

# CHIPUL LUI DUMNEZEU ȘI LIBERTATEA OMULUI – O ÎNCERCARE ANALITICĂ DIN PERSPECTIVA ANTROPOLOGIEI ORTODOXE

**Pr. Conf. univ. dr. Stelian MANOLACHE**

*Universitatea Ovidius din Constanța, Facultatea de Teologie Ortodoxă  
stelian81stely@yahoo.com;*

**Pr. dr. Stelian Ioan MANOLACHE**

*Parohia Ortodoxă Română Blumăna V, Brașov,  
Arhiepiscopia Sibiului, Mitropolia Ardealului  
stelian81stely@yahoo.com*

---

**Abstract: The Face of God and the liberty of the man – An analytical attempt from the perspective of Orthodox anthropology.**

Given the indisputable topicality and global significance of the Universal Declaration of Human Rights, of those rights listed as effectively fundamental to achieving the general human ideals of freedom and justice, our study aims to make a diagnosis of their foundations and theological dimensions in orthodox point of view. We will thus consider the identification and evaluation of those biblical and patristic elements that make the idea of freedom, its understanding, assumption and responsible capitalization, a determining constitutive attribute of human nature and, implicitly, an inalienable right of every human person in part. At the same time, we will detect and analyze the implications of Christian anthropology, respectively of the theology of the image and similarity on fundamental rights and freedoms. From the rich material available to us, we will briefly present two of the essential systematic perspectives on the issue in mind, in this case the vision of the important Lutheran theologian Jürgen Moltmann and the *Official Document* dedicated – in 2008 – to the issue of human rights by the Holy Synod of the Russian Orthodox Church.

**Keywords:** *Declaration of Universal Human Rights of 1948, freedom of religious conscience of man, Holy Scripture about the Image of God reflected in the conscience of man, Holy Fathers John Chrysostom, Saint Basil the Great, Gregory of Nyssa, Theodoret of Cyrus, about the face and freedom in the human consciousness*

---

## Preliminarii

Adoptată de a treia Adunarea Generală a ONU în anul 1948, Declarația *Universală a Drepturilor Omului* include un articol dedicat, al optsprezecelea, libertății religioase de care trebuie să beneficieze fiecare individ și, prin extensie, fiecare comunitate cu interese și preocupări de această natură. Articolul în cauză trimite explicit la *libertatea gândirii și conștiinței* și, ca o încununare a acestora, la *libertatea religiei*, una care presupune atât dreptul practicării neîngrădite a credinței – sub aspectul cultului –, în mediul privat și în cel public, solitar sau în comuniune cu alții, cât și cel al schimbării și asumării individuale a oricărei convingeri de ordin religios. Două din articolele următoare, 19 și 20, fac trimitere la *drepturi și libertăți* ce pot fi privite ca fiind complementare celor de ordin religios propriu-zis, precum sunt cele aferente exprimării libere a opiniilor și convingerilor în materia credinței sau drepturilor de întrunire și asociere, astfel că *Declarația indică tot ce este mai important în ceea ce privește practicarea în libertate a credințelor religioase de către persoane individuale și/sau comunitățile în care acestea se asociază*.

Pornind de la dimensiunile juridice și instituționale ale libertății religioase așa cum sunt ele stipulate de *Declarație* – căci încă din anul 1949, membrii ortodocși ai Comitetului Central al Consiliului Mondial al Bisericilor s-au pronunțat oficial asupra importanței de netăgăduit a acesteia –, *Biserica le-a adăugat accentele specifice propriei antropologii biblice și patristice*. De fapt, Ortodoxia leagă libertatea-în-sine de libertatea văzută drept corolar imediat al „cinstei pe care Dumnezeu a dat-o omului” (Sf. Ioan Gură de Aur), creându-l după chipul Său, *kat 'eikona Theou*, astfel încât „...să privească spre El și să-L iubească și să-I fie cunoscătorul singur” (Sf. Grigorie Palama). Adus în existență printr-o lucrare distinctă și aparte a Creatorului („*Mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit...*” – Iov 10:8), omul va poseda, singur, acele „...caracteristici [...] care-l separă de celelalte ființe vii create...”<sup>1</sup> și care îl fac să reflecte atât chipul – *eikon, imago*, cât și slava – *doxa, gloria* lui Dumnezeu (1 Corinteni 11:7), libertatea, ca mod de viață și ca aspirație neconținută, fiindu-i deci, într-un anumit sens, constitutivă. De aceea, libertatea ca drept juridicește consfințit va fi privită de Biserică

---

1 Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, București, Editura România Creștină, 1999, pp. 108-109.

drept o „prelungire” la nivel secular a libertății privite ca predispoziție naturală<sup>2</sup> a firii omenești, așa cum sublinia și arhiepiscopul grec Anastasios Yannoulatos al Tiranei: „Dreptul la libertatea religioasă este o consecință a faptului că umanitatea a fost creată de Dumnezeu liberă; iar drept rezultat, acordarea libertății religioase nu poate să fie dependentă de vreun guvern sau de orice altceva”<sup>3</sup>.

