

Oddbjørn Leirvik. Toleranse, samvit og solidaritet i skuledebatten: globaliserte omgrep, egyptiske tydingar. **DIN. Tidsskrift for religion og kultur** 2005, nr 1-2, side 55-62.

Publisert i DUO med tillatelse fra Novus forlag

<http://www.novus.no/>



Oddbjørn Leirvik:

Globaliserte omgrep, egyptiske tydingar: Toleranse, samvit og solidaritet i skuledebatten

Trykt i *Din. Tidsskrift for religion og kultur* 1-2: 2005, s. 55-62

Dagens omfattande globaliseringprosessar får forskjellige uttrykk, på mange slags arenaer. Ein av desse arenaene er skulen og spørsmålet om kva slags (ut)danning skulen skal tilby har for lengst blitt ein globalisert diskusjon.

Eit viktig aspekt ved internasjonaliseringa er globaliserte omgrep. I aktuelle diskusjonar om religion og politikk kan vi sjå korleis eit heilt sett av ladde omgrep no flyt meir eller mindre fritt mellom kulturane. Eg seier med vilje ”meir eller mindre fritt”, for globaliserte omgrep har ofte politiske konnotasjonar og er dermed også innvikla i maktspel. Førstillingar som toleranse, fridom og demokrati har ikkje falle ned frå himmelen. Bak globaliserte omgrep står det menneskelege aktørar, ofte med ein endringsagenda. På denne måten kan omgrep få makt. Men samtidig har omgrepa ein tendens til å leve sine eigne liv, meir eller mindre uavhengig av sitt opphav. Dette inneber at meininga til eit globalisert omgrep er fleksibel og føremål for stadig reforhandling.

Også i aktuelle debattar om skulen si rolle i samfunnsutviklinga, finn vi at bestemte omgrep spelar ei viktig rolle. Her tener ideal som ”fredsutdanning” og ”toleranseundervisning” som felles referansepunkt for folk med konvergerande men sjeldan identiske endringsagendaer for skule og samfunn.

I det følgjande skal eg drøfte kva relevans tre bestemte omgrep kan ha for spørsmålet om *religion og etikk* i klasserommet. Omgrepa er toleranse, samvit og solidaritet. Toleranse er allereie eit sentralt stikkord i den globaliserte debatten om etikk- og religionsundervisning i skulen. Eg vil foreslå at dei like globaliserte omgrepa samvit og solidaritet også bør trekkjast inn i diskusjonen om skulens bidrag til toleransedanning.

Perspektivet for den følgjande diskusjonen er globalt. Men ulike kontekstar har kvar sine utfordringar. I denne artikkelen, som relaterer til eit internasjonalt prosjekt om toleranseundervisning¹ og eit forskingsprosjekt om den aktuelle debatten om religionsundervisning i den muslimske verda,² er det Egypt som vil vere den kontekstuelle referansen. Valet av Egypt har tre grunnar: For det første gav muslimske intellektuelle i Egypt på 1950- og 60-talet interessante bidrag til globaliseringa av samvitsomgrepet. For det andre har Egypt ei lang og unik historie når det gjeld muslimsk-kristen sameksistens, ein arv som dei nemnde forfattarane knyter til når dei skriv om samvit på tvers av trusgrenser. For det tredje har Egypt i dei seinare åra revidert sin læreplanar for etikk og religion i skulen, med toleranseutdanning som eit av dei erklærte måla.

¹ Eg refererer til Oslokoalisjon for tros- og livssynsfrihet sitt prosjekt ”Teaching for Tolerance” (sjå http://www.oslocoalition.org/html/project_school_education/index.html)

² Sjå følgjande artiklar: ”Religious education, communal identity and national politics in the Muslim world” (trykt i *British Journal of Religious Education* 3: 2004, s. 223-236 – også tilgjengeleg på nettet: <http://folk.uio.no/leirvik/OsloCoalition/Leirvik0904.htm>) og ”Tolerance, Conscience and Solidarity: Globalized Concepts in Ethical and Religious Education” (trykt på tyrkisk i *Journal of Values Education* no. 7-8, 2004, s. 147-167; skal også trykkast i Sturla J. Stålsett red.: *Religion in a Globalised Age. Transfers and Transformations, Integration and Resistance*, 2006).

