. Skolresultaten blir bättre och brottsligheten lägre om människor tillhör sociala nätverk – och dessutom har de lättare att hitta jobb. Att denna typ av nätverk håller på att försvagas är ett av de största demokratiproblemen i väst idag.

”Vi vill bidra till vår stad”, säger Wessman, och orden låter som ett eko av Guds uppmaning till israeliterna i exil: ”Gör allt för att den stad jag har deporterat er till skall blomstra” (Jeremia 29:7). Denna inställning återfinns inom de flesta samfund – något som redan filosofen Alexis de Tocqueville konstaterade på sin tid: ”Det finns inte någon religion som inte ålägger var och en att fullgöra vissa förpliktelser mot människosläktet”²¹

En postsekulär religionspolitik

Dagens sekularistiska beröringsskräck måste ersättas av en postsekulär religionspolitik som förmår förvalta religionernas pund. Att ta vara på deras goda vilja kostar inte nödvändigtvis pengar – det finns tvärtom studier som visar att bidrag kan skapa problem i civilsamhället.²² Ännu viktigare är förtroende och allianser. Att placera offentlig verksamhet i eller i

²⁰ Kristina Hellqvist och Andreas Sandberg, *En tid av möten* (Svenska kyrkan, 2017).

²¹ Alexis de Tocqueville, *Om demokratin i Amerika. Bok 2* (Atlantis 1997), s 43.

²² Luke Bretherton, *Christianity and Contemporary Politics* (Wiley-Blackwell, 2010), s 41–42. En risk är att konflikter uppstår när olika civilsamhällesorganisationer tvingas konkurrera om statliga bidrag.

anslutning till församlingar ger mervärden, oavsett om det gäller läxhjälp, äldreboenden, härbärgen eller coronavaccinationer.

När Räddningsmissionen i Göteborg fick ansvar för att organisera boende för ensamkommande flyktingar ordnade de dessutom faddrar åt ungdomarna genom samarbete med lokala kyrkor – det resulterade i 250 fungerande fadderrelationer.²³ I en fragmenterad tid behöver staten ta vara på de nätverk och gräsrotsrörelser som existerar, och bygga ett gott samhälle tillsammans med dem.

Respektera civilsamhällets integritet

Samtidigt måste staten respektera det civila samhällets integritet. I sin egen definition av civilsamhället skriver regeringen att ordet syftar på ”en arena, *skild från staten*, marknaden och det enskilda hushållet, där människor organiserar sig och agerar tillsammans i gemensamma intressen”.²⁴

De organisationer, föreningar och rörelser som finns här existerar alltså inte för att vara staten till lags, utan har egna drivkrafter. Någon vill ordna en mötesplats för kvinnliga gamers, en annan frälsa världen och somliga bara spela fotboll. Men om staten tränger sig på alltför mycket, ivrigt att uppfostra med vackra demokratikriterier, riskerar glädjen och engagemanget gå förlorat. Statens värderingar och mål tränger undan de egna, och någonstans bland alla blanketter tappar man sugen.²⁵

Civilsamhället kan göra bra saker, men de flesta goda samhällseffekter är bieffekter av vad dessa organisationer uppfattar som sitt verkliga ärende. När Sveriges första baptistförsamling bildades i Vällersvik år 1848 var syftet att samla troende och döpta till ett kristet församlingssliv. Man hade en idé om att alla döpta var att betrakta som präster, och därför skulle styra församlingen tillsammans. Därför blev detta den första organisation i Sverige där män och kvinnor hade lika rösträtt – och det sjuttiofem år innan det infördes i nationen Sverige.²⁶

När vi studerar detta exempel ser vi kanske demokratiträning, men för församlingen handlade det om teologi. Här är inte man eller kvinna utan alla är ett i Kristus, som Paulus skrev. Det var teologin, och inte något statligt policydokument, som gjorde att församlingen bidrog till den svenska demokratins ekosystem.

²³ ”Faddrar till 150 ensamma flyktingungdomar resultat av unikt samarbete”, *Dagen*, 29 april 2017.

²⁴ Definitionen återfinns bland annat i Proposition 2009/10:55, *En politik för det civila samhället*. För en forskningsöversikt på temat civilsamhälle, se Lars Trägårdh med flera, *Civilsamhället klämt mellan stat och kapital* (SNS Förlag, 2013).

²⁵ Niklas Holmefur, *Den osynliga religionen* (Uppsala universitet, 2016), s 150–152.

²⁶ Anders Johnson, ”Väckelserörelsen och demokratin” (Myndigheten för Samhällsstöd och beredskap, 2021)

Kyrkor, samfund och andra idéburna organisationer måste vara trogna sitt ärende och får inte anstränga sig för hårt för att bli nyttiga. Det finns en risk att kyrkor med knackigt självförtroende börjar motivera sin existens utifrån samhällsnytta. Men idealitet är inte till salu. Varken omgivningens erkännande eller stora statsbidrag betyder något om passionen går förlorad. Slutar man tro på tron försvinner snart glädjen och engagemanget. Legitimiteten urholkas. Vem vill vara del i en rörelse som i själva verket är en kamouflerad statlig myndighet?

Staten måste därför närma sig civilsamhället försiktigt, och akta sig för att krama ihjäl det. Den kan samarbeta med civilsamhällesorganisationer genom att be dem att göra mer av sådant de redan ägnar sig åt, men den kan inte styra, kontrollera eller använda för egna syften. Kyrkor och religiösa samfund måste, likt konsten, få vara fria.²⁷

Från okunskap till krav på förbud

Förra århundradets förutsägelser om Guds död och sekulariseringens seger har kommit på skam. Religionerna tycks vara här för att stanna. Det kräver ett kunskapslyft i samhället. Om ett land ska klara av pluralism krävs en bred kunskap om minoriteter, så att fördomar bryts och fruktan ersätts av fakta.

Var det inte detta som skedde på våren 2018, när religiösa minoriteter plötsligt var på allas läppar under valkampanjen? Diskussionens vågor gick höga kring allt från böneutrop och kvinnors klädsel till religiösa friskolor. I många fall fann kraven på förbud stöd både i opinionen och hos vissa politiska företrädare.

Här har media ett viktigt ansvar innan de heta debatterna bryter ut, eftersom många medborgare i dag inte hör om religiösa minoriteter annat än genom medierna. Den traditionella medielogiken, som fokuserar på skandaler och det avvikande, behöver kompletteras med en rapportering som fångar upp den religiösa vardagen. Om det här inte fungerar kommer den växande misstron att öka, vilket riskerar leda till att krav på att religionsfriheten inskränks. ■

²⁷ Sofia Lilly Jönsson gör denna poäng på sin blogg, se ”Ni bad om det”, 18 mars 2018.

I skärningspunkten mellan religionsfrihet och yttrandefrihet

Rättsliga reflektioner

ANNA-SARA LIND

är professor i offentlig rätt vid juridiska fakulteten, Uppsala universitet. Hennes forskning är inriktad på samspelet mellan nationell rätt och europarätten, särskilt avseende förverkligandet av mänskliga rättigheter. Hon är vetenskaplig ledare vid Centrum för mångvetenskaplig forskning om religion och samhälle (CRS) och stygruppssledamot i WASP-HS.

Religionsfriheten är ständigt och alltjämt i fokus för samhällsdebatten. Den ges politisk betydelse, den får sägas ha etiska implikationer och den väcker reaktioner av olika slag. I den rättsliga kontexten har religionsfriheten visat sig få stor betydelse på olika sätt, eftersom den är central för våra mänskliga rättigheter. I människorättskonventionerna stadgas religionsfriheten till exempel i FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna, FN:s konvention om de medborgerliga och politiska rättigheterna samt Europarådets centrala Europakonvention till skydd för de mänskliga rättigheterna och grundläggande friheterna (Europakonventionen). I den svenska grundlagen, regeringsformen, är religionsfriheten upptagen som en grundläggande rättighet. Sedan år 2009 är EU:s stadga om de grundläggande rättigheterna (EU-stadgan) också juridiskt bindande och anges i artikel nummer 10 religionsfriheten.¹

¹ Se Bull & Lind, i SOU 2008:43, s. 19.

Varför är då religionsfriheten omhuldad i dessa centrala, mest grundläggande rättsliga dokument? Jo, att värna religionsfriheten är ett sätt att verka för att förföljelse och förtryck motverkas. Att skapa ett rättsligt skydd för religionsfriheten är ett sätt att skapa ett samhälle där acceptans och tolerans för olikheter och för religiösa minoriteter värnas. På så sätt skapas också ett samhälle där fruktan inte ska sätta agendan. Att skydda religionsfriheten har för moderna länder varit ett sätt att ta klivet in i den moderna tiden, där religionens frid också innebär att religionen inte styr utan där demokratin med dess skydd för minoriteter (inklusive demokratiska minoriteter) faktiskt kan verka. I den svenska historien har framväxten av en religionsfrihet för alla tagit sin tid. Efter att ha särreglerat vissa religioner och övertygelser under århundraden, ja rentav förbjudit annan tro än det som var majoritetens och statens valda religion, så var det först på 1950-talet som religionsfriheten blev svensk lag. Religionen och medborgarskapet var sammanbundna och den kristna läran dominerade.²

Friheten från förföljelse som ett slags grundläggande förutsättning och argument för ett skydd för religionsfriheten är dock något som ständigt måste bekräftas och påminnas om. Vi ser det bland annat när det gäller konstnärliga yttranden,³ ungdomars uttryck för religiositet i skolan,⁴ demonstrationer i anslutning till religiösa byggnader⁵ samt hur konvertiter behandlas i olika religiösa sammanhang och i mötet med myndigheter.⁶ Gemensamt för dessa exempel är att de visar på att religionsfriheten ytterst sällan står helt ensam; i mötet med andra rättigheter provas religionsfriheten och kan rentav begränsas. I de fall som här räknas upp är det yttrandefriheten som utmanar och drar i våra föreställningar om vad religionsfriheten i dagens Sverige kan tänkas innebära. Idag kan vi säga att nästan alla former av religiös utövande handlar om just yttranden, vilket innebär att samspelet mellan dessa rättigheter är avgörande för hur vi förstår vårt samhälle.

Jag ska nu reflektera kring de rättsliga ramar som omger grundläggande fri- och rättigheter samt mänskliga rättigheter.⁷ I fokus står den spännande dynamik som religionsfriheten och

² SOU 1994:42 s. 95.

³ Se t.ex. *Ecce Homo* utställningarna, [https://sv.wikipedia.org/wiki/Ecce_Homo_\(utst%C3%A4llning\)](https://sv.wikipedia.org/wiki/Ecce_Homo_(utst%C3%A4llning)) samt Dan Parks konst i Malmö.

⁴ Kristna ungdomar utsatta i skolan, SKR:s rapport från 2020, <https://www.skr.org/ny-rapport-varannan-kristen-ungdom-upplever-sig-krankt-for-sin-tro/>

⁵ NMR:s demonstrationer vid judiska församlingar är exempel på det. Jämför Anna Jonsson Cornells och Thomas Bulls artikel *Föreningsfrihet och förbudet mot rasistiska organisationer – några rättsliga iakttagelser och en rättspolitisk spaning*, där författarna dock ensidigt fokuserar på demonstrationsfriheten.

⁶ Se t.ex. <https://www.dagen.se/nyheter/2011/09/22/det-var-manniskor-som-kom-till-tro-de-dar-dagarna/>.

⁷ De senaste åren har två banbrytande rättsvetenskapliga avhandlingar om religionsfriheten publicerats. Victoria Enkvist disputerade år 2013 i konstitutionell rätt på avhandlingen "Religionsfrihetens rättsliga ramar" och Kavot Zillén i medicinsk rätt med avhandlingen "Hälso- och sjukvårdspersonalens religions- och samvetsfrihet". Båda utvecklar diskussionen om religionsfrihetens yttre och inre kärna på ett djuplodande sätt.

yttrandefriheten skapar. På ytan kan det se ut som att religionsfriheten och yttrandefriheten är två motpoler, ständigt i konflikt med varandra. Jag menar dock att det är en förenkling av hur rättsreglerna ser ut och hur den rättsliga praktiken ska förstås.

För att studera detta närmare och förklara det rättsliga ramverket har jag valt att inledningsvis kortfattat förklara vad grundläggande fri- och rättigheter samt mänskliga rättigheter betyder i vår rättsordning. Därefter sätter jag in religionsfriheten i den presenterade rättsliga kontexten och bekantar oss med ramverket och utformningen av detta för just religionsfriheten. Rättighetens inre kärna diskuteras först. Därefter vänds uppmärksamheten till rättighetens yttre gränser. Detta görs i syfte att peka på varför religionsfriheten måste förstås utifrån sina egna förutsättningar och kriterier. I den avslutande delen återknyter vi till tematiken rörande rättigheter i konflikt. Där beskrivs några avgörande faktorer som lett till hur religionsfriheten kommit att förstås i vår samtid och hur intimt kopplad den är till den mest centrala rättigheten för vår svenska demokrati, yttrandefriheten. Genomgående kommer jag med hjälp av konkreta exempel illustrera de presenterade tankegångarna och hur religionsfriheten kommer till uttryck.

Grundläggande fri- och rättigheter samt mänskliga rättigheter – rättsliga utgångspunkter

Juridik handlar om att tolka regler för att kunna tillämpa dem i konkreta situationer. När rättstillämpare tolkar för att sedan tillämpa, så måste de göra det på ett visst sätt. I de olika rättsordningarna som nämns i detta bidrag och där religionsfriheten regleras används rättskällor för att förstå vad reglerna betyder. Rättskällorna är hierarkiskt ordnade. I den svenska kontexten kan vi konstatera att lagen är den viktigaste rättskällan, därefter följer våra omfattande förarbeten som hjälper oss att förstå vad lagen innebär. Sedan kommer praxis från domstolar och sist doktrin (rättsvetenskapliga analyser).⁸ Inom respektive rättskälla finns också dimensionen att vissa källor är mer auktoritära än andra. Grundlagen har högre auktoritet än lag och lag är i sin tur tyngre än förordning.⁹ Grundlagen är vidare svårare att ändra än lag och förordning. För en grundlagsändring krävs två likalydande beslut från riksdagen, dock med mellanliggande val.¹⁰ Detta innebär ett viktigt skydd för våra rättigheter; eftersom de är i grundlag är de svårare att ändra än andra rättigheter som kan återfinnas i vanlig lag. Vi får anledning att återkomma till detta.

⁸ Detta är summariskt beskrivet och kan nyanseras ytterligare, beroende på vilket juridiskt område det handlar om. I civilrätten finns det rättskällor som inte har samma tyngd i den offentliga rätten och vice versa.

⁹ Detta har bl.a. att göra med det vi omnämner som den formella lagkraftens princip; grundlag kan endast ändras eller upphävas genom grundlag, aldrig genom lag. Se 8 kap. 18 § regeringsformen.

¹⁰ 8 kap. 14 § RF.

1 kap. regeringsformen har rubriken statsskicketts grunder. I dess första paragraf kommer tre grundbultar för den svenska samhällsordningen till uttryck. I det första stycket anges folksuveräniteten, att all offentlig makt utgår från folket. I det andra stycket står det skrivet att det är den fria åsiktsbildningen som skapar vårt representativa styre genom de fria, allmänna och hemliga valen. I det tredje stycket framhålls legalitetsprincipen, det vill säga den grundläggande rättsstatliga tanken att den offentliga makten utövas under lagarna.

Med den fria åsiktsbildningen avses de politiska opinionsfriheterna som kommer till uttryck i 2 kap. regeringsformen, ett kapitel som inbegriper de grundlagsstadgade fri- och rättigheterna. En nogsam läsning av detta kapitel visar att vissa rättigheter inte alls kan begränsas, att andra rättigheter kan begränsas men endast på ett visst sätt som anges i grundlag och slutligen att det finns grundläggande fri- och rättigheter som kan begränsas på det sätt som de "vanliga" normgivningsreglerna i grundlagen anger.

Det här betyder, sammanfattningsvis, att lagstiftaren måste respektera detta system som är konstruerat på så sätt att rätten ska hänga samman. Genom att i grundlagen – som har en särskild ställning – inkludera grundläggande rättigheter och särskilda regler som försvårar begränsningar av dessa rättigheter så har man valt att lyfta fram dessa rättigheter som särskilt viktiga och skyddsvärda. Lagstiftaren har därmed valt att begränsa sin makt i förhållande till människorna i riket och den offentliga makten ska respektera dessa regler. Grundlagsstadgade fri- och rättigheter är maktbegränsande; det allmänna skyddar människor mot sig själv.

Grundlagens grundläggande struktur och systematik får också betydelse för rättstillämparen. Det gäller såväl domstolar som myndigheter och de som ges till uppgift att utöva offentlig makt. I kommuner, inklusive regioner, får det betydelse för hur politiken kan utformas och hur handläggare och tjänstemän arbetar. Det får betydelse för beslut i enskilda fall, men också hur man lägger upp arbetet på längre sikt. Detsamma gäller för tjänstemän vid myndigheter. Alla dessa är – om än på olika sätt – uttolkare av rätten och rättstillämpare. Det är inte alltid lätt att förstå de uppgifter och roller man har som offentligt anställd eller som förtroendevald. En politiker i kommunal förvaltning kan ju också vara den som fattar förvaltningsrättsliga beslut som innebär maktutövning i förhållande till den enskilde. Skillnaden mellan politiken och besluten är dock oerhört viktig att förstå för att inte rättigheter ska hanteras eller begränsas på ett otillåtet sätt.¹⁴ Det är också denna skillnad som i det enskilda fallet kan utgöra förverkligandet av en fri- och rättighet för den enskilde.

När rätten ändras, när rättigheter förändras och utvecklas så ska alla vi som arbetar i offentliga verksamheter faktiskt följa med och förverkliga det som gäller rättsligt. Rättslig föränd-

¹⁴ Frågan om slöjförbud har kommit att bli en högaktuell fråga där beslut i enskilda fall ibland ställs mot generella beslut av ordningskaraktär. Jämför Per-Erik Nilssons bidrag Symbolernas politik och viljan att förbjuda – en religionssociologisk diskussion om kommunala slöjförbud i Sverige. Se också Annika Nilsson, Mänskliga rättigheter i kommunal kontext, s. 122.

ring kan dock ta tid, vilket i sig kan vara bra – särskilt när det handlar om grundläggande rättigheter. En viss tröghet motverkar auktoritära krafter och brukar i sig beskrivas som ett skydd för minoriteter, ett skydd mot majoritetens diktatur. Tanken med de mest grundläggande reglerna är också att skapa ett stabilt samhälle över tid, där ansvar och legitimitet säkerställs för de viktigaste funktionerna och frågorna i samhället.

Ett grundläggande konstitutionellt drag i den svenska kontexten är att Sverige räknas som ett dualistiskt land. Det innebär att de internationella konventioner som Sverige ratificerar inte per automatik blir svensk lag (och därigenom blir en direkt tillämplig rättskälla). Dessa konventioner utgör dock tolkningsdata. Undantaget som bekräftar regeln är Europakonventionen som sedan 1995 är svensk lag och vars betydelse särskilt lyfts fram i grundlagen.¹² Europakonventionen har som sin främsta uttolkare Europadomstolen i Strasbourg som sedan decennier utvecklar praxis om rättigheterna som stadgas i konventionen. Sedan 2020 är också FN:s barnkonvention svensk lag.¹³ Denna konvention har en särskild kommitté som övervakar hur konventionsstaterna efterlever konventionen.¹⁴

Såsom rätten utvecklats de senaste decennierna kan vi dra slutsatsen att fler grundläggande fri- och rättigheter regleras i grundlag, att Sverige ratificerat allt fler internationella konventioner som stadgar mänskliga rättigheter samt att fler konventioner blivit inkorporerade i svensk rätt. Detta innebär att vi idag har fler regelskapande aktörer (riksdag, Europadomstolen, EU-domstolen, etc.), att antalet rättskällor blivit fler och att det rättsliga regelverket i Sverige idag inbegriper flera rättssystem. Det ställer krav på förståelse och kompetens på alla oss som bidrar till förverkligandet av det offentliga Sverige.