## Omul: Chipul lui Dumnezeu

Din punctul de vedere al Bisericii, orice discuție asupra libertății umane<sup>4</sup> va trebui să-și aibă ca punct de pornire faptul definitoriu al creării omului după chipul lui Dumnezeu (Facerea 1:26-27; Coloseni 3:10) și printr-o lucrare „dedicată”, alta decât cea care a condus la apariția celorlalte ființe (Facerea 2:7), fapt care, înainte de toate, vădește grija și cinstea pe care Creatorul i-a acordat-o în exclusivitate – „...numai facerea omului, operă veșnică, o socotește vrednică de mâinile Lui” – Sf. Teofil al Antiohiei. Astfel chemat la viață, omul a fost înzestrat cu o autentică demnitate împărătească, căci, purtându-I chipul, omul este înrudit – *syggenes* cu Dumnezeu după cum sublinează Sfântul Grigorie de Nyssa, drept pentru care „o conaturalitate funciară – *syggeneia* îl unește pe om cu Dumnezeu, [astfel că] sufletul său este o participare la și o înrudire cu natura divină”<sup>5</sup>.

a) În general, Sf. Părinți operează cu mai multe *accepțiuni ale chipului dumnezeiesc al omului, încercările de „decriptare” a semnificațiilor sale* la nivel antropologic fiind mai degrabă complementare, reliefând „înruđirea” omului cu Dumnezeu dintr-o multitudine de perspective. Astfel, Sf. Vasile cel Mare 1. vedea în chip cu precădere „pecetea înțelepciunii lui Dumnezeu în om”, adică acea înțelepciune care îl face pe om să-L caute pe Dumnezeu cu o „dorință irezistibilă” și să aspire spre refacerea comuniunii cu El, punct de vedere împărtășit și de Clement Alexandrinul, Origen din

2 Ioan-Gheorghe Rotaru, „Religious liberty – a natural human right”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coord.), Editions IARSIC, Les Arsc, France, 2015, pp. 595-608.

3 Anastasios Yannoulatos al Tiranei, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, București, Editura Bizantină, 2003, coperta 4.

4 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019, pp. 201-215.

5 Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană*, Pitești–Brașov–Cluj-Napoca, Editura Paralela 45, 2000, p. 158.

Alexandria, Sf. Irineu al Lyonului sau Sf. Grigorie de Nazianz, 2. ultimul vorbind chiar de „setea inepuizabilă de Dumnezeu” care îl caracterizează pe om. Sf. Grigorie de Nyssa 3. leagă chipul lui Dumnezeu de aspirația generală și nedisimulată a omului spre nemurire – „am în sufletul meu dorul după viața viitoare” – efect nemijlocit și expresie a relației de înrudire care îl leagă pe om de Creator (Faptele 17:29), dar și raționalitatea, înțelepciunea, libertatea sau capacitatea ființelor umane de a iubi. Concomitent, Theodoret al Cyrului 4. consideră că trimiterele la chipul lui Dumnezeu din pasajul de la Facerea 1:26-27 ar reflecta statutul dominant al omului în raport cu celelalte ființe create, conceptul de *imago Dei* putând fi pus totodată în legătură nemijlocită cu sufletul omului sau cu capacitatea unică a naturii umane de a „media” între sensibil și inteligibil. Sf. Atanasie cel Mare 5. insistă asupra semnificației în primul rând ontologice – în sensul de „participare”, desigur parțială, a omului la ceea ce îi este propriu lui Dumnezeu –, a pasajului de la Facerea 1:26-27, punând totodată crearea omului după chipul Creatorului în legătură cu facultatea exclusiv umană a teognoziei. În fine, Sf. Ioan Damaschin 6. considera că omul este creat *kat' eikona Theou* „...pentru demnitatea minții și a sufletului, adică pentru necuprinsul, nevăzutul, nemurirea și libertatea voii [sale]”, aceasta atât timp cât „...chipul îl are orice om, căci Dumnezeu nu se căiește de darurile Sale”.

Aceleași perspective complementare le regăsim și în formulările moderne asupra problemei în discuție. Astfel, amprenta chipul dumnezeiesc „...se exprimă în iluminarea *nous*-ului omenesc”, drept pentru care „gândirea sa [a omului], înțelepciunea sa, iubirea sa sunt după chipul acelorași puteri în Dumnezeu”<sup>6</sup>. Similar, chipul Creatorului purtat de om este văzut ca expresie a „superiorității sale în lumea sensibilă”, ca ipostază a „firii lui duhovnicești” sau ca resursă determinantă a unor „...facultăți superioare ca inteligența și rațiunea”<sup>7</sup>. Toate aceste încercări de „cuantificare” a chipului dumnezeiesc al omului sub forma unor atribute și calități – pe care le putem considera ca fiind o sinteză de virtuți și factori de ordin spiritual-duhovnicesc –, vin să evidențieze faptul că, odată cu aducerea sa în existență, omului „...i s-a sădit înrudirea și relația cu Dumnezeu”, statut care îi conferă posibilitatea atingerii asemănării eshatologice cu Dumnezeu, una care

6 Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere din limba franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, București, EIBMBOR, 1996, p. 87.

7 Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Traducere, studiu introductiv și note: Pr. Vasile Răducă, București, Editura Anasatasia, f.a., p. 144.

„...se dezvoltă prin relația continuă cu Dumnezeu de care omul e capabil și după care se cere”<sup>8</sup>. Astfel, omul este „fința imaginată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, chemată să stea în comuniunea Lui și să devină slava Acestuia [și] care aspiră la perfecțiunea lui Dumnezeu pe cât este cu putință firii umane”<sup>9</sup> sau, altfel spus, creația după chip vine să sublinieze „relația neclintită dintre Dumnezeu și om”, legătură marcată de „tensiunea [lăuntrică] spre desăvârșire a făpturii” spre asemănare<sup>10</sup>. Față de toate aceste considerente, putem conchide că încercările de „explicitare” a semnificației teologice ale pasajului de la Facerea 1:26-27 vin să asimileze chipul dumnezeiesc al omului acelor „însușiri naturale datorite de Dumnezeu omului ca să rămână neschimbat în comuniunea de har cu El”, respectiv acelor „...caracteristici ale umanului care-l separă de celelalte ființe vii, [precum] capacitatea creatoare, stăpânitoare și împărătească a ființei umane [...] care o apropie de starea îngerească”<sup>11</sup>.

