

Lissi Rasmussen

En fælles etik for livets befrielse

Den danske tegner, Storm-P lavede engang en tegning af en lille nedtrykt mand, der sukkende siger: ”Alle tænker kun på *sig selv*. Det er kun *mig, der tænker på mig*.” Den replik er kendetegnende for mennesker i Danmark i dag. Og det kunne tilføjes: "Etik noget, der foregår *inden i mig selv*. Jeg er uafhængig og vil klare mig selv." Derfor bliver mange mennesker depressive og angste. Man kan ikke være etisk alene. Etik må udfolde sig *mellem mennesker* og ikke *inden i* det enkelte menneske. Den er limen i et samfund, der får det hele til at hænge sammen. Hvis vi ikke har ansvar og etik, så falder det hele fra hinanden. Derfor er det vigtigt at stille spørgsmålet om en fælles etik i et på én gang individualiseret og pluralistisk samfund - en etik, der kan danne grundlag for fælles løsninger af de etiske spørgsmål og norm for en harmonisk sameksistens på trods af forskelle.

Etik og moral

Både det græske ord: *ethos*, og det latinske ord: *mos*, hvoraf henholdsvis etik og moral er afledt, betyder: *skik og sædvane*. Derfor kan det være vanskeligt helt klart og konsekvent at skelne mellem etik og moral. Men som regel bruges ordet etik i en mere omfattende betydning om et menneskes *holdning til andre*, mens man med ordet moral i første række sigter til *bestemte forskrifter* eller bud.

Ethvert samfund har et sæt moralregler, hvormed samfundet værner sig selv og den enkelte mod overlast og opløsning. Nogle af reglerne er udmøntet i love, og den, der overtræder disse love, straffes. Det gælder f.eks., hvis man tager et andet menneskes liv eller forgriber sig på en andens ejendom. *Andre moralregler er uskrevne*, men hører med til det samfund, vi fødes ind i. Dem oplæres vi i fra barnsben, og efterhånden bliver de en del af os selv. Moralregler er således ikke medfødte, og de har heller ikke det samme indhold til alle tider og alle steder. For eksempel betyder *de ti bud* ikke det samme for kristne, som de gjorde for jøderne. Det grundlæggende i alle moralregler er dog en forståelse af, at vi ikke kan behandle andre mennesker, som det passer os, og herudfra må hver generation udforme sine moralnormer. Og gør det også!

Vore etiske tanker og moralske regler har traditionelt bygget dels på erfaring - vores erfaring af verden, som den er præget af både strukturel og personlig ondskab og godhed - dels på religionens og samfundets fortællinger og traditioner. Efterhånden er den religiøse ramme for etikken blevet fjernet, og traditionelle værdier er i opløsning. Dermed er også etikken og moralens indhold blevet ændret. Det er nu mennesket selv, der afgør, hvad der er etisk gyldigt.

Ingen udefra skal bestemme det. Ingen skal bestemme over mig – undtagen mig!! Det medfører næsten automatisk, at man kommer til at tænke i rettigheder i stedet for i pligter. Pligtetikken forsvinder. I fokus sættes individets egeninteresse. Strengt taget besvares alle etiske spørgsmål ud fra følgende.: Hvad får jeg ud af det? Omsorgen for selvet går forud for omsorgen for medmennesket.

Fornyet interesse i etik

Der tales meget om etik i dag. Som avislæser støder øjnene gang på gang på overskrifter og artikler, der handler om etik. Vi skal sørge for, at pensionskasserne foretager *etiske investeringer*, og at firmaer og banker opstiller *etiske regnskaber*. Da Nyrup trådte til som statsminister i 1993, bebudede han kækt, at 90'erne ville blive *etikens årti*, - også i politik. Den moralske habitus skulle strammes op, og vi skulle nu begynde på et "anstændighedens årti". Sagde han - - og fik ret. I hvert fald *taler* vi utroligt meget om det, og nedsætter etiske råd på mange felter. For eksempel har Folketinget nedsat et *Etisk Råd*. Pressen har et råd til at vurdere *presse-etik*, og de *læge-etiske komiteer* skal rådgive læger og beslutningstagere om en påtænkt forskning nu også er etisk forsvarlig. Vi har løbende debat om gen-teknologi. Vi hører, at det ikke længere er etisk korrekt at være *uøkologisk*, og derfor forsøger mange handelskæder at godtgøre, at de virkelig tager hensyn til miljøet i deres valg af varer. Ofte fortæller tv-indslag og avisrapporter historier, der igen rejser etiske overvejelser og spørgsmål. De fleste etiske diskussioner, der har været på dagsordenen i de senere år, er opstået på baggrund af eksempler og enkelthistorier, der har været fremme i medierne. Også det enkelte menneske spørger efter etik - noget at orientere sig ud fra i en uoverskuelig verden.