Religionsfriheten i en rättslig kontext

Förverkligandet av religionsfriheten har ytterst sällan enbart med religionsfriheten som sådan att göra. I vår grundlag är detta alltsedan 1970-talet klart och tydligt. Det är därför grundläggande fri- och rättigheter i form av de politiska opinionsfriheterna regleras på det sätt som uttrycks i 2 kap. 1 § regeringsformen. Paragrafen listar sex punkter: 1) yttrandefrihet, 2) informationsfrihet, 3) mötesfrihet, 4) demonstrationsfrihet, 5) föreningsfrihet och 6) religionsfrihet. Religionsfrihetens innersta kärna är i den svenska grundlagen absolut och kan inte begränsas. Religionsfriheten är snävt formulerad i grundlagen, men den är också en absolut rättighet och kan inte alls begränsas.¹⁵

¹² Se 2 kap. 19 § RF. SOU 2008:125, prop. 2009/10:80.

¹³ SOU 2016:19 samt SOU 2020:63.

¹⁴ Thorburn Stern, Rebecca, Kommunerna, barnkonventionen och barnet som rättighetsbärare. Se också Åhman, Karin, Barnkonventionen i svensk rätt.

¹⁵ Detta följer av 2 kap. 1 § 6 p. och 2 kap. 20-21 §§ regeringsformen.

Men skyddet för religionsfriheten återfinns inte endast där i punkten 6. Religionsfriheten skyddas också genom de fem inledande punkterna. Denna dimension av vår grundlag bör lyftas fram tydligare när vi talar om religionsfriheten. Den religiösa yttrandefriheten skyddas genom yttrandefriheten och får endast begränsas på det sätt som yttrandefriheten får begränsas.¹⁶ Den ger också religionsfriheten ett ytterligare skydd genom grundlag som kan vara starkare än det som uttrycks genom artikel 9 EKMR.¹⁷

Men en rättighet får inte enbart sitt innehåll och sin räckvidd bestämd av hur den uttrycks i sin ordalydelse eller hur den tolkas av rättstillämpare. Det finns också andra rättsliga faktorer som påverkar. Exempel på sådana är rättsprinciper som genomsyrar vårt rättssystem, även om de inte alltid är skrivna i lag. Proportionalitetsprincipen är ett exempel på det. Den kommer till uttryck i alla de rättssystem som omnämns i denna text. Med denna princip avses att en rättighet endast kan begränsas om begränsningen fyller ett legitimt mål och om begränsningen är ett sätt att nå målet. Viktigt att lyfta fram är också att det finns olika diskrimineringsregler i såväl Europakonvention som diskrimineringslagen som också kan påverka den juridiska analysen. De villkor och krav som till exempel ett arbete ställer för anställning eller praktik får inte särskilt missgynna vissa arbetssökande eller praktiksökande, såvida dessa villkor inte har ett berättigat syfte och anses lämpliga och nödvändiga enligt diskrimineringslagen eller artikel 14 Europakonventionen. De krav och villkor som uppställs måste anses ha ett berättigat syfte, olikbehandlingen får inte vara otillåten rättsligt talat. Den svenska regeringsformen, EU-rätten och Europakonventionen innehåller alla regler för att förhindra osaklig och otillåten olikbehandling, så kallad diskriminering. Dessa regler har kommit att bli allt viktigare i uttolkandet av rättigheternas innehåll och räckvidd och har tjänat som en hävstång i utvecklingen av den rättspraxis som idag råder.¹⁸

¹⁶ Jämför NJA 2005 s. 805, det s.k. Åke Green-fallet. Se också Karin Åström & Malin Eklund Wimelius, Religionsfrihetens rättsliga ramverk och polisens arbete, där det så kallade "torgpredikantmålet" behandlas, s. 60.

¹⁷ Europakonventionen är svensk lag med det särskilda omnämmandet i 2 kap. 19 § RF. Se Linds resonemang i Borevi, K, Leis-Pieters, A, & Lind, A-S, Layers of inconsistency. A Multidisciplinary analysis of the Swedish National Agency on Education's guidelines on Muslim headscarf, i: Lind, A-S, Lövheim, M, & Zackariasson, U, (red.), Religion, Law and Democracy - New challenges for society and research, Impact of Religion, Nordic Academic Press, 2016, s. 179-198. Se även Enkvist, Victoria, Religionsfrihetens rättsliga ramar, Lustus förlag 2013, s. 84-122 samt s. 261-262.

¹⁸ Vi kan också konstatera att reglerna i de olika systemen till stor del överlappar. Troligtvis skulle en prövning utifrån diskrimineringsskyddet i artikel 14 EKMR i samband med rätten till religionsfrihet i artikel 9 EKMR resultera i samma bedömning, då bedömningen även i det fallet omfattar huruvida det i den konkreta situationen finns objektiva och rättfärdiga ändamål som är proportionerliga i förhållande till det legitima ändamålet.

Religionsfriheten skyddar främst rätten att ha en viss religion eller tro. Den omfattar dels den absoluta rätten att få ha en religion eller tro, dels rätten att utöva sin religion eller tro genom till exempel gudstjänst och ritualer. Vi har här sett att det går att tala om en religionsfrihetens innersta kärna, rätten att ha en tro eller övertygelse, som i sin tur inte kan begränsas. Men dessutom finns en yttre sfär av religionsfriheten som går att begränsa och som handlar om att få utöva sin tro. I de fallen blir ofta frågan om hur begränsningar görs och vad som anses vara tillåtna begränsningar avgörande. Det finns flera exempel som illustrerar detta och som inkluderar såväl religions- som yttrandefriheten.

Om en inre kärna av rättigheter

Europakonventionen skyddar, likt regeringsformen, religionsfrihetens kärna. Rätten att få ha en personlig övertygelse tillhör således den inre kärnan av religionsfriheten som enligt artikel 9 EKMR inte får begränsas. Denna rätt innefattar en frihet att fritt få välja, behålla och ändra sin religion eller tro. Religionsfrihetens kärna utgörs således av den absoluta religionsfriheten, en rättighet som inte kan begränsas såsom den också uttrycks i den svenska grundlagen. Dess tillämpningsområde är därmed mycket snävt. Exempel på situationer där rätten att ha en religion eller tro kan anses kränkt är när personer tvingas byta, ändra eller överge sin religion eller tro, när enskilda bestraffas på grund av sin övertygelse och när enskilda mot sin vilja tvingas uppgå sin övertygelse. Det är inte alla övertygelser som omfattas av religionsfriheten, vilket framgår av Europadomstolens praxis.⁴⁹ Domstolen anger att som skyddsvärda övertygelser räknas världsreligionerna och olika varianter av dessa.

Konventionsstaterna har ett mycket begränsat utrymme att avgöra om en religion eller tro är skyddsvärd. Europadomstolen har noggrant understrukt att det inte är staten som ska avgöra om en övertygelse är sann eller socialt godtagbar. I fallet *Campbell och Cosans mot Storbritannien* fastställde Europadomstolen att uttrycket ”beliefs” i artikel 9 EKMR ”denotes views that attain a certain level of cogency, seriousness, cohesion and importance”. I detta inkluderas dock inte en rätt att avgöra om trosuppfattningen är legitim eller inte. Vad som utgör en skyddsvärd tro eller religion handlar således i grunden om enskildas subjektiva upplevelser, vilket kan skapa svåra gränsdragningar. Det har också lett till att Europadomstolen varit generös i sin bedömning av vad som utgör en skyddsvärd övertygelse enligt artikel 9.

Exempel på när det är just den inre kärnan, den absoluta rättigheten som inte går att begränsa, är rätten att själv välja vad man ska tro på. I relation till yttrandefriheten ser vi att dess kärna också innebär rätten att få ha de politiska åsikter man vill. Dessa ”kärnor” har också en negativ dimension; det allmänna får inte tilltvinga sig information om vad ens religiösa övertygelse eller politiska åsikter handlar om. Det allmänna kan heller inte tvinga individer att tillhöra en viss religion.

⁴⁹ Se Europadomstolens dom i målet *Pretty mot Storbritannien*.

Rättighetens yttre gränser – en fråga om begränsningar eller rättigheter?

Den relativa rätten att få utöva sin religion eller tro omfattar ett brett område av religionsfriheten och denna del av rättigheten är möjlig att begränsa. Detta framkommer tydligt när vi studerar artikel 9 i Europakonventionen närmare.

Uppräkningen av vilka uttryck (manifestationer) som omfattas av artikel 9 Europakonventionen är inte uttömmande i Europadomstolens praxis. Det beror på att en manifestation av övertygelsen i vissa fall kan vara svår att förena med bland annat andras grundläggande fri- och rättigheter. Över tid har detta också förändrats i Europadomstolens praxis. I äldre praxis fastställdes vissa kriterier för vad som kan utgöra ett skyddsvärt uttryck (manifestation) av religion. Ett sådant kriterium är det krav på samband mellan övertygelse och uttryck som först slogs fast av Europakommissionen i avgörandet *Arrowsmith mot Storbritannien*. I målet skiljde kommissionen mellan handlingar som är motiverade och påverkade av en trosuppfattning, till skillnad från sådana som är manifesterade av en sådan. Den första kategorins handlingar faller vanligtvis utanför det skyddade området för religions- och samvetsfriheten, medan den andra kategorins handlingar faller innanför.

Europadomstolen har dock kommit att fästa allt mindre vikt vid bedömningen av vad som utgör en skyddsvärd manifestation. Fokus läggs idag istället på om manifestationen kan begränsas genom ordalydelsen i artikel 9.2 Europakonventionen och den enskildes uppfattning om vad som utgör en religiös manifestation. En bedömning av handlingens samband med övertygelsen verkar enbart företas om sambandet anses oklart eller tvivelaktigt. Ett exempel på ett sådant avgörande är fallet *Leyla Sahin mot Turkiet*, där Europadomstolen istället för att analysera uttrycket i samband med religionen, lade vikt vid att bedöma om det finns legitima skäl för att begränsa religionsutövningen i enlighet med artikel 9.2. Frågan som där var upppe för bedömning var rätten att få bära slöja offentligt.

I avgörandet *Eweida m.fl. mot Storbritannien*, fastslog Europadomstolen att kravet på nära samband ska avgöras med hänsyn till omständigheterna i det enskilda fallet och att det som regel inte kan krävas av den enskilde att visa att handlingen gjorts i syfte att uppfylla en religiös plikt. Europadomstolen har således under åren kommit att betrakta manifestationen mer generöst. Utvecklingen är rimlig då domstolen direkt kan avgöra om en viss åtgärd medfört en begränsning av den enskildes religionsfrihet och om begränsningen varit legitim, det vill säga om åtgärden varit nödvändig med hänsyn till vissa angivna intressen i artikel 9.2 Europakonventionen.

Det område som hör till den yttre sfären av religionsfriheten kan således i vissa fall och under vissa omständigheter begränsas. Av artikel 9.2 EKMR följer att friheten att utöva sin religion eller tro får underkastas vissa begränsningar. När det fastslagits att en manifestation är skyddad i enlighet med artikel 9.1 och att den skyddsvärda manifestationen inskränkts av en medlemsstat, måste det avgöras om begränsningen av manifestationen är legitim och tillåten.

En medlemsstat kan begränsa rätten att utöva sin religion eller tro under förutsättning att begränsningen är föreskriven i lag (lag, författning, förarbeten eller i praxis, är tillräckligt tydlig, precis, tillgänglig och förutsebar) samt är nödvändig i ett demokratiskt samhälle med hänsyn till den allmänna säkerheten, till skydd för allmän ordning, hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter. De olika legitima ändamål som uppräknas i artikel 9.2 har inte definierats eller avgränsats.

I en statlig utredning ställdes för några år sedan förslag om att man skulle uppställa vissa krav för att ett trossamfund skulle få statligt stöd.²⁰ Att ställa villkor för att erhålla stöd måste göras med försiktighet då flera grundläggande och mänskliga rättigheter kan vara aktuella. Om villkoren går ut på att begränsa till exempel yttrandefriheten måste dessa formuleras med försiktighet och i enlighet med det regelverk som grundlagen utgör. Om yttrandefriheten skulle vara mindre i ett religiöst sammanhang än i ett annat verkar lagstiftaren nästan tala emot sig själv, eller i varje fall emot tanken med att det fria ordet i ett svenskt sammanhang ska leda till ett demokratiskt samhälle. Yttrandefriheten är själva kärnan i demokratin såsom det uttrycks i grundlagen. Med snävare definitioner, om än något svåra att ringa in, så ter sig önskan att kunna begränsa religionsfriheten olycklig.

Huruvida en begränsning är legitim avgörs ytterst efter en rättslig avvägning mellan det allmännas intresse av att begränsa rätten att manifesteras sin religion eller tro och den enskildes intresse av att tillåtas manifesteras sin övertygelse. Frågan om en begränsning är nödvändig i ett demokratiskt samhälle har bedömts som mer angeläget än vilket intresse som föranlett begränsningen. I de fall där medlemsstater inskränkt enskildas konventionsrättigheter, har Europadomstolen generellt haft en restriktiv tolkning av nödvändighetskravet.

För att en begränsning ska anses vara nödvändig i ett demokratiskt samhälle, måste ett angeläget samhällsbehov (pressing social need) finnas, och begränsningen måste vara proportionerlig i förhållande till det skyddade intresset. Domstolen har konstaterat att ett anställningsavtal inte får innebära att enskilda berövas sina rättigheter enligt konventionen. Arbetstagarens avtalsfrihet ska därför inte kunna användas som ett argument för att avtala bort grundläggande fri- och rättigheter. Detta är tydligt i fallet *Eweida m.fl. mot Storbritanien* där en anställdas rätt att bära slöja var uppe till bedömning. Slöjan är både ett uttryck (yttrandefrihet) och en religiös maniestation (religionsfrihet). I målet klargör domstolen att:

“Given the importance in a democratic society of freedom of religion, the Court considers that, where an individual complains of a restriction on freedom of religion in the workplace, rather than holding that the possibility of changing job would negate any interference with the right, the better approach would be to weigh that possibility in the overall balance when considering whether or not the restriction was proportionate.”

²⁰ SOU 2018:18.

Domstolen har främst beaktat arbetstagarens valmöjlighet i bedömningen om begränsningen varit nödvändig i ett demokratiskt samhälle. Det kan således ifrågasättas om ett ingånget anställningsavtal alltid är frivilligt och om arbetstagare alltid har en verklig möjlighet att lämna sin tjänst. Den enskildes möjlighet att avstå ifrån att ingå ett anställningsavtal eller möjlighet att säga upp sin anställning av religiösa skäl, kan påverkas av ekonomiska eller sociala omständigheter. Samma resonemang kan föras kring en arbetssökandes situation där den sociala utsattheten kan upplevas som ännu starkare.

Avslutande reflektion

Under lång tid har religionsfriheten och yttrandefriheten beskrivits och omtalats som motstående rättigheter som representerar helt olika intressen. Jag menar att det finns mycket att vinna på att se skyddet för grundläggande rättigheter mer holistiskt; det är en helhet som består av enormt många olika delar. Dessa delar påverkar varandra, betonas lite olika över tid och får rättssystemet att utvecklas. Skyddet för grundläggande fri- och rättigheter samt mänskliga rättigheter är heller inte isolerat eller konstruerat i ett vakuum. Det är en del av en större konstruktion, rättssystemet som i sin tur förverkligar rättsstaten, demokratin och välfärdsstaten.

Synen på religionsfriheten har förändrats över tid. Rätten är inte densamma idag som den var för 70 år sedan när religionsfriheten blev en del av den materiella lagstiftningen i Sverige. Rättskällornas förändring och samhällsutvecklingen får ramarna runt religionsfriheten att förändras, vilket i sin tur påverkar tolkningen av religionsfriheten. Religionsfriheten har, i sina olika skiftningar, fått en starkare betydelse och starkare värde rättsligt med tiden. Det gäller framför allt det senaste decenniet. Religionen och den religiösa övertygelsen är något mycket intimt för människan. Något som inte har förändrats är just den dimensionen, precis som att religionsfriheten alltid har haft och har en stark koppling till "andra" och sätter våra fördomar och synsätt på prov. Det blir tydligt när det gäller vår förmåga att förstå andras religion och de uttryck de kan ta sig. I dagens Sverige är det, liksom tidigare, påtagligt när det gäller religionsfrihetens koppling till etnicitet.

Hur religionsfriheten utvecklas framöver har vi makt över; som vi har sett i denna text så är juridiken inte statisk. Politiken och rättskällorna samspelar i viss mån och genom ansvarstagande politiska val måste juridiken utvecklas. Men för en samhällsutveckling som respekterar skyddet för grundläggande rättigheter måste politiker, tjänstemän och jurister våga kliva in i de stora perspektiven och omfatta komplexiteten rättighetsskyddets förverkligande innebär. ■

Källor

Offentligt tryck

- Prop. 2009/10:80 En reformerad grundlag
SOU 2008:43, Tre rapporter till Grundlagsutredningen
SOU 2020:63 Barnkonventionen och svensk rätt
SOU 2018:18 Statens stöd till trossamfund i ett mångreligiöst Sverige
SOU 2016:19 Barnkonventionen blir svensk lag
SOU 2008:125 En reformerad grundlag
SOU 1994:42 Staten och trossamfunden
SOU 1993:40 Fri- och rättighetsfrågor

Litteratur

- Bernitz, Hedvig & Enkvist, Victoria, (red.), Freedom of religion – an ambiguous right in the contemporary legal order, Swedish studies in European law, Vol. 14, 2020
- Borevi, Karin, Leis-Pieters, Annette, & Lind, Anna-Sara, Layers of inconsistency. A Multidisciplinary analysis of the Swedish National Agency on Education's guidelines on Muslim headscarf, i: Lind, A-S, Lövheim, M, & Zackariasson, U, (Eds.), Reconsidering Religion, Law, and Democracy: New Challenges for Society and Research, Nordic Academic Press, 2016, s. 179-198
- Bull, Thomas, & Lindström, Peter, Om att förebygga och utreda hatbrott, i: Larsson, Göran, Sorgenfrei, Simon & Viklund, Tanja, (red.), Religion, migration och polisiärt arbete, Studentlitteratur, 2020, s. 251-263
- Bull, Thomas & Jonsson Cornell, Anna, Föreningsfrihet och förbudet mot rasistiska organisationer – några rättsliga iakttagelser och en rättspolitisk spaning, Svensk Juristtidning, 2020, s. 515-533
- Christoffersen, Lisbet, Modéer, Kjell-Åke & Andersen, Svend, (red.), Law & Religion in the 21st Century – Nordic Perspectives, Djof Publishing, 2010
- Enkvist, Victoria, Religionsfrihetens rättsliga ramar, Iustus förlag, 2013
- Enkvist, Victoria, Lokrantz-Bernitz, Hedvig & Zillén, Kavot, Religionsfrihet – om rättsliga skiftningar och nyanser, Iustus förlag, 2020
- Larsson, Göran, Sorgenfrei, Simon & Viklund, Tanja, (red.), Religion, migration och polisiärt arbete, Studentlitteratur, 2020
- Nilsson, Annika, Mänskliga rättigheter i kommunal kontext, i: Lind, Anna-Sara & Namli, Elena, Mänskliga rättigheter i det offentliga Sverige, Studentlitteratur, 2017, s. 117-148
- Nilsson, Per-Erik, Symbolernas politik och viljan att förbjuda – en religionssociologisk diskussion om kommunala slöjförbud i Sverige, i: Lind, Anna-Sara & Lundin, Olle, Mänskliga rättigheter i det lokala Sverige, Iustus förlag, 2021, s. 173-202
- Thorburn Stern, Rebecca, Kommunerna, barnkonventionen och barnet som rättighetsbärare, i: Lind, Anna-Sara & Lundin, Olle, Mänskliga rättigheter i det lokala Sverige, Iustus förlag, 2021, s. 121-141
- Zillén, Kavot, Hälso- och sjukvårdspersonalens religions- och samvetsfrihet, Iustus förlag, 2016
- Åhman, Karin, Barnkonventionen i svensk rätt, i: Lind, Anna-Sara & Namli, Elena, Mänskliga rättigheter i det offentliga Sverige, Studentlitteratur, 2017, s. 179-192
- Åström, Karin, & Eklund Wimelius, Malin, Religionsfrihetens rättsliga ramverk och polisens arbete, i: Larsson, Göran, Sorgenfrei, Simon & Viklund, Tanja, (red.), Religion, migration och polisiärt arbete, Studentlitteratur, 2020, s. 47-66

Det religiösa civilsamhället

En resurs eller ett hot?

