

# Myten om tvångsdöpta turkar i Stockholm under 1600-talet

MARTIN BERNTSON

Göteborgs universitet

*I denna uppsats undersöks de i översiktsverk sedan 1990-talet förekommande upplysningarna om att två eller möjligen tre muslimska turkar skulle ha tvångsdöpts i Stockholm under senare delen av 1600-talet. I protokollsmaterialet från Stockholms konsistorium och i material från ytterligare några arkiv, framgår att minst tio muslimska turkar döptes i Stockholm mellan åren 1672 och 1691, men att det tidigare påstådda dopet av en turkisk muslim i Tyska kyrkan 1695 troligen var ett dop av en jude och hans son. Det finns i det undersökta materialet inget stöd för antagandet att dessa dop skulle ha varit påtvingade av vare sig sekulära eller kyrkliga myndigheter. Utifrån en undersökning av gällande regelverk går det också att konstatera att den återkommande uppfattningen i vissa av översiktsverken, att turkar i Sverige skulle ha blivit utvisade om de inte döptes, får betraktas som en övertolkning av rådande religionslagstiftning.*

I flera översikter över invandringens historia i Sverige möter vi upplysningar om att muslimska turkar skulle ha döpts eller till och med tvångsdöpts i Stockholm under 1600-talet. Vanligen är det två dop som nämns. Det ena skall ha ägt rum den 5 april 1672 i Nicolai kyrka (Storkyrkan) och det andra den 20 oktober 1695 i Tyska kyrkan. Uppgifterna förefaller tidigast finnas hos T. J. Arne,<sup>1</sup> vars redogörelser sedermera har upprepats i senare litteratur. Hos Arne och i litteratur från 1980- och första hälften av 1990-talet omtalas emellertid inte dessa akter som tvångsdop.

Artikeln har granskats av två externa lektörer enligt modellen *double blind peer review*.

1. T. J. Arne, *Svenskarna och österlandet* (Stockholm 1952) s. 345–356. Arne uppger tyvärr inte varifrån han har hämtat uppgifterna utan hänvisar till ospecificerade notiser.

---

Martin Berntson (f. 1972) är professor i religionsvetenskap och teologi med inriktning mot kyrkohistoria vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion vid Göteborgs universitet. Han disputerade 2003 på avhandlingen *Klostren och reformationen* och har därefter utgivit böckerna *Mässan och armborstet* (2010) och *Kättarland* (2017).

E-post: martin.berntson@lir.gu.se

De fungerade i stället som belägg för Sveriges livliga kontakter med det osmanska riket under senare delen av 1600-talet.<sup>2</sup> Under 1990-talet började dessa dop beskrivas som tvångsdop och användas som belägg för en rådande svensk främlingsfientlighet under den lutherska ortodoxins tidevarv.<sup>3</sup> Under 2000-talet har dessa beskrivningar inte bara fortlevt.<sup>4</sup> På senare tid har det sedan tidigare kända dopet av kamelskötaren Shia-ba (Shabbasch) 1691 också börjat beskrivas som ett tvångsdop.<sup>5</sup>

Detta sätt att betrakta den lutherska ortodoxin i det tidigmoderna Sverige som något unikt avviker till stor del från synsätt inom det konfessionaliseringsteoretiska perspektiv som sedan 1980-talet har påverkat både tysk, engelsk och även viss skandinavisk forskning om reformationen och den konfessionella tidsålder som det sena 1600-talet räknas till. Där har i stället nationell och inomkonfessionell kyrkopolitik i de europeiska länderna betraktats som uttryck för ett fostransprojekt som uppfattas ha bidragit till framväxten av det moderna Europa. Till de utmärkande dragen för den europeiska konfessionaliseringen hör enligt detta perspektiv att den religiösa mångfald som reformationen gav upphov till lade grunden för konfessionellt identitetsskapande inom ramen

2. Ingvar Svanberg, *Invandrare från Turkiet: Etnisk och sociokulturell variation* (Uppsala multiethnic papers, 4) (Uppsala 1985) s. 45; se också Ingvar Svanberg, "Turkar", i Ingvar Svanberg & Harald Rundblom (red.), *Det mångkulturella Sverige* (Stockholm 1990) s. 451; Ingvar Svanberg & Mattias Tydén, "Invandringen genom tiderna", i G. Lindberg (red.), "Sicken turk": *Om invandrararnas svenska historia* (Jönköping 1990) s. 17; Ingvar Svanberg & Mattias Tydén, *Tusen år av invandring: En svensk kulturhistoria* (Stockholm 1992) s. 134; Ingvar Svanberg & David Westerlund, "Från invandrarreligion till blågul islam? 50 år av organiserad muslimsk närvaro", i Ingvar Svanberg & David Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige* (Nora 1999) s. 12.

3. Ingvar Svanberg menade 1994 att tvångsdopen genomfördes som "en konsekvens av den lutherska ortodoxins inskränkthet" och utgjorde exempel på tidig religiös intolerans från Sveriges sida gentemot islam, se Ingvar Svanberg, "I väntan på moskén. Muslimer i Sverige", i Ingvar Svanberg & David Westerlund (red.), *Majoritetens islam: Om muslimer utanför arabvärlden* (Stockholm 1994) s. 392–393. På ett likartat sätt kunde Jonas Alwall fyra år senare skriva: "The religious situation was particularly harsh for Catholics and non-Christian groups (especially Jews, but also 'Turks, blackmoors and heathens'), who were forced by the state to assimilate, which meant forced conversions and – in the case of the non-Christians Christian baptisms. [...] There were also forced christenings of Muslims in 1672 and 1695." Jonas Alwall, *Muslim rights and plights: The religious liberty situation of a minority in Sweden* (Lund 1998) s. 149.

4. Se exempelvis Göran Larsson & Åke Sander, *Islam and muslims in Sweden: Integration or fragmentation? A contextual study* (Berlin 2007) s. 47. En mer nyanserad bild av muslimernas situation ges i Mattias Gardell, *Islamofobi*, andra upplagan (Stockholm 2011) s. 25.

5. Simon Sorgenfrei och Göran Larsson uppgav 2020 att det utöver "massdop" av judar i Sverige också förekom "tvångsdop av muslimer" under senare delen av 1600-talet, där det mest kända exemplet förklarar vara dopet av kamelskötaren Shiaba (Shabbasch) 1691, se Göran Larsson & Simon Sorgenfrei, "Rätten att tro som man vill innebär inte rätten att göra som man vill", *Respons* 2020:2 s. 12.

för ett modernt statsbildningsprojekt.<sup>6</sup> Den religionspolitik som under senare hälften av 1600-talet präglade både Sverige och andra delar av Europa handlade om att hantera den mångfald av religiösa uttrycksformer som hade blivit en följd av reformationen. Den svenska religionslagstiftningen visar utifrån ett sådant perspektiv hur pass delaktigt det svenska riket var i den europeiska konfessionaliseringen.<sup>7</sup>

Synen på religionslagstiftningen som uttryck för konfessionaliseringen och i all synnerhet det tidigare nämnda varierande sättet att tala om dessa turkar som döpta eller tvångsdöpta föranleder frågan huruvida dessa dop var frivilliga eller om de var påtvingade av svenska sekulära eller kyrkliga myndigheter på ofrivilliga dopkandidater.<sup>8</sup> Till saken hör att de författare som karakteriserat dessa dop som tvångsdop sällan eller aldrig har belagt sina påståenden med källhänvisningar. Protokollet från Stockholms konsistorium, där det finns flera upplysningar om dessa dop, har varken omnämnts eller undersökts av nämnda författare. Jag kommer därför i det följande att gå igenom vad vi utifrån det samtida källmaterialet kan veta om omständigheterna kring de tre dop som beskrivits som tvångsdop och jag kommer också att med samma utgångspunkter diskutera det dop av en turk år 1686 som Arne (men ingen av de senare författarna) har uppmärksammat. Dophandlingarna anknyts därefter till de föreskrifter om undervisning och dop av muslimer och judar som förekom i det sena 1600-talets religionsstadgor, kyrkolag och kyrkohandbok. Slutligen diskuteras vilken funktion redogörelserna för tvångsdop har haft i olika texter om invandringens historia i Sverige.

6. Se Anders Jarlert, "Den missförstådda ortodoxin", i Samuel Rubenson & Anders Jarlert, *Kyrkohistoriska omvärderingar* (Lund 2005) s. 30–31; Ingun Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria 4: Enhetskyrkans tid* (Stockholm 2002) s. 80; om konfessionaliseringsteorin och dess användning i Sverige, se Martin Berntson, "Reformationen som kyrkohistoriskt problem i Sverige", i Kajsa Brilkman, Morten Fink-Jensen & Hanne Sanders (red.), *Reformation i två riken: Reformationens historia och historiografi i Sverige och Danmark* (Göteborg 2019) s. 36–40.

7. Se exempelvis Martin Berntson, "Myten om enhetskyrkan: En diskussion om historievetenskapliga perspektiv i religionskunskapsämnet", i Hans Albin Larsson (red.), *Det historiska perspektivet* (Jönköping 2015) s. 137–138.

8. För en mer generell ingång till frågan om tvångskonverteringar i Europa, se Mercedes García-Arenal & Yonatan Glazer-Eytan, "Forced conversion and the reshaping of Judaism, Christianity and Islam: Tradition, interpretation, history", i Mercedes García-Arenal & Yonatan Glazer-Eytan (red.), *Forced conversion in Christianity, Judaism and Islam: Coercion and faith in premodern Iberia and beyond* (Leiden 2019) s. 3.

