

# Politisk liberalism och skolans religionsundervisning

*Joachim Rosenquist*

POLITICAL LIBERALISM AND RELIGIOUS EDUCATION. Based on John Rawls' later theory of political liberalism, this article critically analyses what religious education could mean in times of increasing societal pluralism and a worldwide revival of religion. Important elements of political liberalism – such as the notions of reasonable persons and public reason – are elaborated on and related to religious individuals and perspectives. It is argued that political liberalism supports mandatory religious education, but of a certain kind. Schools have an obligation to provide students with knowledge about religions, and to foster a spirit of tolerance and respect for the demands of public reason. But they cannot legitimately give students the impression that all religions are equally true or false. This makes for a problematic situation: how is it possible to teach students about religion without crossing the line and teaching religious relativism? If it is not possible, then political liberalism seems to be more controversial than Rawls would admit.

Keywords: John Rawls, political liberalism, religious education, cultural pluralism, Jürgen Habermas.

## Inledning

Länge antogs det inom samhällsvetenskaperna att religionen var ett fenomen som tillhörde det förflutna och som snabbt skulle tappa i betydelse allt eftersom moderniseringsprocesserna drog fram över världen.<sup>1</sup> Moderna människor var inte intresserade av att ägna sina liv åt att tänka på en värld bortom denna, menade man – antingen för att samhället snart kunde erbjuda de njutningar som man tidigare förlagt till paradiset sfär, eller för att vetenskapen med tiden skulle motbevisa religionernas påståenden och föreställningar om verkligheten. Idag framstår sådana antaganden som överdrivna, och inom samhällsvetenska-

---

*Joachim Rosenquist* är doktorand vid Pedagogiska institutionen, Örebro universitet, 701 82 Örebro. E-post: joachim.rosenquist@pi.oru.se

pen finns en växande tendens att kritiskt granska föreställningar om en enkelriktad sekulariseringsprocess (Norris m fl 2004). Exakt vad religionens återkomst beror på är en fråga som ligger bortom denna artikels räckvidd att besvara, men konsekvenserna är, anser jag, intressanta att studera. En sådan konsekvens är att frågan om religionens plats i skolan allt oftare debatteras i de stora dagstidningarna. Bör skolan vara sekulär? Är sekulär detsamma som ”neutral”? Vilken är den svenska skolans värdegrund? Hur bör skolan förhålla sig till det kristna kulturarvet? Har föräldrar en rätt att välja vilken världsbild deras barn ska omfatta? Frågor som dessa ger upphov till hätska debatter och märkliga allianser. Nyligen har man till exempel kunnat läsa debattinlägg författade av ledande folkpartister som argumenterar för ett förbud mot religiösa friskolor (Björklund m fl 2005, Sabuni m fl 2006), vilket är anmärkningsvärt för ett parti som tidigare varit bland de mest pådrivande för valfrihet och mångfald på skolans område.

Också inom den politiska filosofin har frågor om mångkulturalism, pluralism och gemenskap blivit alltmer framträdande. Hos en av förgrundsgestalterna – John Rawls – kan man iaktta en vändning från *A Theory of Justice* till teorin om ”politisk liberalism”, vilken utformats som ett svar på de problem som samhällets religiösa och kulturella mångfald ställer liberalismen inför. Frågorna som Rawls kämpar med är till stora delar desamma som möter svenska debattörer idag och det kan därför vara intressant att se hur hans teori hanterar dessa.<sup>2</sup> Min ambition är att ta utgångspunkt i den politiska liberalismen och undersöka möjliga konsekvenser för skolans undervisning i religionskunskap: På vilka grunder kan denna sägas vila? Vilken är dess legitimitet? Och vad bör en sådan undervisning innehålla?

## Politisk liberalism

John Rawls teori om rättvisa som skälighet presenterades första gången 1971 i *A Theory of Justice*, och hamnade snart i centrum för den anglosaxiska politiska filosofin. Genom att plocka upp och revidera den klassiskt liberala idén om ett samhällsfördrag, samt delar av Kants teori om det praktiska förnuftet och människans natur, utmanade Rawls de doktriner som efter andra världskriget dominerat moralfilosofin: intuitionismen och utilitarismen. Teoretiska konstruktioner som ”ursprungspositionen” och ”okunnighetens slöja” är kända långt utanför fackfilosofiska kretsar. Också hans principer för distributiv rättvisa har blivit uppmärksammade, inte minst principen om att ekonomisk ojämlikhet endast är godtagbar i den utsträckning som det gynnar de sämst ställda individerna.

I debatten som följde efter publiceringen av detta verk modifierade Rawls sin teori tills den i *Political Liberalism* till stora delar fått en helt ny struktur. Det har spekulerats i om denna nyorientering hos Rawls orsakades av de så kallade komunitärernas kritik av hans teori (och av liberalismen rent allmänt).<sup>3</sup> Själv hävdar Rawls att förändringarna har sitt ursprung i problem som är interna i förhållande till hans teori, och som han kom att uppmärksamma efterhand (2005, s xvi–xx). Dessa problem har med rättviseteorins stabilitet att göra; enligt Rawls måste en teori om rättvisa kunna visas vara stabil ”på rätt sätt”, det vill säga frivilligt efterlevas och omhuldas av samhällets medborgare utan tvång eller manipulation (s 390ff). Problemet är att teorin om rättvisa som skälighet underbyggs av kontroversiella antaganden om människan och den moraliska kunskapens natur, vilka inte kan förväntas delas av alla förnuftiga individer i ett samhälle där yttrande- och samvetsfrihet råder. Rawls kallar detta tillstånd för ”den rimliga pluralismens faktum”:<sup>4</sup> det finns ingen anledning att tro att skillnaderna mellan människors uppfattningar skulle vara övergående eller endast orsakade av sådant som okunskap, själviskhet och allmänt oförnuft (s 58). På ett annat ställe formulerar han det som att den liberala principen om tolerans av mångfald utsträcks till att omfatta filosofin i sig själv (s 10).