LINNEA LUNDGREN

är fil. dr. och arbetar som forskare och adjunkt på Centrum för Civilsamhällesforskning på Ersta Sköndal Bräcke Högskola och forskare vid Karlstads Universitet. Hon disputerade år 2021 med en avhandling om statens syn och reglering av trossamfunden. Hennes primära forskningsintresse rör frågor om religion och civilsamhälle.

LARS TRÄGÅRDH

är professor i historia vid Ersta Sköndal Bräcke högskola där han forskar och skriver om det svenska samhällskontraktet, välfärdsstaten, den nordiska modellen, civilsamhället och social tillit. Mellan 2011 och 2013 var han medlem i Reinfeldt-regeringens Framtidskommission. Bland hans verk kan nämnas *Är svensken människa*, skriven med Henrik Berggren.

Vilken roll spelar trossamfunden i det svenska samhällsbygget – är de medspelare eller motståndare? Tittar vi på den politiska diskussionen under 2000-talet är det inte lätt att förstå hur vi ska placera de religiösa aktörerna.

I dagens Sverige har religionsfrihet, mångfald, pluralism och tolerans kommit att bli moraliskt laddade kodord – kanske kan man säga honnörsord. De ingår i de allmänna så kallade värdegrundsdokument som myndigheter, kommuner och privata organisationer under senare år har anammat. Detta illustreras exempelvis tydligt i grundlagens portalparagraf:

Det allmänna ska verka för att alla människor ska kunna uppnå delaktighet och jämlikhet i samhället och för att barns rätt tas till vara. Det allmänna ska motverka diskriminering av människor på grund av kön, hudfärg, nationellt eller etniskt ursprung, språklig eller religiös tillhörighet, funktionshinder, sexuell läggning, ålder eller andra omständigheter som gäller den enskilde som person. Samiska folkets och etniska, språkliga och religiösa minoriteters möjligheter att behålla och utveckla ett eget kultur- och samfundsliv ska främjas.

Givet att Sverige historiskt dominerats av en statskyrka och en väldigt sträng hållning gällande religionspolitik kan denna officiella hållning till religion i allmänhet och religionsfrihet i synnerhet möjligen förvåna. Under den moderna eran – från 1950 och framåt – har Sverige dessutom ofta beskrivits som ett av världens mest sekulariserade samhällen.

Skrapar man på ytan upptäcker man emellertid snart paradoxer och motsättningar. Det fria, pluralistiska, religiösa civilsamhället är en källa för såväl hoppfullhet som ångest. Det senare gäller speciellt när religiös mångfald övergår från att vara en abstrakt, principiell fråga till att bli ett konkret, socialt faktum. Det är denna spänning mellan abstrakt och konkret tolerans, som vi vill fundera kring i denna text.

Från enhet till pluralism

Men låt oss först beakta hur verkligheten ser ut. I rapporten Sveriges religiösa landskap – samhörighet, tillhörighet och mångfald under 2000-talet tecknar sociologen Erika Willander en aktuell karta över det religiösa landskapet i Sverige. Willander beskriver hur kartan är långt ifrån entydig och kännetecknas av både kontinuitet och förändring. Detta görs genom att hänvisa till enkätdata insamlat av SOM-institutet, men också SST: egen statistik, som tillsammans målar en bild av Sveriges religiösa landskap.

Sammantaget kan man peka på ett antal delvis motstridiga trender. Medlemskapet i Svenska kyrkan och många äldre frikyrkor går ner, medan vi ser en ökning i trossamfund där stora delar av medlemskaran har migrationsbakgrund. Vi kan alltså konstatera att verkligheten har förändrats och en ny faktisk religiös mångfald har kommit till. Men även det ideologiska landskapet i Sverige har förändrats. Vi har rört oss från föreställningar om ett svenskt folkhem och en enhetlig nationell kultur mot ett bejakande av ett mer internationellt Sverige, där ideal som mänskliga rättigheter, minoritetsrättigheter och mångkultur har blivit centrala. Så har mångfald – såväl etnisk som kulturell och religiös – kommit att bli både ett socialt faktum och ett normativt ideal.

En dragkamp har uppstått

Samtidigt som tanken om Sverige som ett mångkulturellt och mångreligiöst samhälle har vunnit mark och hittat in i det politiska språket så har en konflikt uppstått om vad detta innebär i praktiken. Vi ser en dragkamp mellan olika viljor vad gäller Sveriges religiösa landskap och vilken roll dess aktörer ska ta. Å ena sidan ses det religiösa civilsamhället som en potentiell resurs för demokrati, mångfald och integration. Å andra sidan ses det som ett hot mot demokrati, social sammanhållning och samhällets säkerhet och trygghet.

Denna paradoxala syn på det religiösa civilsamhället blir tydlig i den svenska politiken under 2000-talet. I de senaste årens budgetpropositioner går det att se en tydlig trend där trossamfundet efterfrågas som aktörer i civilsamhället. De anses inte enbart ha en potentiell roll i att nå ut till grupper som staten har svårt att nå, utan kan också verka mot extremism och

hjälpa till att integrera nyanlända, för att nämna några exempel. Under Coronapandemin har trossamfunden också lyfts fram som en viktig resurs. I dessa sammanhang lyfts religionsfrihet fram som en central utgångspunkt.

Samtidigt finns det tydliga tecken på att staten anser att vissa roller som religiösa aktörer tar i civilsamhället är långt ifrån önskvärda. De senaste årens statliga utredningar om konfessionella friskolor, med tydligt ifrågasättande utgångspunkter, samt diskussioner kring statens stöd till trossamfund vittnar om denna växande oro.

Är denna dragkamp ny?

För att skapa ett historiskt djup i vår förståelse av dagens debatt, studerade en av oss (Linnea Lundgren) i ett avhandlingsarbete statens syn och reglering av minoritetssamfunden 1951–2018. Vilka värden och principer har varit vägledande för religionspolitiken under denna tidsperiod? Är denna dragkamp mellan risk och resurs ny? Har den förändrats? Resultaten tyder på att växlingen mellan kontinuitet och förändring som Willander belyser i sin rapport också går att se i det politiska samtalet. Staten tycks över tid och i skiftande sammanhang pendla mellan att å ena sidan se samfunden som en risk och å andra sidan som en resurs. Vilka roller staten förespråkar att samfunden ska ta varierar och utgångspunkten kring vad som skapar social sammanhållning likaså.

Utgångspunkten har förflyttats från betoning på kristen värdegemenskap, under 1900-talets mitt, till fokus på gemensamma grundläggande värderingar i slutet av tidsperioden. Även om det finns en förändrad syn på den sociala sammanhållningen, som inte längre kräver att alla ansluter sig till samma religion, det vill säga kristendomen, innebär inte detta en diametral förändring. I dagens religionspolitik verkar allt fler kräva vad flera internationella forskare kallat för ”politisk korrekt religion” av samfunden som ett medel för att nå social sammanhållning. Kravet kanske även ställs för att ett samfund ska erkännas som en aktiv och offentligt erkänd aktör i civilsamhället som även kan åtnjuta ett statligt finansiellt stöd.

Ett amerikanskt arv

Frågan är då hur vi kan förstå den här paradoxala och något förvirrande synen på det religiösa civilsamhället? Låt oss börja med att notera att mycket av den samtida synen på religionsfrihet och det religiösa civilsamhället som en grundbult i en modern, liberal demokrati, kan spåras till USA och amerikansk politisk kultur. Och det är just i överföringen från USA till Sverige som oklarheter dyker upp. I USA är den religiösa pluralismen central och i sin tur kopplad till en statskritisk diskurs där betoningen ligger på negativa friheter – att skydda samfund från statliga intring – medan vi i Sverige bejakar staten och dess skyldighet att tillförsäkra medborgarna positiva fri och rättigheter.

Jämför vi USA och Sverige har vi sålunda att göra med två fundamentalt annorlunda samhällskontrakt och politiska kulturer. USA byggdes av människor som flydde förföljelse på

religiösa och politiska grunder. Av detta skäl skapade man en författning som garanterade religionsfrihet och en strikt separation mellan stat och kyrka, inom ramen för en konstitution som allmänt byggde på tanken om att begränsa statens makt över familj och olika kommunitära gemenskaper i samhället – i synnerhet de religiösa samfund. I Sverige har vi haft en statskyrka som varade fram till millennieskiftet. Religionsfrihet förblir än idag mer av ett abstrakt begrepp än en daglig praktik som genomsyrar samhället ner till samfundets och familjenivå.

En annan syn på relationen mellan stat, familj och individ

Detta har till del att göra med att Sverige är mer sekulariserat än USA – i USA uppfattas ateister som underliga avvikare. Men framför allt har vi en helt annan syn på relationen mellan stat, familj och individ. Samhällskontraktet i Sverige bygger på en allians mellan stat och individ, vad en av oss (Lars Trägårdh) har benämnt ”statsindividualism”. Denna tankefigur genomsyrar familjelagstiftning, socialpolitik, skattelagstiftning och pensionssystem. Det är en samhällsmodell som har befrämjat en befrielse av historiskt sett relativt maktlösa individer – barn, gamla, kvinnor, funktionshindrade – från de ojämlika beroende- och maktrelationer som kännetecknade den traditionella familjen och många institutioner i civilsamhället – inklusive religiösa samfund.

Detta har i hög grad gällt kvinnor och inte minst barn. Det var därför, menade ledande socialdemokrater men även socialliberaler, statens ansvar att träda in som barnens beskyddare. Staten skulle kompensera för inkompetenta eller farliga föräldrar och ge alla barn samma förutsättningar och möjligheter. Barnens rättigheter gick före föräldrarnas; den ursprungliga statsindividualismen var baserad på alliansen mellan staten och barnen. Med tiden kommer denna idé även att omfatta idéer om jämställdhet, sexualitet, funktionshinder och mer därtill.

Jämställdhet – mer än ett politiskt mål

Med tiden har detta lett till att jämställdhet och barns rättigheter har kommit att bli något mer än åsikter och mål som man kan tycka olika om. I stället har de blivit idéer som utgör grundbultar i en föreställning om ”svenskhet”; idéer som har kommit att utgöra basen för de grundläggande värderingar där förhandlingarna upphör och tanken om mångkultur och tolerans når sin gräns. I USA, å andra sidan, är det föräldrars rättigheter och det religiösa civilsamhällets oberoende som är trumfkorten; barns rättigheter är relativt underordnade som ett tungt argument. Inte för inte har USA tillsammans med Somalia varit de två länder som inte skrivit under Barnrättskonventionen.

Och detta gäller en rad religiösa praktiker – manlig omskärelse, religiösa friskolor, hemskolning på religiös grund – som ger uttryck för familjens, föräldrarnas och samfundens företräde i USA. Ta till exempel hemskolning på religiös grund. Detta är i praktiken förbjudet i Sverige, medan det i USA är en konstitutionell rättighet.

Olika förutsättningar för religiös mångfald

Vi menar att dessa grundläggande skillnader i samhällskontrakt skapar de olika förutsättningarna för den religiösa mångfalden i USA kontra Sverige. Samtidigt är det så att vi i Sverige i mångt och mycket har anammat en amerikansk diskurs. Teoretiskt är vi nästan "amerikaner". Vi har importerat en ny komunitär betoning på etniska minoriteters och religiösa samfunds kollektiva rättigheter. I Sverige ingår sålunda "tolerans" i mångkulturens tecken i vår lite ytliga och schablonmässiga "värdegrund", tillsammans med ord som pluralism, multikulturalism och mänskliga rättigheter.

Men skrapar man på ytan och når ner till konkreta praktiker visar det sig snabbt att det visst finns en hård kärna där det tar stopp. Inom ramen för den svenska statsindividualismens primat är barnens, kvinnornas och de sexuella minoriteternas individuella rättigheter viktigare än konkurrerande föreställningar om grupprättigheter, där föräldrar, familj, etnisk "community" och religiösa samfund står över såväl statens som individens anspråk på autonomi och frihet från just dessa subnationella gemenskaper.

Det är just i gapet mellan abstrakt och konkret tolerans som vi i Sverige måste finna fram till kompromisser där maximal religionsfrihet kan bejakas samtidigt som individens rätt till frihet från religion respekteras. I praktiken sker mycket av denna stökiga förhandling i mötet mellan det religiösa civilsamhället och staten – inte minst vad gäller frågan om det statliga stödet till trossamfunden. ■

Sverige: Världsbäst på sekularism, religionsfrihet och religiös mångfald?

PER-ERIK NILSSON

är docent i religions-sociologi vid Uppsala universitet och forskar på Totalförsvarets forskningsinstitut. I sin forskning utforskare Nilsson gränsländan mellan politik, sekularism och religion. Bland hans publiceringar finns *French Populism and Discourses on Secularism* (London och New York: Bloomsbury, 2020) och *Unveiling the French Republic* (Chicago: Haymarket Books, 2020).

I podden "Fråga Agnes" den 16 februari 2016 kommenterade den riks-kända forskaren Agnes Wold att olika dieter har blivit något som engagerar svenskarna i allt högre grad: "Vi är ju ett så kallat sekulärt land, så att folk blir ju inte så arga om man säger att man inte tror på gud, men om man säger att man inte tror på sån här laktosintolerans hos folk som är svenskar i tre generationer tillbaka då blir folk jättearga."¹ Wold spekulerar och kommer fram till att dieter som LCHF och diagnoser som laktos- eller glutenintolerans har "väl ersatt religionen."

Wolds uttalande kan ses som ett exempel på idén att traditionell religion i den moderna världen är på väg att försvinna. Andra värden som exempelvis pengar, hälsa, idrott och politik har tagit över och är vad som idag skapar såväl gemenskap som splittring mellan människor. Den moderna människan söker andra källor än religion för att finna en överordnad mening i sina liv och för att ge sig själva en identitet.

¹ "Fråga Agnes", Sveriges Radio, 16 februari 2016.

Enligt den klassiska sekulariseringsteorin som tog form under 1900-talet förklarades utvecklingen på följande sätt: I takt med moderniseringens framväxt hade samhället differentierats och religionens tidigare allomfattande roll hade blivit en samhällssfär bland andra, som kultur, politik och ekonomi. Differentiering innebar en nedgång i religiositet och religiöst deltagande, vilket slutligen ledde till en privatisering av religion och för de som klängde sig kvar vid denna förmoderna mystik fanns inte längre en plats i den moderna offentligheten.

Teorin ifrågasätts

Mot slutet av 1900-talet blev teorin ifrågasatt inom forskningsvärlden.² Forskare som tidigare förespråkade teorin kunde inte längre hålla fast vid en teori som inte stämde överens med social verklighet. På en global nivå fanns det inga belägg för att kapitalism, modernitet, vetenskap, rationaliseringen av samhället och ökat välstånd ledde till religionens försvinnande. Tvärtom tolkades många händelser runt om vår glob som tecken på religionens återkomst, iranska revolutionen 1979, befrielsesteologin i Sydamerika, evangeliska rörelsers framväxt i till exempel Sydkorea och USA, hindutvärörelsen i Indien, nyreligiösa rörelser och inte minst elfte september, är några exempel som antogs visa att religionen inte spelat ut sin roll i en alltmer globaliserande värld. Storskalig migration och demografiska förändringar har också bidragit till att förändra världens religiösa karta och göra tidigare relativt homogent religiösa länder till pluralistiska sådana. Om religionen hade återkommit på den globala politiska arenan ansågs dock Europa – och särskilt Sverige – fortfarande vara en kontinent där sekulariseringsteorin trots allt hade bäring.

I Sverige är det vanligt att alltifrån akademiker, politiker, journalister till medborgare säger att ”Sverige är världens mest sekulariserade land” eller att ”svenskar är världens mest sekulära folk.” Sverige är inte bara sekulariserat och sekulärt, även i det antagna sekulära Europa anser många att Sverige är exceptionellt.

Hur sekulärt är Sverige egentligen?

Som många forskare innan mig har påpekat har den svenska självbilden när det gäller religion en brokig historia. Ett viktigt skeende är de passionerade debatterna mellan svenska intellektuella och teologer under mitten av 1900-talet där vetenskapen länge har setts som en segrare.³ En mer samtida referens är World Value Survey:s enkäter och statsvetarna

² Två moderna klassiker som kritiskt granskar teorin är: Tala Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The Chicago of University Press, 1994.

³ Johan Lundborg, *När ateismen erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande*, Falun: Nya Doxa, 2002.

Ronald Inglehart och Christian Welzels klassificering av kulturella värderingar.⁴ Här sticker Sverige ut som ett land präglad av individualism, rationalitet och – sekulära värderingar. Traditionella och religiösa förhållningssätt finns förvisso, men i mycket mindre grad än i andra länder.

Men även med utgångspunkten i att svenskar skulle ha en exceptionellt sekulär-rationell värdegrund är det inte självklart att detta betyder att staten Sverige skulle vara särskilt sekulariserad.⁵ Ofta sker en sammanblandning av begrepp och analytiska nivåer, mellan det sekulära och sekularisering och det individuella och det institutionella.

På institutionell nivå

På institutionell nivå finns det särskilt några punkter som sticker ut och jag kommer här att göra en liten jämförelse. Efter att ha tillbringat merparten av min akademiska karriär med att studera sekularism och nationell identitet i Frankrike och diskuterat dessa frågor med franska kollegor har vi ofta hamnat i långa diskussioner om nationella självbilder. När jag säger att Sverige skulle vara världens mest sekulariserade land möts det med viss skepsis. I Sverige skildes staten och kyrkan åt för bara två decennier sedan, medan det i Frankrike handlar om två decennier och ett sekel. Att religionsfrihet infördes först 1951 i Sverige är ytterligare något som får fransmännen att lyfta på ögonbrynen. Ännu mer förbryllade blir de när vi berättar att det i Sverige finns en myndighet som delar ut stöd till trossamfund och för att lägga lite grädde på moset är det inte helt lätt för franska kollegor att förstå vad Teologiska fakulteter egentligen har att göra på statliga och sekulära universitet.

En hårdragen klassificering av Sverige som sekulariserat och sekulärt, rimmar inte så väl med de komplexa relationer som den svenska staten har haft och har till religiösa samfund. Vi kan konstatera att den svenska staten både erkänner och finansierar trossamfund och tillerkänner särskilda privilegier för vissa trossamfund (Svenska kyrkan). När det däremot kommer till politisk debatt kan vi dock se att religiösa argument inte är särskilt närvarande, även om religion diskuteras flitigt samt att det finns tendenser till en ökad identifikation med kristendom bland vissa av riksdagens partier. I vissa, mer breda samhällsfrågor kan vi också notera att religiösa röster ges plats i det offentliga. Till exempel hade regeringens coronokommission en präst med bland ledamöterna och flera riksdagspartier har religiösa intresseorganisationer.