*Dopet i Storkyrkan den 5 april 1672*

Det tidigaste av de dop av muslimska turkar i Stockholm som omtalas i ovan nämnda litteratur skall ha ägt rum i Storkyrkan den 5 april 1672. Att det verkligen ägde rum ett dop av en turk i Storkyrkan denna dag går att styrka utifrån det samtida källmaterialet. Enligt protokoll fört vid Stockholms konsistorium hade en turkisk man, som i protokollet går under namnet Joseph, den 27 mars begärt att få döpas och bli en kristen. Eftersom han bara kunde tala turkiska blev han tolkad av kyrkoherden Johannes Gerdessen (1624–1673) i Tyska församlingen. Gerdessen hade tidigare varit professor i orientaliska språk vid Greifswalds universitet och förefaller inte ha haft några problem att förstå mannen.<sup>9</sup> Gerdessen kunde förmedla, att Joseph levde ”nychtert och skickeligen” och att han hade kommit till Stockholm tillsammans med de turkiska sändebud som nyligen rest från staden.<sup>10</sup> När sändebuden avreste från det svenska riket hade Joseph gömt sig i staden eftersom han inte ville följa med tillbaka till Turkiet. Han begärde i stället att snarast möjligt få tillåtas ”doop och christendom”. Hans önskan om konvertering byggde enligt redogörelsen på en speciell upplevelse som han haft vid början av sin vistelse i Stockholm då han nattetid hade erfarit att en gammal man uppenbarade sig för honom och uppmanade honom att bli kristen. Om Joseph inte snart fick möjlighet att konvertera hotade han med att begå självmord. Efter överläggningar beslutade konsistoriet att den turkiske mannen först och främst måste undervisas om kristendomen och om man därefter kunde slå fast att han menade allvar med sin önskan att bli kristen, då skulle han få lov att bli döpt. Marcus Simming d.ä. (1621–1690), som vid denna tid var kyrkoherde i Riddarholmens församling, tog på sig uppgiften att undervisa mannen, en uppgift som dock krävde att en tolk fanns på plats. Johannes Gerdessen tog på sig ansvaret för att hitta en kristen person som levtt några år i staden som kunde tala både tyska, svenska och elementär turkiska.<sup>11</sup>

Två dagar senare, vid ett extraordinarie konsistoriemöte den 29 mars,

9. Om Johannes Gerdessen, se Gunnar Hellström, *Stockholms stads herdaminne från reformationen intill tillkomsten av Stockholms stift* (Stockholm 1951) s. 562–563 samt Andreas Hellerstedt, *Ödets teater: Ödesföreställningar i Sverige vid 1700-talets början* (Lund 2009) s. 100.

10. En sådan turkisk beskickning förefaller ha besökt Stockholm 1671, se Claes Lundin & August Strindberg, *Gamla Stockholm: anteckningar ur tryckta och otryckta källor*. 3 uppl. (Stockholm 1912) s. 143.

11. Stockholms domkapitel, A I (Protokoll, huvudserien), vol. 28 (1672) s. 94, Stockholms stadsarkiv (SSA).

återkom turken Joseph och begärde ånyo att få ”komme till doop och christendom”. Marcus Simming förklarade inför konsistoriet att han sedan det tidigare sammanträdet undervisat mannen och berömde turkens flitighet och läraktighet. Några av de enklare frågor som han undervisats om ställdes under mötet till Joseph och han svarade ”tämlichen rätt” på dessa. Konsistoriet beslöt att Marcus Simming under ytterligare åtta dagars tid skulle fortsätta att undervisa mannen, varefter denne kunde få döpas, vilket förväntades ske vid kommande långfredag.<sup>12</sup> Innan dessa åtta dagar var till ända återkom emellertid Joseph till konsistoriet ännu en gång. Han begärde för tredje gången att få ”komma till doop och christendom”. Marcus Simming förklarade att han fortsatt med sin undervisning och att eleven varit flitig och läraktig. Vid detta möte ställdes också några personliga frågor till Joseph, som kunde berätta att han var 32 år gammal, och att han ville döpas och bli kristen för att helt enkelt hamna på den rätta vägen. Konsistoriet ställde ytterligare några frågor till honom, ”på hwilka han sigh tämelighen wäll förklarade”. Brevledes hade konsistoriet av Kungl. Maj:t fått veta, att det var upp till konsistoriet att bestämma när turken skulle döpas, men rikskanslern Magnus Gabriel De la Gardie (1622–1686) tyckte att konsistoriet inte skulle uppehålla turken för länge utan borde ju förr desto bättre låta honom att bli döpt i enlighet med sin begäran. I linje med kungens önskan ansåg konsistoriet att det var rådligt att snart genomföra dopet, vilket alltså skulle ske på långfredagen, som detta år inföll den 5 april.<sup>13</sup>

Frågan om dop av turkar återkom intressant nog under sommaren. Vid konsistoriets möte den 24 juli 1672 upplästes ett brev från Magnus Gabriel De la Gardie i vilket han rekommenderade ytterligare en turk till ”doop och christendom”. Denne turk skulle enligt brevet ha fått undervisning av Johannes Herbinus (ca 1632–1676/1679), som var rektor vid Tyska skolan.<sup>14</sup> Konsistoriet beslöt att kalla både Herbinus och turken till ett senare möte.<sup>15</sup> Vid ett extraordinarie konsistoriemöte den 26 juli framgick att Herbinus låtit undervisa den tidigare nämnde turken i ”enkel kristendom”. Herbinus förklarade att han, på uppmaning av Johannes Gerdessen, undervisat turken om några ”Christendoms

12. Stockholms domkapitel, A I (Protokoll, huvudserien), vol. 28 (1672) s. 104, SSA.

13. Stockholms domkapitel, A I (Protokoll, huvudserien), vol. 28 (1672) s. 106–107, SSA.

14. Om Herbinus och Tyska skolan, se Jörgen Hedman, *Historien om Tyska Skolan Stockholm inför 400-årsminnet av det kungliga privilegiebrevet av år 1612* (Stockholm 2012) s. 50.

15. Stockholms domkapitel, A I (Protokoll, huvudserien), vol. 28 (1672) s. 184, SSA.

stycker” som han förstått ”tämlichen” och han hoppades att genom Guds nåd kunna vidare ”fortkomma” uti dessa. Herbinus hade prövat turken utifrån de frågor han undervisats om, liksom på den apostoliska bekännelsen och Herrens bön på turkiska. Turken hade svarat ”tämlichen wäll” på frågorna och han kunde också recitera den apostoliska trosbekännelsen samt Herrens bön och han svarade också på några frågor om nattvarden och dopet. Efter förhöret kunde Herbinus konstatera att ”denne Turk syntes wara mycket simpel”<sup>16</sup> och begärde att han snarast skulle få ”komma till doop och Christendom”. Även konsistoriet ansåg att turken var så väl undervisad att han kunde få lov att döpas, vilket skulle ske nästkommande onsdag efter predikan, då man från predikstolen skulle be för honom. I efterhand har i protokollet tillförts, att detta dop för rättades den 31 juli då turken skall ha döpts av Olof Svebilus (1624–1700) som då var nytillträdd kyrkoherde vid Storkyrkan.<sup>17</sup> Turken tog sig vid dopet namnet Alexander Christian.<sup>18</sup>

Mycket tyder på att det 1672 inte genomfördes ett utan två dop av turkiska konvertiteter, ett den 5 april och ett annat den 31 juli. Sambandet mellan dessa två dop är oklart, men i inget av fallen finns det belägg för att det skulle ha rört sig om tvångsdop. Tvärtom ger protokollen närmast intrycket av att dopkandidaterna, i synnerhet den förste, var synnerligen intresserade av att få döpas. Konsistoriet vinnlade sig under processen om att nogsamt bekräfta att dopavsikten var allvarligt menad och att dopkandidaterna erhöll ordentlig kunskap om dopets innebörd.<sup>19</sup>

### *Dopet i Wrangelska palatset 1686*

T. J. Arne omnämner ytterligare ett dop som av någon anledning inte har figurerat i senare översikter och därför inte heller har karaktäriserats som ett tvångsdop. Detta dop skall ha ägt rum den 18 mars 1686. Uppgifterna om dopet har Arne hämtat från den lutherske kyrkoherden Conrad Tiburtius Rango (1639–1700) i Stettin som i sin bok *Svecia Orthodoxa*, tryckt 1688, redogjorde för omständigheterna kring detta dop. Den pojke som skulle döpas var enligt Rango vid detta tillfälle ungefär sju år gammal och var son till en förnäm turk, men hans föräldrar hade

16. Ordet ”simpl” används här sannolikt i betydelsen ”troskyldig” och ”ofördärvad”.

17. Se Hellström (1951) s. 431.

18. Stockholms domkapitel, A I (Protokoll, huvudserien), vol. 28 (1672) s. 193, SSA.

19. Det finns i Storkyrkoförsamlingens dopböcker inga poster för dop vare sig den 5 april eller 31 juli 1672, vilket troligen beror på att de döpta var vuxna individer.