Hvorfor nu denne nye store interesse for etik? Det kræver nok flere svar. For det første er der opstået nye muligheder og problemer, som tidligere generationer ikke blev stillet ansigt til ansigt med. Videnskaben og teknikken har sat os i stand til at gøre meget mere end tidligere, som f.eks. udvikling af atomkraft, terapeutisk kloning, indgreb i menneskets arvmasse, ægscreening, organtransplantation osv osv. Alle disse nye muligheder foranlediger en række grundlæggende etiske spørgsmål om, hvad et menneske er. Hvor går grænsen for brugen af den teknologiske udvikling? Hvad kan der ske, når alle disse kræfter slippes løs? Har vi overblik over de mulige konsekvenser af menneskers indgreb i egen natur? Også spørgsmål om vores brug/misbrug af naturen er blevet mere akut.

For det andet er der som ovenfor nævnt sket en verdsliggørelse og individualisering af etikken. Vi har lidt et føleligt traditions- og religionstab og er dermed ikke så godt rustet til at svare på etiske spørgsmål. Disse spørgsmål finder nemlig ikke længere noget sted, hvor de kan udtrykkes kollektivt, men henvises til privatlivets sfære og den enkeltes dømmekraft. De besvares ikke

længere af troen eller traditionen, men mennesker står alene med det at skulle vælge eller konstruere en etik.

Globaliseringen og informationssamfundet har medført et funktionalistisk menneskesyn, hvor det gælder om bestandigt at opfylde sine egne behov. Ikke bare livet, men også etikken er blevet et individuelt projekt, som man selv konstruerer. Man ser ikke sig selv som en del af en helhed, der sætter mål og mening for tilværelsen og viser, hvilken etik, der bør være gældende. Etikken, værdierne vælges ud fra egne behov. Den er ikke sat af en autoritet. Man elsker ikke næsten, fordi det er en forpligtelse, der er nævnt i Bibelen eller Koranen, men fordi man selv har behov for det eller får en oplevelse ved det. Man føler sig ikke forpligtet på fællesskabet, fordi fællesskabet har brug for en, men fordi man selv har behov for det - for en tid i hvert fald. Også i politikken er det snarere magtbegær og egeninteresse, der styrer engagementet end det er ideologi eller etik.

De hurtige samfundsændringer og "information-overload" kan gøre livet uoverskueligt og stresset. De har medført stor frihed og store muligheder for den enkelte, men også risiko for tab af mellemmenneskelig kontakt, med deraf følgende ensomhed, fremmedgørelse og identitetsproblemer. Præstationskravene på arbejdspladserne bliver større, hvilket fører til stress, bekymringer og udbrændthed. Man bliver derfor nødt til at standse op og gå i dybden med livet - og dermed også med etiske værdier.

For det tredje er religion paradoksalt nok ved at dukke frem igen, samtidig med at der er en søgen efter fællesskab som alternativ til den rodløshed og ensomhed, mange oplever. Der lever nu også mennesker i Danmark med en anden religiøs og kulturel baggrund og ofte med en anden og mere kontant opfattelse af, hvad etik er. Den religiøse etik er for disse mennesker ofte identitetsdannende. Det betyder, at spørgsmålet om, hvilken etik der skal være gældende ikke længere er så enkelt at besvare, samtidig med at det i mødet med mennesker med en anden etnisk baggrund end ens egen bliver vigtigere at klargøre, hvilke værdier man selv har, hvilken etik man går ind for.