⁴ Ronald Inglehart och C Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Development Sequence*, New York: Cambridge University Press, 2005.

⁵ I en jämförande nypublicerad studie som granskar tilltro till vetenskap i 24 länder, däribland Sverige, bekräftas bilden av att tilltron till vetenskap är exceptionellt hög i Sverige och likaså så är tilltron till evolutionsläran. Mot denna bakgrund är det anmärkningsvärt att Sverige rankas relativt högt beträffande skepticism mot vaccin, klimatförändring och genmodifierade grödor. Se Bastian Rutjens et al., "Science Scepticism Across 24 Countries", *Social Psychology and Personality Science*, online first, 2021: 1-16.

På individnivå

På individnivå blir självbilden om Sverige som särskilt sekulärt än mer komplicerad. Medan statistik över exempelvis antalet dop pekar på en tydlig nedgång är antalet som går i kyrkan på en söndag idag, cirka fem procent, vilket inte är markant mindre än i början av 1900-talet.⁶ Även om medlemsantalet i Sveriges största samfund, Svenska kyrkan, har minskat till att idag innefatta dryga 60 procent av landets medborgare mot knappa 75 procent i mitten av 00-talet, är antalet relativt högt i en europeisk jämförelse. Till detta bör också läggas de cirka tio procent av medborgarna som tillhör andra trossamfund. Runt 70 procent av Sveriges befolkning tillhör alltså ett trossamfund vilket inte heller rimmar med föreställningen om världens mest sekulära land.⁷ Statistiken kan förklaras med att Sverige utmärker sig i att många medborgare tillhör men inte tror.⁸

Dock är inte heller frågan om tro oproblematiserad. Vid en europeisk enkätundersökning 2005 svarade förvisso endast 23 procent av svenskarna ja på frågan om det finns en gud. I jämförelse med 1947 då hela 83 procent av svenskarna svarade ja, förefaller det som att svenskarernas grad av tro har minskat radikalt. Men, i enkäten 2005 svarade 53 procent av svenskarna att det finns någon form av ande eller livskraft alternativt att gud finns inom varje människa. Det finns också flera andra undersökningar som stödjer bilden av den sekulära svensken och tvärt emot självbilden visar att Sverige sticker ut beträffande hög grad av tro gentemot dess europeiska grannar: ”Idag är svenskarna alltså ledande i Europa när det gäller en vag och icke-dogmatisk tro.”⁹

Reda ut begreppen

Att Sverige skulle vara världens mest sekulariserade land och bebos av världens mest sekulära folk är svår att vidhålla utan att tydligt specificera vad som menas med dessa begrepp. Till detta bör vi också lägga ytterligare en utmaning som gäller gränsdragningar mot andra samhällsfärer, som till exempel kultur och politik. Om religion inte har en legitim plats i en sekulär stat (enligt en stark tolkning av sekularism), hur dras gränsen för det religiösa och det politiska? Hur kan religiösa praktiker, symboler och byggnader regleras i lag utan att staten ger sig in i närmast teologiska tolkningar om vad en specifik religiös symbol betyder i en given religiös tradition? Vad är egentligen skillnaden mellan kulturella och religiösa uttryck?

⁶ Erika Willander, What Counts as Religion in Sociology? The Problem of Religiosity in Sociological Methodology, avhandling vid Sociologiska institutionen, Uppsala universitet.

⁷ Erika Willander, Sveriges religiösa landskap – samhörighet, tillhörighet och mångfald under 2000-talet, SST:s skriftserie nr 8, 2019.

⁸ För en diskussion om att tillhöra men inte tro, se Isabella Kasselstrand, ”Nonbelievers in the Church: A Study of Cultural Religion in Sweden”, *Sociology of Religion* 3(76), 2015: 275-994.

⁹ David Thurffjell, *Det gudlösa folket: de postkristna svenskarna och religionen*, Stockholm: Norstedts, 2016, s. 25.

Utöver klassificerings- och gränsdragningens problematik vill jag kort också diskutera identifieringens problematik: Vad menas egentligen med begreppen när de används i relation till Sverige? Hur relaterar dessa föreställningar till frågor som rör nationella självbilder? Hur relaterar de till normerande antaganden om vad religion och politik antas vara? Och, har detta förändrats över tid och i så fall, hur kan eventuella förändringar förstås i relation till vår samtid?

Jag försöker besvara dessa frågor i ett pågående projekt där jag har avgränsat mig till att studera det politiska samtalet och mer specifikt motioner, interpellationer och debatter i riksdagen. Jag har via riksdagens arkiv samlat material som sträcker sig från 1860-talet till idag. Jag vill betona att den här högst sammanfattande resumén inte handlar om hur religion har debatterats varför detta inte ska ses som en historieskrivning av just detta. Snarare är det ett försök till att klargöra hur begreppen sekularisering och sekulär tillskrivs olika meningar i olika politiska kontexter samt att problematisera den så vanliga föreställningen att Sverige är världens mest sekulariserade land.

En första slående observation är att det finns relativt få referenser till begreppen. Den första gången begreppen omnämns är 1867 i riksdagens första kammare och då i debatter om kyrkans och prästerskapets inflytande över folkskolan. Detta ämne visar sig vara det dominerande i relation till frågor om sekularisering och dyker upp än idag. Andra återkommande teman är religionsfrihet i bemärkelsen att tillhöra eller inte tillhöra religiösa samfund, kyrkomötets utformande, kvinnligt prästerskap, staten och kyrkans separation, ändringar av domareden och frågor om normer och moral. Gemensamt för dessa teman är att de befinner sig inom ramen för relation mellan stat och kyrka och en inomsvensk och kristen kontext. Här används sekularisering i linje med sekulariseringsteoriens tre grundpelare – differentiering, individualisering och privatisering – och sekulär som, å ena sidan en samhällsför som genomgått denna process, å den andra en medborgare som inte är en representant för kyrkan eller rent utav icke-religiös. De flesta som använder begreppen i denna mening gör det på ett negativt eller neutralt sätt. Antingen befaras hur en fortskriden sekularisering av Sverige kommer att leda till kristendomens utarmning och ett moraliskt moras, eller som ett konstaterande om en samhällsutveckling som varken värderas positivt eller negativt.

Begreppens användning förändras i takt med samhället

Under 1990-talet sker en förändring för kontexten inom vilken begreppen används. I relation till den internationella arenan uppmärksammas föreställningen om religionens återkomst och på den nationella arenan Sveriges nya religiösa landskap och då särskilt kopplat till invandring från muslimska länder. Ämnen som integration, religiösa symboler, religiös slakt, religiösa friskolor, hederskultur, nationell säkerhet, mötet mellan olika kulturella normsystem och religionsfrihetens gränser blir alltmer framträdande. En utmärkande trend är att sekularisering och sekulär börjar kopplas samman till både svensk nationell och civilisationell västlig identitet. Begreppen betecknar alltså i tilltagande grad en historiskt för-

ankrad och positiv identitet och värdegrund; inte dess historiska utarmning. Dessa frågor är vidare starkt kopplade till utmaningar och problem folkvalda ser i relationen mellan islam och Sverige, både i Sverige och globalt.

Kopplat till detta finns ytterligare en tendens att tala om religionsfrihet som en negativ rättighet, vilket syftar till den aspekt av religionsfriheten som betonar att ingen ska påtvingas religiösa påbud och krav. Den negativa delen ska förstås i relation till den positiva, alltså att var och en står fri att utöva sin religion utan att hindras eller diskrimineras för detta. I en skrivelse till regeringen om islamiska böneutrop, som tidigare har behandlats som en bullerfråga med hänvisning till miljöbalken, ställs frågan huruvida utropen inte bör vara en fråga för religionsfrihet.¹⁰ Det står att läsa, eftersom ”Sverige är ett sekulariserat land där religionen inte har en framträdande roll längre” bör religionsfrihet också innebära ”frihet från religion och religiösa inslag i samhället.” Böneutrop ses här som ett eventuellt hot mot religionsfrihetens negativa aspekt i det sekulära Sverige.

Ett annat exempel när den negativa aspekten av religionsfrihet ses som den naturliga utgångspunkten på grund av Sveriges sekulära grund finner vi en motion som yrkar för totalförbud mot religiösa symboler (inklusive kläder) i skolan på alla elever under 18 år.¹¹ Det kanske tydligaste exemplet på att försöka institutionalisera det sekulära Sverige återfinns i en motion från 2019 där det yrkas för att det bör ”införas i grundlagen att Sverige är ett sekulärt land.”¹² I motionen argumenteras för att det är ”oerhört viktigt att politik och religion hålls åtskilt i lagstiftningen” för ”ett sekulärt land som Sverige” samt att förslag bör tas fram som tydliggör att ”religionsfriheten även innefattar frihet från religion.”

Resultaten pekar på en trend som innebär en politisering av svensk sekularisering och svensk sekulär identitet för att understryka religionsfrihetens negativa aspekt. Att vara sekulär blir en fråga om att tillhöra en idé om en homogen nationell svensk och västlig identitet. Denna utveckling ligger i linje med Frankrike som i forskningslitteraturen kommit att bli idealtypen för en hårdför sekularism (laïcité).¹³ Att vara sekulär eller inte var tidigare en vattendelare mellan den republikanska vänstern och den katolska högern. I takt med att den politiska mittfåran började se islam som ett problem under 1980 och 1990-talet skedde dock förändringar i den franska nationella och sekulära självbilden. Under ett decennium låg ordet på allas läppar, från höger till vänster. Trots många motstridiga tolkningar av vad det

¹⁰ Skriftlig fråga till statsråd 2017/18:1088 Böneutrop.

¹¹ Motion till Riksdagen 2020/21:451.

¹² Motion till Riksdagen 2019/20:3195.

¹³ För en översikt se Per-Erik Nilsson, *French Populism and Discourses on Secularism*, London and New York: Bloomsbury, 2020.

egentligen innebar att vara sekulär har sekularism, utöver att vara en modell för hur ett sekulärt men mångreligiöst samhälle ska styras, kommit att bli något av ett fjärde tillägg till det republikanska credot (frihet, jämlikhet och broderskap) och bitvis en synonym för fransk nationell identitet i debatter om islam, integration, terrorism och säkerhet. Att jämställa den svenska debatten med den franska är dock att hårdra tendenser som går att observera i Sverige. I skrivande stund är det svårt att dra några generella slutsatser om begreppens ideologiska sprängkraft på den svenska politiska arenan.

Sekulär i en föränderlig tid

Icke desto mindre förtjänar den svenska självbildens och dess förändringar och mutationer att tas på allvar. En risk gällande religionsfrihetens uttolkning i relation till en ytlig förståelse av sekularismens komplexitet är att religiösa minoriteters rättigheter att praktisera religion begränsas med hänvisning till religionsfriheten. Statsvetaren Christian Joppke har argumenterat för att den ökade synligheten av icke-kristna religiösa symboler fungerar som en "identitetsspegel som tvingar européer att se vilka de är och tänka över vilka typer av offentliga institutioner och samhällen de önskar ha."¹⁴ På ett plan har Joppkes argument också bäring på Sverige. Landets religiösa karta har ritats om. Religiösa uttryck som förr var främmande för tidigare generationer är idag en del av ett mångreligiöst Sverige. Frågor om vad som är att betrakta som traditionella, kulturella och politiska uttryck är legitima men också komplexa.

Oavsett om Sverige kommer att gå den franska vägen och fortsätta kampen om epitetet världens mest sekulariserade och sekulära land är det av vikt att förhålla sig kritiskt till begreppens användning i svensk politisk debatt och likaså den ofta implicita självbildens av Sverige som ett exceptionellt sekulärt land. Ett sekulärt samhälle innebär inte att religiösa uttryck eller röster inte har en plats i det offentliga. En djupare förståelse för sekularismens olika potentialer och fallgropar som en styrandeprincip för mångreligiösa samhällen kan bidra till att kvalificera diskussioner om vilken typ av sekulärt samhälle och stat Sverige ska vara framöver. Likaså kan en medvetenhet kring sekulariseringens historia och den sekulära identiteten bidra till att mota anakroniska historieskrivningar av sekulariseringen i Sverige och exkluderande tolkningar av vad det innebär att vara sekulär i en föränderlig tid. Här kan Joppkes identitetsspegel vändas mot sig själv. Frågan handlar kanske mer om att i en föränderlig tid inte söka förstå vilka vi egentligen är, utan vilka vi vill vara. ■

¹⁴ Christian Joppke, *Veil: Mirror of Identity*, Cambridge and Malden: Polity Press, 2009, s. 2.

Om antisemitism, islamofobi och hotet mot demokratin

DANIEL LINDVALL

är doktor i sociologi och har bland annat varit huvudsekreterare för 2014 års Demokratiutredning och för *Utredningen översynen av statens stöd till trossamfund*. Han har skrivit böckerna *Folkstyret i rädslans tid* (Fri Tanke 2017) och *Upphettnings – Demokratin i klimatkrisens tid*. (Fri Tanke 2020).

På dagen för kristallnatten är det någon som sätter upp antisemitiska symboler på den stora synagogan i Stockholm liksom på synagogorna i Helsingborg, Göteborg och Norrköping. Även judiska församlingar i Danmark, Finland och Norge utsätts. Dagar då förintelsen lämnat särskilda avtryck i historien aktiverar inte sällan hat. De här attackerna skedde 2019. Förra året på Förintelsens minnesdag var det någon som skickade föremål med antisemitiska budskap till ett antal nyhetsmedier i Östergötland. Det är obehagliga påminnelser om att den antisemitiska kraft som ledde fram till förintelsen inte har locknat.

Jag pratar med Judiska Centralrådets ordförande Aron Verständig som berättar om den oro som judar i Sverige känner. ”Det blev särskilt kännbart efter de dödliga attackerna mot synagogan i Köpenhamn och en judisk skola i Toulouse,” säger han. Judar har levt med en utsatthet genom historien, men hotet har blivit allvarigare och mer påtagligt under de senaste tio åren säger Verständig.

Dödliga attacker som exempelvis då två personer mördades framför en synagoga i Halle 2019 eller då elva personer sköts ner vid Tree of Life-synagogan i Pittsburgh 2018 har lett till att oron letat sig in i vardagen. Det handlar inte bara om oron för den egna säkerheten, utan också för släktingar, vänner och bekanta.

Även muslimska församlingar drabbas av angrepp och trakasserier. År 2017 blev Sveriges största shiamuslimska moské Imam Ali Islamic Center i Järfälla förstörd i en brand. Senare samma år totalförstördes en moské i Örebro. Vid sidan av dessa uppseendeväckande händelser utsätts moskéer ständigt för klotter eller annan skadegörelse liksom för hot och hat som framförs över nätet. ”Hoten är ständigt närvarande”, säger shiaförbundets ordförande Haider Ibrahim. ”Det finns perioder som är lugnare och sedan sker något i den politiska debatten eller händelser i omvärlden då hoten och trakasserier blossar upp.” Han upplever också att hatet har tilltagit under senare år. Och liksom för den judiska gruppen har de senaste årens terroråd, särskilt det i Christchurch, skapat en kvarvarande oro.

Också andra grupper av troende är utsatta för hat och hot, exempelvis kristna. De vanligaste brotten med kristofobiska motiv handlar om olaga hot och ofredande, följt av skadegörelse och klotter av kyrkor, kyrkogårdar och församlingshem, enligt Brottsförebyggande rådet (Brå).¹ Även många kristna barn vittnar om kränkningar i skolan, vilket enligt en rapport av Sveriges kristna råd leder till att många döljer sin tro.² Hoten och hatet mot de som utövar en religiös tro eller livsåskådning har blivit en fråga som utmanar vår demokrati. Denna artikel fokuserar särskilt på hatet mot judar och muslimer.

Hatets omfattning

Det är svårt att ge en faktisk bild av de trakasserier som troende i Sverige utsätts för. Enligt Brå anmäldes strax över 7 090 hatbrott under 2018. Det är alltså brott som begåtts på grund av gärningspersonens negativa inställning till exempelvis sexuell läggning, hudfärg eller religionsstillhörighet. Detta är en brottskategori som ökat med 29 procent sedan 2013.³

Statistik över antalet anmälda brott ger dock inte en fullständig bild av omfattningen eller utvecklingen av brott. Benägenheten att anmäla incidenter till polisen skiljer sig mellan olika grupper. Det gäller såväl för enskilda personer som för trossamfundet i sig. Många har ingen klar förståelse för om ett angrepp verkligen utgör ett brott eller så betraktar de inte händelsen som allvarlig. En del väljer att inte anmäla då de inte tror att en anmälan kommer leda till något, och några har också ett svagt förtroende för rättsväsendet. Jag pratar med Mohamed Tamsamani som är ordförande för Förenade Islamiska Föreningar i Sverige. Han menar att det är generellt svårt att få muslimska församlingar att anmäla attacker och övergrepp, i synnerhet de nybildade. ”Vi har tagit fram en incidentrapport för att förenkla rapporteringen, och för att vi ska kunna följa upp, men vi har ändå knappt fått in en endaste rapport.”

¹ Brå (2019). Hatbrott 2018.

² SKR (2020). Rapport: Unga troende i samhället.

³ Brå (2019). Hatbrott 2018.

Ett alternativ är att titta på människors självupplevda utsatthet, vilket Brå gör i sin nationella trygghetsundersökning. Av denna framgår att var femte person som utsatts för brott uppger att det fanns ett hatbrottsmotiv.⁴ Hatbrotten sker vanligen på grund av en persons hudfärg, nationalitet, etnisk bakgrund eller religionstillhörighet. Hatet är alltså utbrett och över tid tycks det ha ökat.

För trossamfunden är trakasserier en särskild angelägenhet eftersom det ofta är religiösa objekt och byggnader som utsätts. För ett par år sedan var jag huvudsekreterare för översynen av statens stöd till trossamfunden. När vi arbetade med denna utredning genomförde vi en enkät för att fånga upp trossamfundens och församlingarnas attityder om ett antal frågor, varav trakasserier och säkerhet var en särskild aspekt som vi frågade om. Vår enkät gav en beklämmande bild. Mer än 40 procent av församlingarna hade någon gång utsatts för trakasserier och hot och sju procent hade utsatts flera gånger. Det judiska samfundet var särskilt utsatt, men också de muslimska församlingarna av vilka varannan uppgav att de utsatts. De vanligaste hoten var trakasserier som framfördes verbalt, i mejl eller i telefonsamtal, men var fjärde angrepp var i form av skadegörelse som klotter, inbrott eller brand- eller bombattentat. Ett fåtal församlingar hade fått sin hemsida hackad. Vi kunde också se att många trossamfund inte anmälde de trakasserier de utsätts för.

Undersökningar har gjorts tidigare och visat på likande resultat. Exempelvis sammanställde Mattias Gardell vid Centrum för Mångvetenskaplig Forskning om Rasism rapporten Moskées och muslimska församlingars utsatthet och säkerhet i Sverige 2018. Enligt den var det sex av tio muslimska församlingar som uppgav att moskélokalen utsatts för fysiska angrepp, medan två tredjedelar hade någon gång mottagit hot. Det handlar ofta om skadegörelse, klotter, stenkastning och brand. Det har också hänt att grishuvud har spikats upp på dörren, att avföring kletats på dörren eller att det skett koranbränning.⁵

Många menar också att situationen har förvärrats under åren. Jag ringer upp Mustafa Setkic som är ordförande för det Bosnisk Islamiska Församlingen. ”När vi 1994 hyrde vår första lokal i Stockholm kunde det hända att vi utsattes för inbrott. Alltså att de stal för ekonomisk vinning”, förklarar han. ”Det som nu sker är något helt annat.” Han säger att känslan inne i moskén har förändrats. ”Tidigare tänkte man aldrig på det. Nu har vi börjat installera övervakningskameror. Våra besökare får en annan känsla” säger han.

