

„LIBERTATE DEMNĂ”: O LECTURĂ ÎN CHEIE TEOLOGICĂ A DEMNITĂȚII, EGALITĂȚII ȘI LIBERTĂȚII UMANE¹

Pastor Prof. drd. Ciprian GHEORGHE-LUCA

*Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, Școala Doctorală Interdisciplinară;
Director al Liceului Teologic Penticostal „Emanuel” din București, Romania
ciprian.luca@uav.ro*

ABSTRACT: “Dignified Freedom”: A Theological Reading of Human Dignity, Equality and Freedom.

Because of its broad range of interpretations, the concept of human dignity has proven to be an elusive term in liberal rights discourse. This paper seeks to provide a theological reading of human dignity, which that could be useful in solving some tensions between equality and freedom. First, it tackles the question of whether a theological understanding of human dignity ought to be considered in the public sphere. Secondly, it proposes a theological interpretation of dignity, equality, and freedom. Lastly, it considers the important contribution that theological reading of dignity, equality and freedom can make to the rights discourse.

Keywords: *freedom, human dignity, equality, public sphere, public theology.*

1 Materialul de față este o traducere și adaptare a unui referat prezentat de autor în cadrul conferinței științifice internaționale “The phenomenon of freedom and the challenges for civilization in the 21st century”, organizate la Lviv, Ucraina, în zilele de 23-24 mai 2019, de către de Departamentul de filozofie și economie al Danylo Halytsky Lviv National Medical University, în cooperare cu H. Skovoroda Institute Of Philosophy/ East-European Institute of Theology/Ukrainian Association Of Religious Studies/ Ukrainian Association For Religious Liberty. Articolul a apărut inițial în volumul colectiv al conferinței: Ciprian Gheorghe-Luca, „Dignified Freedom: A Theological Perspective On Human Dignity, Equality, And Freedom”, în Derzhko I., Protsyuk R. (Eds.), *The phenomenon of freedom and the challenges for civilization in the 21st century. Proceedings of The International Scientific and Practical Conference*, Danylo Halytsky Lviv National Medical University, Lviv, Ucraina, 2019, pp. 25-34.

Introducere

Libertatea și egalitatea par valori ireconciliabile. Libertatea, în esență, presupune autonomie personală, în vreme ce egalitatea reclamă drepturi pozitive pentru indivizi și grupuri de persoane. Astfel de deziderate rivale sunt destinate să se ciocnească între ele. Motivul este că noțiunea de demnitate umană pare să acomodeze tot felul de drepturi, datorită gamei sale largi de sensuri. Spre exemplu, este adesea folosită pentru a defini drepturi nelegitime, cum ar fi drepturile la plăcere, lux, puritate lingvistică, eutanasiu, etc. Astfel, John Witte Jr. afirmă pe bună dreptate că „demonstrăm că demnitatea umană trebuie să i se atribuie anumite limite dacă se dorește ca aceasta să rămână o fundație solidă pentru edificiul drepturilor omului”.² Tot el subliniază că „nu orice bun trebuie să devină parte a demnității umane și nu orice aspirație trebuie să devină obiectul revendicării drepturilor omului”.²

În acest articol, propunem o definiție teologică creștină a demnității umane, definiție care să fie suficient de limitată, dar care să poată împăca interesele rivale ale libertății și egalității. Totuși, prima întrebare la care trebuie să răspundem este dacă perspectiva teologică/religioasă a noțiunii de demnitate umană este demnă de luat în seamă de către actorii din sfera publică.

Sfera publică și perspectiva teologică asupra demnității umane

Adepții tradiției liberale contractualiste (a drepturilor naturale) consideră că demnitatea inerentă ființelor umane rezidă în posedarea unor drepturi egale și inalienabile. Între exponenții acestei tradiții se numără gânditori precum Locke, Rousseau, Kant și apologeții Revoluției americane, precum și filosofi politici contemporani precum Robert Nozick și John Rawls.³

Demnitatea inerentă individului este văzută în această tradiție ca rezidând în libertatea sa morală, înțeleasă ca proprietate și guvernare rațională a agentului asupra propriilor sale acte și a resurselor sale spirituale și fizice.⁴ Astfel înțeleasă, libertatea morală a individului este dreptul originar

2 Witte, John, Jr., 2006, *God's Joust, God's Justice. Law and Religion in the Western Tradition*, (Emory University Studies in Law and Religion), Grand Rapids, Eerdmans, 2006, pp. 47-48.

3 Joan Lockwood O'Donovan, „Human Dignity and Human Justice in Theological Perspective”, în *The Grandeur of Reason: Religion, Tradition and Universalism*, Conor Cunningham and Peter Chandler (eds.), Londra, SCM Press, 2010, pp. 118-135, p. 119.