blivit ihjälslagna då de kejserliga trupperna erövrade staden Neuhausen (Érsekújvár) i Ungern i augusti 1685. Flera barn, inklusive denna pojke, skall i samband med slaget ha blivit räddade till livet av generalen Otto Wilhelm Königsmark (1639–1688) och sedan fått komma till olika förnämna hov, däribland till den kungliga familjen i Sverige, som lät barnen få gå i skolan i den mån åldern tillät det. Pojken i fråga hette Ali och omhändertogs av grevinnan Königsmarks yngsta dotter Amalia Wilhelmina von Königsmarck (1663–1740), som var brorsdotter till Otto Wilhelm. Pojken hade snabbt lärt sig tyska och kristen lära, böner och bibelord. Eftersom han hade feber kunde han inte döpas i kyrkan och därför ägde dopet i stället rum i Wrangelska palatset på Riddarholmen. Han skall enligt Rango på grund av sin sjukdom yrkat på att få döpas snart eftersom han inte ville dö som ”turk”. Hans dopvittnen utgjordes av kungen och änkedrottningen. De examinerande delarna av dopet genomfördes av Rango själv och av andrepastorn i Tyska församlingen Ægidius Strauch (1647–1709).<sup>20</sup> Själva dopakten förrättades av kyrkoherden i Tyska församlingen Christopher Bezelius (d. 1689). Pojken tog namnen Carl Alexander, det första efter kungen och det andra efter baron Alexander Ersken (Erskein) (d. 1687),<sup>21</sup> som räddat honom undan döden. Rango uppger att flera andra turkiska personer skall ha följt hans exempel och anammat den kristna tron och dopet.<sup>22</sup>

Det finns fler källor än enbart Rangos redogörelse som kan ge oss kunskaper om detta dop. I dopboken för Tyska församlingen anges att Carl Alexander döptes den 26 mars, alltså en dryg vecka senare än det datum som Rango uppger.<sup>23</sup> Det finns under året 1686 inga uppgifter hos konsistoriet angående Ali/Carl Alexanders dop, men däremot finns det uppgifter om flera andra dop av turkiska barn under detta år. Enligt protokollet från Stockholms konsistorium den 2 juni 1686, det vill säga mer än två månader efter det nämnda dopet, hade konsistoriets preses Matthias Iser (1645–1725) givit Ægidius Strauch i uppdrag att ansvara

20. Strauch hade blivit andre pastor i Tyska församlingen 1678 och blev 1696 kyrkoherde i samma församling, se Hellström (1951) s. 565–566.

21. Friherren Alexander Ersken var en svensk överstelöjtnant som hade deltagit i de kejserliga trupperna 1686, se Bengt Hildebrand, ”Erskein (Esken), släkt”, *Svensk biografiskt lexikon* 14 (Stockholm 1953) s. 462.

22. Arne (1952) s. 346; se Conrad Tiburtius Rango, *Svecia Orthodoxa, das ist Das Rechtgläubige Nordische Königreich Schweden* (Stettin 1688) s. 333–335.

23. Tyska S:ta Gertruds kyrkoarkiv, C1 Födelse- och dopböcker, huvudserie, 1a: 1639–1688, s. 656.

för undervisning och examination av två turkiska barn som befann sig hos greve Pontus, varmed troligen åsyftades Pontus Fredrik de la Gardie (1630–1692). Det ena barnet var åtta och det andra sju år, och de skulle båda befrämjas till dopets sakrament. Strauch kunde vid mötet berätta att de båda barnen ”tämmlig wackert begynna komma sig före uthi sin christendomb, wettandes wäle swara vpå åthskillige frågor”,<sup>24</sup> frågor som också upplästes under mötet. Konsistoriets ledamöter föreföll nöjda med denna progression och de önskade de båda barnen lycka och framgång och hoppades att de snart kunde få döpas.<sup>25</sup>

Rangos uppgift om att flera andra turkiska personer skulle ha följt Alis exempel och låtit sig döpas kan med andra ord mycket väl stämma. Men den gällde troligen inte enbart de barn som fick undervisning under sommaren 1686. Vid konsistoriets möte den 6 oktober samma år förklarade Strauch att inte bara de två vid denna tid redan döpta turkiska barnen hos greve Pontus varit intresserade av de frågor som ställdes i kyrkan, utan att det också fanns ytterligare tre barn ”af samma slag”, som var intresserade av att omvändas, men de kunde inte läsa ”det som skrifwit är” och ville därför också gärna lära sig dessa frågor. Kyrkoherden i Klara församling, Olaus Andreae Bergius (1627–1692), svarade att han mycket väl kunde trycka några exemplar av frågorna och dela ut dessa till de intresserade barnen.<sup>26</sup> Troligen är den text som Bergius fick i uppdrag att ge ut åtminstone delvis identisk med den lilla katekes som senare trycktes i Rangos verk och som han uppgav att de turkiska barnen fick lära sig.<sup>27</sup>

24. Stockholms domkapitel, A 1 (Protokoll, huvudserien), vol. 41 (1686) s. 189, SSA.

25. Stockholms domkapitel, A 1 (Protokoll, huvudserien), vol. 41 (1686) s. 189, SSA. Det finns en förbindelse mellan dopen av dessa två barn och det dop som ägt rum tidigare under året genom släktskapsförbindelserna mellan familjerna De la Gardie och Königsmark. Otto Königsmark var själv gift med Catharina Charlotta De la Gardie, och Pontus Fredrik De la Gardie var i sin tur gift med Beata Elisabet von Königsmark, som var syster till Otto och Amalia Wilhelminas far Conrad Christoff Königsmark.

26. Stockholms domkapitel, A 1 (Protokoll, huvudserien), vol. 41 (1686) s. 343, SSA. Olaus Andreae Bergius hade som predikant följt med Klas Rålamb på hans resa till Turkiet 1657. Under tjänstgöringen i Istanbul förvärvade han kunskaper om orientalisk litteratur, se E. Lundström, ”Bergius, Olaus Andreae”, *Svenskt biografiskt lexikon* 3 (Stockholm 1922) s. 546.

27. Rango uppger att han i sin bok tryckte den redogörelse för den kristna läran som de turkiska barnen erhöi, men att den sedermera utökats något och sedan använts i provinserna, se Rango (1688) s. 336–340, där han upptecknar 24 frågor som ställts till barnen. Det handlar om elementära frågor om kristen tro, om treenigheten, om synd, om Kristi återlösningsverk, om huruvida hedningar, judar och turkar kan nå salighet, och slutligen några frågor om dopets innebörd. Allra sist följer några frågor som berör huruvida dopkandidaten redan är döpt, hur detta dop genomförts och orsakerna därtill.





*Maria Aurora von Spiegel (d. ca 1733), döpt i Tyska kyrkan den 7 november 1686. Etsning av Johann Linder, tryckt 1860, från äldre okänd förlaga.*

Det var inte bara turkiska barn som döptes i Stockholm under detta år. Varken Arne eller de tidigare omtalade översiktsförfattarna har uppmärksammat att friherren Alexander Esken efter segern över turkarna 1686 till Sverige förde hem fyra turkiska kvinnor vid namn Roosia, Eisia, Eminé och Fatima, vilka döptes i Tyska kyrkan i Stockholm den 7 november.<sup>28</sup> Den mest kända av dessa kvinnor var Fatima som blivit mera känd under namnet Maria Aurora von Spiegel (d. ca 1733). Hon om-

28. Tyska S:ta Gertruds kyrkoarkiv, C1 Födelse- och dopböcker, huvudserie, 1b: 1689–1734, s. 660. Möjligen var Eisias föräldrar kristna, men hon hade sedan tidiga år haft en turkisk husbonde, och visste inte om hon var döpt eller inte. Fatima uppgavs tidigare ha varit gift med en imam. Roosias och Eminés män hade varit turkiska officerare som dött under belägringen av staden Ofen, se Adam Lewenhaupt, "Maria Aurora von Spiegel", *Personhistorisk tidskrift* 1 (1898–1899) (s. 219–220) s. 219.

händertogs av Philip Christoph Königsmarks syster Aurora Königsmark och blev därmed hennes skyddsling och tjänarinna. Vid dopet hade hon flera prominenta personer inom hovet och högadeln som faddrar, däribland den blivande kungen Karl XII (som då bara var fyra år). Fatima tog dopnamnet Maria Aurora efter sin husmoder, som blev hennes vän och mentor i livet. De båda kvinnorna reste på gemensamma resor till Tyskland och Polen och de blev båda 1701 älskarinnor till August den starke (1670–1733), som var kung av Polen och kurfurste av Sachsen. August, som hade flera älskarinnor, blev mycket fäst vid Maria Aurora och såg till att kunna uppehålla förbindelsen med henne genom att gifta bort henne med sin kammartjänare von Spiegel. Kungen erkände också de barn han fick med henne. Maria Aurora blev efterhand en framstående personlighet vid det polsk-sachsiska hovet och hennes barn nådde också framstående positioner inom tyskt och polskt adelsliv.<sup>29</sup>

T. J. Arnes uppgift om att en turkisk pojke vid namn Ali skall ha döpts i Stockholm i mars 1686 kan alltså beläggas utifrån det samtida materialet, men uppgiften behöver samtidigt kompletteras med det faktum att dop av ytterligare några turkiska barn och kvinnor ägde rum i Stockholm senare samma år. Minst sju turkar döptes i Stockholm under 1686. Konsistorieprotokollen ger vid handen att de två dopen av barn under sommaren 1686 inspirerade fler turkiska barn i staden att vilja genomgå samma process. Oavsett om konsistoriets bedömning härvid motsvarade ett verkligt förhållande eller ej går det att konstatera att det utifrån det bevarade materialet inte finns något som tyder på att dopen skulle ha varit påtvingade ofrivilliga dopkandidater.