TOLERANSE

Toleranse er ein av desse verdiane som alle med ambisjonar om å vere politisk korrekte i den nye verdsordenen blir venta å vedkjenne seg – saman med fridom, menneskerettar og demokrati. Men toleranseomgrepet si eksakte tyding er omstridd og blir lett farga av politisk retorikk. I talar som George W. Bush held etter 9/11, refererte han ofte til toleranse som ein av USA sine djupaste forpliktingar og som ein av dei sentrale verdiane (i lag med ”pluralisme” og ”framskritt”) som krigen mot terror er meint å verne om.³ Men Bush er ikkje åleine om å ta toleranseomgrepet til inntekt for seg sjølv. I ein fatwa med overskrifta ”Spirit of Tolerance in Islam” peika den amerikanske muslimske leiaren Muzammil Siddiqui på toleranse som ein utprega islamsk dyd og hevda at ”Muslims have been generally very tolerant people”.⁴

Same kven som måtte ønskje å innrullere toleranseidealet i si eiga idéhistorie er det historisk sett eit faktum at sjølve *omgrepet* er utprega moderne. Som omgrephistorikaren Reinhart Koselleck seier: Eit ord blir til eit omgrep når eit bestemt ord blir ladd med heile fylden av ein sosial og politisk kontekst.⁵ Slik sett vart ordet toleranse til eit omgrep på eit bestemt punkt i Europas historie: som eit kritisk svar på europeiske religionskrigar lanserte opplysningsfilosofane ”toleranse” som eit program for religionsfridom.

I politisk tenking (i tradisjonen frå John Locke) har toleranse ofte blitt forstått som motvillig tåling (”toleration”) av andre livssyn. Men som uttrykket ”ein tolerant person” indikerer, tyder toleranse i vanleg språkbruk noko meir enn tåling i politisk forstand. Ei fersk avhandling om toleranseomgrepet hos norske lærarar viser det same, nemleg at dei har ei ”tjukk” forståing av toleranse som eit ideal.⁶ Toleranse blir her forstått som ein *personleg* dyd som krev at ein ikkje berre tåler andre sine meiningar eller handlingar på ein utvendig måte men også aktivt prøver å *forstå* dei som tenkjer og handlar annleis enn ein sjølv.

Denne måten å forstå toleranse på blir også spegla i dei orda som har blitt valt for toleranse i visse språk. Det tyrkiske ordet *hoşgörü* er for eksempel samansett av eit persisk lånord for ”fint” (*hoş*) og eit tyrkisk ord for ”syn, visjon” (*görü*m). Med andre ord: toleranse er å sjå den Andre på den beste måten.

Ser vi på FN-dokument om toleranse vil vi finne at både Verdserklæringa om menneskerettane (frå 1948) og UNESCOs Declaration of Principles on Tolerance (1995) refererer til toleranse som ei haldning som må fostrast gjennom *utdanning*. Toleranse blir ikkje berre sett som eit politisk og juridisk nødvendighet i pluralistiske samfunn, men også som ein moralsk dyd som er relatert til vennskap. I UNESCO sin definisjon tyder toleranse ikkje noko mindre enn ”respect, acceptance and appreciation of the rich diversity of our world’s cultures”.

Frå 1990-talet av, og særleg etter 9/11, har toleranseomgrepet blitt vikla inn i diskusjonar om islam og Vesten. Når det gjeld toleranseundervisning, har USA lagt betydeleg press på statar med muslimsk majoritet som Egypt, Saudi Arabia og Pakistan – for å få dei til å revidere læreplanane for islamundervisning i skulen. Også meir nøytrale observatørar har notert at det er heilt nødvendig å revidere den måten

³ Sjå den amerikanske nettsida “Bridges of Tolerance”, <http://www.usinfo.pl/krakow/tolerance>

⁴ Sjå nettsida <http://www.islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=50979>

⁵ Reinhardt Koselleck: *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press 1985, s. 5.