4 O'Donovan, „Human Dignity...”, p. 119.

de a dispune de sine prin alegere rațională, apărăbil în fața întregii lumi și a tuturor celorlalți indivizi.⁵

Problema cu înțelegerea mai sus menționată a demnității umane este că aceasta este văzută ca o structură imanentă, de sine stătătoare, bazată pe conștiința de sine, rațiune, libertate morală și relații sociale. Ceea ce nu iau în considerare acești gânditori este faptul că viziunea lor se bazează pe o anumită concepție despre „ființă”, o anumită ontologie care conține valori care aparțin tărâmului non-perceptibilului. Noțiunea liberală tradițională a unui contract social, care formulează, pe baza unor valori non-morale independente ale fiecăruia, un „canon” universal valabil, este pur și simplu naivă. Nu există valori care să se bazeze pe rațiune pură și pe principii non-morale. Altfel spus: nicio știință socială nu poate exista pe cont propriu. Sociologia, de exemplu, folosește o anumită viziune asupra moralității când afirmă că societatea poate fi îmbunătățită dacă se folosesc anumite instrumente științifice pentru a o ordona. Premisa morală este că un tip de raționalitate instrumentală este acceptabil. Cu toate acestea, în epoca premodernă, o astfel de viziune instrumentală a raționalității ar fi fost considerată imorală, deoarece tulbură ordinea naturală a lucrurilor. Fiecare știință sau teorie socială este încorporată într-un fel de metanarațiune morală care nu este perceptibilă.

Liberalismul clasic conține diverse ipoteze ontologice și construcții bazate pe valori neperceptibile. În primul rând, acesta pornește de la persoanele umane ca *indivizi*. Esența ontologică a persoanei umane este definită ca fiind „voința”, „capacitatea” sau impulsul către „interesul propriu”. Astfel, este promulgată o anumită înțelegere a „ființei” care nu se bazează pe motive naturale perceptibile, ci pe considerente neperceptibile, bazate pe valori. Cu toate acestea, nu există nicio dovadă reală că oamenii sunt în primul rând ființe interesate de propriul interes. În plus, se face o alegere etică deliberată de a nu lua ca premisă esența colectivității, ci de a înrădăcina teoria drepturilor într-o descriere individualistă a „voinței”. Din nou, această alegere se bazează pe o alegere morală neperceptibilă bazată pe valori. „Voința” este un concept ontologic. Discursul liberal pleacă de la premisa individului izolat, care se autoconservă, în timp ce socialul este dedus - în mod artificial! - din interrelațiile dintre astfel de indivizi.

O a doua construcție ontologică bazată pe valori este realizată prin raportarea autonomiei la *dominium* asupra proprietății. Identitatea de sine

5 *Ibidem*, p. 119.

a unei persoane este legată de gestionarea rațională și etică a proprietății sale. Individul posedă puterea de a face ce dorește cu proprietatea sa, astfel încât drepturile de proprietate sunt „atât un drept de schimb, cât și dreptul de a utiliza proprietatea”⁶. Fundamentală pentru noțiunea de *dominium* este înțelegerea ontologică a „finței” sau a „esenței” societății ca existând din indivizi liberi și egali, care posedă un drept inerent la neamestec și, prin urmare, pot emite pretenții și contra-pretenții. Cu toate acestea, valorile libertății și egalității nu se bazează pe fapte; ele sunt valori neperceptibile. Oamenii nu se nasc, din punct de vedere empiric, liberi sau egali, ci se nasc cu abilități și caracteristici diferite, în cadrul unor medii sociale diferite și adesea foarte inegale.

O a treia construcție ontologică bazată pe valori este noțiunea de *suveranitate* absolută. Conform liberalismului clasic, revendicările și contra-revendicările indivizilor trebuie să fie judecate prin intermediul unei puteri suverane necontestate, care operează într-o sferă seculară. Din nou, această viziune a puterii nu derivă din realitatea empirică sau din fapte, ci dintr-o viziune construită filosofic, a societății ca entitate contractuală. Deoarece teoria drepturilor naturale nu este capabilă să rezolve problema colaborării umane spontane, ea este forțată să recurgă la teorii artificiale ale contractului originar. Cu toate acestea, de îndată ce intră în ecuație valori neperceptibile, începem să vorbim în categorii transcendente.

Problema teoretică de bază a înțelegerii clasic-liberale a drepturilor este că nu pare să realizeze că orice concept de drepturi ale omului se bazează în mod inevitabil pe noțiuni despre natura „finței” și pe valori care nu sunt perceptibile. Pur și simplu nu există o teorie a drepturilor omului care să poată fi construită doar pe rațiune și pe date valorice non-morale. Discursul privind drepturile omului aparține domeniului evaluării morale. În plus, așa cum am menționat mai sus, de îndată ce vorbim despre valori neperceptibile, intră în joc categorii transcendente. Deoarece discursul privind drepturile omului aparține aceluiași domeniu al „evaluării” neperceptibile, înțelegerile teologice ale demnității și drepturilor omului sunt nașțiuni perfect legitime în sfera publică.