För att rädda sin teori undan stabilitetsproblemen som orsakas i och med denna rimliga pluralism så gör Rawls en del radikala förändringar. Exakt hur förändringarna bör förstås är något oklart. En tolkning är att teorin om rättvisa som skälighet i *Political Liberalism* omvandlas till en doktrin som enligt Rawls är fristående från kontroversiella uppfattningar om moralisk, filosofisk och religiös sanning.<sup>5</sup> Där *A Theory of Justice* innehöll metafysiska föreställningar om det praktiska förnuftet och människans natur som autonom varelse, talar Rawls nu istället om demokratiska medborgares politiska autonomi och rättigheter. De praktiska konsekvenserna av denna förändring är inte särskilt omfattande, men sättet på vilket teorin legitimeras är nytt. De metafysiska anspråken överges och Rawls byter rollen som filosofisk ”lagstiftare” mot rollen som uttolkare av det liberaldemokratiska samhällets självförståelse.<sup>6</sup>

Som en följd av den rimliga pluralismens faktum präglas moderna liberala samhällen av en stor mångfald ”heltäckande doktriner” med sinsemellan inkompatibla sanningsanspråk och moraluppfattningar. Sådana doktriner har ett antal kännetecken, däribland 1) att de bygger på en någorlunda sammanhängande och utvecklad världsbild, 2) att dess anhängare identifierar vissa värden som särskilt centrala samt 3) att de trots en viss stabilitet utvecklas över tid vid tillfällen då anhängarna finner goda skäl att omtolka eller förändra traditionen (s 59). För

att förtjäna epitetet ”rimlig” krävs att doktrinen omfattar det liberaldemokratiska kravet på legitimitet för politisk maktutövning, vilket betyder att

[the] exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason (s 137).

Nära knutet till idén om rimliga doktriner är Rawls redogörelse för vad som kännetecknar en förnuftig person: att denne visar tolerans inför avvikande uppfattningar, och inte genom politisk maktutövning tvingar andra att anamma den egna ståndpunkten (s 61). För Rawls grundar sig denna tolerans dels i respekten för demokratiska medborgares politiska autonomi, och dels på något som han kallar för ”omdörets bördor”. Dessa bördor följer av att empiriska fakta alltid är svårtolkade, att olika principer och värden kan råka i konflikt med varandra, och att meningsskiljaktigheter i politiska och moraliska frågeställningar är ofrånkomliga beroende på de olika erfarenheter som människor i moderna samhällen har (s 56f).

Vad innebär denna pluralism för politikens del? Rawls hoppas på möjligheten av en ”överlappande konsensus” mellan olika rimliga heltäckande doktriner. Denna konsensus begränsas till samhällets grundstruktur, med vilket menas grundläggande fri- och rättigheter och annat som kan ingå i en konstitution för liberala samhällen (s 137ff).<sup>7</sup> Den utgörs inte av föreställningar som är gemensamma för de olika heltäckande doktrinerna, utan av en från dessa mer eller mindre fristående komponent av ”politiska” (till skillnad från heltäckande) värden. De politiska värdena stöds enligt Rawls av samtliga rimliga heltäckande doktriner, med argument som är interna i förhållande till doktrinen:

It is left to the citizens individually – as part of liberty of conscience – to settle how they think the values of the political domain are related to other values in their comprehensive doctrine (s 140).

En katolik och en utilitarist kan alltså båda stödja de politiska värden som är föremål för en överlappande konsensus – men de behöver inte ha samma skäl för sitt stöd till dessa. För katoliken kan till exempel de grundläggande fri- och rättigheterna betraktas som en konsekvens av människors lika värde inför Gud, medan utilitaristen kalkylerar med att de leder till en sammantagen ökning av nyttan.<sup>8</sup>

Om detta projekt verkar hopplöst utopiskt så kan det vara värt att påminna sig om att Rawls inte förväntar sig någon överlappande konsensus mellan alla tänkbara heltäckande doktriner – ”orimliga” sådana lämnas utanför den politiska gemenskapen till ett oklart öde.<sup>9</sup> Politisk liberalism är dessutom anti-utopisk på så sätt att den bryter med idén om att den religiösa, filosofiska och politiska mångfalden är möjlig att övervinna annat än med illegitima medel (våld eller propaganda). Teorin om en överlappande konsensus är ett försök att finna en kärna av principer och värden som är fristående från kontroversiella inslag, och som inte kan avskaffas genom enkla majoritetsbeslut (s 151). Det som inte kan göras gemensamt hänför Rawls till dagspolitikens förhandlingar och köpsläende, eller till den civila sfären där individer och grupper lämnas att leva sina liv enligt de heltäckande värden som de själva finner riktiga.

Jag nämnde tidigare att det är oklart hur nyorienteringen i *Political Liberalism* egentligen bör förstås. Hittills har jag utgått från tolkningen att Rawls behåller teorin om rättvisa, men placerar den på en fristående grund av politiska värden, som hämtats från en demokratisk tradition. Enligt denna tolkning argumenterar Rawls för behovet av en överlappande konsensus som är fristående från heltäckande värden och därför kan fungera som en konstitution för liberaldemokratiska samhällen – och framhåller därefter sin egen rättviseteori som det konkreta innehållet i denna konsensus. En sådan tolkning av *Political Liberalism* är vanligt förekommande hos kritiker av denna teori. Den kan också framstå som rimlig med tanke på att Rawls använder större delen av sin bok åt att detaljerat redogöra för teorin om rättvisa som skälighet: Vad vore poängen med en sådan redogörelse om inte denna teori också fortsättningsvis är Rawls förslag till innehåll i en konstitution för liberaldemokratiska samhällen? Jag vill dock hävda att *Political Liberalism* är ett i grunden tvetydigt verk. Å ena sidan håller Rawls fortfarande fast vid sin berömda teori om rättvisa, å andra sidan ägnar han sig åt en metadiskussion om hur rättviseteorier i *allmänhet* kan rättfärdigas – en diskussion som i slutändan verkar få konsekvensen att Rawls egen teori är alltför kontroversiell för att kunna spela den roll som han först hade hoppats på.<sup>10</sup> Det finns ställen i *Political Liberalism* som tyder på att Rawls uppmärksammat detta dilemma:

Accepting the idea of public reason and its principle of legitimacy emphatically does not mean, then, accepting a particular liberal conception of justice down to the last details of the principles defining its content. We may differ about these principles and still agree in accepting a conception's

more general features. [...] The view I have called 'justice as fairness' is but one example of a liberal political conception; its specific content is not definitive of such a view (s 226).

Här relativiserar Rawls teorin om rättvisa som skälighet, och man kan undra varför inte passager som denna föranlett ett annorlunda upplägg av *Political Liberalism*. En alternativ "minimalistisk" (eller proceduralistisk) tolkning är att Rawls:

- 1) tar fasta på att demokratiska samhällen präglas av en ofrånkomlig pluralism av religiösa och filosofiska doktriner,
- 2) argumenterar för vissa (i huvudsak procedurella) värden i den demokratiska kulturen som tillåter oss att skilja mellan rimliga och orimliga doktriner,<sup>11</sup>
- 3) framhåller att en överlappande konsensus av sådana värden är möjlig mellan människor med olika rimliga doktriner, och slutligen
- 4) ger ett eget förslag till ytterligare innehåll i denna överlappande konsensus (i form av teorin om rättvisa som skälighet, när denna rör sig bortom kärnan av i huvudsak procedurella värden).