⁶ Geir Afdal: *Tolerance and curriculum. Conceptions of tolerance in the multicultural unitary Norwegian compulsory school*. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet 2005.

jødiske, kristne og vestlege Andre blir framstilt på i dei aktuelle lærebøkene. Muslimske skulefolk og utdanningspolitikarar kjenner seg ofte i klemme mellom press utanfrå (les: frå USA) og motstand innanfrå, nemleg frå religiøse leiarar som motset seg deira forsøk å smelte saman klassiske islamske læresetningar om toleranse med moderne menneskerettslege standardar.⁷

Om ein vender seg til Egypts reviderte læreplanar for etikk- og religionsundervisning (med tilhøyrande lærebøker), vil ein finne at det moderne arabiske ordet for toleranse, *tasamuh*, står svært så sentralt. På klassisk arabisk har *tasamuh* rike konnotasjonar til personlege dydar som tålmod og sjenerøsitet. Men det å gjere *tasamuh* til eit ord for *politisk* toleranse, speglar ei moderne utvikling. Med tanke på kva implikasjonar ordet har på den politiske scena, er det ikkje alltid så klart om *tasamuh* overskrid dei tradisjonelle grensene som muslimske kulturar har sett for den religiøse og moralske pluralismen, eller berre stadfestar desse.

Både i Aust og Vest er det dette som ofte blir utydeleg når toleransen blir lovprist: nøyaktig kvar trekkjer ein dei implisitte grensene for toleransen?

SAMVIT

Men, som notert, toleranse handlar ikkje berre om politikk. Det dreier seg også om personlege haldningar. Når ein diskuterer toleranseutdanning, må ein ha både dei personlege og politiske dimensjonane ved omgrepet for auget.

For å unngå ei overflatisk forståing av toleranse som meir eller mindre nølende tåling av andre, vil eg i det følgjande foreslå at toleranseundervisning bør knytast til læringsprosessar som tar sikte på å styrke *samvitsbandet* på tvers av kulturelle og religiøse skiljeliner.

Det er som nemnt mykje som tyder på at toleranseomgrepet i vanleg språkbruk blir knytt til personlege kvalitetar. Då Oslokoalisjonen for tros- og livssynsfrihet (som driv eit internasjonalt prosjekt med tittelen ”Teaching for Tolerance”) kunngjorde ein verdsomspennande skrivekonkurranse for ungdom og studentar, viste det seg at nesten alle dei ”Stories of Tolerance” som vart sende inn assosierte toleranse med personlege relasjonar – som eit samvitsband over alle grenser. Vinnarhistoria handla om to kristne og muslimske elevar i Nigeria som greidde å forsone seg med kvarandre og gjere vennskapen seg imellom djupare – etter å ha vore skilt ei tid på grunn av religiøse forskjellar som var vanskelege å takle i kvardagen.⁸ Denne ”samvitsfulle” måten å forstå toleranse på er på linje med UNESCO-erklæringa, som vi har sett relaterer toleranse til vennskap og samvitsfridom.

I den kristne idéhistoria går samvitsomgrepet tilbake til gresk filosofi og Det nye testamentet der Paulus (i Romarbrevet 2: 14f) assosierer samvit med ein moralsk kunnskap som blir delt av jødar og kristne, grekarar og romarar. Slik Thomas Aquinas seinare forstod det, reflekterer samvitet naturlova som er skriven i alle menneskehjarte.⁹

På vesteuropeiske språk er orda for samvit sett saman av eit ord for å ”vite” og prefikset ”med”. Slik svarer det engelske ordet *con-science* til det latinske *conscientia* and det greske *syn-eidesis*. Prefiksa *syn-* and *con-* indikerer at samvit etymologisk sett handlar om ”å vite saman med nokon”. 1800-talsfilosofen Ludwig

⁷ Til ei brei oversikt over debatten, sjå nettsida

http://www.oslocoalition.org/html/project_school_education/news_in_tolerance.html

⁸ Sjå http://www.oslocoalition.org/html/project_school_education/Stories_Competition.htm

⁹ Til samvitet si idéhistorie, sjå Oddbjørn Leirvik: *Knowing by Oneself, Knowing with the Other. Al-damir, Human Conscience and Christian-Muslim Relations*. Oslo: Unipub 2002, kap. 3.

Feuerbach uttrykte det slik: ”Samvit er å vite saman. I den grad er biletet av den Andre vove inn i mitt sjølvmedvit at sjølve uttrykket for det som er aller mest mitt eige, ja, mitt aller inste, samvitet, faktisk handlar om ... fellesskap” (Frå *Der Eudämonismus*).