Distincțiile rațiune și credință, fapt și valoare ale modernității nu pot fi susținute, deoarece orice concept normativ, etic sau antropologic conține un motiv de bază religios sau cvasi-religios. De fapt, discursul despre

6 Cf. John Milbank, *Theology And Social Theory. Beyond Secular Reason*, 2nd edn., Malden, Blackwell, 2006, p. 13.

drepturi s-a dezvoltat într-o anumită măsură din discursul religios. Max Stackhouse afirmă, pe bună dreptate, că onestitatea intelectuală cere recunoașterea faptului că ceea ce trece drept „principii laice occidentale” ale drepturilor omului, nu s-a dezvoltat nicăieri altundeva decât din filoane cheie ale religiilor cu rădăcini biblice.⁷ Noțiunea occidentală de drepturi a fost creată în mare parte prin fuziunea monoteismului iudeo-creștin, a teoriei dreptului natural, a umanismului și a concepțiilor politice ale Iluminismului. Van der Ven, Dreyer și Pieterse⁸ subliniază, de asemenea, eroarea de a vedea credința ca fiind în opoziție cu drepturile omului. Potrivit acestora, o mare parte din gândirea morală occidentală poate fi urmărită până la tradiția iudeo-creștină și filosofia greco-romană.⁹ Pentru a utiliza conceptul de demnitate umană ca sursă a drepturilor fundamentale, rădăcinile religioase ale conceptului trebuie, în opinia noastră, redescoperite.

Cu toate acestea, trebuie făcută o precizare importantă. Religiile ar trebui să traducă conceptele lor de demnitate într-un limbaj care poate fi aplicat juridic și acceptat universal. Prin urmare, ar trebui să fie explicate în așa fel încât acceptarea acestor concepte religioase ale demnității în sfera publică să nu ceară o convertire prealabilă la o anumită credință.

În continuare vom prezenta o perspectivă teologică creștină asupra demnității umane, care apelează în mod explicit la concepte religioase transcendentale pentru a rezolva rivalitățile dintre libertate și egalitate. Ipoteza noastră este că această abordare ar putea avea mai mult succes decât abordările clasic-libertariene, deoarece voința umană nu poate găsi niciodată un „loc de odihnă” în niciuna dintre intențiile sau acțiunile sale naturale. Immanentul necesită transcendentul, deoarece evaluarea non-perceptibilă este o parte inevitabilă a realității.

O perspectivă creștină asupra demnității, egalității și libertății

Din rațiuni de concizie, nu vom încerca să ne angajăm aici într-o exegeză tehnică extinsă a diferitelor pasaje, ci vom încerca mai degrabă să conturăm

7 Max L. Stackhouse, „Why Human Rights Needs God: A Christian Perspective”, în E.M. Bucar & B. Barnet (eds.), *Does Human Rights Need God*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, pp. 25–41, p. 33.

8 Johannes A. Van Der Ven, Jaco S. Dreyer, Hendrik J. C. Pieterse, *Is There A God Of Human Rights? The Complex Relationship Between Human Rights And Religion. A South African Case*, Leiden, Brill, 2004, pp. 80-96.

9 *Ibidem*, p. 11.

o perspectivă mai largă și sistematizată asupra demnității umane, bazată pe teme biblice recurente.

Din punct de vedere teologic, omenirea este proprietatea lui Dumnezeu. Oamenii aparțin Creatorului lor, pentru că sunt lucrarea Sa și sunt obligați să facă voia Sa. Persoanele nu aparțin altor persoane și, prin urmare, au o proprietate dată de Dumnezeu în propria lor persoană. Acest lucru implică faptul că persoanele au dreptul la drepturi date de Dumnezeu care să le protejeze proprietățile lor de bază; implică, de asemenea, datoria corelativă de a respecta proprietățile similare ale altor persoane.