Trecând dincolo de această abordare cumva descriptivă, *părintele Dumitru Stăniloae insistă asupra dimensiunii ontologice a chipului lui Dumnezeu imprimat omului, dimensiune cel mai complet revelată de aspirația neîncetată a omului de a-și reconstitui relația de comuniune cu Creatorul: „...chipul dumnezeiesc constă în structura ontologică a omului făcută să tindă spre comuniunea cu comuniunea supremă, cea persoanelor divine care sunt izvor al oricărei comuniuni”*<sup>12</sup>. Astfel, chipul vine să exprime, înainte de toate, vocația religioasă a omului, predispoziția sa de a gândi și a acționa raportându-se la divinitate, aceasta chiar dacă, sub aspect strict cognitiv, esența amprenteii chipului lui Dumnezeu în structura ființelor umane este mai degrabă „incongoscibilă și indefinibilă”, căci, „reflectând plenitudinea arhetipului său incognoscibil” acesta „...este și el incognoscibil și indefinibil”. Ca urmare, „chipul e tot așa de antinomic, de paradoxal, ca și modelul divin, ca și Dumnezeu însuși: în fința Lui este incognoscibil, dar în manifestările lui multiple congoscibil”<sup>13</sup>.

8 Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, ediția a doua, București EIBMBOR, 1996, pp. 269-270.

9 Pr. prof. dr. Ion Bria, *Op. cit.*, p. 107.

10 Nikos A. Matsoukas, *Teologie dogmatică și simbolică*, vol. II, trad.: Nicușor Deciu, București, Editura Bizantină, 2006, p. 146.

11 Pr. prof. dr. Ion Bria, *op. cit.*, pp. 108-109.

12 Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, ediția a doua, p. 280.

13 Nicolae Moșoiu, *op. cit.*, pp. 159-160.

b) După căderea în păcatul neascultării, *protopărinții și-au compromis în bună parte aura dumnezeiască cu care Creatorul i-a înzestrat*. Chipul dumnezeiesc li s-a întunecat, în timp ce acele calități care, cumva, le copiau pe cele dumnezeiești, și-au îngustat puterea și transparența. Trăsăturile divine li s-au estompat devenind oarecum vagi, deși încă recognoscibile, firea protopărinților – și prin ei firea întregii umanități –, marcând astfel o involuție, o degradare vădită, în virtutea căreia „...l-a scos Domnul Dumnezeu [pe om] din grădina cea din Eden, ca să lucreze pământul, din care fusese luat” (Facerea 3:23). Relația personală a omului cu Creatorul s-a diluat și fragmentat, pierzându-și continuitatea și devenind, implicit, doar una parțială. Privită sub aspectul ei definitoriu de eșec ontologic, căderea comensurează slăbirea comuniunii dintre Dumnezeu și om, la „inițiativa” acestuia din urmă. Refuzând ascultarea și punând la îndoială cuvântul lui Dumnezeu, *protopărinții și-au „comutat” existența într-un spațiu teocosmic altul decât cel hărăzit lor*. În urma lor, omul căzut le împărtășește soarta, fiind incapabil să reconstituie, pe cont propriu și de o manieră complet sistematică și coerentă, comuniunea de iubire cu Sf. Treime și, implicit, să-și atingă autenticul destin, acela de a deveni Dumnezeu prin har (Sf. Atanasie cel Mare).

Chipul lui Dumnezeu întunecându-se și metamorfozându-se într-o realitate difuză, „ștearsă și deformată, ca o oglindă întinată de noroi”<sup>14</sup>, deiformitatea omului și-a pierdut limpezimea. În locul „slavei de sus”, cea care „...îi acoperea mai bine decât orice haină” (Sf. Ioan Gură de Aur) și a veșmântului dumnezeiesc („cu haină de Dumnezeu țesută m-ai îmbrăcat, Mântuitorule” – Sf. Roman Melodul), *omul căzut a fost constrâns să îmbrace „hainele de piele”* (Facerea 3:21), *experiind la nivel ontologic ceea ce reprezintă „rezultatul natural al păcatului”, respectiv „întunecarea chipului lui Dumnezeu în om” și, ca urmare, „...căderea din starea conformă naturii”*<sup>15</sup>. Cu toate acestea, omul și-a păstrat, fragmentar, acele calități, virtuți și referențiale valorice care, anterior, îi defineau deplinătatea chipului. El continuă să sesizeze – evident, cu „intensități” diferite și mereu conforme atașamentului său la imperativele gnoseologice aduse de revelația supranaturală –, *lumina lui Dumnezeu și strălucirea harului necreat, natura sa păstrându-și compatibilitatea cu aspirațiile fundamentale ale firii umane create după chip și în perspectiva asemănării*. De aceea, omului căzut îi vor fi proprii iubirea și

14 Pr. prof. dr. Ion Bria, *Op. cit.*, p. 112.

15 Nicolae Moșoiu, *Op. cit.*, p. 152.

înțelepciunea, dreptatea și rațiunea, libertatea și „dorul” de divin, chipul lui Dumnezeu din el, deși maculat prin cădere constituindu-se în „...punctul de plecare al umanității în mișcarea ei liberă spre pomul vieții”<sup>16</sup>, adică spre transfigurarea și hristomorfizarea eshatologice.