Även Mohamed Tamsamani säger att attackerna numera sker oftare och mer regelbundet. ”Det går sällan en månad utan någon incident. Det är i regel enskilda händelser, men nyligen skedde en koordinerad attack då ett kuvert med något slags pulver skickades till ett antal församlingar.”

⁴ Brå (2020). Självrapporterad utsatthet för hatbrott.

⁵ Gardell Mattias (2018). Moskées och muslimska församlingars utsatthet och säkerhet i Sverige. Centrum för Mångvetenskaplig Forskning om Rasism.

Det är svårt att få en faktisk bild av utvecklingen och det går inte att jämföra de olika undersökningar som genomförts över åren eftersom enkäterna skiljer sig åt. Det tycks dock som att omfattningen av trakasserier har ökat över tid, och flera internationella studier ger också belägg för det. Enligt den av EU finansierade European Islamophobia Report har trakasserier mot muslimer ökat som ett resultat av bland annat framgångar för auktoritära populistpartier. I länder som Österrike och Frankrike ökade exempelvis islamofobiska incidenter med 74 respektive 52 procent under 2018.⁶

När det gäller antisemitiska brott rapporterar den amerikanska organisationen the Anti-Defamation League 2019 den högsta nivån av trakasserier i USA på fyrtio år.⁷ I Europa tillfrågade European Agency for Fundamental Rights (FRA) 2018 drygt 16 000 respondenter i 12 europeiska länder om antisemitism. Nära nio av tio tillfrågade ansåg att antisemitismen hade ökat under de senaste fem åren i det land där de är bosatta, och fler än var tredje hade utsatts för någon form av trakasserier under de fem senaste åren.⁸ Det råder ingen tvekan om att tillvaron för judar och muslimer i Europa är ansträngd.

Nätet har blivit en hemvist för hatet

Utöver de fysiska angreppen sker en stor del av trakasserier på nätet, och här har hatet tydligt blivit mer omfattande. Förra året hade jag ytterligare ett uppdrag som huvudsekreterare för en statlig utredning, då för regeringens nationella satsning på medie- och informationskunnighet och det demokratiska samtalet. Vår uppgift var bland annat att kartlägga omfattningen av desinformation, propaganda och näthat och undersöka dess påverkan på samhället. Vi kunde konstatera att nätet är vår tids offentliga arena och att det är här det mesta av hatet och hoten äger rum. Vår bedömning i utredningen var att näthatet har blivit så omfattande att det utgör ett hot mot den representativa demokratins funktionssätt i Sverige.

Ökningen av näthat framgår av flera olika studier. Andelen brott mot person med it-inslag ökade enligt Brå från 11 till 26 procent mellan åren 2006 och 2014, och ökningen gällde framför allt de hotfulla eller kränkande meddelanden via exempelvis sociala forum på internet.⁹ Hatbrotten på internet har fördubblats sedan 2016, och utgjorde 15 procent av alla hatbrottsanmälningar under 2018.

En anledning till att nätet har blivit en hemvist för hat och hot är att vi här enklare kan komma i kontakt med andra. Hoten uttrycks med en knapptryckning. Nätet är också en arena där vi kommunicerar utan ögonkontakt och direkt respons, vilket gör det enklare att sära andra människor. Vi är uppkopplade dygnet runt och kan agera anonymt, och det gör att de

⁶ SETA (2019). European Islamophobia Report.

⁷ Anti-Defamation League (2019). Audit of Antisemitic Incidents 2019.

⁸ European Agency for Fundamental Rights (2018). Experiences and perceptions of antisemitism.

⁹ Brå (2016). It-inslag i brottsligheten och rättsväsendets förmåga att hantera dem. Rapport 2016:17

empatiska spärrarna luckras upp. Nätet är en alternativ verklighet där kommunikationen är snabb och där det tycks saknas samtalsnormer. Dessutom tenderar den digitala miljön att frammana ett flockbeteende där enskilda får bekräftelse för sina åsikter, och där hatet triggas i gång, normaliseras och succesivt blir grövre och mer omfattande. Vidare bidrar enskilda webbforum, så kallade ”hatsajter”, till att hatet sprids och hålls i gång.

Den här utvecklingen har lett till en situation då den som väljer att delta i samhällsdebatten kan förvänta sig att bli utsatt. Det är i synnerhet politiskt förtroendevalda, journalister och opinionsbildare som drabbas. I en undersökning från Göteborgs universitet uppgav nära var tredje journalist att de utsatts för hot under de senaste tolv månaderna. Men även kulturarbetare, forskare och tjänstemän liksom enskilda utsätts. Särskilt utsatta är personer som är i någon minoritetsställning, såsom personer med utländsk bakgrund. Judar som deltar i den offentliga debatten får ofta utstå angrepp säger Aron Verständig, men han tillägger att det inte bara handlar om judar utan om människor som antas vara judar. Det handlar om personer som stämmer in i en antisemitisk nidsbild och som därmed får en roll i en konspiratorisk tankemodell.

Andra trossamfundsföreträdare bekräftar att näthatet har tilltagit, och att trakasserier mot troende oftare framförs över nätet. Mohamed Tamsamani menar att det inte handlar så mycket om att hot skickas direkt till församlingar, utom om aggressiva uttalanden som sker på internet och i olika sociala medier. ”Det är på nätet som det riktigt grova hatet uttrycks”, säger han. ”Här kan de vara anonyma och här känner de sig mer bekväma att uttrycka sitt hat. Som att de ska utrota och förintä oss. Och på tidningarnas kommentarsfält förekommer de antimuslimska attityderna så fort det är ett tema om islam och invandring eller så.”

Hatet kan också skapa en dynamik som leder till att motsättningar mellan grupper förstärks. Det är en företeelse som inte bara försiggår mellan individer, utan en interaktion som också är avsedd att utsätta en tredje part, det vill säga de som läser och tar del av hatet och som därmed också drabbas. Näthatet blir på så vis ett slags politiska våld som är avsett att skapa oro och rädsla i samhället, i synnerhet bland utsatta grupper. Hatet fördjupar motsättningar mellan olika åsiktsgrupperingar och bryter ner anständigheten i de demokratiska samtalen. Människor skräms bort från att delta och uttala sig i den offentliga debatten.

Den normalisering av hatet som sker på internet, där de som deltar i debatten inspireras att uttrycka sig grövre och mer aggressivt, kan också motivera enskilda att ta till våld. Det finns viss forskning som visar ett samband mellan den aggressiva samtalstonen och faktiska våldshandlingar.¹⁰ I USA har exempelvis antalet hatbrott ökat under senare år, vilket många bedömare anser bero på det aggressiva språkbruket på nätet och aktiviteten från högerextrema grupper. Ett antal terrorbrott, såsom attackerna mot synagogan i Pittsburg och mot en shoppinggalleria i El Paso, har begåtts av gärningspersoner som har radikaliserats över nätet.

¹⁰ Löw, Heléne, Gardell, Mattias, Dahlberg-Grundberg, Michael (2017). Den ensamme terroristen. Ordfront, Stockholm.

Många bedömare menar också att Donald Trumps aggressiva twittrande bidragit till att hatbrotten ökat. Allt tyder på att stormningen av kongressen den 6 januari var inspirerad av den före presidentens utspel på nätet.

Det finns även de som menar att en sådan normalisering av hat har lett till extremistdåd i Sverige. Författaren Gellert Tamas argumenterade exempelvis för att Lasermannen var inspirerad av den dåtida samhällsdebatten. Oron för att dagens samhällsdebatt just ska leda till våldshandlingar är påtaglig. ”Vissa människor påverkas och blir mer intoleranta eller rent av hatiska”, säger Mohammed Temsamani, ” Andra reagerar fysiskt.”

Varför har hatet tilltagit?

Det är inte enkelt att svara på frågan om varför aggressiviteten i det offentliga samtalet har tilltagit. Nätet har gjort det enklare att sprida hatiska budskap och också möjliggjort för likasinnade att komma samman och organisera sig, men digitaliseringen är inte ensam skyldig till den situation vi befinner oss i. I boken Folkstyret i rädsans tid, som jag skrev 2017 tillsammans med Olle Wästberg, presenteras några olika förklaringsmodeller till varför demokratin blivit mer utmanad under senare år. En del forskning pekar på att samhället blivit mer polariserat i en tid då de ekonomiska klyftorna växt till sig. Därutöver har globaliseringen utmanat nationella gemenskaper samtidigt som nyhetsmediernas möjligheter att samla människor försvagats. Det har lett till att skillnaderna i uppfattningar om ett antal centrala värderingsfrågor har fördjupats, och att frågor om identitet har politiserats. När de politiska motsättningarna blir allt för djupgående kan samhällstilliten skadas, och då öppnas det också upp ett utrymme för extremistgrupper. De intar ytterkantpositioner i den polariserade debatten och bland dessa finns det grupper som bejakar våld som ett politiskt medel.

I boken pekade vi särskilt ut den samhällsoro som växte fram efter terrordåden mot World Trade Center. Det skapades ett gynnsamt läge för politiska aktörer att exploatera rädslan och ställa grupper mot varandra. Auktoritära populistiska rörelser kunde växa sig starka i flera av demokratins kärnländer. Vi skrev boken med anledning av att Donald Trump valts till president i USA, vilket måste ses som en exceptionell händelse för demokratutvecklingen världen över. Det är delvis denna utveckling som gett antisemitismen och islamofobin ny kraft.

Antisemitiska och islamofobiska föreställningar har dock varit närvarande i Europa genom historien. I den antisemitiska tankevärlden är judar giriga, ohederliga och snåla. De är opålitliga och strävar efter makt, kontroll och inflytande. Under senare år har sådana föreställningar förenats med idéer om att judarna ligger bakom globaliseringen och framväxten av det mångkulturella samhället. Den judiske finansmannen och filantropen George Soros anses ha en nyckelroll i många av de konspiratoriska berättelser som figurerar. Han anklagas bland annat för att ha agerat för att utarma nationella gemenskaper genom att verka för ökad invandring och sprida liberala värderingar.

I Sverige är däremot dessa antisemitiska attityder inte lika allmänt spridda som i andra europeiska länder. När den amerikanska organisationen Anti-Defamation League 2019 genomförde en undersökning av antisemitiska attityder i 18 länder, framgick att fyra procent av de svarande i Sverige uttryckte starka antisemitiska åsikter. Det var lägst av alla undersökta länder.¹¹ Även Forum för levande historia har gjort studier som visar på att det är relativt få som hyser starka antisemitiska attityder i Sverige. Det finns dock grupper som urskiljer sig, och exempelvis är antisemitismen betydligt mer utbredd bland män med rötterna i Mellanöstern. Det kan bero på att de har ett ursprung till länder där antisemitismen är starkt närvarande, eller för att de förknippar judar med Israels politik. Samtidigt ger attitydstudier inte en bild av faktiska åsikter och beteenden, och i intervjustudier av judar i Sverige framkommer också att många upplever att antisemitiska föreställningar förekommer brett i den svenska befolkningen.¹²

Islamofobin är också mycket påtaglig i det svenska samhället. I SOM-undersökningarna uppger mer än hälften av de tillfrågade att de har en negativ inställning till islam och endast tio procent att de har en positiv.¹³ Delvis grundar sig islamofobin på historiska föreställningar om att islam är ett hot mot den kristna europeiska gemenskapen, men under senare tid har uppfattningen om att muslimer har en kultur som är oförenlig med den västerländska fått fäste. En stor invandring av muslimer utmanar enligt denna tankemodell demokratin och den sociala sammanhållningen.

Dessa föreställningar är vanliga även i Sverige och exempelvis visar den årliga undersökningen Mångfaldsbarometern att sex av tio tillfrågade anser att islam kolliderar med mänskliga rättigheter. Det är också en betydande majoritet av de tillfrågade som tycker att heltäckande slöjor bör förbjudas i skolan och på arbetsplatsen och att muslimska kvinnor är förtryckta.¹⁴ Sådana attityder behöver givetvis inte reflektera en direkt avsky mot muslimer, utan kan förklaras av att människor uttrycker sitt ogillande inför det förtryck som kvinnor generellt sett utsätts för i flera länder med muslimsk majoritetsbefolkning. Islamofobin får däremot ett mer konkret uttryck på arbets- och bostadsmarknaden, där muslimer utsätts för betydande diskriminering enligt ett flertal studier.

Företrädare för muslimska trossamfund pekar också på en utveckling där islamofobin blivit grövre och mer förekommande i den mediala debatten. ”Man utmålar oss som en grupp som bär ansvaret för de flesta problemen i samhället. Vi är skyldiga hur vi än gör”, säger Mohamed Tamsamani. Han menar att det värsta problemet för många muslimer är det han kallar ”mikroaggressionerna i vardagen”. Det rör sig om glåpord och påhopp som oftast drabbar beslöjade kvinnor vid busshållplatsen, i kollektivtrafiken eller på andra offentliga platser.

¹¹ Anti-Defamation League (2019). Global 100. <https://global100.adl.org/map>

¹² Brå (2019). Antisemitiska hatbrott

¹³ Weibull Lennart (2016) Svenskarna och världsreligionerna. SOM-institutet.

¹⁴ Gävle Högskola (2020). Mångfaldsbarometern 2020.

Haider Ibrahim menar också att den offentliga debatten om islams plats i samhället har förvärrat situationen. ”Det skapas en uppfattning om att vi muslimer inte kan integreras i samhället, om att vi vill ha våra egna lagar och att vi inte är för demokrati. Vi måste ständig försvara oss.”

Även Temsamani menar att de senare årens debatt har bidragit till att muslimer i Sverige blir alltmer skuldbelagda och utpekade. Han säger att tonläget i debatten ibland känns besvärligare än de fysiska angreppen. ”Vi lever i en svår tid, och det påverkar oss mentalt. Att hela tiden höra att man är ett problem och en belastning gör fysiskt ont. Ibland kan jag tänka att jag skulle föredra fysiskt våld än det ständiga flödet av skrivelser och mediedrev. Det fysiska gör ont ett litet tag, men det går över. De här påhoppet pågår hela tiden. Det är kanske inte alltid handlar om uttalat hat, men det är ett slags förtryck som upplevs som trakasserier.”

Han tror att det hat som muslimer i dag utsätts delvis har sin grund i reaktionerna till olika extremistdåd utförda i islams namn tillsammans med framväxten av högerpopulism. ”Det är ett helt paket. Allt drar i samma riktning”, säger Temsamani. ”Samtidigt bidrar populistpartier som Sverigedemokraterna till att hålla debatten i gång. De är innovativa och hittar ständigt på nya sätt att utpeka muslimer som grupp som källan till olika samhällsproblem.”

Men han menar att det också handlar om en vidare utveckling i samhället, där också myndigheter särbehandlar muslimer och muslimska organisationer. Han nämner en rapport om Muslimska brödraskapet som publicerades av Myndigheten för samhällsskydd och beredskap, som fick kritik för att i svepande drag pekat ut individer och organisationer för att vara anhängare till brödraskapet. Han menar att det är ett problem att sådana rapporter används som referens i beslut av andra myndigheter och instanser.

När jag diskuterar bakgrundsorsakerna till de antisemitiska trakasserierna med Aron Verständig säger även han att det rör sig om både aktiviteter från högerextrema och islamistiska grupper, men han pekar också ut det aggressiva samtalsklimat som växt fram under senare år. ”För judar blev utsattheten betydligt mer allvarlig efter att Islamiska staten (Daesh) formerades, men på senare tid har utvecklingen med Donald Trump och den auktoritära populismen triggat mer hat och hot.” Lena Posner-Körösi, som tidigare var ordförande för Judiska centralrådet, är inne på samma resonemang. Hon menar att för judarna var de högerextrema grupperna tidigare det allvarligast hotet, men att den våldsbejakande islamismen eller jihadismen sedan blev det mest påtagliga. Men i dag är det återigen de högerextrema som är värst. ”De är på frammarsch och de är organiserade”, säger hon.

Det finns också andra faktorer som påverkar hotbilden mot troende och trossamfund. En hel del av hatbrotten triggas i gång av händelser i omvärlden. Sverige är ett mångkulturellt samhälle i en globaliserad omvärld och vi påverkas därför av utvecklingen och händelser som sker långt bortom oss. Exempelvis tenderar antisemitiska trakasserier att tillta med anledning av konflikten mellan Israel och Palestina. Judar får ofta stå till svars för staten Israels agerande mot palestinier. På liknande sätt leder islamistiskt motiverade terrorbrott till att

muslimer utsätts. Och med motsättningarna mellan sunni- och shiamuslimer i konflikterna i Irak och Syrien har shiamuslimer blivit en måltavla. Det är en olycklig utveckling menar Haider Ibrahim, som är tydlig med att poängtera att det inte rör sig om sunnimuslimer som hotar shiamuslimer. ”Det handlar om ett hot från personer som inspirerats av Islamiska staten”, säger han.

Troende dras in i hatets dynamik där enskilda handlingar triggar fram motreaktioner. När högerextremister brände koranen i Malmö 2020 ledde det till våldsamma upplopp, där polisen utsattes för stenkastning.

Händelser i omvärlden påverkar relationer mellan människor i Sverige, och en händelse som under det senaste året haft en helt genomgripande påverkan för såväl troende som icke-troende är Covid-19-pandemin. Pandemin har inneburit att i stort sett alla trossamfund har ställt in gudstjänster, bön och andra sammankomster. Högtidsfirande, bröllop och begravningar har fått hållas med begränsningar för antalet individer som medverkar. Det har påverkat det religiösa livet för människor i Sverige, och försvårat för trossamfunden att nå ut med ett omsorgsarbete som kan bidra till gemenskap och samhörighet.

Men pandemin har också förändrat hotbilden. Trakasserierna har enligt Aron Verständig minskat påtagligt eftersom det helt enkelt inte varit några sammankomster att angripa. Även de muslimska samfunden har samma erfarenhet. Men för den judiska gruppen har en annan form av utsatthet uppstått. Pandemin har skapat en grogrund för konspirationsteorier och vilseledande fakta, och i denna mylla har antisemitiska myter återskapats. Enligt en rapport av den brittisk-judiska organisationen Community Security Trust har omfattningen av coronarelaterade antisemitiska hatbudskap i sociala medier markant ökat. Det handlar om konspiratoriska berättelser om hur judar skapat viruset och spridit det vidare, för att senare profitera av eller förgifta människor med vaccinet. Sådana påhitt knyter an till myter om att judar på medeltiden spred pesten i Europa genom att förgifta brunnar och till den retorik som nazisterna använde sig av då judar just benämndes som ett virus. Dessa konspirationsteorier sprids av högerextremgrupper liksom nätverk av vaccinnotståndare.¹⁵ I Sverige har denna antisemitiska mytbildning varit mindre spridd än i andra europeiska länder, men det har ändå skapat obehag bland många judar.¹⁶ ”Man vet aldrig när det går från ord till handling”, säger Posner-Körösi.

¹⁵ Community Security Trust (2020). The Plough of antisemitism.

¹⁶ SKMA (2020). Nyhetsbrev juni 2020. Antisemitism i pandemins kölvatten

Hatet som ett hot mot demokratin

Trakasserier som är motiverade av en persons grupptillhörighet, såsom religion, etnicitet, sexuell läggning eller kön, berör alltid fler än den enskilde som utsätts. Det är handlingar som tenderar att skapa oro och otrygghet hos alla som delar den utsatta identiteten. De påverkar enskildas upplevelser av tillhörighet och tillit till samhället, och tenderar därför förändra sociala relationer människor mellan.