Denna tolkning skulle innebära att Rawls i och med *Political Liberalism* närmast sig Jürgen Habermas politisk-filosofiska ståndpunkter. Habermas har själv uppmärksammat likheterna och hävdar i en kommentar att kvarvarande skillnader rör sig "inom ramarna för en familje-dispyt" (Habermas 1995, s 110). Skillnaderna består, som jag ser det, främst i att Habermas tydligare begränsar sin teori till att handla om procedurella värden, samt att han försvarar deras universella status och inte nöjer sig med att som Rawls uttolka principerna hos ett liberaldemokratiskt samhälle.<sup>12</sup>

## Politisk liberalism och religion

Hur kan man förstå begrepp som "förnuftiga" individer och "rimliga" doktriner? Jag har redan berört denna frågeställning, men vill nu utveckla svaret lite mer i detalj. Politisk maktutövning är enligt Rawls legitim endast då medborgarna givit sitt samtycke till denna. Argumenten som underbygger politiska beslut måste därför kunna förstås av och utgöra skäl för samtliga individer, oberoende av vilken (rimlig) heltäckande doktrin som de håller för sann. Härmed utesluts argument av typen "Gud vill att X", eftersom detta påstående inte kan utgöra ett godtagbart skäl för den som är ateist, agnostiker eller tillhör en annan religion än personen som framför påståendet. Denna be-

gränsning ska enligt Rawls inte jämföras med ett förnekande av Gud eller sanningen hos religiösa läror; själva poängen med politisk liberalism är att politik inte kan handla om att ta ställning i frågor där en ofrånkomlig pluralism råder. Man bör därför undvika kontroversiella påståenden som rimligen kan bestridas av förnuftiga personer och

... appeal only to presently accepted general beliefs and forms of reasoning found in common sense, and the methods and conclusions of science when these are not controversial (Rawls 2005, s 224).

För att vidareutveckla hur politisk debatt och ett offentligt bruk av förnuftet förhåller sig till religiösa uppfattningar och argument vill jag här använda en föreläsning i ämnet av Jürgen Habermas (2005). Habermas är som redan nämnts inte på alla punkter överens med den senare Rawls teorier, men när det gäller frågan om politisk argumentation ser jag inte några större meningsskiljaktigheter dem emellan. Habermas föreläsning kan tjäna som komplement till teorin om politisk liberalism eftersom den mera ingående diskuterar relationerna mellan offentlig sfär och civilsamhälle, och de praktiska problem som aktualiseras vid ett offentligt bruk av förnuftet.

Enligt Habermas är det orimligt att kräva att människor med en stark religiös tro ständigt ska lägga denna åt sidan när de deltar i politiska debatter. Istället drar han en gräns mellan inomparlamentariska diskurser och de mer vardagliga diskussioner som äger rum i civilsamhället. I lagstiftande och dömande församlingar är det enbart offentligt tillgängliga argument som kan göra anspråk på legitimitet, men i debatter som äger rum mellan medborgare utanför dessa institutioner är det inte bara tillåtet utan dessutom önskvärt med argument som bygger på religiösa föreställningar och principer. Detta eftersom religioner kan bära på insikter och intuitioner som är av värde också för ickereligiösa medborgare (Habermas 2005, s 10).

Men det främsta argumentet mot att låta samhällets alla politiska diskussioner föras på strikt sekulära grunder är, enligt Habermas, den psykiska belastning som detta skulle innebära för religiösa personer. Deras identiteter riskerar att bli permanent klivna, om de i offentliga debatter tvingas hålla tillbaka sina djupaste övertygelser om vad som är rätt och riktigt. Habermas talar därför om en process där alla medborgare – religiösa såväl som ickereligiösa – hjälper till att översätta privata (vad Rawls skulle kalla ”heltäckande”) uppfattningar och värderingar till offentliga argument. Detta förutsätter att ickereligiösa individer, och religiösa individer av olika trosuppfattningar, är beredda att lyssna till varandra med respekt och välvilja. En ömsesidig läro-

process bör därför ske i vilken både religiösa och ickereligiösa medborgare deltar. Religiösa personer lär sig i denna att förstå och respektera att de egna trosuppfattningarna måste översättas till ett offentligt tillgängligt språk innan de kan ligga till grund för politisk maktutövning i pluralistiska samhällen. Ickereligiösa personer lär sig att respektera och visa hänsyn gentemot religiösa perspektiv. Denna hänsyn får enligt Habermas inte likställas med en nedlåtande attityd av motvillig acceptans inför vad man anser vara ”arkaiska läror”:

... a *secularist* consciousness does not suffice for the required cooperation with fellows who are religious (s 16, kursivering i original).

Den acceptans av omdömet som karaktäriserar förnuftiga personer innebär samtidigt att ickereligiösa individer måste finna sig i att en ateistisk eller agnostisk övertygelse i politiska sammanhang bara är en tro bland flera:

The secular citizens must grasp their conflict with religious opinions as a reasonably expected disagreement (s 17).

Den rimliga pluralismens faktum innebär att kontroversiella frågor om till exempel Guds existens inte kan ges ett svar som alla förnuftiga personer är överens om.

Habermas bidrag visar hur Rawls teori om politisk liberalism kan förenas med respekt för religiösa uppfattningar, utan att för den skull överge principen om att endast offentligt tillgängliga argument kan legitimera politisk maktutövning. Men är politisk liberalism verkligen fristående från kontroversiella och heltäckande värden? Rawls hävdar att det offentliga förnuftet, och allt som ingår i detta, inte underbyggs av en skeptisk inställning till religiös sanning. Politisk liberalism tar inte ställning till doktriners sanningsanspråk, men hävdar att det är orimligt att tvinga på andra individer sina egna doktrinära uppfattningar (Rawls 2005, s 138). Styrkan i detta argument tycks avhängig definitionen av ”orimlig”. Som vi sett hänvisar Rawls till omdömet som börda, och den rimliga pluralismens faktum: förnuftiga personer kommer aldrig att kunna enas i frågor av filosofisk och religiös art, och därför är det orimligt att utöva politisk makt på grundval av heltäckande uppfattningar. Frågan är om dessa påståenden verkligen undgår att någonstans, mer eller mindre implicit, förutsätta en epistemologisk skepticism. Att människor aldrig skulle kunna nå enighet (”bound to differ uncompromisingly”, s 138) i vissa frågor är ett kontroversiellt påstående, och kan därför knappast betraktas som ”fristående”.<sup>13</sup> Det tycks finnas gott om förnuftiga



personer – troende och andra – som menar att kunskap i dessa frågor är möjlig, även om den kanske är svårfunnen. Om detta är Rawls enda argument så vore det svårt att försvara den politiska liberalismens oberoende av kontroversiella värden och uppfattningar.