### Chip și libertate

Rămânând constitutivă omului și ulterior căderii, libertatea – aspirație definitivă, căutare neșturmată și mod de viață mereu dezirabil –, poartă cu sine acea sorginte dumnezeiască în virtutea căreia reprezintă și se manifestă ca un referențial imprescriptibil al naturii umane. În fond, însuși Dumnezeu îl „invită” pe om să aleagă chiar și dintr-o perspectivă fundamentală cum este cea reprezentată de autenticitatea închinării (Iosua Navi 24:15), astfel că „fie că alege binele, fie răul [...] omul își va stăpâni firea în chip liber”<sup>17</sup>.

a) Fiind creat de Dumnezeu cu scopul aprioric de a fi schimbat într-un dumnezeu prin har, omul „...este o persoană și o libertate”, căci în „în vasele de pământ” care sunt ființele umane căzute, „Dumnezeu a pus libertatea Sa, chipul Său de Creator și vine să se privească în ele”<sup>18</sup>. Libertatea este deci intrinsecă naturii umane după cum „omul a fost creat de Spirit conform cu libertatea și cu puterea să se determine el însuși” (Sf. Maxim Mărturisitorul), constituindu-se în „facultatea [omenească] de a se determina din interior”, în virtutea căreia „...omul este adevăratul principiu al actelor sale”<sup>19</sup>. Omul a fost creat liber „...pentru că este chipul libertății dumnezeiești și de aceea are puterea de a alege”<sup>20</sup> și a rămas în esență liber în pofida căderii, căci „libertatea omului [...] nu poate fi distrusă prin păcat”, ea constituind una din multiplele ipostaze ale „conținutului pozitiv al chipului [dumnezeiesc] al omului” și o prelungire post-edenică a „comuniunii cu Dumnezeu în virtutea căreia natura omenească înainte de păcat era îmbrăcată în Cuvântul și în Duhul Sfânt” (Sf. Macarie Egipteanul).

b) În virtutea calității sale exclusive de „chip al libertății dumnezeiești”, al unei libertăți pe care însuși Dumnezeu i-a conferit-o („...un dar pe care ascultarea liberă a lui Hristos, până la moartea pe cruce, ni l-a ofe-

16 Pr. prof. dr. Ion Bria, *Op. cit.*, p. 109.

17 Vladimir Lossky, *Op. cit.*, p. 153.

18 Paul Evdokimov, *Op. cit.*, pp. 88, 83.

19 Vladimir Lossky, *Op. cit.*, p. 144.

20 Paul Evdokimov, *Op. cit.*, p. 78.



rit”<sup>21</sup>) și i-o respectă necondiționat atât timp cât „...Dumnezeu nu-și folosește atotputernicia în fața libertății umane, pe care nu voiește să o încalce” (Sf. Vasile cel Mare), omul se află în situația de a-și proba, înainte de toate, responsabilitatea. În fond, sensul autentic al libertății umane îl reprezintă atașarea liberă a omului la voia lui Dumnezeu într-un urcuș continuu spre transfigurarea eshatologică, după cum omul este un „...subiect liber, capabil să [...] facă binele de bună voie și să-și arate prin aceasta conformitatea cu voia cea bună a lui Dumnezeu, progresând în asemănarea cu El”<sup>22</sup>. Asumându-și libertatea ca drept de sorginte dumnezeiască, omul este sigurul responsabil pentru buna întrebuințare a acestuia, trebuind „...să descifreze el însuși [...] prefigurarea divină din el”, astfel încât „să-și cucerească propriul său sens, să-și construiască destinul său”, adică reintegrarea în comuniunea cu Dumnezeu. Ca urmare, corolarul imediat necesar al libertății va fi viața în Hristos, numai așa aceasta putându-se împlini și desăvârși, căci atunci când „...libertatea ajunge la culmea ei, atunci [omul] nu dorește, liber, decât adevărul și binele”<sup>23</sup>, așa cum, de altfel, sublinia Sf. Grigorie de Nazianz: „Dumnezeu l-a onorat pe om când i-a dat libertatea, ca binele să aparțină personal celui care-l alege, nu numai celui care a pus începuturile binelui în natură”. Implicit, concretizarea aspirației general umane spre atingerea deplinei libertăți va deveni accesibilă numai când va fi pe deplin conștientizată, *fiat*-ul Sf. Fecioare, care, astfel, „...a exprimat absoluta libertate a ființei sale”, fiind relevant în acest sens. În acest mod, împlinirea libertății înseamnă, paradoxal, îngustarea ei, astfel încât exprimarea acesteia se va circumscrie exclusiv adevărului și binelui, ceea ce vădește faptul că „libertatea va fi mereu adevărata libertate numai când se va situa în lăuntru lui *opus Dei*.”<sup>24</sup>

Desigur, la nivel formal, libertatea poate echivala cu legitimarea oricărei forme omenești de subiectivism, însă semnificația ei „depășește noțiunea de liber arbitru”, pe care însă o presupune și o include aprioric<sup>25</sup>. Deși „recunoscută atât de conștiința persoană, cât și de societate” și fructificată printr-o normă juridică cvasi-globală, din punctul de vedere al teologiei libertatea rămâne necunoscută în esența sa, după cum „...natura sa profundă,

21 Pr. Gheorghe Popa, *Introducere în teologia morală*, Iași, Editura Trinitas, 2003, pp. 145-146.

22 Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Op. cit.*, vol. I, ediția a doua, p. 284.

23 Paul Evdokimov, *Op. cit.*, pp. 79-81.

24 *Ibidem*, pp. 79-81.