Mohamed Tamsamani vittnar om just en sådan utveckling. Han menar att hatet och hoten mot muslimer håller på att bryta ner många muslimers tillit till samhället och att trakasserier därmed kan förstärka utanförskapen hos många muslimer. ”Kvinnor vågar inte lämna sina bostadsområden eftersom de är rädda för att bli trakasserade. Människor som inte känner sig välkomna i samhället, isolerar sig från det.”

När det gäller antisemitismen argumenterar Lena Posner-Körösi att detta inte bara är en fråga för judar, utan för hela samhället. Hon menar också att judar och muslimer är särskilt förenade i deras utsatthet. ”Det framstår ibland som när vi judar pratar om antisemitism så tycker vi att allt annat är mindre allvarligt. Men så är det inte”, säger hon. ”Hatet mot judar och muslimer hör på sätt och vis samman. Om de kan angripa oss kan de också angripa muslimerna, och omvänt står vi på tur efter att de gett sig på muslimerna.”

I grunden måste hatet och hoten mot muslimer och judar därför ses som en utmaning mot demokratin. Det är angrepp mot den mest grundläggande principen i demokratin om allas lika värde, men det är också en särskild demokratiutmaning eftersom det kan skada den ömsesidiga tilliten mellan människor. En sådan grundläggande tillit är en förutsättning för att vi ska kunna hålla ett meningsfullt demokratiskt samtal. I ett samhälle som är präglad av motsättningar och rädsla tenderar människor att agera som representanter för grupper, snarare än som individer. Det är ett tillstånd då demokratis grundläggande mekanismer kan sättas ur spel. På detta sätt är trakasserier mot enskilda grupper, antisemitism och islamofobi, inte bara en angelägenhet för judar och muslimer, utan för alla.

Posner-Körösi menar att det därför är viktigt att återupprätta tilliten mellan människor, både för att motverka hat och för att försäkra att trakasserier inte i sig leder till att motsättningar i samhället fördjupas. Hon arbetar själv med projektet Amanah, vilket bygger på imamen Salahuddin Barakat och rabbinen Moshe-David HaCohens brobyggande mellan människor i Malmö. Begreppet Amanah är besläktat med ordet ”aman”, som betyder tillförlitlighet och trofasthet. ”Det är särskilt angeläget för judar och muslimer att arbeta med detta”, säger hon, ”inte bara därför att det finns motsättningar mellan oss, utan också för vi har mycket gemensamt och delar många traditioner”. Människor påverkas av att se två djupt religiösa personer prata med varandra och visa respekt för varandra säger hon. Genom dessa möten får dem en relation till den andre, och därmed stärks känslan för att judar och muslimer på något sätt hör samman.

Hon berättar om ett tillfälle då imamen bjöd in rabbinen för att träffa ett par djupt radikaliserade unga män i Malmö. I mötet med rabbinen valde männen att sitta med ryggen emot honom. Det var deras sätt att visa sitt förakt. Men när rabbinen bad männen att berätta hur de upplevde det att vara muslimer i Malmö uppstod ett samtal. De lämnade inte sin radikala hållning efter detta samtal, men mötet gjorde ändå avtryck. Efter att det avslutats kom de unga männen fram till rabbinen med en fråga. De skulle åka till Oslo och berättade att de inte litade på det halal kött som såldes där, och därför frågade de om rabbinen visste var de kunde köpa kosher kött. Det kunde de lita på. Sådana uttryck för tillit har troligen stor betydelse för vår demokrati. Lyckas vi bygga sådana broar mellan varandra så kan vi också hantera och få bukt med hatet och hoten. ■

Skolans värdegrund och en ”allsidig och saklig” skola

Ett religionsperspektiv

HEDVIG LOKRANTZ- BERNITZ

är docent i offentlig rätt vid Juridiska institutionen, Stockholms universitet. Hennes forskningsområden är främst konstitutionell utbildningsrätt och grundläggande fri- och rättigheter, områden som hon studerar i mötet mellan den svenska konstitutionella rätten, euro-parätten och annan internationell rätt.

Den svenska skolan har genomgått stora förändringar i takt med att det omgivande samhället har utvecklats till att bli sekulariserat och mångkulturellt.¹ Fram till 1950-talet hade skolan en uttalad kristen grund, med psalmsång och morgonbön som naturliga inslag. Idag är utgångspunkten för svensk skollagstiftning istället att skolans verksamhet ska utformas så att varje elev kan delta oberoende av sin egen eller föräldrarnas religiösa och filosofiska övertygelser.² Detta uppfylls genom skolans så kallade värdegrund och kravet på att undervisningen ska vara icke-konfessionell,³ saklig, allsidig och vila på vetenskaplig grund. Syftet är att ha en ”objektiv, kritisk och pluralistisk” undervisning, vilket är ett krav som Europakonventionen ställer.⁴

Svenska skolans värdegrund

Skolans värdegrund presenteras i Skoll. 1 kap. 4–5 §§. Värdegrunden är själva syftet med och utformningen av skolutbildningen i Sverige. Värdegrunden härrör ursprungligen från de föreställningar som präglade skolreformer på 1940-talet.

¹ Denna text är en omarbetning av texter tidigare publicerade i Lokrantz-Bernitz Hedvig, Rätt i skolan, 2020.

² Prop. 2009/10:165 s. 523.

³ Skollagen 2010:800 (Skoll.) 1 kap. 6-7§§.

⁴ Se bl.a. Europadomstolens dom i målet Kjeldsen, Busk Madsen och Pedersen mot Danmark, Appl. No 5926/72, 7 december 1976, p. 53.

I svallvågorna efter andra världskriget bedömdes det vara centralt att skolan skulle fostra ”demokratiska människor”, som visste vad det innebar att vara ”svensk” och att leva i ett fritt, demokratiskt samhälle.⁵ Dessa ideal förutsätts alltså prägla skolans vardag. Värdegrunden är samma oavsett om det handlar om kommunala eller fristående skolor, och syftar till att barn och elever ska inhämta och utveckla vissa kunskaper och värden. Enligt värdegrunden ska utbildningen främja barnets allsidiga utveckling och utformas i överensstämmelse med grundläggande demokratiska värderingar och de mänskliga rättigheterna som människolivets okränkbarhet, individens frihet och integritet, alla människors lika värde samt jämställdhet och solidaritet mellan människor. Var och en som verkar inom utbildningen ska också främja de mänskliga rättigheterna och aktivt motverka alla former av kränkande behandling.

I läroplanen för grundskolan (Lgr 11) framgår bland annat att skolans uppgift är att låta varje enskild elev finna sin unika egenart för att därigenom kunna delta i samhällslivet genom att ge sitt bästa i ansvarig frihet, och att omsorg om den enskildes välbefinnande och utveckling ska prägla verksamheten. Ingen ska heller utsättas för diskriminering i skolan på grund av kön, etnisk tillhörighet, religion eller annan trosuppfattning med mera.⁶ Av propositionen till skollagen framgår därutöver att den svenska skolan ska vara ”allsidig och saklig” så att alla elever kan delta oavsett religiös eller filosofisk uppfattning.⁷ Samtidigt stadgar grundskolans läroplan (Lgr 11) att eleverna ska fostras till tolerans med mera i överensstämmelse med ”den etik som förvaltats av kristen tradition och västerländsk humanism”.⁸

Är barnets bästa lika för alla barn?

De grundläggande svenska demokratiska värderingar som värdegrunden poängterar är dock inte alldeles okomplicerade. Det öppnar för politiska avvägningar där det oavsett barnets eller föräldrarnas betänkligheter anses vara det bästa för barnet att gå i den vanliga skolan och där fullgöra alla moment. I enlighet med detta anses det i den svenska skolan vara barnets bästa att till exempel upplysas om sex, att ta till sig demokratiska ideal och respekt för fri- och rättigheter, eftersom det står i samklang med det svenska samhällets värderingar.

Frågan är dock om det alltid är så. Ser man barnets bästa som ett öppet koncept med vidsträckt tolkning, som innefattar alla aspekter av ett barns liv i det samhälle där det lever, kan det argumenteras för att det är både en rimlig rättighet och en rimlig skyldighet att barnet deltar i olika typer av obligatorisk skolundervisning. Både likabehandling av alla elever och samhällets kulturella värderingar kan tala för detta. För det enskilda barnet kan det dock vara det bästa att uppnå olika färdigheter på annat sätt än genom de moment och

⁵ Se SOU 1944:20, SOU 1948:27 och SOU 2016:4 s. 78.

⁶ Lgr 11, Förordning (SKOLFS 2010:37) om läroplan för grundskolan, förskoleklassen och fritidshemmet, under rubriken 1. Grundläggande värden, Förståelse och medmänsklighet.

⁷ Prop. 2009/10:165 s. 523.

⁸ Lgr 11, förordning (SKOLFS 2010:37) om läroplan för grundskolan, förskoleklassen och fritidshemmet, under rubriken Skolans värdegrund och uppdrag, Grundläggande värden.

metoder som skolan normalt arbetar med. Vissa typer av kunskaper kanske också kommer på kollisionskurs med barnets och föräldrarnas religiösa och filosofiska övertygelser. Det finns därför ett behov, och även en skyldighet, för skolan att anpassa undervisningen till det individuella barnets behov. Befrielse från obligatorisk undervisning och hemundervisning är exempel på sådant som då kan aktualiseras.

Samma undervisning för alla

Att undervisningen ska vara allsidigt och sakligt utformad innebär bland annat att det inte får förekomma att ett visst moment framstår som kränkande för någon elev. Skolan kan tillfälligtvis använda åtgärder som gruppindelning för att undvika känsliga situationer, men endast i undantagsfall kan befrielse från obligatorisk undervisning medges av rektorn. För befrielse krävs att det föreligger synnerliga skäl, vilket är ett strängt krav rättsligt sett, och det kan bara ges för enstaka inslag i undervisningen och vid enstaka tillfällen under ett läsår (SkolL 7 kap. 19§).⁹ Jämfört med den äldre 1985 års skollag är detta en skärpning som motiveras av att skolan idag uttryckligen ska utformas så att alla kan delta, oberoende av till exempel religiös och filosofisk uppfattning.

Fram till 1997 kunde dock en elev som tillhörde vissa trossamfund befrias från religionsundervisningen i skolan om eleven kunde visa att samfundet istället ombesörjde undervisning i religionskunskap i skolans ställe.¹⁰ Numera finns ingen möjlighet till sådan generell befrielse från obligatorisk undervisning av religiösa eller filosofiska skäl utan istället ska den allmänna bestämmelsen om befrielse tillämpas. Av lagmotiven följer dock att stadgandet endast är avsett att tillämpas på ”mindre viktiga inslag i utbildningen om det med hänsyn till särskilda omständigheter framstår som orimligt att kräva att eleven deltar”. Som exempel ges bland annat att ett inslag kan upplevas som ”utmanande mot bakgrund av elevens speciella inställning och hemmiljö”. Det klargörs också att en elev inte får medges befrielse i sådan utsträckning att eleven riskerar att inte nå kunskapsmålen eller kunskapskraven i ett ämne.¹¹

Mot bakgrund av att undervisningen i skolan ska vara saklig och allsidig, anses det heller inte finnas något behov av en bestämmelse i skollagen som ger utrymme för hemundervisning på grund av religiös eller filosofisk uppfattning hos familjen.¹² Den möjlighet till hemundervisning av religiösa eller filosofiska skäl som fanns enligt den tidigare skollagen har således blivit väsentligt snävare genom 2010 års skollag och får idag betraktas som

⁹ Prop. 2009/10:165 s. 339 ff. och 707.

¹⁰ Bestämmelsen fanns i 1985 års skollag, 3 kap. 12 § st. 2. Den avskaffades efter förslag i prop. 1995/96:200. De trossamfund som omfattades var enligt SKOLFS 1991:13: Katolska kyrkan i Sverige, Mosaiska församlingarna i Stockholm, Göteborg och Malmö, S:t Martins församling i Stockholm, Muslimska församlingen i Malmö, Lutherska Bekännelsekyrkan i Sverige, Islamiskt Centrum i Göteborg och Pakistanska-Islamiska föreningen i Göteborgs och Bohus län.

¹¹ Prop. 2009/10:165 s. 340 f.

¹² Prop. 2009/10:165 s. 523.

obefintlig. Av förarbetena till den nuvarande skollagen framgår att hemundervisning bara kan medges i undantagsfall till exempel om barnet deltar i en filminspelning eller på grund av längre resor. Bedömningen ska dock göras med ”stor restriktivitet” och utgå från elevens intressen.⁴³ Synnerliga skäl krävs och medgivande får inte lämnas för mer än ett år i taget (Skoll 24 kap. 23-24§§).

Skolan kan bevilja undantag

Kravet på synnerliga skäl för såväl befrielse från enstaka undervisningsmoment som hemundervisning kan visserligen sägas innefatta ett slags hänsynstagande till individens faktiska intressen. Något som emellertid inte uttryckligen framgår av skollagen är dock att även *proportionalitetsavvägningar* måste göras i de enskilda bedömningarna, där samhällets intressen ställs mot barnens och föräldrarnas intressen.⁴⁴ Eftersom proportionalitetskravet numera gör sig gällande både som intern svensk förvaltningsrättslig princip och som en del av europarätten ska det i varje beslut råda balans mellan mål och medel. Skolans syfte med, och intresse av, att eleven deltar ska alltid vägas mot den skada som det enskilda barnet orsakas.

I proportionalitetsavvägningen ska också hänsyn tas till om alternativa, mindre ingripande åtgärder, kan vidtas. Detta åtar sig den svenska skolan att uppfylla genom att erbjuda en saktlig och allsidig undervisning som utformas så att alla barn kan delta. I detta ligger nämligen att skolan måste ha en viss flexibilitet. Om till exempel syftet med ett visst pedagogiskt moment utan svårighet kan uppnås genom andra pedagogiska moment, är obligatorisk närvaro för alla knappast en nödvändig inskränkning i barnets rättigheter. Även principen om barnets bästa i Skoll 1 kap. 10 § och Barnkonventionen ställs mot den begränsade möjligheten till befrielse och alternativ skolgång. Idag råder det en allmän uppfattning att det är förenligt med barnets bästa att gå i den vanliga skolan, varvid endast mycket speciella omständigheter kan motivera en annan ordning. Skolan måste dock anpassa sig så att även barn från djupt religiösa hem kan tas emot, och proportionalitetsavvägningar måste som nämnt göras i varje enskilt beslut som rör befrielse eller alternativ skolgång. Skollagen kan inte tillämpas alltför stelbent, utan måste tolkas i ljuset av Europakonventionens lite bredare och generösare bedömning, och tillämpas med den flexibilitet som kännetecknar konventionen.

Även elevens religionsfrihet aktualiseras. Den positiva religionsfriheten (RF 2 kap. 1 § p. 6) ger varje människa en absolut rätt att ha den tro personen själv vill och önskar och att utöva

⁴³ Prop. 2009/10:165 s. 524.

⁴⁴ Proportionalitetskravet innebär att en avvägning alltid måste göras mellan å ena sidan de fördelar som det allmänna vinner på en viss åtgärd och å andra sidan den skada som beslutet orsakar den enskilde eleven. Det ska göras en rimlighetsbedömning och om fördelarna står i rimlig balans till den skada åtgärden orsakar är kravet på proportionalitet uppfyllt. Det måste kort sagt råda balans mellan mål och medel. En åtgärd som inte uppfyller detta proportionalitetskrav strider mot gällande rätt.

denna tro. Detta får aldrig begränsas. Den positiva religionsfriheten ger därmed barnet rätt att enskilt utöva sin religion eller tro i skolan, till exempel genom en egen måltidsbön eller genom att gå till ett bönerum för att be.

Den positiva religionsfriheten kompletteras av en negativ religionsfrihet.¹⁵ I RF 2 kap. 2 § klargörs att det allmänna (till exempel en skola) inte får tvinga någon att ge tillkänna sin religiösa åskådning. Inte heller får någon tvingas tillhöra ett visst trossamfund eller andra sammanslutningar för viss åskådning. Även detta är en absolut rättighet som inte kan inskränkas med mindre än en grundlagsändring. Den negativa religionsfriheten kan i en skolmiljö aktualiseras exempelvis när en elev begär dispens från undervisningsmoment eller andra inslag i skolan. Skolan får nämligen inte fråga om det är av religiösa skäl som eleven vill avstå, och eleven behöver inte redogöra för om så är fallet. I konfessionella skolor kan en kollision exempelvis uppstå mellan elevens negativa religionsfrihet och skolans intresse av ordning och reda under de konfessionella inslagen. Visserligen ska de konfessionella inslagen vara frivilliga (SkolL 1 kap. 7 §), men frivilligheten får inte villkoras av att eleven måste redogöra för eventuella religiösa anledningar att avstå. Den absoluta negativa religionsfriheten ska ha företräde.

Europarättens påverkan på svensk rätt

Religionsfriheten i vår grundlag kompletteras och förtydligas av Europakonventionens religionsfrihet (artikel 9). Europakonventionens inflytande över svensk rätt innebär bland annat som nämnt att proportionalitetsavvägningar måste göras både i skolan och i samhället i övrigt. I varje enskilt fall som rör en begränsning av en elevs religiösa manifestationer i skolan måste lärare och rektorer därför väga å ena sidan den skada som den enskilda eleven lider av att en viss religiös manifestation begränsas och å andra sidan skolans intresse av att inskränka företeelsen ifråga. Ett intressant rättsfall som avgjordes efter en sådan proportionalitetsavvägning och där domstolen förefaller ha inspirerats av Europakonventionen rörde en flicka som av religiösa skäl inte ville delta i momentet dans under idrottslektionerna.¹⁶ Flickan och hennes familj tillhörde den laestadianska rörelsen, och ansåg att dans stred mot familjens religiösa övertygelse. Efter en proportionalitetsavvägning ansåg kammarrätten att den skada som flickan och hennes familj skulle orsakas om hon tvingades dansa vägde tyngre än skolans intresse av att eleverna deltar i samtliga obligatoriska moment.

Hur en lärare eller rektor ska agera i det enskilda fallet kan dock ge upphov till svåra avvägningar och beslut. Hur ska till exempel situationen hanteras att en elev av religiösa skäl vägrar delta i skolans obligatoriska simundervisning? Att vägra simma av religiösa skäl omfattas inte av religionsfriheten i Regeringsformen, däremot av religionsfriheten i Europakonventionen.¹⁷ Europadomstolen har dock slagit fast att skolan inte behöver ge befrielse från

¹⁵ Egentligen negativ yttrandefrihet avseende religion.

¹⁶ KamR i Sundvall, mål nr 1493-12, 4 juli 2013.

¹⁷ Europadomstolens dom i målet *Osmanoğlu och Kocabaş mot Schweiz*, Appl. No 29086/12, 10 januari 2017.

simundervisning eftersom det är en godtagbar inskränkning av religionsfriheten. I praktiken är det dock naturligtvis mycket svårt att förmå ett barn, som av religiösa skäl inte vill delta, att ändå simma tillsammans med resten av klassen. Avvägningar i det enskilda fallet måste göras.

En annan intressant fråga är hur religiösa kläder i skolan ska bedömas. I vilken utsträckning kan skolans krav på ordning, säkerhet och ”demokratiska värderingar” (med stöd av lagar såsom arbetsmiljölagen och skollagen) motivera att eleverna uppmanas eller tvingas att ta av sig sin religiösa klädsel eller sina religiösa symboler? Kort kan följande konstateras: Ett förbud i det enskilda fallet mot att bära ett religiöst klädesplagg i skolan kan vara godtagbart enligt Regeringsformen eftersom den enskildes kläder ses som ett yttrande och följaktligen bedöms enligt reglerna om yttrandefrihet.¹⁸ Om klädseln framför ett politiskt, religiöst eller annat budskap spelar ingen roll för bedömningen. Inskränkningar i denna yttrandefrihet kan göras i enlighet med bestämmelserna i RF 2 kap. 20-23 §§ förutsatt att det anses proportionerligt och demokratiskt godtagbart.