Rawls har mer än ovanstående att säga till försvar för sin teori: respekten för andra medborgares autonomi och viljan att ge argument som kan utgöra goda skäl också för dessa, är för förnuftiga (rimliga) människor viktigare än att tvinga på andra sin egen doktrin oavsett hur säker man är på dess sanningshalt (s 139). Detta svar kringgår frågan om skepticism och visar på ett annorlunda sätt hur politisk liberalism kan betraktas som fristående: så länge som man accepterar ett minimum av procedurella värden är teorin opartisk mellan olika heltäckande doktriner.<sup>14</sup> Teorin är däremot inte opartisk i förhållande till de som vill att samhället ska styras utifrån principer som inte alla medborgare kan godta (efter diskussion).<sup>15</sup>

Vad innebär idén om ”offentligt tillgängliga argument”? Enligt Amy Gutmann (2000, s 140f) handlar det inte om vilket tal (religiöst kontra icke-religiöst) som bör tillåtas, utan om grunderna på vilka offentlig maktutövning kan legitimeras. Det offentliga förnuftet ska inte likställas med ett ”sekulärt förnuft”, eftersom det finns åtskilliga argument av sekulär natur som inte är offentligt tillgängliga och därför saknar legitimitet, till exempel ”mitt samvete säger att X och jag vill därför att vi gör X till allmän lag”. Religiöst språkbruk bör tvärtom tillåtas under förutsättning att det finns offentligt tillgängliga argument att backa upp med. Teorin om överlappande konsensus säger att en konsensus vinner stöd med hjälp av argument som är interna i förhållande till de olika doktrinerna. Om en troende kristen önskar hänvisa till Guds vilja är detta acceptabelt om han/hon – med eller utan hjälp av ickereligiösa medborgare – också kan visa att det finns offentligt tillgängliga argument som stöder samma förslag. Rawls kallar detta undantag för ett *proviso*:

This requirement [the proviso, min anmärkning] still allows us to introduce into political discussion at any time our comprehensive doctrine, religious or nonreligious, provided that, in due course, we give properly public reasons to support the principles and policies our comprehensive doctrine is said to support (Rawls 2005, s 453).

Offentligt bruk av förnuftet utesluter alltså inte religiösa individer från att hänvisa till sin personliga tro, men till syvende och sist är det från offentligt tillgängliga argument som den politiska maktutövningen hämtar sin legitimitet.

## Politisk liberalism och skolans religionsundervisning

Med tanke på omfånget hos *Political Liberalism* så är det förvånande att Rawls inte har mer att säga om skola och utbildning än vad som ryms på tre eller fyra sidor. Av dessa sidor att döma tycks det som att han betraktar utbildning som en medborgerlig rättighet:

... below a certain level of [...] education, people simply cannot take part in society as citizens, much less as equal citizens (Rawls 2005, s 166).

Skolan bör fostra elever till att bli

... fully cooperating members of society and enable them to be self-supporting; it should also encourage the political virtues so that they want to honour the fair terms of social cooperation in their relations with the rest of society (s 199).

Rawls pekar här på behovet av att medborgarna under uppväxten ges tillfälle att utveckla vissa politiska dygder såsom tolerans, respekt inför andra människor och deras politiska autonomi. Vidare bör eleverna ges kunskaper om det politiska systemet och en förmåga att reflektera över samhällsfrågor, samt insikt om omdömetts bördor och dess konsekvenser för politiskt maktutövning. Dessa dygder ska liksom värdena bakom dem förstås som fristående från kontroversiella heltäckande doktriner, och utgör en del av samhällets överlappande konsensus. De motiveras av politiska (i Rawls mening) ändamål snarare än av etiska ideal. Men är utvecklandet av dessa dygder verkligen förenligt med den politiska liberalismens påstådda opartiskhet mellan kontroversiella doktriner? Kan fostran till tolerans, ideologisk måttfullhet och reflektion skiljas från den klassiska liberalismens strävan att skapa en värld av självständiga, fritt väljande individer? Kritiska frågor av detta slag blir aktuella inte minst när det handlar om skolans undervisning i religionskunskap. För att kunna diskutera dem mera i detalj så blir det nödvändigt för mig att gå bortom Rawls egna resonemang till filosofer som utvecklat teorin om politisk liberalism på just denna punkt.

I *Diversity and Distrust* framhåller Stephen Macedo vikten av att skolan hjälper elever till utvecklandet av ovanstående politiska dygder. Hans bok är till stora delar en kritik av radikal multikulturalism och libertära<sup>16</sup> filosofer som han menar bortser från skolans civila målsättningar. Multikulturalisternas ensidiga fokus på skillnader och ”den Andres annanhet” riskerar att bortse från behovet av

den minimala gemenskap som krävs för att inte skillnaderna ska urarta till våldsamma konflikter (Macedo 2000, s 26). Libertärernas filosofi innehåller en liknande brist, då man hyllar individens frihet men ignorerar de förutsättningar som är nödvändiga för att friheten på längre sikt ska kunna överleva och komma alla till del:

The success of the negative constitutional project of individual liberty depends on a more positive, transformative enterprise that aims to shape normative diversity in a basic way, to foster a civic life supportive of liberal citizenship. [...] We need to avoid making the libertarian mistake of assuming that liberal citizens – self-restrained, moderate and reasonable – spring full-blown from the soil of private freedom (s 10, 20f).

Skolans ambition att fostra alla elever till goda demokrater är legitim och bör enligt Macedo genomdrivas också mot föräldrarnas vilja, om detta skulle vara nödvändigt. Rätten – och plikten – att få kompetensen som krävs för att fungera i ett demokratiskt samhälle ingår för både Rawls och Macedo i den överlappande konsensus av värden och principer som styr detta samhälle.<sup>17</sup>

I citatet på föregående sida talar Rawls om en skola som gör det möjligt för eleverna att bli själv självförsörjande [”enable them to be self-supporting”]. Frågan är hur ett sådant krav på skolan ska förstås? Först och främst är det nog rimligt att anta att det innebär att eleverna ges sådana färdigheter – läsa, skriva, räkna, praktiska färdigheter med mera – som krävs för att klara sig på arbetsmarknaden, för att de senare i livet ska kunna försörja sig ekonomiskt. Det verkar också rimligt att detta krav innefattar vissa kunskaper om hur samhället fungerar – vilka lagar som gäller, hur rättsväsendet fungerar, vad en fackförening är och så vidare. Mer kontroversiellt är huruvida formuleringen ”self-supporting” ger skolan ett mandat att fostra eleverna till självständigt tänkande individer, som förmår att kritiskt reflektera över den egna tillvaron och sin kulturella och religiösa tillhörighet. Enligt Macedo är detta fallet, eftersom ett demokratiskt samhälle måste erkänna ”varje individs moraliska oberoende och insistera på tillbörlig respekt för detta oberoende, även från föräldrarnas sida” (s 243, min översättning).