I så fall blir det kritiske spørsmålet ”med kven” vi veit noko som er intimt og djupt nok til å bli kalla samvitsfull kunnskap. I mi eiga forskning på samvitsomgrepet har eg argumentert for at dialektikken mellom “å vite med seg sjølv” og “å vite i lag med andre” faktisk er konstituerande for samvitsomgrepet.¹⁰ Samvitet speglar ikkje berre private overtydningar. Det speglar også interpersonale band og forpliktingar. I pluralistiske samfunn reiser spørsmålet seg om det mellommenneskelege samvitsbandet i praksis er avgrensa til solidaritet med dei som tilhøyrrer eins eige fellesskap, eller om samvitet kan skape eit forpliktande band mellom folk som tilhøyrrer ulike religionar og livssyn.

I løpet av det tjuande hundreåret vart samvitsomgrepet grundig globalisert, ikkje minst gjennom Verdserklæringa om menneskerettane. Her (i art. 1) blir samvitet omtalt som ei moralsk evne som sameinar folk i brorskap på tvers av kultur- og trusgrenser: “All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood”.

Mot den nærliggande mistanken at referansen til samvitet kom med på grunn av vestleg innverknad, er det interessant å merke seg at det faktisk var eit kinesisk komitémedlem som foreslo ein referanse til samvitet. Etter hans syn svarte det kristne eller vestlege samvitsomgrepet til det konfusianske omgrepet *jen*. I kinesisk skrift er *jen* komponert av teikna for “menneske” og talet “to”. På engelsk kan det omsettast med konstruksjonar som “two-man-mindedness” eller “consciousness of one’s fellow men”.¹¹

På denne måten knyter Verdserklæringa samvitet til universelt brorskap. Men Verdserklæringa reflekterer også den moderne forståinga av samvitet som ein personleg (nesten privat) eigedom. Medan artikkel 1 understrekar samvitet sin sosiale dimensjon, flaggar artikkel 18 ”samvitsfridom” som ein ukrenkeleg rett som kviler hos individet: “Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion ...”

Moderne arabiske ord for samvit er *damir* og *wijdan*. På klassisk arabisk refererer ordet *damir* til den inste kunnskapen, som ikkje alltid blir vist fram. Frå midten av 1800-talet får så *damir* tilleggsmeininga moralsk medvit, dvs. samvit. Med sine referansar til dei inste kjensler og tankar understrekar orda *wijdan* og *damir* samvitet sin karakter av å vere ein individuell eigedom (som politisk toleranse skal verne om). Samtidig vil ein i ein del moderne muslimske samvitsdiskursar finne at *damir* også blir brukt som referansepunkt for ein type moralsk fellesskap som overskrider religionsgrensene. Slik kan samvitet, i eit moderne og pluralistisk perspektiv, tenkjast å sameine muslimar, kristne og andre menneske av god vilje i kampen for fridom og rettferd.

I Egypt, på 1950- og 60-talet, skreiv framstående muslimske intellektuelle som ‘Abbas Mahmud al-‘Aqqad og Khalid Muhammad Khalid om “kjærleiks- og samvitslova (*shari‘a*)” som sjølve det sameinande bandet mellom Kristus og

¹⁰ Sjø avhandlinga som er nemnt i note 9 og artikkelen "Samvit over trusgrenser" i *Syn og Segn* 3: 2003, s. 34-45.

¹¹ Tore Lindholm: “Article 1. A New Beginning”, i *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, red. A. Eide m.fl. Oslo: Scandinavian University Press 1992.

Muhammad.¹² Khalid kunne endå til karakterisere Gandhi – som sjølv bidrog til globaliseringa av samvitsomgrepet på 1900-talet – som ”samvitet si stemme i vår tid”.

Perspektivet for al-‘Aqqad og Khalid sine samvitsdiskursar var ”humanitet”, med fokus på dei universelle verdiane i religionane. Den kanskje mest vågale samvitsforfattaren i denne perioden, Kamil Husayn, skreiv i 1954 ei bok om langfredagsdramaet som seinare vart omsett til engelsk under tittelen ”City of Wrong”.¹³ Husayn la frå seg klassiske muslimsk-kristne kontroversar om kor vidt Kristus faktisk vart krossfest eller ikkje og framstilte i staden langfredagshendingane som ei samvitsdrama. Nærare bestemt såg han sjølv *intensjonen* om å krossfeste den uskuldelege som uttrykk for eit universelt drama der moralsk integritet står mot religiøs lojalitet og politisk rasjonalitet: “They considered that reason and religion alike laid upon them obligations that transcended the dictates of conscience.”