Ett generellt förbud mot en särskild typ av religiös klädsel eller religiös symbol är emellertid högst tveksamt. Det kan antingen stå i strid med rätten till religionsfrihet (i RF 2 kap. 1 § p. 6) eller rätten till yttrandefrihet (i RF 2 kap. 1 § p. 1). Religionsfriheten kan aktualiseras eftersom ett generellt förbud skulle kunna ses som ett sådant motverkande eller diskriminering av en viss religion som bestämmelsen avser att skydda mot. Handlar det enbart om den absoluta religionsfriheten kan inte ens säkerhetsskäl eller ordningsskäl motivera en inskränkning. Om ett generellt förbud däremot anses beröra yttrandefriheten kan begränsningar visserligen göras, men en sådan begränsning kan knappast anses vara proportionerligt eller godtagbart i ett demokratiskt samhälle och vore därför sannolikt inte legitim.

Synen på religiösa plagg i skolan enligt Europakonventionen är en annan än den i Regeringsformen. Här skyddas religiösa kläder av religionsfriheten i artikel 9, men ses som en sådan religiös manifestation som kan begränsas i lag (artikel 9.2). Europadomstolen har givit varje stat en stor egen bedömningsmarginal (margin of appreciation) att själv avgöra hur religiösa kläder ska regleras i det egna landet. I flera rättsfall från 2009 har Europadomstolen till exempel godtagit generella förbud i franska skolor mot att bära muslimsk huvudduk respektive sikhisk keski (miniturban).¹⁹ Också rörande Turkiet har Europadomstolen i flera mål godtagit begränsningar av religiöst motiverad klädsel i skolan.²⁰ Även här har landet

¹⁸ Angående hur bedömningen ska göras, se Enkvist Victoria, Lokrantz-Bernitz Hedvig och Zillén Kavot, Religionsfrihet, 2020, s. 84 ff.

¹⁹ Europadomstolens dom i målen Gamaleddyn mot Frankrike, Appl. No 18527/08, 30 juni 2009, Aktas mot Frankrike, Appl. No 43563/08, 30 juni 2009, Ranjit Singh mot Frankrike, Appl. No 27561/08, 30 juni 2009 och Jasvir Singh mot Frankrike, Appl. No 25463/08, 30 juni 2009.

²⁰ Se bl.a. Europadomstolens dom i målet Köse och 93 andra mot Turkiet, Appl. No 26625/02, 24 januari 2006 p. D.

bedömningsmarginal varit avgörande. Precis som andra länder anslutna till Europakonventionen har också Sverige en egen bedömningsmarginal vad gäller reglering av religiösa plagg i skolan. De generella kommunala slöjförbud i skolan som några kommuner införde 2019 underkändes dock av Kammarrätten i Göteborg 2021.²¹

Ett stort och svåravvägt ansvar vilar på skolan idag

Som visats ovan aktualiserar skolans grundläggande värden olika konstitutionella frågor av flera slag. Såsom värdegrunden är formulerad förutsätter den till synes att varje elev ska fostras att tro på demokrati och anamma andra för majoritetssamhället grundläggande åsikter såsom jämställdhet och mänskliga rättigheter. Ur ett konstitutionellt perspektiv är det dock inte självklart att skolans demokrati- och fostransuppdrag kan drivas så långt att elever pressas att anamma svenska grundläggande demokratiska och sekulära ideal. Att navigera mellan värdegrundens oprecisa honnörsord, skollagens vaga ordalydelse och elevers grundläggande rättigheter kräver både kunskap och riktlinjer. Här saknas tydlig vägledning som ger skolpersonal de konstitutionella kunskaper och verktyg som behövs. Skolpersonalen förutsätts idag känna till både vilka fri- och rättigheter varje elev har och känna till det lagstöd som ger dem möjlighet att eventuellt agera. De förutsätts också själva kunna utföra de svåra proportionalitetsavvägningar som krävs i varje enskilt fall där en elevs fri- och rättigheter begränsas. Den som tillämpar skollagen behöver nämligen själv göra en intresseavvägning och kan inte förutsätta att den redan är gjord i förväg av lagstiftaren. ■

²¹ KamR i Göteborg, mål nr 7171-20 och 7172-20, 23 juni 2021.

Det mediala samtalet om religion och trossamfund

MIA LÖVHEIM

är professor i religions-
sociologi vid teologis-
ka institutionen och
vetenskaplig ledare
för temat Religion,
kommunikation och
medier vid Centrum
för mångvetenskaplig
forskning om religion
och samhälle (CRS) vid
Uppsala universitet.

LINNEA JENSDOTTER

är doktor i religions-
sociologi och forskare
vid CRS, med fokus
på frågor om religion,
politik och digitala
medier.

Det finns en utbredd uppfattning om att det mediala samtalet om religion i Sverige är övervägande kritiskt – och att detta är att vänta i vad som ofta slentrianmässigt kommit att beskrivas som ”världens mest sekulariserade land”. Den forskning som idag finns tillgänglig bekräftar till stor del uppfattningen om att en kritisk inställning till religion präglar hur religion skildras i svenska medier. Detta gäller särskilt former av religion som uppfattas vara extremistiska och förspråka värderingar som motsäger till exempel jämställdhet mellan könen, yttrandefrihet, eller barns- och ungas frihet att själva bestämma över sina liv i relation till sina föräldrar. Det mediala samtalet idag sker dock i flera sammanhang och med fler olika aktörer än bara för ett decennium sedan, vilket gör att bilden av hur religion presenteras och diskuteras i svenska medier behöver belysas på ett mer mångfasetterat sätt.

I denna text vill vi lyfta fram ett antal delvis samverkande och delvis olika trender när det gäller det mediala samtalet om religion och trossamfund i Sverige. Vi tar vår utgångspunkt framförallt i forskning som genomförts vid Uppsala universitet, Centrum för mångvetenskaplig forskning om religion och samhälle.

Ett ökat medialt intresse för religion?

Inom forskning om religion hävdas ofta att religion blivit mer synlig i det svenska samhället, liksom i övriga västeuropeiska länder, sedan millennieskiftet. Argument framförs även för att detta skulle vara tecken på att ett ”post-sekulärt” tillstånd etablerats, där religion återkommit som en politisk relevant fråga från en tidigare marginaliserad position (Halldorf 2018).

Två forskningsprojekt som studerat förekomsten av referenser till religion genom ord eller begrepp i svensk och nordisk dagspress från 1980-talet till början av 2000-talet har visat att bilden är mer komplicerad (Lövheim & Linderman 2015, Lundby et al 2018). Sett över tid finns en ökad förekomst av artiklar i dagspressen som tar upp religion sedan mitten av 1990-talet fram till millennieskiftet. Detta gäller dock framförallt vissa former av religion, och tendensen är starkare i några genrer än andra. Kortfattat visar dessa studier att referenser till islam och muslimer ökat starkt från mitten av 1990-talet, men ännu 2010 dominerade referenser till kristendom och majoritetskyrkorna i de nordiska länderna. Övriga religiösa samfund är under hela perioden mycket sparsamt skildrade i dagspressen.

Vidare är det tydligt att de flesta artiklar i dagspressen skildrar religion, och då särskilt islam, i ett sammanhang av konflikter, krig och terrorism i länder utanför Sverige. Från 2000-talet blir artiklar som tar upp islam och muslimer utifrån frågor och händelser som är aktuella i det svenska samhället starkare. Studier som fokuserat på kortare tidsperioder, som till exempel hösten 2014 (Axner 2015), visar att inrikesnyheter om islam oftast kopplas till frågor om integration, jämställdhet och diskriminering. Ytterligare en tendens i de studier som beskriver förändringar i hur religion tas upp i dagspressen är att antalet tidningsartiklar där religiösa aktörer själva presenterar sina åsikter, som krönikor, minskat och antalet debatt- och ledarartiklar som tar upp religion ökat.

Utifrån ett övergripande perspektiv som kartlägger förändring över längre tid ser vi alltså en viss ökning av medierapportering om religion under de senaste åren. Den starkaste trenden är en kritisk rapportering samt debatt om religion, framförallt islam, som är kopplad till internationella konflikter, våld och samhällsproblem.

Det finns få studier om hur den svenska befolkningen uppfattar mediebevakningen av religion, men en enkätstudie som genomfördes i Danmark, Norge och Sverige 2015 (Lövheim et al 2018) visade att svenskar vid denna tidpunkt i något mindre grad än de övriga ländernas befolkning önskade mer täckning av religion, framförallt islam, i medierna. Svenskar var också generellt mindre kritiska till framförallt islam som ett hot mot samhället och kultur, och mer positiva till att ge alla religioner samma rättigheter i samhället. I alla de skandinaviska länderna, och särskilt i Sverige, finns ett tydligt stöd för att medierapporteringen om religion skall ske på ett sakligt och objektivt sätt.

Den kritiska granskningen av religion som beskrivs ovan gäller framförallt nyhetsmedier, men för att ge en mer rättvisande bild av det mediala samtalet om religion behöver vi även lyfta in andra mediegenrer, som syftar till att en fördjupad granskning och diskussion. Här ser vi andra trender, som visar att bilden är mer varierad. Vi vill i det följande lyfta fram två sådana trender när det gäller hur religion diskuteras i framförallt opinionsmaterial i dagspressen, som ledartexter och debattartiklar, och i tv och radioprogram som särskilt fokuserar på att bevaka religion.

Religion i opinionsmaterial

Ledare är en genre i dagspressen som syftar till att kommentera och driva opinion i den politiska debatten. Ledartexter utgår, liksom debattartiklar, från ett ideal om att en öppen och kritisk debatt där en mångfald av åsikter skall få uttryckas är vitaliserande för demokratisk utveckling (Nord & Strömbäck 2012). En studie av ledartexter i de största svenska dagstidningarna från slutet av 1980-talet till 2010 visar att religion inte är ett särskilt vanligt förekommande tema, men från början av 2000-talet börjar religion i ökad grad tas upp för diskussion (Lövheim & Linderman 2015). Detta är en förändring från tidigare decennier där religion oftast avvisades som irrelevant för det politiska samtalet. Även om en kritisk granskning av religion fortfarande överväger, där religiösa värden och traditioner ses som oförenliga med grundläggande, svenska, demokratiska värden, visar detta på en förändring där religion inkluderas i diskussioner om svensk politik. I några ledartexter hörs även argument för att i ökad grad inkludera religiösa medborgare i diskussioner om hur samhället skall utvecklas till exempel i frågor som rör utbildning, välfärd, och inte minst medborgares rättigheter (Lövheim 2017, 2019). Följande två citat ger exempel på hur olika uppfattningar presenteras i uppmärksammade frågor som gäller relationen mellan yttrandefrihet och religionsfrihet. Det första kommer från en ledare i Expressen 19 januari 2005 som diskuterar rättegången mot pastor Åke Green:

”Om polisen sätter i system att banda möten i kyrkor och moskéer runt om i vårt land kommer man finna gott om åtalbara predikanter från olika religiösa minoriteter. Vilken imam står först inför skranket? Vi ogillar starkt deras åsikter om homosexuella, men det viktigaste är att stå upp för den grundläggande och lagfästa yttrande- och religionsfriheten”.

Det andra citatet kommer från en ledare i Dagens Nyheter 12 november 2008:

”Religionsfriheten ska respekteras. Men det ska inte alla beteenden där man på mer eller mindre goda grunder hänvisar till de religiösa texterna”.

Debattartiklar är en genre där individer och grupper i samhället själva initierar frågor för diskussion, men urval av vilka röster som får komma till tals i tidningarna görs av en debattredaktör eller redaktion. En studie av vilka representanter för religiösa samfund som blev publicerade på de största tidningarnas debattsidor och i vilka frågor (Axner 2013) visade att Svenska kyrkan som majoritetssamfund hade fler möjligheter att uttrycka åsikter i frågor av generellt intresse, som exempelvis välfärd, medan representanter för nyetablerade samfund

oftast fick artiklar publicerade i frågor som begränsades till vissa områden som dessa samfund associeras till i samhället. Till exempel berörde majoriteten av de debattartiklar som skrivits av representanter för muslimska samfund våld och konflikter, och bland företrädare för judendom dominerade artiklar om antisemitism eller Israel-Palestina konflikten.

Marta Axners studie visar att ökade debatter om religion gör det möjligt för företrädare för olika religiösa traditioner att uttrycka sina åsikter i aktuella frågor i mediasamtalet, men denna möjlighet formas i hög grad av de villkor som gäller för detta samtal. Religiösa företrädare behöver lära sig förstå och kommunicera på mediernas villkor, och de behöver legitimera sin plats i mediasamtalet genom att adressera frågor som medier sätter på agendan.

Sammanfattningsvis kan vi se en trend där religion å ena sidan fortsätter att skildras som en irrelevant fråga i det svenska samhället, och på ett sätt som kopplar samman religion med värden som beskrivs som främmande för ett modernt, demokratiskt samhälle. Å andra sidan ser vi en ökning av diskussioner där religiösa värden och företrädare tas upp som relevanta för att hantera frågor om hur ett demokratiskt samhälle möter nya utmaningar av kulturell och religiös mångfald. Ytterligare ett exempel på denna trend är att skribenter med en uttalat religiös profil nu förekommer som krönikörer och ledarskribenter i tidningar som Expressen, Aftonbladet, Dagens Nyheter och Svenska Dagbladet.

Religion i public service-medier

Det svenska medielandskapet utmärks, liksom det nordiska, av en fortsatt stark närvaro av Public Service-medier. Trots en snabb förändring mot alltmer digitala medier har Sveriges Television och Sveriges Radio fortfarande ett stort förtroende hos framförallt äldre generationer (Nordicom 2021), och program som sänds i dessa medier diskuteras ofta i andra medier. Public Service-medier har avtal och riktlinjer som i ökad grad lyft fram behovet av att täcka in mångfald i befolkningen vad gäller till exempel etnicitet och religion, samt av en balanserad granskning (Lundby 2018). Studier av program i Sveriges Television som syftar till en mer fördjupad granskning och diskussion av religion bekräftar den bilden. Tv-programmet *Halal-tv* sändes i Sveriges Television hösten 2008. I programmet utforskade tre svenska kvinnor som var aktiva muslimer och bar slöja, olika fenomen i det svenska samhället som pengar, jämställdhet, fotboll etcetera. Programmet väckte en stor diskussion i dagstidningar och i bloggar.

Hösten 2016 sändes programmet *Jag är muslim* i Sveriges television, som fokuserade på några svenska muslimers erfarenheter av att leva i Sverige, och där individernas egna erfarenheter snarare än en kritisk granskning sattes i fokus. Andra program visar istället på Public Service-mediernas granskande funktion. Våren 2020 och 2021 visades två dokumentärserier om de uppmärksammade mordet i frikyrkoförsamlingen i Knutby i Sveriges television (*Uppdrag granskning: Knutby*) samt HBO (*Knutby: I blind tro*). I båda dessa program låg fokus på kritisk granskning av vad som på SvT Play beskrivs som ”en av de mest kända sekterna i svensk historia”.

Program som *Halal-tv* och *Jag är muslim* är exempel på hur svenska medier som syftar till en fördjupad granskning söker nya format för att öka möjligheten för företrädare för nyare religiösa samfund i Sverige att både synas i och påverka bilden av sig själva i mediesamtalet. En jämförelse av diskussionerna om *Halal-tv* på de största tidningarnas debattsidor och i bloggar samt kommentarer till dessa visade att diskussionen på debattsidorna framförallt kom att handla om ifall, hur och av vem religion skall presenteras i Public Service-medier, samt hur programledare och journalister skall hantera frågor om objektivitet. Diskussionen i bloggar handlade mer om möjligheten att leva som troende muslim i det svenska samhället, och här kom en större mångfald av åsikter till uttryck (Lövheim & Axner 2013).

Ett annat exempel är programmet *Människor och tro* som sänds i Sveriges Radio P1 och som har till uppgift att bevaka och granska religion. En studie av hur programmet 2015 skildrade olika religioner visade att det finns ganska god balans mellan mängden programtid som viks för islam och kristendom, men återigen att dessa religioner dominerar starkt över andra mindre samfund (Lövheim & Jensdotter 2018). *Människor och tro* hade under 2015 ett uttalat syfte att lyfta fram minoritetsröster bland annat genom telefonväkterier, en form där lyssnare inbjöds att ringa eller mejla till programmet och ställa frågor till en grupp inbjudna experter. Programmet öppnade också upp för uppföljande diskussioner om reportage och debatter på sin Facebook-sida.

Program som *Halal-tv*, *Jag är muslim* och *Människor och tro* visar en annan aspekt av det mediala samtalet om religion. Liksom den förändring i opinionsmaterial som nämndes tidigare visar dessa program på en trend där religion under 2000-talet har flyttats in från periferin till en mer central position i det svenska mediesamtalet, och att religion idag kopplas till bredare samhällsfrågor än de mer begränsat samsfundsriktade. I dessa program överväger fortfarande företrädare för de största och mest omdiskuterade svenska samsfunderna, som Svenska kyrkan och de muslimska samsfunderna. Fokus ligger på kritisk granskning, men dessa program är också exempel på medieskildringar som görs med ett syfte att låta de inblandade komma till tals, och att lyfta fram komplexiteten av de fenomen som skildras genom olika erfarenheter och tolkningar. Här utgår medierna från sitt uppdrag att bidra till att skildra en ökad religiös och kulturell mångfald i Sverige, och att bidra till ett öppet demokratiskt samtal om betydelsen av detta.

I flera av de exempel som nämnts lyfts vissa individers erfarenheter fram, inte sällan unga människors och kvinnors. Dessa individer väljs ofta i ett syfte att bredda bilden av representanter för religiösa samsfund och att synliggöra olika erfarenheter. Som flera studier visat (Axner 2013, Lövheim & Jensdotter 2018, Lövheim 2019) är det vanligt att till exempel unga muslimska kvinnor lyfts fram som motbilder till eller undantag från en patriarkal maktstruktur inom trossamfund. Dessa kvinnor får stå som exempel på individer som lyckats utmana eller omforma sin religion så att den är möjlig att förena med vad som ses som "normala" svenska värderingar och sätt att leva. Ett fiktivt exempel som fått stor uppmärksamhet är karaktären Sana i den norska ungdomsserien SKAM som sändes i Sveriges

Television från 2016 och framåt. I säsong 4 av SKAM är Sana seriens huvudperson, och i en studie av ungas möten med religion medier och andra sammanhang (Wrammert 2021) lyfts Sana fram som en karaktär som ger ett inifrånperspektiv och en ökad förståelse för hur det är att leva som ung muslim i ett sekulariserat samhälle. Den fiktiva formen är inget hinder för att Sana ska fungera som en förebild och inspiration, och ses som exempel på en positiv medieskildring av islam och muslimer.

Samtidigt finns det ett både och i denna typ av skildringar. Det är en skildring som å ena sidan utmanar negativa stereotyper om förtryckande religiösa strukturer och traditioner, men som å andra sidan riskerar att förstärka dessa genom att de individer som inte följer dem lyfts fram som undantag. Dessa exempel fungerar även väl med en svensk självbild av att vara ett modernt, jämställt och tolerant land. Fokus på unga muslimer som lever som ”vanliga svenska ungdomar” riskerar därmed att förstärka en bild av islam som en religion som ”egentligen” är oförenlig med vad som ses som svensk kultur och värderingar.

Hur kan vi tolka bilden?