Barnet är en egen individ och inte en ägodel till föräldern. Man kan också formulera detta krav som en logisk följd av associationsfriheten, vilken är en av de grundläggande fri- och rättigheterna i ett demokratiskt samhälle.<sup>18</sup> Rätten för individer att fritt sluta sig samman i gemenskaper, exempelvis religiösa eller politiska, förutsätter en rätt till utträde ur dessa gemenskaper om man inte längre önskar tillhöra dem. Denna utträdesrätt bör inte förstås som strikt formell, då det

finns informella hinder som i praktiken omöjliggör ett utträde – till exempel när medlemskapet är knutet till materiella resurser som är nödvändiga för en persons fysiska överlevnad, eller om denne indoktrinerats så kraftigt att han/hon saknar kunskapen och förmågan att ens föreställa sig ett liv utanför denna gemenskap. Det förstnämnda hindret kräver någon form av socialt skyddsnät för att avhjälpas, och det andra hindret kan bara övervinnas genom att barn ges rätten till en uppfostran som inte är sekteristisk och doktrinär. För att bli ”self-supporting” krävs därför, enligt denna tolkning, att elever i skolan möter perspektiv hämtade från andra världsåskådningar än den egna familjens.

Det kan nu tyckas som att den politiska liberalismen övergivit kravet på opartiskhet. På vilket sätt är fostran till (ett visst) oberoende från den egna gemenskapen fristående från en klassiskt liberal föreställning om autonoma individer som väljer sina egna värden och trosuppfattningar?<sup>19</sup> Som John Tomasi påpekar tycks ”de krav på en medborgerlig fostran som den politiska och heltäckande liberalismen ställer – även fast de logiskt skiljer sig åt – till stora delar sammanfalla i praktiken” (Tomasi 2001, s 86, min översättning).

Den ”logiska” skillnaden består i hur denna praktik rättfärdigas. För den heltäckande liberalismen är det skolans uppgift att fostra eleverna till en autonom livsstil där oberoende och självreflexivitet är honnörorden. Den politiska liberalismen kan inte använda sig av sådana kontroversiella ideal, eftersom en överlappande konsensus mellan heltäckande doktriner – där alltså även doktriner som inte godtar liberalismens syn på människan och livets mening ingår – är begränsad till att omfatta fristående ”politiska” värden. Skolans uppgift enligt den politiska liberalismen är att ”främja särskilt politiska dygder, men inte ideal för livet som helhet” (Macedo 2000, s 12, min översättning).

Detta innebär en komplicerad balansgång mellan vad det demokratiska samhället kräver, och vad som är alltför kontroversiellt för att ingå i en överlappande konsensus.<sup>20</sup> Vad innebär då denna balansgång för religionsundervisningens del?

I ett samhälle där den skäliga pluralismens faktum råder, och där medborgarna bestämt sig för att respektera varandras autonomi och söka nå konsensus i grundläggande konstitutionella frågor även då de har olika trosuppfattningar, krävs en hel del kunskap om religion och religiösa tankesystem. Utan grundläggande kunskaper i muslimsk(a) teologi(er) vore det till exempel svårt för en kristen eller en ickerreligiös person att bidra i processen att översätta från religiösa uppfattningar till offentligt tillgängliga argument.<sup>21</sup> Religionskunskapsämnet kan vara en plats där skilda perspektiv möts, och där elever med olika

uppfattningar lär sig att förstå och respektera dessa skillnader. Så mycket torde vara okontroversiellt. Men hur bör religionsundervisningen, enligt den politiska liberalismen, förhålla sig till frågan om religiös sanning? Varken Rawls eller Macedo eller någon annan författare, mig veterligen, diskuterar detta i någon större utsträckning, och jag får därför på egen hand försöka utreda frågan.

Man kan tänka sig ett antal olika modeller för hur skolan bör förhålla sig till religiös sanning. En sådan är den som präglade undervisningen i svenska skolor från folkskolans uppkomst fram till och med 1960-talet. I denna ”statligt konfessionella”<sup>22</sup> modell ges skolan uppgiften att fostra samtliga medborgare till ”den sanna tron”, vilket i en svensk kontext inneburit kristendomsundervisning med mer eller mindre stark katekesinriktning (Borevi 1997). Detta ideal ersattes i Sverige från och med mitten av 1900-talet alltmer av vad jag skulle vilja kalla för den ”opartiska faktaförmedlande” modellen. Snarare än att fostra till en särskild tro blev nu skolans uppgift att förmedla ”objektiv” kunskap om religioner och livsåskådningar till eleverna. En tredje modell, som diskuteras av Trevor Cooling, är den ”humanistiska bildande”. Enligt Cooling innebär denna att religionsämnet får som huvudsaklig uppgift att utveckla elevers fantasi och empati, och att göra dem mindre självcentrerade (Cooling 2002, s 50).

Det är nog inte många som idag skulle argumentera för den ”statligt konfessionella” modellen. Med tanke på pluralismen i moderna samhällen är det omöjligt att finna en enda religiös tradition som kan vinna den uppslutning som krävs. Däremot tycks den ”humanistiskt bildande” och – i synnerhet – den ”opartiska faktaförmedlande” modellen stå sig ganska väl i den allmänna debatten. Jag vill därför diskutera hur den politiskt liberala synen på skolans uppgift förhåller sig till dessa olika ideal.

Problemet med den ”humanistiskt bildande” modellen för skolans religionsundervisning – betraktat ur ett politiskt liberalt perspektiv – är att religionens betydelse trivialiseras när den i första hand betraktas som en källa till mänskligt välbefinnande och harmoni snarare än som bärare av vissa sanningsanspråk.<sup>23</sup> Religioner är inte heller alltid behagliga utan kan tvärtom innebära oerhörda uppoffringar, ibland till och med en förlust av det egna livet. En undervisning där religionens humanistiska och bildande sida sätts i centrum är därför inte opartisk, utan uttrycker ett sekulärt sätt att se på religioner och religiös sanning. Detta förhållningssätt är inte nödvändigt för att fostra demokratiska medborgare, eller för att säkerställa associationsrätten (och rätten till utträde) – och kan alltså inte utgöra grunden för skolans religionsundervisning.

Också den ”opartiska faktaförmedlande” modellen bär på problematiska drag. För det första kan själva grundpremisen ifrågasättas –

att opartisk faktaförmedling överhuvudtaget är möjligt. Uppenbarligen måste ett urval av kunskaper ske, och någon måste göra detta urval. Till detta kommer problemet med att språkavvändning alltid är inbäddad i en kontext av förgivettaganden, värderingar och maktförhållanden (Fairclough 2001). Själva presentationen av religioner sida vid sida kan uppfattas som ideologisk: varför ska en muslim acceptera att det han/hon anser vara sant placeras sida vid sida med en uppfattning som han/hon anser vara falsk (såsom exempelvis kristendomen eller hinduismen)? En sådan presentation ger läsaren intrycket av att alla religioner är lika sanna, eller falska. Denna effekt är nog delvis ofrånkomlig också för en legitim religionsundervisning, som avser att introducera eleverna till olika religiösa perspektiv, men här kan läraren åtminstone påminna eleverna om det omöjliga i en helt opartisk faktaförmedling.