Men i Egypt er denne typen universalistisk tilnærming til samvitsomgrepet alt historie. Medan både muslimar og kristne på 1950- og 60-talet var opptatt av å understreke sin felles egyptiske identitet, har dei siste tiåra vore prega av store religiøse vekkingar på begge sider – med tilhøyrande trusbasert identitetspolitikk. Til forskjell frå den tidlegare vektlegginga av sams nasjonalitet og felles humanitet har det i offentlege diskursar frå dei siste tiåra blitt lagt stadig større vekt på høvesvis muslimsk og koptisk autentisitet. Heilt tilsvarende tendensar har ein sett internasjonalt, i den globale framveksten av ein type identitetspolitikk der underteksten er at du er først og fremst kristen, muslim, hindu osv. og berre i andre omgang – menneske.

Den identitetspolitiske utviklinga kan også påverke korleis ein tolkar den gylne regelen – som kan sjåast som eit empatisk uttrykk for samvitet si vending mot den Andre. Alt frå gammalt av har den gylne regelen vore universell i si utbreiing, anten i sin negative eller positive versjon: ”gjer alltid (aldri) mot andre det som du (ikkje) vil at dei skal gjere mot deg.”

Men korleis skal den gylne regelen tolkast? Har den universell rekkevidde, eller kallar den berre til solidaritet med eigne trusfellar? Den muslimske versjonen av den gylne regelen er sentralt plassert i byrjinga av al-Bukhari si hadithsamling, i ”Boka om tru”: “No one of you will become faithful till he wishes for his brother (*li-‘akhihi*) what he likes for himself.” Problemet er at i dei mest brukte engelske omsettingane av al-Bukhari blir det smetta inn ein avgrensande parentes: “till he wishes for his (Muslim) brother what he likes for himself”.¹⁴ Slik motseier dei engelskspråklege omsettingane ei meir universalistisk tolking av Muhammads ord. Dei avgrensande omsettingane speglar ikkje berre ei ekskluderande forståing av islamsk etikk men også den rådande identitetspolitikken i Aust og Vest – som systematisk gjer religion til samfunnsmessig grensemerke.

SOLIDARITET

Det tredje omgrepet som eg i denne artikkelen har valt å fokusere på, er solidaritet. Solidaritetsomgrepet har sitt opphav på 1840-talet og er såleis av nyare dato enn både samvits- og toleranseomgrepet. Ifølgje Oxford English Dictionary handlar solidaritet om dette: “being perfectly united or at one ... in interests, sympathies or aspirations”. Omgrepet har sine historiske røter i arbeidarrørsla sin kamp for sine rettar, som ei framveksande gruppe i dei europeiske samfunna på 1800-talet. Men som Steinar

¹² Sjå Oddbjørn Leirvik: *Knowing by Oneself, Knowing with the Other* (note 9), kap. 6-9.

¹³ M. Kamel Hussein: *City of Wrong. A Friday in Jerusalem*. Oxford: Oneworld 1994.

¹⁴ Eg refererer her til Muhammad Muhsin Khan og Mahmoud Matraji sine omsettingar.

Stjernø har vist i ein studie av korleis solidaritetsomgrepet har blitt utvikla i Europa, handlar det i samtidig språkbruk ikkje primært om gruppeinteresser men heller om samfunnssolidaritet. Stjernø viser at både sosialdemokratiske og kristendemokratiske rørsler har spela viktige roller i forminga av omgrepet og knytt solidaritet til høvesvis velferdssamfunn og nestekjærleg omsorg.¹⁵

I ein artikkel frå 2004 diskuterer teologen og filosofen Enrique Dussel forholdet mellom solidaritets- og toleranseomgrepet.¹⁶ Tanken hans er at toleranse ikkje er nok til å motverke intolerante haldningar. I identitetspolitikken sin tidsalder, seier Dussel, kan intoleranse berre møtast med trusoverskridande solidaritet. Også hos Dussel er solidaritet såleis noko meir og heilt anna enn gruppeinteresse. Det handlar om ansvar for nesten og ein vilje til å svare på sårbarheita til andre (også fiendar). Slik forstått blir solidaritet eit uttrykk for ”samvit” i relasjonell forstand, nemleg som ei moralsk samkjensle som forpliktar heilt på tvers av kva gruppe ein tilhører. Meir tydeleg enn samvitsomgrepet har solidaritet også politiske konnotasjonar og føreset at samkjensla får samfunnsmessige uttrykk.