### *Dopet i Slottskapellet den 2 juni 1691*

Det dop av en turkisk kamelskötare som ägde rum i Slottskapellet 1691 hör till de dop som på senare tid har börjat omtalas som tvångsdop. Processen bakom detta dop har inte gjort något avtryck i konsistorieprotokollen, men det omtalas i tre andra källor.<sup>30</sup> I Hovförsamlingens kyrkoarkiv framgår att den kunglige hovpredikanten Johan Schæfer (d. 1724)

29. Hennes son var greven Fredrik August Rutowsky (f. 1702). Dottern Catharina (f. 1706) var under sitt liv först gift med den polske greven Michael Bielinsky, och sedan med den franske greven Claude de Bellegarde, se Lewenhaupt (1898–1899) s. 220 och Edvard Vehse, *Geschichte der Deutschen Höfe seit der Reformation* bd 32 (Hamburg 1854) s. 129–133.

30. Sorgenfrei uppger felaktigt att dopet ägde rum i Storkyrkan, se Simon Sorgenfrei, *Islam i Sverige de första 1300 åren* (Bromma 2018) s. 38–39.

den 2 juni 1691 döpte en turk som där kallas "Schiaba" och förklaras vara kungens stalleddräng, vilken genom dopet fick namnet Nils.<sup>31</sup> Kungen var dopvittne tillsammans med andra personer i hovet och inom högadeln, däribland Nils Bielke.<sup>32</sup> Karl XI nämner också i sina almanacksanteckningar för 1691, att den 2 juni "blefw dhen Turken döpther, som iagh bekåm uthaf Konglig Råådhet Grefwe Bielke, uthi Slots-Kiörkan här i Stocholm."<sup>33</sup> Nils Bielke hade under sin tid i österrikisk tjänst deltagit i segern över den turkiska armén vid berget "Harsan" (troligen Mohacz) i Ungern 1687 och då erövrat ett antal kameler som sedan hörde till det krigsbyte han återkom med till Sverige under följande år. Han lämnade till Karl XI två fullblodshästar och några kameler samt den turkiske kamelskötaren Schabbasch.<sup>34</sup> Efter att en av kamelerna dött lät Karl XI konstnären David Klöcker Eherenstrahl måla av den andra ännu levande kamel som kungen ägde. Målningen "Kamel med förare", som är daterad 1689 och har förvarats i norra drabantsalen i Drottningholm, avbildar ett österländskt landskap med en kamel och en kamelskötare i förgrunden. Kamelskötaren på tavlan är troligen identisk med kungens stalleddräng.<sup>35</sup>

Även om Schabbasch genom att medverka på den berömda tavlan har fått stor uppmärksamhet, är han en i det samtida källmaterialet tämligen anonym personlighet. Ingen av källorna ger emellertid vid handen att han mot sin vilja skulle ha tvingats till dopet.

31. Johan Schæfer blev kunglig hovpredikant 1684, men utnämndes till kyrkoherde i Gävle 1690. Han tillträdde dock aldrig tjänsten och blev i stället några år senare utsedd av Karl XI till att fungera som generalvisitator över Finnmarken i Gästrikland och Hälsingland, se *Svenska kongl. hof-clericiets historia* 1:2 (Örebro 1801) s. 426–430.

32. Hovförsamlingens kyrkoarkiv, C i Födelse- och dopböcker, vol. 2 (1673–1714) s. 223.

33. *Karl XI:s almanacksanteckningar*. Utg. Sune Hildebrand (Stockholm 1918) s. 205.

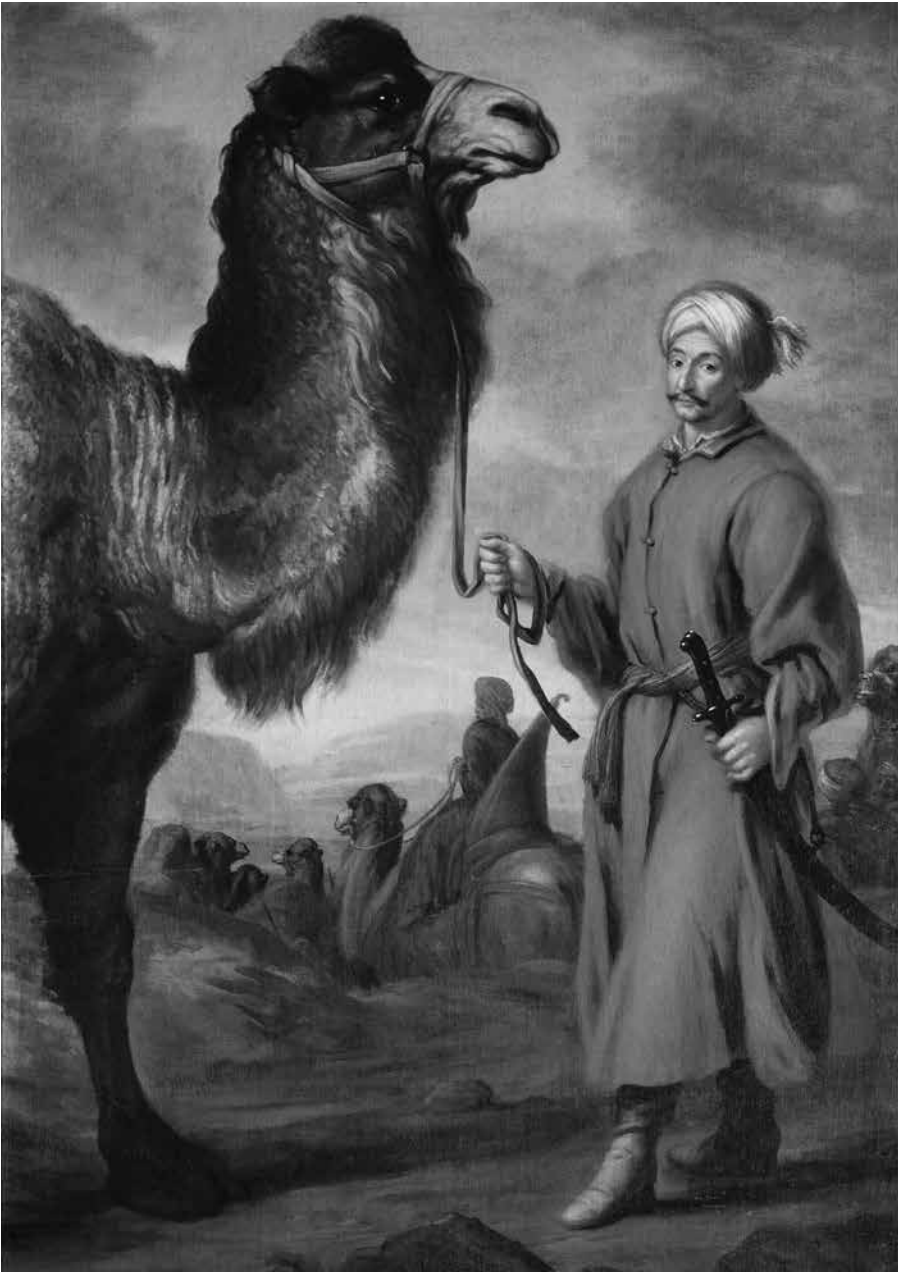
34. Namnet Schabbasch går troligen tillbaka på den vid denna tid välkände Shah Abbäs den store av Persien (d. 1628). Rapp har gissat att namnet Schabbasch troligen var ett i skrift förvanskat öknamn (eller smeknamn), se Bertil Rapp, *Djur och stilleben i karolinskt måleri* (Stockholm 1951) s. 121 not 127.

35. På tavlan anges att den avporträtterade turken och kamelerna skänkts av Nils Bielke, se Rapp (1951) s. 122–123. Fem decennier senare skrev Lars Salvius 1741 att på en tavla i Drottningholm stod turken "Shabbasch" som i Ungern blivit tillfångatagen och sedan omvänd till den evangeliska läran, Lars Salvius, *Beskrifning öfver Sverige, första tomen om Upland* (Stockholm 1741) s. 222.

---

Nästa uppslag: "Kamel med förare", målad av David Klöcker Eherenstrahl 1689, uppges föreställa en av Karl XI:s kameler och den turkiske kamelskötaren Schabbasch/Schiaba. Foto: Erik Cornelius. Nationalmuseum.





*Dopet i Tyska kyrkan den 20 oktober 1695*

Det andra av de av Arne uppmärksammade dopen av muslimska turkar som sedermera karaktäriserats som tvångsdop skall ha ägt rum i Tyska kyrkan den 20 oktober 1695. Det finns emellertid flera skäl att ifrågasätta om det alls var en turk som döptes vid detta tillfälle. Dopet den 20 oktober hade föregåtts av en begäran som behandlades vid konsistoriets möte den 12 juni om konvertering. Den som begärde att få döpas var inte någon turkisk muslim utan den i Worms födde juden Berend Wolff, som uppgavs vara omkring 25 år och som önskade övergå till den kristna lutherska läran. Konsistoriet beslöt att remittera honom till undervisning hos den tidigare nämnde Ægidius Strauch,<sup>36</sup> som vid denna tid blivit kyrkoherde i Tyska församlingen.<sup>37</sup> Den 4 september kunde Strauch ge Berend Wolff lovord och beröm för hans flit och färdigheter.<sup>38</sup> Den 25 september var tiden mogen för Wolff att bli offentligt förhörd och då han efter förhöret ansågs ha tillräckliga kunskaper och fortsatt hyste en längtan efter att bli döpt, bestämdes att dopet skulle ske i Tyska kyrkan den 20 oktober 1695. Vid samma tillfälle skulle en katolsk konvertit till lutherdomen offentligt proklamera sin "confessionem fidei".<sup>39</sup> Under veckan före dopet lästes i konsistoriet upp Kungl. Maj:ts kollektbrev för Berend Wolff, det förklarades att han skulle få döpas i Kungl. Maj:ts närvaro och det beslöts att "hans collect skall niuta preferencen och om söndag i alla kyrkor publiceras".<sup>40</sup> Det var troligen inte bara Berend som döptes. I födelse- och dopböckerna i S:ta Gertruds kyrkoarkiv anges att hans son Carl också döptes denna dag.<sup>41</sup>