Ett ytterligare problem med den ”opartiska faktaförmedlande” modellen är att diskussionen i klassrummet uteblir. Vikten av att elever får lära sig att sätta sig in i och översätta mellan olika trosuppfattningar torde vara ett av huvudargumenten bakom religionsämnets status i den allmänna skolan, och kan därför inte bara utelämnas. Det är dessutom viktigt att undervisningen problematiseras av läraren själv, i diskussioner med eleverna. En legitim undervisning i religionskunskap ställer stora krav på läraren och att endast presentera fakta om religioner räcker inte. Fakta är förstås en viktig beståndsdel i all undervisning, men fakta och dess presentation måste också kunna problematiseras av lärare och elever i gemensamma diskussioner.

Hur skulle sådana diskussioner kunna se ut? Först och främst bör läraren undvika att eleverna får intrycket att religiös sanning är omöjlig. Samtidigt ingår det i skolans uppgifter att lära eleverna att acceptera omdömet bördor – att förnuftiga personer kan komma till olika slutsatser i frågor av komplicerad karaktär. Här har vi ett exempel på den komplicerade balansgång mellan intolerant dogmatism och skepticism som tidigare nämndes. Trevor Coolings berättelse om en konferens för forskare i religionsdidaktik (”Religious Education”, förkortat ”RE” av Cooling) får illustrera detta dilemma:

In a meeting an RE teacher stood up and said “I always tell my pupils that there are no right or wrong answers in RE”. This sounds very tolerant, but is, in fact, indoctrination into a relativistic and anti-realist approach to religion. This teacher was not creating a level playing field. If he had revised his statement to “I always tell my students that, in RE, there is no final agreement on what the right or wrong answers are”, the effect is totally different. This leaves open the debates about

realism and non-realism and recognises the importance of students making their own judgements (Cooling 2002, s 52).

Frågan är om inte läraren kunde ha varit ännu mindre partisk än vad Cooling föreslår och istället sagt att ”*there appears to be no final agreement*”, för att på så sätt markera det kontroversiella i ett sådant epistemologiskt antagande. Å andra sidan innebär Rawls idé om omdömetts bördor att en slutgiltig konsensus i dessa frågor är omöjlig, så det kanske kan vara en legitim position för läraren att inta.<sup>24</sup>

Enligt Stephen Macedo är det möjligt att fostra elever till tolerans inför personer med annan trosuppfattning än den egna, utan att därför relativisera deras ontologiska övertygelser:

Public schools may, in effect, teach that all religions are the same in the eyes of the state, but not that they are all the same in the eyes of God (Macedo 2000, s 168).

Toleransen är för politiska liberaler som Macedo grundad i demokratiska, politiska värden – och möjligen i epistemologiska föreställningar (om omdömetts bördor) – men inte i påståenden om religiös sanning. I denna självbegränsning blir skillnaden mellan politisk och heltäckande liberalism mera tydlig. Ur den heltäckande liberalismens synvinkel är tolerans ett universellt moraliskt imperativ (exempelvis grundat i respekt inför människans natur som autonom varelse), eller en konsekvens av att alla religiösa sanningsanspråk är falska. För politiska liberaler är toleransen ett av det demokratiska samhällets grundläggande värden och en konsekvens av medborgarnas politiska autonomi.

Mot bakgrund av ovanstående tror jag att det är tveksamt om den offentliga skolan, ur ett politiskt liberalt perspektiv, bör uppmana elever att testa religioners sanningsanspråk. Läraren kan knappast förhindra eleverna från att göra detta om de så önskar, men det är inte någon självklar uppgift för den allmänna skolan att söka sanningen i religiösa och metafysiska frågor. Poängen med ett politisk liberalt samhälle är ju bland annat att frågan om yttersta sanningar tonas ned i offentliga sammanhang. Det finns också en risk att diskussioner om sanning i ett pluralistiskt klassrum mynnar ut i relativism, då bristen på konsensus kan tolkas som brist på sanning hos elever som inte nått full intellektuell mognad, och därför inte förmår problematisera relationen mellan epistemologi (eventuell kunskap om verkligheten) och ontologi (en verklighet som eventuellt existerar ”i sig självt”, oberoende av människors kunskap om den).<sup>25</sup> Läraren bör därför betona att ateism och agnosticism inte är okontroversiella eller ”neutrala” ståndpunkter. Genom att acceptera omdömetts bör-



dor lär sig ickereligiösa elever att respektera religiösa trosföreställningar. Ett sekulärt förnuft duger inte vid offentlig debatt och processer av gemensam översättning, som Habermas påpekar (Habermas 2005, s 16f). Också Macedo framhåller vikten av respekt inför religiösa perspektiv:

... religious people are not the only ones who may need a lesson in tolerance. The children of evangelical atheists and of those who espouse totalistic versions of liberalism may also need to learn political respect for fellow citizens who hold other reasonable views (Macedo 2000, s 204).

Den politiska liberalismen kan tyckas ge alltför lite utrymme åt substantiella moraliska eller religiösa diskussioner, och förringa en moralisk fostran utöver vad som krävs för de politiska dygderna, vilka ju av legitimitetsskäl är nedbantade till ett mindre omfång. Det bör därför betonas att politisk liberalism är begränsad till en överlappande konsensus; i praktiken innebär detta troligen att ramarna för innehållet i skolans läroplaner ligger fast (såsom att undervisningen ska vila på demokratins grund), samtidigt som det lämnas utrymme för lokala tolkningar och tillägg. Enligt Stephen Macedo (2000, s 271) bör föräldrar och barn ges rätten att välja fristående skolor med en religiös profil, under förutsättning att skolorna regleras och kontrolleras av staten. En religiös fostran är enligt detta synsätt legitim så länge som de politiska dygderna och associationsfriheten (inklusive den reella rätten till utträde) inte äventyras. Frågan om valfrihetens kompatibilitet med politisk liberalism är därmed empirisk. Hur som helst gäller att teorin om politisk liberalism är begränsad till att finna en kärna av politiska dygder och värden som måste prägla undervisningen. Bortom denna kärna är det upp till skolpersonal, elever och föräldrar att själva bestämma över undervisningens innehåll.