Å LÆRE SOLIDARITET PÅ TVERS AV TRUSGRENSER

Korleis kan så utdanninga – her særleg med tanke på skulens etikk- og religionsundervisning – fostre samvit og skape solidaritet på tvers av kulturelle og religiøse skiljeliner? Det mest kritiske spørsmålet er truleg om elevar med ulik kulturell og religiøs tilknytning i det heile får sjansen til å vere vendt mot kvarandre når dei lærer om religion og etikk i skulen. I dei fleste land som tilbyr etikk- og religionsundervisning i skulen er undervisninga framleis konfesjonell – noko som inneber at elevane systematisk blir skilde frå kvarandre når religion står på timeplanen. I den offentlege skulen i Egypt har muslimar og kristne heilt sidan 1907 blitt undervist kvar for seg i islam og kristendom. (Dei fleste muslimske majoritetssamfunn har eit tilsvarande system med parallell islam- og kristendomsundervisning, men det er Egypt som her kan vise til den lengste tradisjonen.) For å balansere dei potensielt uheldige konsekvensane som konfesjonell religionsundervisning i skulen kan ha for samfunnssolidariteten, har dei nye egyptiske læreplanane som vart innført på 1990-talet lagt vekt på verdiar som toleranse (*tasamuh*), menneskerettar og medborgarskap.

I 2001 gjekk Egypt eit steg vidare og introduserte det nye grunnskulefaget ”Verdiar og etikk” (*al-qiyam wa-l-akhlaq*). Også i dette faget er toleranse markert som ein sentralverdi. Lokale kritikarar har hevda at det nye faget har blitt innført på grunn av utanlandsk press, frå USA og andre. Arkitektane bak faget har avvist dette men vedgått at dei har vore inspirert av UNESCO sine globaliserte ideal for toleranseundervisning. Dessutan har dei peika på Egypts unike arv når det gjeld å formulere ein samlande samfunnsmoral for muslimar og kristne. Som eit uttrykk for denne arven kan ein i dei nye lærebøkene for faget finne bilete av muslimar og kristne hand i hand, under ei fane der korset og halvmånen står side om side.¹⁷

Slik stadfestar lærebøkene (det politisk korrekte) biletet av fredeleg sameksistens mellom muslimar og kristne i Egypt. Problemet at lærebøkene for

¹⁵ Steinar Stjernø: *Solidarity in Europe. The history of an idea*. Cambridge: Cambridge University Press 2005.

¹⁶ Enrique Dussel: ”Deconstruction of the Concept of ’Tolerance’. From Intolerance to Solidarity”. *Constellations* 11 (3): 326-333.

¹⁷ *Al-qiyam wa-l-akhlaq*, andre klassetrinn, del 2 (2001-2002), s. 1.

islamundervisning (i nokon grad også for kristendomsfaget) framleis reproducerer antijødiske stereotypiar. I ei lærebok i islam for fjerde klasse finn ein for eksempel følgjande konklusjon på gjennomgangen av den historiske konflikten mellom muslimane og jødane i Medina: ”Jødane er sanneleg svikefulle. Dei respekterte ikkje paktene som vart slutta mellom dei og muslimane, heller ikkje rettane til sine naboar. Muslimane, derimot, held paktene sine og har alltid eit godt forhold til sine naboar.”¹⁸ Som eit uttrykk for den sterke koplinga mellom nasjonale og religiøse tema i egyptiske læreplanar, finn ein på same klassetrinn at det i eit avsnitt som handlar om den velsigna månaden Ramadan blir trekt ei direkte linje frå dei første muslimane sin siger over avgudsdyrkarane ved Badr i denne månaden til Egypts vellukka oktoberkrig mot den jødiske staten i 1973.¹⁹