Det ägde med andra ord rum ett konvertitdop i Tyska kyrkan den 20 oktober 1695, men den som döptes var en tysk jude med sin familj och vid samma tillfälle offentliggjorde en tidigare katolik sin övergång till

36. Stockholms domkapitel, A I (Protokoll, huvudserien), vol. 50 (1695) s. 89, SSA.

37. Hellström (1951) s. 565–566.

38. Stockholms domkapitel, A I (Protokoll, huvudserien), vol. 50 (1695) s. 127, SSA.

39. Stockholms domkapitel, A I (Protokoll, huvudserien), vol. 50 (1695) s. 145, SSA.

40. Stockholms domkapitel, A I (Protokoll, huvudserien), vol. 50 (1695) s. 149, SSA. Judar åtnjöt ofta bättre privilegier än andra konvertiter. De fick inte bara genomgå en pampigare offentlig ceremoni utan fick också ekonomiskt underhåll under den tid de genomgick religionsundervisning, och kunde också erhålla hela söndagskollekten den dag då de döptes, Valentin (1924) s. 75. Wolf hade under sin undervisningstid erhållit åtminstone två penninggåvor från konsistoriet, se Stockholms domkapitel, A I (Protokoll, huvudserien), vol. 50 (1695) s. 98, 127, SSA.

41. Tyska S:ta Gertruds kyrkoarkiv, C1 Födelse- och dopböcker, huvudserie, 1b: 1689–1734. I likhet med dopboken i Storkyrkan upptogs med andra ord inte de vuxna individerna med namn.

den lutherska läran. Det rörde sig följaktligen inte heller vid detta tillfälle om något tvångsdop, vare sig av muslimer eller av judar.<sup>42</sup>

*Föreskrifter om undervisning och dop av muslimer och judar*

Utifrån en kritisk granskning av källorna till omständigheterna kring dopen av turkar i Stockholm under senare delen av 1600-talet går det inte att finna något stöd för antagandet att dopet skulle ha påtvingats dopkandidaterna. Inte desto mindre finns det anledning att diskutera det hos några författare återkommande argumentet, att dessa muslimer skall ha varit tvingade att döpas eftersom de på grund av sin religions-tillhörighet riskerade att utvisas om de inte konverterade.<sup>43</sup>

Enligt 1655 års religionsstadga skulle icke-lutheraner, det vill säga de personer i riket som inte var anhängare av *Confessio Augustana*, om de hade tjänst i riket eller bedrev handel eller hantverk, utan att hindras få lov att utöva sina yrken och också utöva sin religion så länge det skedde bakom stängda dörrar och utan prästers medverkan. För ambassaderna gällde en utökad frihet då dessa hade rätt till religionsutövning i sina hus med både präst och sakramentsförvaltning. Men det ålåg samtidigt det lutherska prästerskapet att försöka att genom undervisning förmå de "främmande trosbekännarna" att frivilligt anamma den lutherska religionen. De invandrare som verkade i Sverige hade med andra ord rätt att behålla sin religion och de fick också utföra gudstjänst i hemmen bakom stängda dörrar, men däremot var offentlig gudstjänst och gemensam andakt förbjuden. Dessutom förväntades barnen uppfostras i landets lära och regelbundet bevista landets offentliga gudstjänst.<sup>44</sup> 1655 års religionsstadga var ett sätt att reglera den växande religiösa mångfalden i riket, särskilt då den allt större skaran av reformerta trosutövare hade börjat offentligt utöva sin religion.<sup>45</sup>

42. Det har i tidigare forskning antytts att kyrkoherden Christopher Bezelius i Tyska kyrkan skulle ligga bakom detta dop, se Arne (1952) s. 345–346, och senare också Sorgenfrei (2018) s. 299 (not 15). Christopher Bezelius avled emellertid redan 1689, alltså sex år före dopet, se Hellström (1951) s. 564. Däremot förrättade Bezelius två judiska familjers dopakt i Tyska kyrkan på Mikaelidagen 1681 och gav därefter ut en berättelse med ett kopparstick av händelsen i boken *Die Herrlichkeit des Christenthums: Bey der Täuße Zweener Judischen Männer Israel Mandel und Moses Jacob nebst ihren Weibern und kindern. Am Fest-tage Michaëlis* (Stockholm 1681).

43. Detta argument finner vi hos Gardell (2011) s. 25 och i Sorgenfrei (2018) s. 36.

44. *Samling utaf åtskilliga, tid efter annan, vtkomna kongliga stadgar, bref och förordningar, angående religion*. Utg. Anders Anton von Stiernman (Stockholm 1744) s. 56–57, 60.

45. Herman Levin, *Religionstvång och religionsfrihet i Sverige 1686–1782: Bidrag till den svenska religionsfrihetslagstiftningens historia* (Stockholm 1896) s. 6–7, 9–10; Nils Staf, "De

Denna religionspolitik följdes också i 1686 års kyrkolag. Enligt kyrkolagens första paragraf stadgades att i det svenska kungariket och i dess underliggande länder skulle alla bekänna sig till den kristna läran och tron som var grundad i Bibeln, författad i de tre huvudsymbola och jämväl i Confessio Augustana och förklarad i Konkordieboken.<sup>46</sup> Denna stadga innebar emellertid inte att alla som levde i riket var tvungna att vara lutheraner. I samma kapitel preciserades stadgan och det angavs att det vid ambassaderna fortsatt skulle vara tillåtet med fullständig religionsutövning i enlighet med 1655 års religionsstadga. Likaså skulle de som tillhörde annan religion, såväl personer som länge levt i riket som de som på sikt hade för avsikt att komma dit med anledning av exempelvis krigstjänstgöring, handel eller annat näringsidkande, få lov att behålla sin religion under förutsättning att de levde "stillta och utan förargelse".<sup>47</sup> Deras gudstjänstfirande skulle fortsatt ske bakom stängda dörrar i hus och härbärgen och utan att anordnas som gemensam sammankomst med andra personer. Om deras barn förväntades växa upp i riket och ta del av medborgerliga rättigheter skulle de fostras i enlighet med Confessio Augustana, delta i katekesundervisning och regelbundet delta i lutherskt gudstjänstfirande.<sup>48</sup> I praktiken innebar denna stadga att alla i riket var förbjudna att (offentligt) utöva främmande religioner, men liksom tidigare kunde utlänningar fortsätta att utöva katolsk och reformert gudstjänst bakom stängda dörrar förutsatt att svenska medborgare inte bevistade dessa gudstjänster.<sup>49</sup> Den religionsdebatt som fördes efter utfärdandet av 1686 års kyrkolag handlade till stor del också om krav på rättigheter i den offentliga religionsutövningen där särskilt den tongivande reformerta gruppen önskade ökade friheter i det offentliga rummet.<sup>50</sup>

Samma grundprincip när det gällde icke-lutheraners relation till det

främmande trosbekännarna i Stockholm under karolinsk tid: Några bidrag till karolinsk kyrkopolitik", i *Studier och handlingar rörande Stockholms historia* 3 (Stockholm 1966) s. 9–10, 12–13.

46. 1686 års kyrkolag (Stockholm 1936) s. 5.

47. 1686 års kyrkolag, s. 6.

48. 1686 års kyrkolag, s. 7.

49. Staf (1966) s. 19–20.

50. De krav som ställdes från de reformerta gällde exempelvis dop av barn, barnens fostern, klockringning etc. Under första hälften av 1690-talet kan antalet "främmande" trosbekännare i Stockholm ha uppgått till omkring 600 personer. De flesta av dessa utgjordes av reformerta eller katolska fransmän och holländare som flyttat till Sverige under senare delen av 1600-talet, se Staf (1966) s. 60.



offentliga rummet återkom i den tionde paragrafen i samma kyrkolag där det stadgades att "Judar, Turckar, Morianer och Hedningar, som här i Rijket inkomma, skola underwijsas om vår rätta Lära, och befordras til Doop och Christendom; försuma the thetta som böra sig härom wårda låta, tå skola the therföre taltalas."<sup>51</sup> Denna stadga har felaktigt tolkas som att muslimer som kom till Sverige "var tvungna att avsäga sig sin religion och konvertera".<sup>52</sup> Stadgan innebar snarare att de judar och muslimer som under en längre tid vistades i riket skulle undervisas om den evangeliska läran och därmed *förhjälpas* till "Dooop och Christendom", men om de försummade denna möjlighet, då skulle de på något sätt tillrättavisas, en tillrättavising som alltså inte innebar krav på vare sig dop eller konvertering utan på deltagande i trosundervisning. Paragrafen visar snarast på förhållandet att det i riket verkligen fanns en växande skara odöpta muslimer och judar, som inte nödvändigtvis måste döpas men däremot få undervisning om den "rätta" tron. Vi ser i denna stadga hur undervisning betraktades som nyckeln i dåtidens assimileringprocess. Det var genom undervisning som de odöpta skulle förmås att till slut frivilligt låta sig döpas och det var genom undervisning som deras barn skulle fostras in i den lutherska konfessionskulturen.<sup>53</sup> Tydligt är att konfessionell kunskap betraktades som själva förutsättningen för både assimilering och konfessionalisering.<sup>54</sup>

Diskussionen bakom denna paragraf uppkom troligen också på grund av att det vid denna tid hade blivit allt vanligare inom högadeln att ha muslimska tjänare, varav vissa var döpta, andra inte. Enligt prästeståndets protokoll från 1680 års riksdag kunde biskopen i Växjö berätta om en turkisk kvinna som Gustaf Horn fört till Sverige, en kvinna som blivit uppfostrad i svenskt språk och religion. Till saken hörde att en "turkisk dräng" begärde att få gifta sig med henne, men han visste (märkligt nog)

51. 1686 års kyrkolag, s. 20.