25 Pr. Gheorghe Popa, *Op. cit.*, p. 143.



misterul ei, doar Hristos ni-l poate revela...”<sup>26</sup>. De aceea, libertatea are, pe undeva, un caracter paradoxal atât timp cât utilizarea ei de maniere abuzive, haotice sau necritice, respectiv „...într-un sens contrar binelui și a lui Dumnezeu”, echivalează „...cu negarea adevăratei libertăți”<sup>27</sup> și cu cufundarea în mirajul indus de liberul arbitru, tocmai pentru că doar asumarea și rămânerea în Adevăr face posibilă atingerea autenticei eliberări de orice formă de condiționare („*veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi...*” – Ioan 8:32-36). În fond, privind libertatea ca dar al Tatălui (Romani 6:17-18), al Fiului (Ioan 8:34-36; Galateni 2:4) și al Duhului Sfânt (Romani 8:15), vom înțelege de ce practicarea ei în afara Adevărului o poate compromite iremediabil. Utilizată defectuos, libertatea se va metamorfoza în opusul ei, în non-libertate, în sclavie, după cum „*sunteți robi aceluia căruia vă supuneți: fie ai păcatului spre moarte, fie ai ascultării spre dreptate*” (Romani 6:16). De aceea, experiența adevăratei libertăți presupune, la modul generic, „ascultarea absolută față de bine”, spunea pr. prof. Gheorghe Popa de Iași, ceea ce exclude utilizarea ei ca pretext pentru „disimularea” unor păcate sau abateri oarecare (Galateni 5:1-13; 1 Petru 2:16).

c) Revenind la *problema raportului dintre libertate și liberul arbitru*, vom sublinia că acesta din urmă nu reprezintă decât iluzia adevăratei libertății, adică acea pseudo-libertate percepută ca fiind plenară și desăvârșită de omul care optează să-și reprime vocația de fiu al lui Dumnezeu. În definitiv, liberul arbitru este o formă trunchiată și deformată a libertății – dar al lui Dumnezeu. Revendicarea și afirmarea acestuia exprimă aprioric parțializarea prin și de către păcat a chipului dumnezeiesc al omului, vădind precaritatea condiției umane căzute și dependența acesteia de accentele unei lumi cu aceleași deficiențe. Tocmai de aceea, Sf. Maxim Mărturisitorul nota că „tocmai nevoia de a alege este o imperfecțiune; liberul arbitru este mai degrabă o lipsă decât o independență, este urmarea inevitabilă a căderii; din intuitivă cum era, voința [omului] ajunge discursivă, pe când cel desăvârșit urmează imediat binele, este dincolo de opțiune”<sup>28</sup>. Înstrăinându-se de Creator, omul căzut vede în alegere esența și cea mai completă imagine a libertății personale; doar putând să aleagă și alegând efectiv, acesta își va „simți” și manifesta nemijlocit libertatea. Totuși, această formă a libertății

26 *Ibidem*, pp. 145-146.

27 *Ibidem*, p. 143.

28 Paul Evdokimov, *Op. cit.*, p. 79.

ca necesitate este proprie doar omului căzut, adică a unei firi pe care căderea a slăbit-o și a întunecat-o, îndepărtând-o de ceea ce îi este cu adevărat propriu și definitoriu. În aceste circumstanțe, convertirea liberului arbitru în libertate presupune integrarea fiecărei persoane în câmpul axiologic al Adevărului, cel în care, după cum scria Sf. Maxim, nimeni „...n-are nevoie să aleagă, pentru că cunoaște în chip firesc binele”, astfel că „...libertatea sa este întemeiată pe această cunoaștere”<sup>29</sup>. De aceea, dobândită fiind prin credința în Hristos, această libertate este în măsură să calchizeze ceva din libertatea dumnezeiască, având forța de a „...elibera persoana de orice limitare individuală și naturală”.

### Drepturile omului: două viziuni teologice

În această parte a studiului nostru, vom prezenta, sintetic, două viziuni teologice semnificative asupra dimensiunii și implicațiilor drepturilor omului în planul credinței și practicii religioase. Este vorba de perspectiva trasată<sup>30</sup> de importantul teolog luteran Jürgen Moltmann, un cunoscut remarcabil al Ortodoxiei românești, respectiv de considerațiile și punctele de vedere exprimate într-un *Document oficial* elaborat – în anul 2008 – în legătură cu problematica respectivă de către Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse<sup>31</sup>.

a) Din perspectiva lui Jürgen Moltmann, drepturile și libertățile fundamentale ale omului sunt privite, laolaltă cu obligațiile și responsabilitățile lui, ca o concretizare a chipului său dumnezeiesc, în sensul că, în afara existenței, manifestării și asumării respectivelor drepturi și obligații, „omul nu și-ar putea îndeplini determinarea sa de chip al lui Dumnezeu”. De altfel, tocmai în virtutea drepturilor sale, omul este cu adevărat „o persoană în fața lui Dumnezeu”, având implicit obligația „să activeze pentru Dumnezeu” și, concomitent, trebuind să „răspundă în fața Lui”, cu privire la modul în care s-a îngrijit pentru „...realizarea chipului lui Dumnezeu în lume”.

În aceste condiții, drepturile și libertățile omului vor prevala în fața oricăror imperative și aranjamente politice, sociale și economice stipulate de stat și societate („drepturile și obligațiile preced orice contract social sau

29 Vladimir Lossky, *Op. cit.*, pp. 153-154.

30 Jürgen Moltmann, *Drepturile omului și teologia creștină*, material disponibil pe site-ul <https://www.crestinortodox.ro> [accesat la 23-25.08.2021].