No er det ikkje vanskeleg å forstå den politiske konteksten for slike utsegner. Det er krevjande å tolerere ein politisk fiende (Israel) som ein meiner har forbrote seg mot dei fundamentale rettane til arabarane og muslimane. Men å prise muslimsk-kristent vennskap på jødane sin kostnad, kan knapt kallast solidaritet – dersom solidaritet inneber at ein er villig til å verne om sårbare individ same kva politisk eller religiøs gruppe dei tilhøyrer. Av same grunn kan heller ikkje konservative alliansar mellom jødar og kristne mot radikale muslimar, kallast solidaritet. Solidaritet i Dussel si meining krev demaskering av potensielt valdeleg identitetspolitikk,²⁰ også når identitetspolitikken tilsynelatande overskrid den eigne gruppa sine interesser og får muslimsk-kristne eller kristent-jødiske uttrykk. Og som dei egyptiske eksempla viser: Det er dei som ikkje er representert i klasserommet som mest sårbare for å bli ekskludert frå solidariteten.

Om ein vil rette på desse uheldige aspekta ved egyptiske lærebøker i religion og etikk, treng ein ikkje rope på onkel Sam. Det vil truleg ha betre effekt å vekkje til live arven frå egyptiske intellektuelle som for to generasjonar sidan skreiv inkluderande om samvitet og det impliserte solidaritetsbandet mellom menneske som på tvers av ulike tru følgjer samvitet si stemme.

KONKLUSJON

Toleranselæring føreset at elevane sine samvit blir aktivisert, slik at dei kan lære trusoverskridande solidaritet. Kva konsekvensar har ein slik pedagogisk visjon, om den blir omsett til noko som kan likne vellukka praksis? Konsekvensane kan vere kontroversielle. For når samvit blir kalla på i ein multireligiøs kontekst kan nye former for moralsk fellesskap bli skapt. Då kan det også hende at mange av dei tradisjonelle grensene som religionane tradisjonelt har sett opp for toleransen, blir utfordra. Resultatet av ei samvitsbasert toleranseundervisning er ikkje nødvendigvis harmoni. Den kan like gjerne føre til nye former for moralske konfliktrar og skape alliansar heilt på tvers av trusgrensene. For dersom elevar med ulik tru og kulturbakgrunn blir “sameint i samvit”, er det ikkje sikkert at dei framleis vil akseptere at muslimar og kristne, truande og vantru, menn og kvinner skal ha ulike rettar og sjansar i samfunnet.

Om samvitsbasert toleranseundervisning lukkast, kan den styrke den interkulturelle og tverreligiøse solidariteten i samfunnet. Men den kan også bidra til at det på tvers av trusgrensene oppstår nye moralske alliansar (mot intoleranse).

¹⁸ *Al-tarbiya al-diniyya al-'islamiyya*, fjerde klassetrinn, del 1 (2002-2003), s. 33.

¹⁹ *Al-tarbiya al-diniyya al-'islamiyya*, fjerde klassetrinn, del 2 (2002-2003), s. 4.

²⁰ Jf. Amin Maalouf: *Identitet som dreper*. Oslo: Pax 1999.

Mange vil seie at vilkåret for trusoverskridande toleransedanning er at elevane får sjansen til å vere vendt mot kvarandre, ansikt til ansikt, når dei lærer om religion og etikk eller diskuterer religiøs toleranse i skulen. I så fall er det like stor grunn til å be dei landa som ikkje tillet religionsundervisning i skulen (for eksempel USA, Kina og Frankrike) om å revurdere sin politikk, som det er å utfordre land som har religionsundervisning i skulen til å revidere sine lærebøker.

Kor vanskeleg det er å få til ei samlande form for etikk- og religionsundervisning i skulen, viser også debatten om KRL-faget i Norge. Både her og i Egypt er det vanskeleg å unngå at skulens etikk- og religionsundervisning tar sterkast farge av majoriteten sine interesser. I tråd med den sårbarheitsfokuserte forståinga av solidaritet som er skissert ovanfor, bør all religionsrelatert toleranseundervisning i skulen testast mot korleis dei mest utsette gruppene (i eller utanfor klasserommet) opplever den.