Slutligen måste sägas något om den politiska liberalismens opartiskhet i förhållande till det utfall som en fostran till politiska dygder ger. Detta erbjuder ett tillfälle att en sista gång försöka reda ut vad det innebär när Rawls skriver att en politisk liberalism är neutral, eller fristående från kontroversiella heltäckande doktriner. Denna neutralitet ska enligt Rawls inte förstås som en ”konsekvensneutralitet” utan som en ”avsiktsneutralitet” (Rawls 2005, s 191–194).<sup>26</sup> De politiska dygderna är fristående från kontroversiella heltäckande värden i ett demokratiskt samhälle, och därför möjliga att rättfärdiga utan hänvisning till någon enskild heltäckande doktrin. Effekterna av dessa dygder är dock inte neutrala utan kan i vissa fall tendera att missgynna icke-liberala doktriner. Enligt Rawls är detta ofrånkomligt, inte minst i skolans värld:



The unavoidable consequences of reasonable requirements for children's education may have to be accepted, often with regret (s 200).<sup>27</sup>

Ett exempel på sådana ”överspillningseffekter” är när en fostran till politiska dygder bidrar till att liberalisera elevers religiösa uppfattningar. Att lära sig respektera andras rätt till en avvikande åsikt, även när man anser att de har fel i sak, kan till exempel påverka intensiteten i den egna övertygelsen.<sup>28</sup> Som Tomasi påpekar:

Our point of view as citizens cannot be distinguished in any clean way from our point of view as members of families and other nonpublic groups (Tomasi 2001, s 54).

Kraven som det liberaldemokratiska samhället ställer på sina medborgare i den publika sfären kommer alltså i viss utsträckning att begränsa vilka trosuppfattningar som är möjliga i civilsamhället.

## Avslutning

Den politiska liberalismen är av ett mindre omfång än den heltäckande liberalismen, och rättfärdigas på andra grunder. John Rawls vändning i *Political Liberalism* innebar en nyskapande tolkning av en gammal tradition, och hans teori kan knappast reduceras till någon av de äldre varianterna. Kvar står frågan om huruvida, eller på vilket sätt, teorin om politisk liberalism är ”neutral” – inte minst när det gäller religionens plats i samhällsliv och skolans undervisning. Om det som skrivits ovan stämmer så beror svaret på hur man definierar neutralitet. Själv anser jag att frågan om den politiska liberalismens neutralitet riskerar att leda diskussionen bort från det mest attraktiva draget hos denna teori: inte att den är fullständigt neutral, men att den lämnar ett stort utrymme för mångfald, samtidigt som den ger goda argument för de ramar som mångfalden har att röra sig inom. Av denna anledning, och flera andra, erbjuder teorin om politisk liberalism en möjlig utgångspunkt för diskussioner om den kulturella mångfalden och dess konsekvenser för skolans innehåll och organisation.

## Noter

1. Se Weber (2001) för ett välkänt exempel.
2. Jag vill redan här påpeka att jag personligen inte är övertygad om att Rawls politiska liberalism är det ”enda rätta” eller ens det bästa perspektivet inom samtida politisk filosofi. Däremot anser jag att det är ett intressant och användbart/belysande perspektiv som förtjänar mer uppmärksamhet än vad det hittills har fått av svenska filosofer och pedagoger.
3. Mulhall och Swift (2003), s 463.
4. Ordet ”reasonable” förekommer överallt i *Political Liberalism*. Tyvärr finns det ingen svensk motsvarighet som täcker in alla nyanser i detta ord, utan det kan betyda skälig, rationell, förnuftig, riktig och rimlig – beroende på sammanhanget.
5. Den andra tolkningsmöjligheten återkommer jag till längre fram.
6. För en diskussion om det lagstiftande kontra det uttolkande förnuftet, se Bauman (1987).
7. Politikens dagsfrågor kommer, tycks han mena, alltid att präglas av tillfälliga kompromisser eller majoritetsbeslut (s 137f).
8. Observera att de politiska värdena som ingår i en överlappande konsensus inte påstås vara ”sanna”, detta skulle nämligen vara kontroversiellt och därför möjligt för förnuftiga personer att bestrida. Rawls påpekar emellertid att det räcker med att en enda av de rimliga, heltäckande doktrinerna är sann för att de politiska värdena också ska vara sanna – eftersom de politiska värdena stöds av samtliga dessa doktriner (s 128f).
9. Rawls nämner det hypotetiska exemplet med en religiös extremist som inte respekterar andra människors autonomi utan är beredd att tvinga på dessa sina egna uppfattningar, med våld om nödvändigt. Han menar att vi knappast kan avfärda dennes tro, eftersom det skulle vara att hävda en kontroversiell sanning (”tron att Gud vill x är falsk”), men att rimliga personer i slutändan kan bli tvungna att stå upp för demokratins grundläggande värden och tillgripa de medel som är nödvändiga för att skydda dessa värden (s 152f). Här skymtar möjligen en problematisk sida hos den politiska liberalismen: avsaknaden av teoretiska grundvalar gör att politisk liberalism bara kan rättfärdigas för dem som redan i någon mån är ”troende” demokrater. Å andra sidan kan man naturligtvis fråga sig om teoretiskt välgrundade argument är det rätta bote-medlet mot ideologisk extremism.
10. Jämför Scanlon (2003), s 162:
 

[W]hen Rawls emphasizes in his later writings that constitutional essentials and questions of basic justice are to be settled by appealing to these ‘political values’, it may seem that his own doctrine, justice as fairness, and his two principles of justice have receded into the background, or perhaps even been replaced.
11. Bland dessa värden ingår främst respekt för andra människors autonomi och acceptans av att legitim maktutövning bara kan underbyggas av skäl som är godtagbara för samtliga berörda. Det verkar rimligt att tro att också vissa mer substantiella värden ingår i Rawls föreställning om en överlappande konsensus, till exempel grundläggande sociala skyddsnet och rätten till utbildning. Se Gutmann och Thompson (1996) för ett försök att logiskt-begreppsligt härleda substantiella värden av detta slag ur den deliberativa demokratins procedurer.

12. If one takes this relation to tradition literally [...] the theory's *politically* convincing force is limited to a few responsive contexts (Habermas 1996, s 63, kursivering i original).

Richard Rorty, som är kritisk till Habermas på denna punkt, har entusiastiskt slutit upp bakom Rawls projekt att formulera en politisk teori fri från universella och metafysiska grundvalar (se Rorty 1991).

13. Att filosofiska debatter fortfarande pågår får nog tas som intäkt för att en hel del professionella filosofer tror att goda argument kan leda till (större) enighet i kontroversiella frågor. Är dessa filosofer "oförnuftiga personer" som inte rätt och slätt accepterar den skäligen pluralismens faktum?
14. Enligt Leif Wenar är Rawls åberopande av omdömet bördor att betrakta som överflödigt:

toleration and public reason are already secured by ... the desire to propose and abide by fair terms of cooperation (Wenar 1995, s 42).