Islam og kristendom - etiske religioner

Både i Bibelen og i Koranen er Guds ord ikke blot en begrebmæssig kommunikation, men en skabende begivenhed, der kræver lydlig deltagelse. Fælles for kristne og muslimer er det derfor, at etikken er sat af en autoritet udenfor mennesket selv. Guds vilje og hensigt er i centrum, Både jødedom, kristendom og islam definerer det menneskelige-guddommelige forhold i etiske termer. Tro og handling hører sammen. Troen forpligter både i forhold til Gud og i forhold til andre mennesker. Da hele livet er skabt af og tilhører Gud, er der et fælles ansvar overfor Gud. Det er ikke lige meget, hvordan vi behandler andre mennesker, hvordan vi lever vort liv med

hinanden. I islam afspejler de fem søjler dette samspil mellem tro og etik. De underbygger individets ansvarsforståelse. I kristendommen er det næstekærlighedsbuddet, Jesu person og liv, der er den etiske rettesnor.

Det er heller ikke lige meget, hvordan vi behandler resten af skabelsen, naturen, som vi kun har til låns, ligesom livet, ejendom, ja hele jorden (se forrige bidrag). Tilintetgøres naturen, tilintetgør vi os selv. Derfor må den omgås med varsomhed og omtanke. Naturen har etisk betydning i sig selv og eksisterer ikke kun for at tilfredsstille menneskets umættelige begær. Der er grænser for, hvor langt vi kan gå i vores teknologiske udvikling, i vores udnyttelse af naturen. Mennesket er ifølge kristendom og islam skabt af Gud med en etisk indsigt, dvs. evnen til at skelne mellem godt og ondt, mellem hvad Gud ønsker og ikke ønsker. Det er skabt til fællesskab med Gud. Derfor er der en fælles respekt for menneskelivet.

Mennesket har således fået både muligheder og begrænsninger. Det har muligheder i kraft af, at det er skabt som Guds forvalter af jorden. Ifølge den gammeltestamentlige skabelsesberetning er mennesket *skabt i Guds billede* - en tanke, der ikke ligger så langt fra den koranske opfattelse, at mennesket ved skabelsen blev indåndet Guds ånd og derved fik visse egenskaber, der gør det til noget specielt, nemlig intelligens, fri vilje, talen - egenskaber, som kun Gud har i absolut forstand. Mennesket skal repræsentere sin skaber og afspejle hans kvaliteter. Det er det, der ligger i *kalif-tanken* (forvalterskab). Ifølge kristendommen er mennesket sat til at afspejle Guds kærlighed overfor andre mennesker.

Det afgørende er dog her, at det ligger i skabelsesforståelsen og menneskesynet i begge religioner, at mennesket så at sige er "helligt materiale". Der kan ikke skaltes og valtes med menneskeliv. Samtidig har mennesket en klar forpligtelse overfor hele jordkloden og overfor andre mennesker. Jesus viser for kristne, og Koranen for muslimer, hvad der er menneskets bestemmelse og Guds krav til os - hvad det indebærer at være menneske i forhold til Gud og til medmennesket. Da mennesket er skabt af Gud, kan der ikke være tale om et tingsliggjort, mekanisk forhold, men om et etisk forpligtet forhold. Heraf følger, at alle mennesker er ligeværdige.

Områder for en fælles etik

På baggrund af ovenstående fremkommer fire hovedområder, hvor en fælles etisk holdning gør sig gældende for kristne og muslimer, om end den teologiske motivation undertiden er forskellig. Det er alle områder, der alle drejer sig om helt væsentlige og dramatiske udfordringer i vores verden.

1. Naturens, verdens, menneskehedens bevarelse. I begge religioner er der en begrundelse for kampen mod ødelæggelse af naturen - mod det utilitaristiske og materialistiske syn, der har

domineret den vestlige kultur og skabt økologisk krise. I begge religioner fordømmer Gud misbrug af skabelsen - et misbrug, der bygger på grådighed og ikke behov. Vi ser konsekvenserne af dette misbrug i form af klimaforandring, oversvømmelser, AIDS, Ebola, kræft, kogalskab etc. Naturen slår igen, når den presses (se også forrige bidrag).