52. Sorgenfrei (2018) s. 36.

53. Även när det gällde den rysk-ortodoxa befolkningen i Kexholms län och Ingermanland knöts statens förhoppningar om dess konvertering till luthersk tro framför allt till bildningen vilken skulle ske både genom välutbildade lutherska präster och genom belöningar till ortodoxa präster som kunde undervisa i enlighet med Luthers katekes, se Alexander Pereswetoff-Morath, "Otiosorum hominum receptacula: Orthodox religious houses in Ingria 1615–52", i *Scando-Slavica* 49 (2003) s. 101–125; se också Nils Erik Villstrand, *Sveriges historia 1600–1721* (Stockholm 2011) s. 334.

54. Om begreppet "konfessionell kunskap", se Anna Nilsson Hammar & Kajsa Weber, "Från religiös kultur till konfessionell kunskap", i *Historisk Tidskrift* 141:1 (2021).

inte om han var döpt eller omskuren.<sup>55</sup> Det finns också flera exempel på judar som under slutet av 1600- och början av 1700-talet under en längre tid och med de svenska myndigheternas tillåtelse levde och verkade i Sverige utan att vara döpta.<sup>56</sup>

Det var med andra ord möjligt att leva som (odöpt) muslim eller jude och vistas och verka i Sverige utan att därmed hotas av utvisning. Visserligen utvisades i december 1685 en grupp judar från Stockholm, något som också ledde till ett påbud om att judar i de svenska provinserna skulle utvisas, men orsaken till utvisningen var inte att de var odöpta. I stället berodde utvisningen på att de ville "föröfwa deras Judiske Religion".<sup>57</sup> De ville alltså utöva sin religion i det offentliga rummet.<sup>58</sup>

55. "Episcop. Wexio n. berättade om ett turkisk qwinfolk, som h:r Gustaf Horn fördt heem, hon är upfostrat och uptuchtat i swänksa språket och religion. Een turkisk dräng begiert henne till ähta, weth sig icke wara döpt eller omskorn.", *Prästeståndets riksdagsprotokoll* 4 1680–1714. Utg. Lennart Thanner (Stockholm 1962) s. 45. Den i källan omtalade Gustaf Horn åsyftar möjligen Gustaf Horn af Marienberg (1651–1686). Ett senare dop av muslimer i Stockholm ägde rum 1735 och föranstaltades av Brigitta Scherzenfeldt, som var gift med Johan Gustav Renat, som tillhört den grupp av judar som döpts i Stockholm 1681. Både Johan Gustav och hans hustru blev tillfångatagna av kalmucker 1716. När Brigitta Scherzenfeldt år 1734 kom tillbaka till Sverige efter trettiofem år bortavaro, däribland ett antal år som slav hos kalmuckerna, förde hon med sig tjugo slavar som hon, troligen färgad av pietistisk väckelse, ville ge undervisning i kristen lära och sedan få döpta. Av dessa kom endast fem kvinnor fram varibland tre kvinnor med – av namnen att döma – troligen turkiskt ursprung som efter en tids undervisning döptes i Artillerikyrkan i Stockholm år 1735. Även om initiativet till dessa dop tycks ha kommit från Brigitta, finns det inget som tyder på att dopen skulle ha varit ofrivilliga. Om dessa dop, se Gunnar Jarring, "Swedish relations with central Asia and Swedish central Asian research", i *Asian Affairs* 5:3 (1974) s. 259; Gunnar Jarring, "Brigitta Scherzenfeldt och hennes fångenskap hos kalmuckerna", i *Karolinska förbundets årsbok* 1983 s. 109–110. Om Renatus, se också Valentin (1924) s. 80–81.

56. Efraim Samson hade redan 1685 befunnit sig i Göteborg då han befann sig i en rättsprocess med en källarmästare som yttrat diverse skymfande ord mot honom, se Berg (1882) s. 94–95. Först 1709 döptes Efraim Samson som uppgavs ha vistats i Sverige sedan sin barndom, se Valentin (1924) s. 78; se också Berg (1882) s. 94–95 och Fröding (1915) s. 144–145. Juden Obadja som döptes i oktober 1706 hade befunnit sig i landet sedan 1701, se Valentin (1924) s. 79.

57. *Samling utaf kongl. bref, stadgar och förordningar & c. angående Sweriges rikets commerce, politie och oeconomie uti gemen, ifrån åhr 1523. in til närwarande tid* [Del 4]. Utg. Anders Anton Stiernman. (Stockholm 1760) s. 638. Det var troligen denna incident som låg bakom debatten inom prästeståndet under 1686 års riksdag om problemen som följde av att katolska och reformerta religioner etablerat sig i riket och att oomvända judar vistades där, se Lars Anton Anjou, *Svenska kyrkans historia ifrån Upsala möte år 1593 till slutet af sjuttonde århundradet* (Stockholm 1866) s. 449; Staf (1966) s. 19.

58. Denna tolkning styrks av incidenten i Göteborg 1702, då guldsmeden mästare Sven Wallman överfallit de två judarna Efraim och hans son Efraim Samson. Wallman och andra guldsmeder i staden betraktade judarna som konkurrenter och krävde att de skulle utvisas i enlighet med stadgan i december 1685, om förbud mot judar i Stockholm och i andra provinser. Rätten lät då förklara att denna stadga enbart hade gällt judar som kommit in i riket i avsikt att utöva religionen, vilket inte var tillåtet. Vid förhör med de båda judarna framgick att de under flera år vistats i Sverige och dess lydländer med tillåtelse av svensk överhet, se

*Frivillighetens betydelse under dopakten*

Att dopen genomfördes på grundval av frivilliga och personligt grundade beslut var synnerligen viktigt ur prästerskapets perspektiv.<sup>59</sup> Det berömda judedopet i Tyska kyrkan 1681 hade föregåtts av att den judiska familjen själv begärt att få döpas och av att de därefter blivit undervisade i kristendomskunskap. Under dopakten hölls också ett offentligt förhör där kunskapen om läran och dopkandidatens ärliga vilja att verkligen konvertera till kristendomen stod i fokus.<sup>60</sup> Tvångsdop var vid denna tid ett välbekant fenomen och något som till varje pris skulle undvikas. Kyrkoherden Christopher Bezelius, som annars ivrigt verkade för dop av judar, fördömde tvångsdop eftersom han menade att sådana dop riskerade att skapa hyckleri såsom han menade hade varit fallet med de spanska marranerna, det vill säga de tvångsdöpta judar som i smyg fortsatt att öva judisk religion under senmedeltiden.<sup>61</sup>

Betydelsen av att dopen föregicks av ett ärligt och frivilligt beslut underströks också i senare föreskrifter för konvertitdop. I den särskilda ordningen för dop av judar och muslimer som ingick i 1693 års kyrkohandbok föreskrevs att det till förutsättningarna för denna typ av dop hörde att dopkandidaten noga och grundligt undervisats i den kristna läran och efterhand själv visade prov på "ett oskrymtat och stadigt vpsåt med alfwar at fortfara i then Ewangeliska läran".<sup>62</sup> Efter att ett ärligt uppsåt hade kunnat konstateras skulle vid själva dopet prästen först ge en försäkran till församlingen om att personen i fråga hade omvänts från sin tidigare religion till kristendomen om vilken han eller hon "tilbörligen är vnderwist och förhörd worden".<sup>63</sup> Församlingen skulle också försäkras om att dopkandidaten genom denna undervisning "med alfwar vtan alt skrymteri" ville bli kvar i denna tro.<sup>64</sup> Det förtydligades vidare

Wilhelm Berg, *Samlingar till Göteborgs historia* (Stockholm 1882) s. 94–95; se även Hugo Fröding, *Berättelser ur Göteborgs historia under enväldstiden* (Göteborg 1915) s. 143.

59. Den misstänksamhet som prästerskapet visade under processen hängde troligen samman med erfarenheten att vissa judar under 1670-talet hade kommit till Sverige och uppgivit en önskan att konvertera och under sin undervisningstid tagit emot flera gåvor, men sedan försvunnit ur riket innan de formellt konverterat, se Valentin (1924) s. 78–79.

60. Den ordningen för dopet som följdes 1681 beskrivs i Bezelius (1681) s. 154–186.

61. Valentin (1924) s. 72; se också García-Arenal & Glazer-Eytan (2019) s. 9–10.

62. *Handbok, Ther vti är författat, huruledes Gudztiensten, med Christelige Ceremonier och kyrckioseder, vti våra Swenska Församlingar skal blifwa hällen och förhandlad... Och numehra efter nya Kyrckio-Ordningen inrättad åhr 1693* (Stockholm 1735) s. 24.

63. *Handbok* (1735) s. 25–26.