15. Svaret på frågan om den politiska liberalismens eventuella neutralitet/opartiskhet beror naturligtvis på vad man lägger i dessa begrepp. I någon mening måste varje positiv teori utesluta alternativa teorier, men innebär det att neutralitet/opartiskhet är omöjligt? Enligt Brian Barry vore detta en absurd slutsats:

It would seem that for liberalism – or any other doctrine for that matter – to be culturally neutral, there would have to be no existing (or possible?) world-view with which it conflicts (Barry 2001, s 27).

16. "Libertär" är min översättning av engelskans "libertarian".
17. Denna rätt kan formuleras som en plikt: plikten för uppväxande medborgare att formas till goda demokrater som är toleranta, inser omdömet bördor och accepterar att offentlig maktutövning bara kan legitimeras genom skäl som alla medborgare kan förstå och godta.
18. Framställningen här följer Barry (2001) s 147ff och Gutmann (2003) s 86–96.
19. En uppfattning som kritiserats av kommunitärer som Michael Sandel (1998).
20. Ännu mer komplicerad blir den av det faktum att man bör skilja den politiska liberalismens rättfärdigande från dess effekter, något som jag återkommer till längre ned.
21. Jämför Rob Reich:

If deliberation in public forums requires an understanding of differences that divide people, so that each person is able to produce arguments and reasons that the other will find reasonable, then an education that helps to foster such understanding will be a political good (Reich 2002, s 137).

Kunskaper om religion kan människor naturligtvis få på olika sätt, inte minst i och genom de översättningsprocesser som beskrivits ovan. Lärandet kan alltså inte begränsas till inhämtande av skolbokskunskap, vilken riskerar att framställa främmande religioner på ett fördomsfullt sätt. Traditionella läromedel bör snarare betraktas som ett av flera kompletterande inslag. Tack till Ylva Boman som uppmärksammade mig på detta.

22. Jag använder prefixet "statligt" för att betona att det är *obligatoriet* för samtliga skolor som är problematiskt ur ett politiskt liberalt perspektiv, snarare än "konfessionella" inslag i största allmänhet. Somliga politiska

- liberaler har argumenterat för ett system där föräldrar och barn väljer skolor med en konfessionell profil, förutsatt att undervisningen i dessa skolor inte strider mot grundläggande politiska värden (se till exempel Macedo 2000, s 271).
23. Enligt Halstead och Pike (2006) konstituerar denna typ av undervisning
- ... the self as the determiner of meaning and downplays the notion that a religion may be a revelation by encouraging religious belief to be seen as a human construction (s 110).
24. Observera återigen att idén om omdömetts bördor bara är ett av Rawls två argument för tolerans, och kanske inte det bästa.
25. Jämför Brighthouse (2000):
- Since their own views are true and their fellows' views have equal status, they conclude that their fellows' views are true. Since their views and their fellows' views conflict, they conclude that truth can apply equally to conflicting views, and hence that some form of relativism must be true (s 96).
26. Jämför Macedo:
- Political liberal principles are neutral only in being justified independently of religious and other comprehensive claims (s 179).
27. Enligt John Tomasi måste den politiska liberalismen, för att inte stöta bort icke-liberala minoriteter, ta dessa konsekvenser på allvar. Han har därför utarbetat en modell för hur man kan motverka oönskade "sidoeffekter" (se Tomasi 2001).
28. Läraren bör därför framhålla att det är respekt för andra individer, såväl som eller snarare än (beroende på vilket av Rawls argument för tolerans som man föredrar) respekt för andra tankesystem, som är det centrala i sammanhanget (Salomone 2001).

## Referenser

- Barry, Brian (2001): *Culture & Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bauman, Zygmunt (1987): *Legislators and Interpreters*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Björklund, Jan m fl (2005-10-31): Inför totalt stopp för nya religiösa friskolor. *Dagens Nyheter*, s A3.
- Borevi, Karin (1997): Religion i skolan. I Pia Karlsson & Ingvar Svanberg, red: *Religionsfrihet i Sverige*, s 37–69. Lund: Studentlitteratur.
- Brighthouse, Harry (2000): *School Choice and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.

- Cooling, Trevor (2002): Commitment and indoctrination: a dilemma for religious education? I Lynne Broadbent & Alan Brown, red: *Issues in Religious Education*, s 44–55. London: RoutledgeFalmer.
- Fairclough, Nigel (2001): *Language and Power* [2:a uppl]. Harlow: Longman.
- Galston, William A (2002): *Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutmann, Amy & Thompson, Dennis (1996): *Democracy and Disagreement*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gutmann, Amy (1999): *Democratic Education* [reviderad upplaga]. Princeton: Princeton University Press.
- Gutmann, Amy (2000): A defense of two-way protection. I Nancy Rosenblum, red: *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, s 127–164. Princeton: Princeton University Press.
- Gutmann, Amy (2003): *Identity in Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (1995): Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawl's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, 92(3), s 109–131.
- Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2005): *Religion in the Public Sphere*.  
[http://www.sandiego.edu/pdf/pdf\\_library/habermaslecture031105\\_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf](http://www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf)  
 [Hämtad 2007-03-21].
- Halstead, Mark J & Pike, Mark A (2006): *Citizenship and Moral Education*. London: Routledge.
- Macedo, Stephen (2000): *Diversity and Distrust*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam (2003): Rawls and communitarianism. I Samuel Freeman, red: *The Cambridge Companion to Rawls*, s 460–487. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norris, Pippa m fl (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John (1971/1999): *A Theory of Justice* [reviderad upplaga]. Cambridge MA: Belknap Press.
- Rawls, John (1993/2005): *Political Liberalism* [utökad upplaga]. New York: Columbia University Press.
- Reich, Rob (2002): *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Rorty, Richard (1991): The priority of democracy to philosophy. I Richard Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth*, s 175–196. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenblum, Nancy, red (2000): *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*. Princeton: Princeton University Press.
- Sabuni, Nyamko m fl (2006-05-04): Barn har rätt till andra värderingar än religiösa. *Dagens Nyheter*, s A3.
- Salomone, Rosemary (2001): Common education and the democratic ideal. I Diane Ravitch & Joseph Viteritti, red: *Making Good Citizens*, s 213–232. New Haven: Yale University Press.
- Sandel, Michael J (1998): *Liberalism and the Limits of Justice* [2:a uppl]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scanlon, Thomas M (2003): Rawls on justification. I Samuel Freeman, red: *The Cambridge Companion to Rawls*, s 139–167. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasi, John (2001): *Liberalism Beyond Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, Max (1904/2001): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* [2:a uppl]. Routledge: London.
- Wenar, Leif (1995): Political liberalism: an internal critique. *Ethics* 106(1), s 32–62.