Begge religioner har et helhedssyn på det, Gud har skabt. *Tawhid*-begrebet (enhed) udtrykker klart denne sammenhæng og totalitet i universet og enheden mellem fortid, nutid og fremtid. Ødelægger vi naturen, bryder vi enheden og gør nutiden absolut uden hensyntagen til fremtiden. Skaberværket er givet som en tillid fra Gud og er derfor ikke noget individs, nogen gruppes eller generations ejendom. Vi er ansvarlige for brug eller misbrug af denne tillid. Bryder vi den, truer vi skaberværket i vort forsøg på at gøre os selv til gud uden respekt for de gudgivne grænser.

2. Bioetik. Der er ud fra det ovenfor beskrevne skabelsessyn enighed om, at videnskab og bioteknologisk udvikling må forholde sig til menneskets værdighed, livets ukrænkelighed og skabelsens integritet. Forandres grundlæggende livsprocesser som når man f.eks. gennem genteknologi vil forandre menneskers arveanlæg og gennem menneskekloning skabe kopier af mennesker, så griber man ind i den skabelsesproces, som er underlagt Guds vilje og skabelsesorden. Bindes det menneskelige livs opståen til en rent teknisk-medicinsk procedure, er der fare for at det menneskelige livs tilblivelse kommer i et spændingsforhold til dets grundlæggende gudgivne bestemmelse.

3. Ligeværdighed og fred mellem mennesker. Der er et fælles syn på menneskeligt liv som Guds gave. Derfor er alle mennesker ligeværdige - uanset religion, køn, race, sprog og social stilling. Store forskelle mellem menneskers levevilkår er for både kristne og muslimer uetisk. Diskrimination, racisme, ulige arbejdsforhold, undertrykkelse af mennesker kan ikke accepteres. Den voksende ubalance i magtforholdet i verden mellem nord og syd, det ensidigt strukturerede verdenssyn, hvor økonomisk magtfulde grupper ikke er villige til at dele med dem, der er mindre magtfulde, er i modstrid med menneskers ligeværd som skabt af Gud. Hvor mennesker nægtes værdighed, er også resten af skabelsen nægtet værdighed. Respekten for skabelsens gave, snarere end økonomisk vækst og profit, må have en central plads i verdenspolitik og -økonomi.

Der findes ingen lære om *menneskerettigheder* i Koranen eller i Bibelen. Der er i kristendommen en begrundelse i form af religionsfrihed og ligeværd. Som det fremgår ovenfor i bidrag 8, er der også i Koranen en række relevante principper og værdier, der er forenelige med FNs menneskerettighedskonventioner (f.eks. S.2,275; 10,99). For begge gælder det dog, at mennesker ikke kun har rettigheder, men også pligter,. Derfor er der en fælles kritik af, at menneskerettigheder i for høj grad tager udgangspunkt i individet og ikke i fællesskabet og i

Guds vilje. Frihed medfører ansvar for den enkelte og dermed også pligter i forhold til fællesskabet.

I begge religioner gælder det endvidere, at Gud kræver retfærdighed og siger nej til undertrykkelse. Fred er et centralt begreb både i islam og kristendom. Dette videreføres nedenfor.

4. Omsorg for medmennesket. Enhver religion bærer i sig tanken om omsorg for medmennesket.

I kristendommen står kravet om næstekærlighed helt centralt. I den største af Jesu taler, nemlig i bjergprædikenen (Mt.5-7) sammenfatter Jesus alle bud i dette ene: ”Du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte, sjæl, styrke og sind, - og din næste som dig selv.” Det betyder, at et menneske i hver enkelt situation ansvarligt må skønne, *hvad kærligheden kræver og handle derefter*. Buddet handler ikke bare om kærlighed til de nærmeste, familie og venner, trosfæller eller landsmænd, men også om kærlighed til fjenderne.

Den kristne etik er samlet i dette bud, som Jesus levede efter i sit liv og stadfæstede i sin død. Derfor er det den kristnes opgave at være Kristi sande efterfølgere, dvs. tage korset op og følge Kristus - om det så betyder lidelse for andres skyld. For muslimer gælder det om at vie hele sit liv til at være Guds tjener (abd), dvs. leve for Gud og for andre mennesker. Her nævnes specielt de fattige, forældreløse og trængende.