31 Ioan I. Ică jr., Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, Sibiu, Editura Deisis, 2002, pp. 185-266.

politic”), căci atâta timp cât fiecare om poartă chipul Creatorului și, simultan, fiecare este preot în fața Lui mijlocind pentru sine și pentru semenii, este limpede că „nu omul este facut pentru stăpânire [respectiv pentru instituțiile autorității și puterii de stat], ci stăpânirea pentru om”. Inclusiv Biserica trebuie să-și asume imperativul respectării drepturilor și libertăților fundamentale, caz în care vom vorbi de afirmarea și respectarea libertății de conștiință, alta decât libertatea religioasă în sine, una care are în vedere raporturile Bisericii cu statul. În acest cadru, modul de organizare și funcționare a statului devine determinant pentru asigurarea drepturilor și libertăților fundamentale, acest lucru presupunând înainte de toate „egalitatea în drepturi a tuturor cetățenilor” și validarea constituțională a „drepturilor fundamentale ale omului ca drepturi fundamentale ale cetățenilor”. Implicit, drepturile și libertățile fundamentale ale omului vor sta la baza oricărei reglementări de tip juridic și instituțional, inclusiv a celor de factură eclesială, implementarea acestora fiind pusă de Jürgen Moltmann într-o legătură nemijlocită cu respectarea demnității și chipului dumnezeiesc al omului. Guvernarea de tip democratic va corespunde cel mai bine acestui deziderat, aceasta având, înainte de toate, avantajul punerii la oalaltă și creării unei anumite solidarități în libertate a celor care conduc și a celor care sunt conduși. Din această perspectivă, lumea occidentală a identificat și validat o serie de „mijloace istorice” apte să prevină încălcarea drepturilor și libertăților fundamentale și, simultan, să asigure „respectarea chipului lui Dumnezeu din om”, între acestea figurând elemente de ordin constituțional și juridic altfel binecunoscute, precum separarea puterilor în stat, prevenirea concentrării puterii în mâinile unui singur om, alegerile libere, organele regionale ale puterii de stat ș.a.

Absolut definitorii pentru fiecare individ în parte, drepturile și libertățile fundamentale trebuie, cu necesitate, extinse la nivel comunitar, căci, dacă personalitatea umană nu se poate afirma ca fiind după chipul lui Dumnezeu decât alături și în solidar cu ceilalți, atunci omul poate să dispună și să-și fructifice judicios propria libertate „numai în comuniune cu semenii și pentru semenii”. Altfel, însăși ideea de libertate se îngustează, expunându-se presiunii individualismului și devenind „unilaterală”, căci nimeni nu poate fi liber „...împotriva concetățenilor sau făcând abstracție de ei”. Drept urmare, Jürgen Moltmann va conchide că „drepturile și [implicit] datoriile sociale ale comunității umane sunt tot atât de inviolabile și indivizibile ca și drepturile individuale ale omului”. În aceste condiții, de-

vine evident că, aflat într-o conexiune comunitară care, pe lângă faptul că îi asigură unele drepturi relevante (precum drepturile la muncă, educație, sănătate, asistență și protecție socială ș.a.), îi impune totodată și obligații și responsabilități, oamenii „trebuie să respecte demnitatea și responsabilitatea comunității [...] tot așa cum acestea o respectă pe a lor”. Ca urmare, teologul german este încredințat că „drepturile individuale” și „drepturile sociale” sunt perfect solidare și nu se pot ierarhiza, exprimând, fiecare, realitatea chipului dumnezeiesc al omului și unitatea după natură a întregii umanități. De aceea, devine incontestabil faptul că „drepturile persoanei se pot realiza numai într-o societate dreaptă, tot așa cum o societate dreaptă nu se poate realiza decât pe temeiul drepturilor persoanei”, astfel că „libertatea umană este libertatea spre comuniune și comuniunea umană este comuniunea în libertate”. De altfel, din perturbarea legăturii perfect biunivoce dintre „drepturile individuale” și „drepturile sociale”, va reieși pericolul „egoismului colectiv”, unul care subminează drepturile și libertățile fundamentale ale omului individualismului. Ca urmare, preocupările pentru libertate și pentru asigurarea „drepturilor sociale” fundamentale trebuie extinse la nivel global, într-o „comuniune internațională de drept”, acestea neputând fi „numai privilegiul anumitor state”.

Dacă, după căderea protopărinților, omul a primit porunca de a lucra și proteja pământul („Și a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse și l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze și s-o păzească” – *Facerea 2*, 15), atunci, subliniază Jürgen Moltmann, „omul realizează chipul lui Dumnezeu în el [doar] dacă stăpânirea lui asupra pământului corespunde stăpânirii Creatorului asupra lumii”, astfel că „stăpânirea omului este îndreptățită numai dacă se exercită în comuniune cu lumea înconjurătoare”. Ca urmare, trimiterea biblică la „păzirea” pământului presupune necesitatea recunoașterii de către om a drepturilor întregii creații, acesta trebuind să-și exercite autoritatea asupra naturii excluzând „jaful, exploatarea și distrugerea”, în cadrul unei „simbioze” aptă să asigure convergența intereselor societății omenești cu necesitățile de preservare a drepturilor creației.

Pe de altă parte, dreptul atribuit de Dumnezeu lui Adam asupra pământului creează și alimentează dreptul similar și identic în fond și formă al tuturor ființelor umane din toate timpurile și din toate locurile. Implicit, toți oamenii, fără niciun fel de discriminare, „...au dreptul [...] la o participare dreaptă la viață, la hrană, la muncă [...] și la proprietate particulară”, drept pentru care perturbarea sau implementarea defectuoasă a acestui