64. *Handbok* (1735) s. 26.

att dopkandidaten ”längtar efter döpelsens bad” för att därmed förmera och styrka sin tro och offentligen bli intagen i Guds församling med alla de förmåner och rättigheter som därmed var förenade.<sup>65</sup>

Dopgudstjänsten fortsatte med att dopkandidaten själv gavs möjlighet att ta avstånd från sin gamla tro och i stället hålla sig till den evangeliska läran som han eller hon undervisats om. Efter läsning av dopbefallningen (Matt. 28:18–20) och Jesu ord om att den som inte är född av vatten och ande inte kunde komma in i Guds rike (Joh. 3:5), lade prästen sin hand på dopkandidatens huvud och bad Herrens bön varefter följde ett kort förhör, med frågor och svar om dopets sakrament som var hämtade ur Martin Luthers lilla katekes. Efter förhöret ställdes frågan om dopkandidaten trodde på Fadern, Sonen och den Heliga Ande, varefter han eller hon förväntades att inför församlingen läsa den apostoliska trosbekännelsen. Efter att ha svarat jakande på frågan om han eller hon ville döpas i enlighet med denna trosbekännelse och då församlingen fått veta vilket namn han eller hon ville ha, skulle dopkandidaten luta sig över vattnet, varefter dopet genomfördes med en sedvanlig trefaldig begjutning.<sup>66</sup> Det finns som synes en korrespondens mellan dessa föreskrifter och den konkreta praxis som konsistoriet i Stockholm tillämpade i fråga om dopkandidater som tilläts dopet först efter att deras ärliga uppsåt och erforderliga kunskaper om kristen tro ansetts vara säkerställda.<sup>67</sup>

### *Tvångsdopen och standardberättelsen om det homogena Sverige*

Det har under 1990-talet och under de fortsatta decennierna funnits en samtidspolitisk underton i beskrivningarna av Sveriges förhållande till muslimsk invandring i äldre tider. I dessa beskrivningar har de förmenta

65. *Handbok* (1735) s. 26.

66. *Handbok* (1735) s. 36. Akten avslutades med en tackbön, en kort förmaning, välsignelse över dopkandidaten och med en fadderförmaning, där faddrarna uppmanades att vittna om den döptes omvändelse, genomförda trosbekännelse och utlovade ståndaktighet, samt att ge vederbörande ett troget bistånd med råd, undervisning och påminnelser om att stadigt förbli vid det förbund som han eller hon genom dopakten hade ingått, *Handbok* (1735) s. 38.

67. Det går här att notera en viss skillnad mellan tidigmodern luthersk och katolsk dopordning. I den romerska ritens dopordning för vuxna begränsades dopkandidatens medgivande till ett minimum. Även om dopkandidaten enligt kanonisk rätt förväntades genomgå kateketisk undervisning före dopet, behövde vederbörande enligt dopordningen enbart besvara frågan ”Vis baptizari?” (”Önskar du dopet?”) med svaret ”Volo” (”Jag vill”), se Isabelle Poutrin, ”Theorizing coercion and consent in conversion, apostasy, ordination, and marriage (Sixteenth and Seventeenth centuries)”, i García-Arenal & Glazer-Eytan (red.) (2019) s. 88.

tvångsdopen använts för att styrka synen på Sverige som ett land med en lång historia av intolerans riktad mot islam, ett narrativ som har använts för att förklara nutida intolerans mot muslimsk trosutövning.

När turkdopen 1994 började omtalas som tvångsdop var avsikten just att ge exempel på "tidig religiös intolerans", en intolerans som förstods som en konsekvens av "den lutherska ortodoxins inskränkthet".<sup>68</sup> Även om det inte gjordes någon explicit koppling mellan denna inskränkthet och vår egen tids invandringspolitik finns en samtidspolitisk anknytning i det faktum att redogörelsen ingick i en artikel med rubriken "I väntan på moskén", vilken handlade om svårigheterna för muslimska församlingar att i vår egen tid få till stånd moskébyggen i Sverige.<sup>69</sup>

I senare framställningar där tvångsdopen förekommer har detta aktivistiska och normativa perspektiv blivit allt tydligare.<sup>70</sup> Dopen av turkar har blivit en stödjepunkt i en berättelse om ett Sverige som fram till de senaste decennierna varit etniskt och kulturellt isolerat från sin omvärld och om ett homogent samhälle som från 1500-talet med olika medel försökt att skydda sig från alla former av främmande inflytande. Det mest effektiva sättet att skydda sig har enligt detta synsätt varit genom den religiösa enhet i form av luthersk tro som genom våldsmedel tvingats på svenskarna efter Uppsala möte 1593 fram till slutet av 1800-talet och som medfört att icke-lutheraner i riket blivit utsatta för hård förföljelse med tvångskonverteringar och tvångsdop.<sup>71</sup> Den inskränkta evangelisk-lutherska kristendom som ansetts ligga bakom dessa tvångsdop har enligt flera av författarna dessutom fortsatt att utöva ett kraftfullt inflytande över alla delar av svensk kultur och samhälle, vilket särskilt märkts i svenska statens assimileringspolitik där 1600-talets konfessionella princip om "ett folk, en tro" ännu i dag anses utöva inflytande.<sup>72</sup>

68. Svanberg (1994) s. 392.

69. Svanberg (1994). När Jonas Alwall fyra år senare argumenterade för att tvångsdop och tvångskonverteringar var en följd av en statsenhet som byggde på religiös enhet, var hans poäng snarast att religionsfrihetskonceptet har förändrats genom åren och måste förstås i relation till den samhälleliga situationen, Alwall (1998) s. 149.

70. Denna tendens ligger i linje med vad vissa kritiker har beskrivit som en politisering av humaniora där forskningen till stor del handlar om att identifiera offer och förövare, se Henrik Lundberg, "Mycken humaniora är redan politiserad", *Respons* 2020:1.

71. Se exempelvis Larsson & Sander (2007) s. 47; se också Pia Karlsson & Ingvar Svanberg, "Religionsfrihet och religiös mångfald", i Pia Karlsson & Ingvar Svanberg (red.), *Religionsfrihet i Sverige: Om möjligheten att leva som troende* (Lund 1997) s. 9.

72. Enligt författarna är det svenska samhället fortfarande marinerat av protestantiska attityder och trosuppfattningar, särskilt eftersom krav på enhet, homogenitet och assimila-

Berättelsen om tvångsdopen har också använts med det explicita politiska syftet att varna för en inskränkning av religionsfriheten. Samtida önskemål om att begränsa rättigheterna att driva konfessionella friskolor i Sverige har antytts uttrycka en svensk rädsla för religionsutövning som upplevs som främmande, en rädsla som har "långa anor i Sveriges historia".<sup>73</sup> Den tveksamhet inför muslimsk religionsutövning som förekommer i vår egen tid relateras därmed till bilden av Sverige som ett "homogent land i både etniskt och religiöst hänseende", en bild som beläggs med hänvisning just till att muslimer skall ha tvångsdöpts i Stockholm under 1600-talet.<sup>74</sup>

Sammanfattningsvis präglas detta narrativ av ett relativt snävt perspektiv på det svenska rikets utveckling under 1600-talet som härmed isoleras från utvecklingen i det övriga Europa. Enligt denna historieskrivning innebar det svenska rikets lagstiftning ett reellt enhetliggörande av en underförstådd tidigare rådande kulturell och religiös mångfald, det vill säga ett på sikt framgångsrikt enhetsskapande syftande till att åstadkomma ett homogent kulturellt, etniskt och religiöst rike, där agensen står att finna i en inskränkt och xenofobisk luthersk statskyrka.<sup>75</sup> Den restriktiva religionslagstiftningen betraktas med andra ord som ett framgångsrikt sätt att skydda sig från allt "främmande", och ledde enligt detta synsätt verkligen fram till att Sverige blev ett kulturellt och religiöst homogent land, vilket sedan bestod ända till slutet av 1800-talet.<sup>76</sup> Vid återkommande tillfällen möter vi som synes uppfattningen att denna lutherska inskränkthet kan orsaksförklara främlingsfientlighet i samtidens Sverige. Det är med andra ord konfessionaliseringsprocessens strikta gränssättande som fortfarande präglar "svenskarnas" kultur,

tion fortsatt är "the ideals of most Swedes", Larsson & Sander (2007) s. 51. Åke Sander har, utan att nämna dopen av turkar, drivit liknande teser i ett flertal skrifter där han återkommande beskrivit Sverige som ett "kulturellt, etniskt, och religiöst ovanligt homogent samhälle med starka nationalitets- och enhetstankar", se Åke Sander, "Rasismens varp och trasor", i *Rasismens varp och trasor: En antologi om främlingsfientlighet och rasism* (Norrköping 1995) s. 146. Landet skyddade sig med olika medel mot främmande inflytande genom en "synnerligen restriktiv" religionsfrihetslagstiftning. Enheten genomfördes genom att man utförde "ett väsentligt mått av framför allt religiöst, men även politiskt och socialt tvång". Dessa strävanden var underblåsta av "en stark, auktoritär, konservativ och xenofobisk evangelisk-luthersk statskyrka" som skapade en "främmande- och annorlundafientlighet" som varit ett dominerande drag ända in på 1900-talet, se Sander (1995) s. 147.