En fælles befrielsesetik

Kristen befrielsesteologi opstod i 1960'erne indenfor den katolske kirke i Latinamerika og har senere fået forskellige udformninger i opbruds- eller ombrudssituationer i Afrika og Asien, f.eks. sydafrikansk befrielsesteologi, palæstinensisk befrielsesteologi, amerikansk Black Theology, asiatisk vandbøffelsteologi og koreansk Minjung teologi.¹ Fælles for befrielsesteologien er, at den tager udgangspunkt i den konkrete og dermed også politiske hverdag. Der er en opfattelse af, at det kristne frelsesbudskab ikke kun handler om befrielse fra abstrakt synd, men konkret fra fysisk lidelse, undertrykkende økonomiske og politiske strukturer og økologisk katastrofe. Det er et budskab om det frembrydende **Gudsrig**, som var det centrale i Jesu forkyndelse, til frihed for de små i samfundet, de marginaliserede, fattige og forsvarsløse. Det kristne budskab har således politiske konsekvenser. Det fører til ændring af den virkelighed, vi lever i. **Korset** har en kritisk funktion og udtrykker de magtesløses magt - et alternativ til de politiske magthaveres herredømme. Jesus tog parti for de undertrykte, fattige, nødlidende, for livet mod døden, imod de stærke og undertrykkernes magtmisbrug.

¹ Se f.eks. George C.L. Cummings, A common journey. Black Theology (USA) and Latin American Liberation Theology. Maryknoll 1993; Walter Altmann, Luther and Liberation. A Latina American Perspective. Minneapolis

Den menneskelige erfaring og religiøse tradition må læses sammen dialektisk. Det betyder, at de bibelske skrifter må genlæses i lyset af erfaringen, den aktuelle situation. Der må finde en teologisk bearbejdelse sted af begivenhederne.

Flere moderne muslimske intellektuelle har talt eller taler for en islamisk befrielsesteologi, som f.eks. Farid Esack (Sydafrika), Hassan Hanafi (Egypten), Abdul-Karim Soroush (Iran), Mehdi Bazargan (Iran), Isma'il Raji al Faruqi (Palæstina), Abdurrahman Wahid og Nurcholish Majid (Indonesien).² Også Ali Shari'ati (Iran) har hævdet, at der var brug for en islamisk befrielsesteologi.³

Farid Esack er den, der mest systematisk har udfoldet en befrielsesteologi ud fra den sydafrikanske apartheid-situation. Esack henter inspiration fra Koranen og profeternes kampe for udfrielse fra en vanskelig situation.⁴ Begreber som *taqwa* (fromhed, integritet, bevidsthed om Guds tilstedeværelse) og *tawhid* (Guds enhed), der udtrykker en udelt Gud for en udelt menneskehed, står centralt i Esacks befrielsesteologi. Forbindes disse to begreber, medfører de et uundvigeligt ansvar overfor Gud og menneskeheden, der har sociologiske implikationer. Også begreber som *adl* og *qist* (retfærdighed og balance) er centrale begreber.⁵

Både for Esack og Hanafi er *jihad* det helt afgørende begreb til beskrivelse af en befrielsesetik. *Jihad*'s vigtigste betydning er en "bestræbelse" på at transformere sig selv og samfundet, at anstrenge sig til det yderste for at overvinde egne svagheder og bekæmpe det, der er i modstrid med Guds åbenbarede vilje, dvs. uretfærdighed, undertrykkelse, tyranni, vold og magtudøvelse i guds navn. *Jihad* efterfølges oftest af udtrykket "på Guds vej" eller "for Guds sag". Det vil sige, at den må finde sted uden tanke for selvisk gevinst, for selvinteresser. Det er en kamp til andre menneskers fordel, en kærlighedsfyldt indlevelse i alt det skabe.⁶

Ikke blot moderne muslimske "befrielsesteologer" tillægger *jihad* en central etisk betydning. Det gør også teologer som f.eks. **Sayyid Abul Aala Maudoodi** og **Muhammed Tahir ul-Qadri**.

Begge definerer *jihad* som kampen for at fremme det gode og destruere det onde, for skabelse af

1992; Stephen B. Bevans, *Models of contextual Theology*. Maryknoll 1992; James Cone, *Black Theology and black Power*. N.Y 1969; Enrique Dussel, *Ethics and Community*. Maryknoll 1986.

² Se f.eks. Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam. A sourcebook*. Oxford Un.Press 1998. Abdallah Saeed, *Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought*. *Islam and Christian-Muslim Relations* vol.8, nu.3, Oct.1997.