drept, respectiv „concentrarea hranei și a mijloacelor de producție în mâinile unui cerc restrâns de oameni”, trebuie percepută și interpretată ca „o distrugere și o pervertire a chipului lui Dumnezeu în om”. Desigur, modul aparte în care Jürgen Moltmann privește dimensiunea socială a teologiei este evident în aceste dezvoltări, mai ales prin prisma accentelor îndreptate împotriva polarizării sociale și pauperizării unor categorii însemnate de populație. În fapt, teologul german optează pentru ierarhizarea drepturilor omului, punând într-un prim-plan așa-numitele „drepturi economice fundamentale”, în speță dreptul la „viață, hrană, muncă și îngrijire / asistență”, respectarea acestora condiționând *de facto* concretizarea tuturor celorlalte categorii de libertăți. De aceea, ignorarea „drepturilor economice fundamentale” nu numai că va face superfluu orice discurs asupra libertății în general, dar va compromite și legătura omului cu Creatorul, generând „profanarea chipului lui Dumnezeu în om”. Expansiunea acestor drepturi – tentantă dintr-o anumită perspectivă, va trebui însă raportată la exigențele ecologice specifice, astfel că „drepturile economice fundamentale” vor trebui să țină seama de „condițiile cosmice de bază ale umanității în lumea sa naturală înconjurătoare”. Ca urmare, ținând cont de aceste „granițe ecologice” imperative, respectarea „drepturilor economice fundamentale” nu se va putea baza la infinit pe acumulările de ordin material aduse de creșterea continuă a performanțelor economice, „creșterea dreptății economice”, adică reasezarea repartiției globale de bunuri și servicii constituindu-se în singura soluție posibilă.

b) Într-un mod similar, Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse își întemeiază viziunea asupra libertății pe textul de la Facerea 1:26-27 și dezvoltările teologice și antropologice specifice acestuia. Omul este așadar liber în virtutea unor rațiuni dumnezeiești care transcend orice comandamente pur umane, respectarea libertății omului – *imago Dei* corespunzând integral vocii Creatorului. Totuși, *Documentul* avut în vedere atrage atenția asupra responsabilității care trebuie să însoțească imperativ exercitarea concretă libertății propriu-zise, responsabilitate care, desigur, depășește normativele etice seculare atât timp cât trimite direct la conformitatea cu Evanghelia Mântuitorului: „Are adevărata libertate doar acela care merge pe drumul drept al vieții și care caută comuniunea cu Dumnezeu, izvorul adevărului absolut [...]; prin folosirea abuzivă a libertății, prin alegerea unui mod de viață mincinos și imoral, se va distruge în cele din urmă [însăși] libertatea de alegere”. Astfel spus, *Documentul* exclude utilizarea discrețio-

nară a libertății (ceea ce ar echivala cu un abuz), refuzul corelării acesteia cu conceptul, practic paralel, de responsabilitate (în fapt cu responsabilitatea creștină), generând, inevitabil, o contra-libertate, o cufundare a individului în marasmul faptelor și actelor reprobabile (Romani 7:15-17). Pe acest fond, instituția drepturilor omului este privită ca o încercare de a legitima și impune la nivel global o viziune asupra unei libertăți lipsite de corolarul ei imperativ, responsabilitatea. Cu alte cuvinte, *Documentul* consideră că, atât timp cât afirmă o libertate fără responsabilitate, *Declarația Universală a Drepturilor Omului* și-ar vedea compromisă în bună măsură valoarea de întrebuințare.

Deși validă din perspectiva unei teologii creștine riguroase, această poziționare poate fi considerată ca fiind oarecum subiectivă<sup>32</sup>, atât timp cât *Declarația Universală* se dorește a reprezenta un document minimal asupra drepturilor și libertăților, cu o arie de aplicabilitate universală și, de aceea, non-confesională sau, dacă vrem, trans-confesională. De aceea, este oarecum nepotrivit să tratăm un astfel de document prin prisma unor criterii specifice Bisericii, chiar dacă, în sine, acestea nu sunt eronate, ci dimpotrivă, reprezintă adevărul. De fapt, „...ambiția declarată a drepturilor omului este de a garanta un minim de umanitate, recunoscut ca atare la nivel universal, dincolo de opțiunile particulare ale unei religii sau culturi”, astfel că „...a pretinde din partea drepturilor omului să reflecte fidel etica de inspirație creștină este o neașteptare nerealistă”<sup>33</sup>. Mai mult, chiar dacă nu poate fi contestat faptul că, exercindându-și cu iresponsabilitate drepturile și libertățile, omul a ajuns să înfăptuiască acte condamnabile și abuzuri incalificabile asupra unor semeni, aceasta nu înseamnă cătuși de puțin că vina pentru toate acestea o poartă drepturile și libertățile ca atare și că acestea nu ar continua să reprezinte o valoare în sine.

În același timp, *Documentul* prezumă că „drepturile omului nu pot fi mai presus de valorile spirituale”, astfel că, orice formă punctuală a libertății va fi operațională cu adevărat dacă și numai dacă se conformează integral normativelor teologiei, eclesiologiei și moralei creștine. Ca urmare, orice încercare de „fixare” a drepturilor și libertăților general umane va trebui corelată cu „tradiția învățăturii credinței”, asigurându-se primatul acesteia din

---

32 Anton-Viorel Pop, „Human Rights as Reflected in the Document of Russian Orthodox Church from 2008”, în *Astra Salvensis*, VIII (2020), no. 15, pp. 179-189.

33 Radu Preda, *Documentul teologic rus despre drepturile omului. Recepție și controverse*, UBB, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Anuar XIII (2009-2010), p. 313

urmă cel puțin atât timp cât „...pentru mulți oameni care trăiesc în diferite țări ale lumii, nu atât standardele seculare ale drepturilor omului, cât mai ales credința și tradițiile sunt considerate normative în viața socială și în relațiile interpersonale”. Se poate observa imediat că, din perspectiva *Documentului* analizat, rămâne nesoluționată problema situațiilor – suficient de numeroase – în care „valorile spirituale” profesate de grupările religioase radical-extremiste exclud ori invalidează orice accepțiune modernă asupra drepturilor omului, astfel că, în aceste cazuri, nu va putea fi vorba de niciun fel de corelare a libertății cu exigențele religioase. La fel, în cazul în care statele însuși încalcă drepturile individuale, orice discuție pe marginea legăturii libertății cu responsabilitatea devine inutilă.