73. Larsson & Sorgenfrei (2020) s. 11.

74. Larsson & Sorgenfrei (2020) s. 11.

75. Detta uttrycks allra tydligast i Sander (1995) s. 147.

76. Larsson & Sander (2007) s. 44-45.

värderingar, normer och därmed också lägger grunden till deras främlingsfientlighet.<sup>77</sup> Detta narrativ har visserligen återkommit vid flera tillfällen sedan 1990-talet men det har betydligt äldre rötter än så. Den förenklade bilden av 1600-talet som en guldålder med en gemensam tro som band samman det svenska folket har snarast sitt ursprung i det tidiga 1900-talets ungkyrkorörelse. Av denna rörelsens företrädare, särskilt J. A. Eklund, användes denna bild som ett positivt alternativ till det tidiga 1900-talets teologiska pluralism med en växande frikyrklighet och andra med Svenska kyrkan konkurrerande folkrörelser.<sup>78</sup>

Som nämndes inledningsvis är det påfallande att detta narrativ så tydligt skiljer sig från perspektiv som under senare tid förfäktats inom kyrkohistorisk forskning, där lagstiftning och kyrkoordning i Sverige snarare har relaterats till den kyrkopolitiska utvecklingen i konfessionaliseringens Europa som helhet. Besluten vid Uppsala möte 1593 behöver utifrån detta perspektiv inte betraktas som startpunkten på vare sig en enhetskyrka eller ett enhetssamhälle (något som förutsätter att det före dess rådde en mångfald) utan bör snarare betraktas som uttryck för att den enhet som dittills varit rådande hade börjat brytas upp. Vad som hände under 1600-talet var i detta perspektiv inte skapandet av en enhetskyrka utan snarare upplösningen av densamma.<sup>79</sup> Den lagstiftning som ofta hamnar i fokus i översikter om islam och invandringshistoria i Sverige kan utifrån ett sådant synsätt betraktas som mer eller mindre lyckade försök att reglera den religiösa mångfald som både i Sverige och i övriga Europa hade blivit följderna av reformationen. Det handlade inte om att stänga gränser och inte om någon modern form av främlingsfientlighet, utan om ett sätt för stormakten Sverige att hantera den växande religiösa mångfalden på ett sätt som inte hotade den för både det svenska och andra europeiska riket politiskt viktiga konfessionalismen.<sup>80</sup> Den tidigmoderna europeiska konfessionaliseringen innebar visserligen en i vår tids ögon relativt hård religionslagstiftning, men denna lagstiftning vilade samtidigt på förhållandet, att Europa faktiskt hade blivit flerkonfessionellt. Det gavs på ett i Europas historia helt nytt sätt möjlighet att

77. Larsson & Sander (2007) s. 51–52; se härvid också Alwall (1994) s. 82; Sander (1995) s. 147.

78. Se Urban Claesson, "Från då till nu: Hur svenska kyrkan som kulturarv riskerar att begränsas av förenklade historieskrivningar", i Göran Gunner & Maria Södling (red.), *Mellan himmel och jord: Svenska kyrkans kulturarv inför framtiden* (Stockholm 2017) s. 150–151, 154–156.

79. Se härvid Jarlert (2005) s. 30–31; Montgomery, (2002) s. 80.

80. Berntson (2015) s. 137.

genom migration välja religion, något som kan förstås som ett första steg på vägen mot religionsfrihet i modern tids mening.<sup>81</sup>

### *Slutsatser*

Under senare delen av 1600-talet ägde flera dop rum i Stockholm av såväl muslimer som judar, men det finns inga uppgifter i källmaterialet som stöder beskrivningen av dessa handlingar som tvångsdop. Under 1671 ägde det rum två dop där initiativet i båda fallen tycks ha kommit från turkarna själva. Under 1686 genomfördes minst sju dop av turkar, däribland fyra vuxna kvinnor och (minst) tre barn. Fem år senare döptes kamelskötaren Schabbasch. Det dop av en muslimsk turk som uppges ha genomförts den 20 oktober 1695 var däremot sannolikt ett (frivilligt) dop av en judisk familj. Det finns inte heller något stöd för den i litteraturen ibland förekommande uppfattningen att dessa turkar skulle ha riskerat att utvisas om de inte döptes. Enligt de religionslagar som gällde under undersökningsperioden var det tillåtet att leva och verka i landet för den som inte var lutheran. Däremot fick icke-lutheraner inte lov att offentligt utöva sin tro och det gällde inte bara för muslimer och judar utan också för reformerta och katoliker. Idén om tvångsdop var också något som det togs avstånd från bland prästerskapet och i föreskrifterna för konvertitdop stod ärligheten och kunskaperna hos dopkandidaterna i förgrunden både före och under dopakten.

Beskrivningarna av dessa dop som tvångsdop växte fram under mitten av 1990-talet och har sedan etablerat sig i historieskrivningen. Dessa beskrivningar bör betraktas som en del i ett politiskt färgat narrativ som har använts för att förstå den svenska samtidens negativa attityd till islam. Denna attityd har därvid förklarats utifrån äldre tiders specifikt svenska religiösa enhetssträvanden som enligt detta narrativ infördes genom en intolerant luthersk religion som med våld påtvingades det svenska folket, ett folk som på sikt alltså uppfattas ha fått sin mentalitet färgad av denna intolerans. I denna artikel förstås dopen av muslimska turkar i Stockholm snarare som ett uttryck för Sveriges stormaktsställning i en period då konfessionaliseringen i Sverige och övriga Europa var

81. Se Otfried Czaika, "Teologihistoriska utvecklingslinjer omkring år 1550", i Martin Bertson (red.), *Vägen mot bekännelsen: perspektiv på organisation, bekännelsebildning och fromhetsliv i Skara stift ca 1540–1595* (Skara 2014) s. 137; se även Mary Morrissey, "Confessionalism and conversion in the Reformation", *Oxford Handbooks Online* 2018.



som mest intensiv. Sverige lockade vid denna tid till sig en ökande andel invandrare, varav många inte delade den lutherska tron, vilken i enlighet med den europeiska konfessionalismens princip utgjorde rikets politiska grundval. Dessutom innebar svenskars deltagande i kontinentala krigsrörelser att individer, varav flera kvinnor och barn, med muslimsk bakgrund fördes till Sverige, vilket enligt de ansvariga aktörerna skedde för att rädda dem från död och fångenskap. Den ökande närvaron av icke-lutherska trosutövare innebar en utmaning för konfessionalismen i Sverige. Det ansågs därför vara viktigt att genom undervisning assimilerade icke-lutherska trosutövaras barn i det lutherska konfessionssamhället och samtidigt förmå judar och muslimer att frivilligt låta sig döpas.

Det är viktigt att vara medveten om att kravet på icke-lutheraner att delta i undervisning i luthersk tro och på att fostra barnen i samma tro innebär att vi under denna tidsperiod inte kan tala om frivillighet att välja religion i den moderna betydelse som har utvecklats efter upplysningstiden och under påverkan av liberalism och frikyrkorörelser. Vi kan inte enkelt räkna med att beslut om att låta sig döpas fattades utifrån den personliga trosövertygelse som förutsattes av både konsistorium och kyrkohandbok, även om så verkar vara fallet med åtminstone en av de vuxna turkiska muslimer som döptes. Vi kan inte heller veta om de turkiska kvinnornas och barnens närvaro i Sverige på 1680-talet verkligen var frivillig. Huruvida de räddades till liv och frihet av svenskarna som tog hand om dem är vanskligt att belägga. Samtidigt är det, som har framgått, svårt att hitta något stöd för antagandet att de skulle ha tvångsdöpts i den meningen att handlingen skulle ha genomförts gentemot dopkandidaternas uttryckliga vilja, något som det ju finns andra kända exempel på i kyrkans historia. Paradoxalt nog kan denna process med dess för Europa nya möjligheter att under vissa omständigheter byta religion betraktas som ett av de första stegen på vägen mot modern religionsfrihet.

## The myth of forcibly baptized Turks in Stockholm in the 17<sup>th</sup> century

In various historical overviews on presumably Muslim immigration history published between 1994 and 2020 exists short mentions of two or sometimes three forced baptisms of Turkish Muslims in Stockholm. One is supposed to have taken place April 5 1672, the other in June 2 1691 and the third in October 20 1695. In this study, mainly based on an analysis of protocols from the Stockholm consistory, it is argued that one or perhaps even two Turkish Muslims actually were baptized in Stockholm 1672, but these baptism were not forced. Likewise there is no indication that the baptism of a Turkish Muslim 1691 should have been performed by any means of force. The baptism that is said to have taken place in the German Church 1695 is furthermore probably a factoid. At this date there was actually performed a baptism of converts, but not of Muslims but of a Jewish family. In the article additional baptisms of Turks are investigated. In the year 1686 at least seven Turks were baptized in Stockholm, but without any evidence of this being involuntary acts. Furthermore in the article is discussed the misconception that it should have been illegal to live as a Muslim in Stockholm during the last decades of the 17<sup>th</sup> century. While it was forbidden to display Muslim faith in public, it was possible to live as a non-baptized Jew or Muslim (and as a Roman Catholic or Reformed Calvinist) if religious rituals were performed behind closed doors. Furthermore, the thought of forced baptism was not unknown to the Lutheran clergy at this time, and it was for various reasons important to make sure that the baptisms were indeed voluntarily, based on personal convictions and not performed before the candidate had reached enough knowledge of Christian faith. Lastly, the function of the presumed forced baptism in immigration narratives is discussed. It is argued that while these records are very shorthanded, they function as evidence of a Lutheran intolerant state who forced the people of Sweden to remain in a monolithic faith-culture until the late 19<sup>th</sup> century (or even later). This narrative has sometimes a normative political undertone arguing for a more tolerant immigration policy in our own time. And it is based on the presumption that Sweden sharply deviated from other European countries in this matter, and that a forceful legal policy issued through an intolerant Lutheranism still influence Swedish citizens of today.

*Keywords:* conversion, forced baptism, early modern Sweden, confessionalization process, Lutheran orthodoxy, freedom of religion.