³ Ali Shari'ati, *Humanity and Islam*, *Liberal Islam* (note 2) p.187-95; *On the Sociology of Islam*. Berkeley 1979.

⁴ Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford 1997, p.83.

⁵ Esack op.cit. p.86-106. Se endvidere Isma'il Raji al Faruqi, *Tawhid: Its relevance for thought and life*. International Islamic Federation of Student Organizations, Malaysia 1983.

harmoni og fred mellem mennesker, fjerne modsætninger mellem dem - i virkeligheden det modsatte af "hellig krig" (harb muqaddasa), som ofte misbruges til at legitimere krig.⁷ *Jihad*-begrebets betydning og den kristne Gudsrigestanke ligger her tæt op ad hinanden. Gudsriget er der, hvor Guds vilje sker, og udgør en fornyelse af verden. Jihad finder sted, og Gudsriget er, hvor mennesker befries fra undertrykkelse og nedværdigelse, og det gode, harmonien og freden skabes.

Befrielsesteologi og interreligiøs solidaritet

Esack og Hanafi ser begge befrielsesteologien som en fælles grund for kristne og muslimer til befrielse af alle mennesker for at implementere Gudsriget, retfærdighed og menneskelig værdighed.⁸ Det samme gør flere kristne befrielsesteologer som f.eks. Desmond Tutu, Naim Stifan Ateek.⁹ Esacks erfaringer med samarbejde med kristne i den sydafrikanske frihedskamp har lært ham, at af den egentlige *jihad*, befrielseskampen opstår en pluralistiske teologi, en interreligiøs solidaritet for fred og retfærdighed for alle Guds folk. *Jihad* betyder nemlig også befrielse fra religiøs arrogance til indbyrdes forståelse og accept af anderledes troende, samtidig med en stærk erfaring af, hvad troens indhold virkelig er og betyder i ens liv.

Med inspiration fra kristen og islamisk befrielsesteologi kan man således tale om en fælles befrielsesetik for kristne og muslimer og om dialogen som en fælles befrielsehandling - en diapraksis.¹⁰ Foruden de fem nævnte overvejende globale områder kan en sådan fælles etik i dansk sammenhæng, i nærmiljøet motivere en fælles kamp for befrielse fra dyrkelse af individet, forbrugets og velværets imperium, diskrimination, fremmedhad, fordomme, globaliseringsangst, ensomhed, magtbegær etc. til bevarelse af fællesskaber og fornuftig sameksistens. Det er en fælles etik, der befrier os fra veje, der fører til gensidig mistro og konflikt til sammen at finde veje, der fører til liv, gensidig tillid og fællesskab. Den peger på, at jeg ikke blot skal tænke på mig selv, men at meningen med livet går gennem medmennesket og sammen med medmennesket.

⁶ Esack op.cit. p.106-10. Hassan Hanafi, *Theory and Practice of Liberation at the End of the XXth Century*. Brussels 1988.

⁷ Sayyid Abul Aada Mawdoodi, *Jihad in Allahs Cause*. The muslim World League journal vol.14, no.4, 1986 p.16). Muhammad Tahir ul-Qadri, *Quranic Concept of Human Guidance*. Lahore.

⁸ Hassan Hanafi, *Islam, Religious dialogue and Liberation Theology*, CSIC Papers, Birmingham July 1997 og Esack op.cit. p.. Også for Al-Faruqi ligger indgangen til dialog i praksis, i etikken. Isma'il Raji al-Faruqi, *Triialogue of the Abrahamic Faiths*. Brentwood 1982.

⁹ Naim Stifan Ateek, *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*. Maryknoll 1999. Naim S.Ateek/Marc H.Ellis/Rosemary Radford Ruether (red.), *Faith and the Intifada*. Pakistan Christian Society.

¹⁰ Om "diapraksis" se min disputats, Rasmussen 1997.

Det er vore erfaringer i Islamisk-Kristent Studiecenter, at en sådan fælles etik må erkendes, udvikles og testes gennem dialog. Det er i dialogen, etiske værdier flyttes fra det private, fra menneskets indre til det fælles rum, det mellem menneskelige. Her synliggøres de værdier og den etik, der er fælles. Det tydeliggøres, at der er et fællesskab til gensidig inspiration og berigelse.