Hur kan vi tolka dessa till synes paradoxala trender av ökad förekomst, ökad mångfald av perspektiv, men fortsatt kritisk skildring av religion i medier? Även om det finns visst stöd i forskningen för en ökad förekomst av religion i medier, så skall detta inte på ett enkelt sätt tolkas som ett ökat intresse för religion i svenska medier.

Medialisering är en teori som försöker fånga hur mediernas betydelse i samhället utvecklas över tid, och hur mediernas sätt att arbeta påverkar den bild av verkligheten som de presenterar.

Ett centralt begrepp i teorin om medialisering är medielogik, som beskriver mediernas sätt att fungera utifrån såväl teknologiska och strukturella aspekter, som de mer implicita rutiner, normer och värderingar som formar det dagliga journalistiska arbetet. När medier tar sig an religion som ämne kommer detta att innebära att religion skildras utifrån mediernas principer och agenda. Den situation vi beskrivit ovan kan tolkas som uttryck för såväl kontinuitet som förändring i denna medielogik. Den dominerande trenden i mediernas intresse för religion präglas av mediernas uppdrag i samhället att presentera nyheter och kritiskt granska maktthavare. Här styr riktlinjer och principer av nyhetsvärdering, samt källkritik, granskning av fördelning av resurser och uppföljning av beslut etcetera. Men mediernas uppdrag i samhället omfattar även en strävan efter objektivitet och yttrandefrihet, vilket formar praktiker för att låta olika röster komma till tals och belysa ett fenomen från flera olika vinklar.

Mediernas logik bidrar till största delen till en kritisk granskning av religion och ett fokus på de former av religion, och de aktörer, som främst fungerar ihop med nyhetsvärdering och aktuella debatter som anses ha allmänintresse i samhället. Trots det så kan det faktum att fler uttryck för religion blir synliga i samhället, liksom spänningar mellan olika grupper, rättigheter och värderingar som involverar religiösa värderingar och handlingar, även innebära en förändring i medielogikens hantering av religion. Ett exempel på detta,

som berör strukturella faktorer, är debatter och ändrade riktlinjer om ökad mångfald i uppdragsbeskrivningar för till exempel Public Service-medier, eller bland opinions-skribenter i svenska dagstidningar. Ett annat exempel är ökad diskussion bland journalister om hur religion kan och skall granskas i medier, samt journalistik som aktivt arbetar för att lyfta fram olika röster, grupperingar och komplexitet inom religiösa samfund och i religiöst vardagsliv i samhället (Lövheim 2021).

Hur ser det mediala samtalet om religion ut i digitala (sociala) medier?

Idag samsas de traditionella medierna med nyare medier. De nyare medierna går ofta under samlingsnamnet sociala medier och har gemensamt att de alla är digitala. Digitaliseringen har inneburit att de sätt som offentliga samtal och debatter tidigare fördes har fått sällskap med de nya sätt att diskutera som präglar de sociala medierna, vilket öppnat för utrymme åt nya röster, argument och åsikter (Rasmussen 2008). Samtidigt går det inte att dra en tydlig linje mellan äldre och nyare medier. Dagens medier präglas av en så kallad hybriditet, där det äldre och det nyare möts och påverkar varandra (Chadwick 2017). Denna typ av hybriditet kan skapa möjligheter till debatt om frågor som annars får ett litet utrymme i den offentliga debatten.

Ett sådant exempel är frågan om abort och samvetsfrihet, vilken analyserades i en studie av Sveriges Radios program *Människor och tro*. Ett telefonväkteri ställde frågan om samvetsfrihet och hur samvetsfrihet inom sjukvården skulle påverka rätten till abort (Jensdotter 2021a). I programmet inbjöds lyssnarna att delta i diskussionen både i radio och på de sociala medierna Facebook och Twitter. De olika diskussionsformerna som programmet öppnade upp visade på hur det traditionella medieforumet radio på ett tydligare sätt styrde diskussionen och vilken typ av inlägg som fick utrymme. I den diskussion som fördes på sociala medier, framförallt programmets Facebook-sida, förekom fler referenser till religion och i flera inlägg fördes religiöst grundade åsikter om att abort är fel fram. Denna typ av religiösa argument har ofta svårt att få gehör i den större offentliga debatten, inte minst då den förs i de traditionella mediernas format. Men samtidigt som sådana diskussioner kan öppna för religiösa argument som del av offentlig debatt, riskerar de också att förstärka en negativ bild av religion som något som bör hållas inom det privata för att inte riskera att utmana viktiga svenska värden, såsom jämställdhet.

Den som själv varit aktiv på sociala medier vet att de diskussioner som förs där ofta utmärks av en polariserande ton och det pågår en större samhällsdiskussion om huruvida de sociala medierna bidrar eller försvårar för den demokratiska utvecklingen i världen. I det polariserade klimatet är det de negativa bilderna som får störst genomslagskraft, så också i fråga om religion. Flera studier har uppmärksammat hur sociala medier på ett effektivt sätt utnyttjas av populistiska och nationalistiska rörelser för att marknadsföra sitt budskap eller sprida falska nyheter (Larsson, 2020, Ekman 2019). Studier visar även hur negativa föreställningar

om islam dominerar i de digitala medierna, och förstärks genom Facebook-grupper som "Stå upp för Sverige". Genom de nyare mediernas mekanismer kan denna typ av retorik bidra till att förstärka diskurser och gruppdynamiker på ett sätt som riskerar att leda till ett ökat våld mot bland annat religiösa grupper eller individer (Törnberg & Wahlström 2018; Wahlström & Törnberg 2019).

Samtidigt visar andra studier på att diskussioner i nyare medier kan vara betydligt mer mångfacetterade än så. I en studie av diskussioner om religion och politik på Facebook (Jensdotter 2021b) analyserades kommentarer till tidningsartiklar som äldre nyhetsredaktioner publicerat på sina Facebook-sidor. Artiklarna rörde tre olika politiska händelser och tre olika partier: Miljöpartiet och mediedebatten om två muslimska politiker, vilken inkluderade den så kallade handskakningskontroversen då en politiker avböjde att skaka hand med en kvinnlig reporter med hänvisning till sin muslimska tro våren 2016; Kristdemokraterna och rapporteringen om hbtqi och abort under åren 2015-2016; samt Sverigedemokraterna och valet till Svenska kyrkan 2017. Genom en analys av över 20 000 Facebook-kommentarer visar studien på hur diskussioner om religion och politik präglades av åsikter som på olika sätt uttrycker att religion bör stanna i den privata sfären och inte blandas in i politik eller andra offentliga angelägenheter. En annan sak som stack ut var ett stort inslag av kritik mot islam, så även i diskussioner som inte direkt handlade om islam utan istället utgick från kristendomen.

En slutsats som går att dra av studien är att religion är ett ämne som väcker engagemang och känslor. Det gäller inte minst frågor som knyter an till den större samhällsdiskussionen: Går det att blanda religion och politik? Vilken roll kan och bör religion ha i det offentliga? Är det möjligt att kombinera religion och jämställdhet? Är religiös pluralism något önskvärt? Det kan ses som en del av den större trend vi lyfter fram ovan, där religion oftare förekommer på nyhetssidor och fungerar som ingång till bredare diskussioner om samhällets värderingar. Det finns även ett tydligt mönster där negativa känslor och en hårdare ton är vanligare i diskussioner om islam. Dessa diskussioner innehåller återkommande inslag som att muslimer måste "ta seden dit man kommer" eller "åka hem".

Studien stödjer tanken om sociala medier som en plats där nya röster, argument och åsikter kan ta plats i den offentliga diskussionen. Diskussionen präglas av andra typer av argument än de som oftast hörs i den offentliga debatten i traditionella medier, och till skillnad från de debattsidor som Axner analyserat, finns det i de sociala mediernas kommentarsfält utrymme för såväl personliga erfarenheter och känslor som hänvisningar till den egna religiösa övertygelsen. Det förekommer även argument som tar sin utgångspunkt i någon av de heliga skrifterna Bibeln eller Koranen, eller i mötet med andras religiösa tro och traditioner. I de sociala medierna skapas med andra ord utrymmen för religiösa aktörer att uttrycka sig, bortom de sätt som journalister efterfrågar för att kunna skapa en "bra story".

Dessa nya dimensioner av den offentliga debatten till trots, är det dock liknande bilder av religion som framkommer också i de nyare medierna. De negativa bilderna dominerar, vilket är särskilt utmärkande i fråga om islam. Åsikter om religion uttrycks ofta på ett generellt sätt: "alla religiösa människor är så...", "alla muslimer är så...", medan de positiva bilder som lyfts fram utgår från enskilda personers egen erfarenhet av tro eller av religiösa människor som utgör undantag. Precis som denna typ av positiva inslag i äldre medier finns det en risk att de istället förstärker de föreställningar av religion som de försöker utmana, just genom att lyfta fram ett undantag som därmed riskerar att bekräfta den dominerande bild av religion som präglade de studerade diskussionerna: religion och religiösa individer platsar inte i ett modernt och sekulärt samhälle.

Hur påverkar det mediala samtalet om religion möjligheten att leva ut religionsfriheten idag i Sverige? Hur påverkas trossamfund?

Utvecklingen av det svenska medielandskapet mot en allt större digitalisering har skett parallellt med det vi ovan beskriver som en ökad synlighet av religion i det offentliga. Religion är idag en alltmer omdiskuterad men också politiserad fråga i Sverige (Lindberg 2020). Kombinationen av dessa två trender menar vi kan ha såväl negativa som positiva effekter på möjligheten att leva ut religionsfriheten i Sverige idag.

Ser man till de digitala medierna riskerar de att bli en arena för hat och hot riktat mot gruppen specifika trossamfund eller religiösa individer. Att detta hat särskilt riktar in sig på islam och muslimer framkommer i flera studier, men det drabbar även judar och kristna såväl som andra religiösa grupper. En sådan utveckling riskerar att ha en negativ påverkan på det offentliga samtalet om religion och de sätt som olika religiösa aktörer och trossamfund kan vara del av det. Ett aktuellt exempel är att Svenska kyrkans ärkebiskop Antje Jackélen har valt att sluta twittra på grund av det hat hon möter på forumet. Jackelén uttrycker själv att en stor del av detta hat springer ur åsikter om hennes egen och Svenska kyrkans inställning till islam som allt för positiv (Yussuf 2021).

Samtidigt kan de digitala medierna, precis som vi beskriver ovan, utgöra forum där en stor mångfald av röster kan göra sig hörda, så även de religiösa. På så vis stöder de digitala medierna trenden att mediesamtalet om religion i Sverige idag i ökad grad öppnar upp möjligheter för fler att delta i den offentliga debatten. I de studier som vi lyfter fram ovan går det att se att det även finns exempel på diskussioner i de digitala medierna där hatet och hotet lyser med sin frånvaro och det istället skapas forum för konstruktiv diskussion om olika samhällsfrågor. En annan möjlig positiv effekt är att digitala medier kan vara en kanal för att uttrycka positiva reaktioner på en nyhet eller ett medieinslag. Exempelvis var det mest engagerande inlägget på radioprogrammet *Människor och tros* Facebook-sida då den analyserades 2015 (Lövheim and Jensdotter 2018) ett inlägg om en kvinnlig muslimsk polisstudent som bar hijab som del av sin polisuniform. Den absoluta majoriteten av reaktionerna som inlägget genererade var positiva, uttryckte uppmuntran

och lyfte fram polisstudenten som en förebild. Att sociala medier kan vara en resurs i sökandet efter religiösa förebilder har även framkommit i andra studier. Det gäller inte minst unga muslimska tjejer som via sociala medier kan finna positiva rollmodeller som är ovanliga i de äldre mediernas rapportering om religion (Wrammert 2021).

Religionsfriheten omfattar enligt svensk grundlag en frihet att ensam eller tillsammans med andra utöva sin religion. Inom ramen för detta innefattas frihet att tro enligt en viss religiös övertygelse, att praktisera denna i olika delar av livet, och en frihet att ta del av, sprida och debattera olika religiösa idéer liksom att bilda och medverka i religiösa sammanslutningar.

Den forskning vi har presenterat i denna text visar att det mediala samtalet om religion i Sverige idag ger både möjligheter och begränsningar för individer och samfund att leva ut religionsfrihet. Den ökade debatten om religion som en mer central fråga i det svenska samhället och den ökade mångfalden av tros- och livsåskådningar som kommer till uttryck i mediasamtalet skapar, tillsammans med nya digitala medieformer, fler möjligheter för fler att utöva friheten att själv ta del av, uttrycka och diskutera sin tro, liksom att finna forum där både stöd för och kritisk utmaning av denna kan ske. De begränsningar av möjligheten att utöva religionsfrihet som vi ser i det nya medielandskapet gäller i högre grad den del av utövandet som sker tillsammans med andra och framförallt dem som inte delar den egna uppfattningen. I en större religiös och kulturell mångfald skapas fler möjliga mötesplatser mellan olika uppfattningar och sätt att leva enligt sina övertygelser och även fler möjligheter till krockar eller spänningar mellan dessa.

Vi har pekat på hur olika mediers logik, explicita riktlinjer, medieteknikens förutsättningar, liksom mer implicita rutiner och värderingar skapar olika möjligheter att hantera denna situation. En mycket viktig fråga för samfunden är att skapa möjligheter bland sina medlemmar till ökad kunskap och diskussion om hur olika medier formar samtalet om religion och värderingsfrågor. Det engelska begreppet ”media literacy” fångar in att en sådan kompetens behöver innefatta både kunskap om hur jag får tillgång till olika typer av information i medier, liksom förmåga att tolka denna information och utvärdera betydelsen av den. I begreppet innefattas även kompetens att använda kunskapen till att bättre kommunicera om olika frågor i medier (Lövheim 2012, Wrammert 2021). Med ökad kunskap om såväl vad som kommuniceras om religion i det mediala samtalet, liksom hur detta görs av olika aktörer och i olika sammanhang, kan bättre möjligheter för religiösa individer och samfund skapas för att förverkliga religionsfrihet i Sverige idag. ■

Litteratur

Axner, Marta (2015) Representationer, stereotyper och nyhetsvärdering. Rapport från medieanalys om representationer av muslimer i svenska nyheter. Stockholm: DiskrimineringsOmbudsmannen (DO). <<http://www.do.se/om-diskriminering/publikationer/representationer-stereotyper-och-nyhetsvardering/>>.

Axner, Marta (2013) Public Religions in Swedish Media: A Study of Religious Actors on Three Newspaper Debate Pages 2001–2011. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Chadwick, Andrew (2017). *The hybrid media system: politics and power*, New York, NY: Oxford University Press.

Ekman, Mattias (2019). Anti-Immigration and Racist Discourse in Social Media, *European Journal of Communication* 34(6): 606-618.

Halldorf, Joel (2018) *Gud: Återkomsten*. Libris förlag

Jensdotter, Linnea (2021a). "Ska vi ha samvetsfrihet i Sverige?" - samvetsfrihet som en medialiserad konflikt. I: Linde Lindkvist & Johannes Ljungberg (red.), *Samvete i Sverige: Om frihet och lydnad från medeltiden till idag*. Lund: Nordic Academic Press.

Jensdotter, Linnea (2021b). *Religion och politik i hybrida mediemiljöer: En analys av kommentarer till nyheter om Miljöpartiet, Kristdemokraterna och Sverigedemokraterna på Facebook*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Jensdotter, Linnea & Mia Lövheim (2020) Criticizing Religion in Mediatized Debates. In Lövheim, M & M. Stenmark (2020) (eds.) *A Constructive Critique of Religion: Encounters between Christianity, Islam, and Non-religion in Secular Societies*. London: Bloomsbury Academic, pp. 64–176.

Lindberg, Jonas (2020). Changes in the politicisation of religion in Scandinavian parliamentary debates 1988–2019. *Nordic journal of religion and society*, 33(02): 87–100.

Larsson, Anders Olof (2020). Right-Wingers on the Rise Online: Insights from the 2018 Swedish Elections, *New Media & Society* 22(12): 2108-2127.

Lövheim, Mia (2021) Gender, Religion and the Press in Scandinavia. In Radde-Antweiler Kerstin and Xenia Zeiler (eds.) *Routledge Handbook of Religion and Journalism*. Routledge, pp. 62-75

Lövheim, Mia (2019) 'The Swedish Condition': Representations of Religion in the Swedish Press 1988–2018. *Temenos* 55 (2), 271–292 special issue Religion in Nordic newspapers.

Lövheim, Mia and Linnea Jensdotter (2018) Contradicting Ideals: Islam on Swedish Public Service Radio. In Lundby, Knut (ed.) *Contesting Religion. The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*. Berlin, Boston: DeGruyter, pp. 135-152.

Lövheim Mia, Haakon H. Jernsletten, David Herbert, Knut Lundby, Stig Hjarvard (2018). Attitudes: Tendencies and Variations. In Lundby Knut (eds), *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 33–50

Lundby, Knut; Henrik Reintoft Christensen, Ann Kristin Gresaker, Mia Lövheim, Kati Niemelä, Sofia Sjö, Marcus Moberg & Arni Svanur Danielsson (2018) Religion and the Media: Continuity, Complexity, and Mediatization. In Furseth, Inger (ed.) *Religious Complexity in the Public Sphere - Comparing Nordic Countries*. Basingstoke: Palgrave MacMillian, pp 193-249.

Lövheim, Mia (2017) "Religion, Mediatization and 'Complementary learning processes' in Swedish Editorials". *Journal of Religion in Europe* 10 (4), 366-383.

Lövheim Mia & Alf Linderman (2015) Media, Religion and Modernity: Editorials and Religion in Swedish Daily Press. In Hjelm, Titus (ed) *Is God Back? Reconsidering the new visibility of religion*. London: Bloomsbury, pp. 32-45.

Lövheim, M. (2012). Religious Socialization in a Media Age. *Nordic Journal of Religion and Society*, 25(2), 151-168.

Lövheim Mia and Marta Axner (2011) Halal-tv: Negotiating the place of religion in Swedish public discourse, *Nordic Journal of Religion and Society*, 24 (1): 57-74.

Nordicom (2021). *Mediebarometern 2020*. Göteborg: Göteborgs universitet.

Nord, Lars & Jens Strömbäck (red) *Medierna och demokratin*. Lund: Studentlitteratur, 2012.

Rasmussen, Terje (2008). The Internet and Differentiation in the Political Public Sphere. Panel Discussion II: Culture and Media Technology. *Nordicom Review*, 29(2): 73-83.

Törnberg, Anton & Wahlström, Mattias (2018). Unveiling the radical right online. Exploring framing and identity in an online anti-immigrant discussion group. *Sociologisk Forskning*, 55(2-3): 267-292.

Wahlström, Mattias & Törnberg, Aanton (2019). Social Media Mechanisms for Right-Wing Political Violence in the 21st Century: Discursive Opportunities, Group Dynamics, and Co-Ordination. *Terrorism and Political Violence*, sid. 1-22. Tillgänglig på: <http://dx.doi.org/10.1080/09546553.2019.1586676>.

Wrammert, Anna (2021). *Med(ie)vetenhet, motstånd och engagemang: Gymnasieungdomars tal om och erfarenheter av religion*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Yussuf, Mohamed (2021). Ärkebiskop Antje Jackelén tar paus från Twitter: Det är som om det skjuts giftpilar mot dig. *Dagens Nyheter*, 6 april 2021. Tillgänglig på: <https://www.dn.se/kultur/arkebiskop-antje-jackelen-tar-paus-fran-twitter-det-ar-som-om-det-skjuts-giftpilar-mot-dig/> [Hämtad 22 september 2021].



Myndigheten för stöd till trossamfund har i uppdrag att främja en dialog mellan stat och trossamfund samt att bidra med kunskap om religion och samhundsliv i Sverige. Myndigheten fördelar också ekonomiska bidrag och ansvarar för frågor om trossamfundens roll i krisberedskapen.