În aceste circumstanțe, *Documentul* definește ca determinante dreptul la viață, libertatea de exprimare, drepturile civile și politice generale (în-deosebi dreptul la educație), cele de ordin social și economic, precum și cele de factură colectivă. Dintre toate acestea, dreptul la viață se detașează atât prin importanța intrinsecă, cât și prin faptul că, din perspectivă teologică, le întemeiază pe toate celelalte, încălcarea sa fiind considerată ca reprezentând o agresiune explicită la adresa normativelor etice revelate. Pornind de aici, *Documentul* punctează că, sub aspect practic, concretizarea libertății de exprimare poate conduce la situații în care „credința și simbolurile religioase să fie ofensate”, drept pentru care se impune „protejarea în spațiul public a convingerilor cetățenilor, precum și respectul reciproc a diferitelor grupuri care împărtășesc convingeri diferite”. Desigur, statul va fi cel care va purta această responsabilitate a „protejării” și a prevenirii degenerării libertății de exprimare în forme ce ar putea conduce la antagonisme fâțișe, responsabilitate care trebuie extinsă și asupra „protejării vieții private a cetățenilor”, astfel încât „orice interdicție a unor drepturi trebuie să fie foarte bine întemeiată”<sup>34</sup>. În fine, *Documentul* tratează drepturile și libertățile de factură ori cu implicații la nivel economico-social prin prisma imperativului evanghelic privind iubirea aproapelui, chemând la solidaritate socială, ajutor reciproc și la respectarea demnității umane.

În final, *Documentul* Bisericii Ruse nominalizează o serie de drepturi și libertăți față de care este interesată în mod deosebit date fiind componentele și implicațiile lor de ordin teologic: libertatea religioasă, securitatea socială, dreptul la viață privată și protejarea acesteia, securitatea socială și

---

34 Anton-Viorel Pop, *art. cit.*, p. 186.



sprijinirea categoriilor sociale defavorizate, dreptul la educație, combaterea corupției și abuzurilor.

## Concluzii

La capătul studiului nostru, vom conchide că, din punct de vedere teologic, resortul ultim al drepturilor și libertăților fundamentale, în speță chipul dumnezeiesc al omului, vine să confere o sorginte dumnezeiască incontestabilă oricărui demers destinat fixării normative, implementării și respectării acestora. În fond, faptul că omul își caută libertatea, și-o dorește și este capabil să o valorifice probează că aceasta îi este constitutivă, nimeni și nimic neputând-o îndepărta din câmpul axiologic al naturii umane. *Ca urmare, se poate spune că, dintr-o anumită perspectivă, drepturile omului – chiar și în accepțiunea eminentamente seculară a Declarației Universale –, vin să surprindă și să cuantifice într-o formă juridică minimală acele libertăți cu care însăși Creatorul l-a înzestrat pe om.*

Asumându-și valoarea intrinsecă și recunoscând semnificația globală a libertății și drepturilor omului – pe care, firesc le va justifica teologic prin prisma teologiei chipului și asemănării –, *Ortodoxia va insista asupra responsabilității care va trebui să le însoțească, înțelegând prin responsabilitate inclusiv compatibilizarea acestor referențiale cu conexiunile biblice și patristice ale ideii de libertate.* Altfel spus, Ortodoxia va include între componentele Adevărului teologic și libertatea, subliniind că aceasta din urmă nu poate fi autentică decât atunci când este teoretizată și se manifestă în cadrul gno-seologic și etic al Bisericii. În acest mod, drepturile omului se conjugă de o manieră inseparabilă cu responsabilitățile sale la nivel social sau în raport cu semenii, excluzându-se orice formă de abuz sau discriminare în exercitarea acestora.

În același timp, contactul cu Bisericile apusene – inclusiv în contextul dialogurilor și parteneriatelor de tip ecumenic – a permis Ortodoxiei să recepteze și să se familiarizeze cu perspectiva preponderent juridică din care acestea abordează problema drepturilor și libertăților fundamentale, respectiv cu modul în care antropologia teologică occidentală poate coabita cu valoarea seculară primordială reprezentată de libertatea-în-sine. În aceste circumstanțe, menirea Ortodoxiei ne apare ca relevantă măcar din perspectiva consolidării legăturii dintre libertate și responsabilitate, una pe care este chemată să o actualizeze învățând neconținut apartenența și dependența ei de Adevăr.

**Bibliografie selectivă:**

- \* *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, EIBMBOR, 2004.
- \* Bria, Pr. Prof. Dr. Ion, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, București, Editura România Creștină, 1999.
- \* Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, traducere din limba franceză de Dr. Irinei Ioan Popa, Arhiereu vicar, București, EIBMBOR, 1996.
- \* Ică, Ioan I. jr., Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, Sibiu, Editura Deisis, 2002.
- \* Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Traducere, studiu introductiv și note: Pr. Vasile Răducă, București, Editura Anastasia, f.a.
- \* Matsoukas, Nikos A., *Teologie dogmatică și simbolică*, vol. II, Traducerea: Nicușor Deciu, București, Editura Bizantină, 2006.
- \* Moșoiu, Nicolae, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană*, Pitești – Brașov – Cluj-Napoca, Editura Paralela 45, 2000.
- \* Popa, Pr. Gheorghe, *Introducere în teologia morală*, Iași, Editura Trinitas, 2003.
- \* Rotaru, Ioan-Gheorghe, „Religious liberty – a natural human right”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coord.), Les Arsc, France, Editions IARSIC, 2015.
- \* Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019.
- \* Stăniloae, Preot Prof. Dr. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, ediția a doua, București EIBMBOR, 1996.