Proprietatea de bază a persoanei umane este dreptul la demnitate. Ețicienii creștini, cel puțin din vremea lui Ambrozie din Milano, și-au întemeiat înțelegerea demnității umane pe conceptul biblic de *imago Dei*¹⁰, un concept care indică unitatea de bază a umanității. Conform acestei viziuni, demnitatea umană presupune că ființele umane au dreptul de a fi tratate ca fiind demne de respect și de preocupare, deoarece ele se află într-o relație specială cu Dumnezeu. Deși referiri explicite la ființa umană ca imagine a lui Dumnezeu se găsesc în Vechiul Testament doar în materialul preoțesc, aceasta are o importanță enormă pentru înțelegerea antropologiei Vechiului Testament, deoarece este o expresie a ceea ce este cel mai distinctiv în om și în relația sa cu Dumnezeu¹¹. Noul Testament lărgeste, de asemenea, acest concept, dându-i un conținut hristologic. În literatura paulină, Hristos este prezentat ca fiind chipul desăvârșit al lui Dumnezeu și destinul omenirii (cf. 2 Cor 3:18; 4:14; Ef 4:24; Col 3:10). În aceste texte, chipul uman al lui Dumnezeu este legat de capacitatea omului de a-l urma pe Hristos și de a reflecta virtuțile divine, cum ar fi cunoașterea, sfințenia și neprihănirea.

Van der Ven et al. (2004:155) indică faptul că noțiunea de a fi creat după chipul lui Dumnezeu își are originea în Egiptul antic și Asiria.¹² Totuși, aceste culturi îl considerau doar pe rege ca fiind creat după chipul lui Dumnezeu. Eckart Otto a făcut cercetări importante în acest sens.¹³

10 Evoluția conceptului de demnitate umană în gândirea creștină este excelent prezentată într-un articol recent al profesoarei Sigrid Müller, „Concepts and Dimensions of Human Dignity in the Christian Tradition”, în *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society (JRAT)* nr. 6, pp. 22-55.

11 Peter Harland, *The Value Of Human Life. A Study Of The Story Of The Flood. Genesis 6-9*, Leiden, Brill, 1996, p. 208.

12 Van der Ven et al., „Is there a God of human rights?”, p. 15.

13 Eckart Otto, „Menschenrechte im alten Orient und im Alten Testament”, în *Theologie Online*, ‘Menschenrechte im alten Orient und im Alten Testament’, în *Theologie Online*,

Potrivit lui Otto¹⁴, regele era văzut în Asiria antică drept instrumentul pământesc al zeului creator Așșur. În timp ce zeul-creator de sus era implicat în lupta cosmologică împotriva haosului, regele pământean, care era considerat reprezentantul lui Așșur, era protectorul suprem pe pământ. Prin urmare, puterea politică a regelui nu avea limite. Narațiunea preoțească din Pentateuh subminează în mod clar acest punct de vedere, atribuind tuturor ființelor umane calitatea de creat după chipul lui Dumnezeu. Prin intermediul *imago Dei*, ea atribuie ființelor umane un loc special în creația lui Dumnezeu, descriindu-le ca reprezentanți ai lui Dumnezeu pe pământ. Aceasta exprimă statutul de creație al persoanei umane în raport cu Dumnezeu, cu semenii săi și cu pământul. *Imago Dei* se referă în mod specific la acele dimensiuni speciale ale naturii umane care îi ridică pe oameni deasupra planului animal, cum ar fi capacitatea de a fi persoană, conștiința de sine, autodeterminarea și capacitatea de a răspunde lui Dumnezeu¹⁵. Spre deosebire de animale, ființa umană este creată cu anumite posibilități structurale, astfel încât ea poate manifesta și reflecta indirect virtuțile lui Dumnezeu pe pământ.

Dreptul la viață, autonomia și respectul egal sunt, în opinia noastră, trei dintre componentele esențiale ale conceptului teologic al demnității umane. Fără viață, nicio persoană nu poate avea demnitate și nu își poate exercita drepturile. Materialul preoțesc din Geneza subliniază faptul că viața are o origine divină și că Dumnezeu este susținătorul întregii vieți (cf. Gen 2:7). Deoarece Dumnezeu este sursa vieții, el este insultat atunci când viața umană este distrusă, deoarece comuniunea sa cu ființa umană este ștearsă. Geneza 9:6 interzice în mod expres uciderea omului, deoarece ființa umană este un reprezentant al lui Dumnezeu. Astfel, ea plasează viața dincolo de alte valori. Moartea înseamnă separarea de Dumnezeu, care este sursa vieții și a bucuriei, și, prin urmare, moartea anulează statutul de demnitate pe care Dumnezeu îl acordă persoanelor umane. Această noțiune

<http://www.theologie-online.uni-goettingen.de/at/otto.htm> (accesat la data de 12 mai 2019).

14 Vezi atât Otto, „Menschenrechte im alten Orient...”, cât și Eckart Otto, Gottes recht als Menschenrecht. Rechts und Literaturhistorische Studien zum Deuteronomium, Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, vol. 2, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2002, pp. 171-174.

15 Bernhard W. Anderson, *From Creation To New Creation. Old Testament Perspectives*, Minneapolis, Fortress, 1994, p. 108.

ne este ilustrată în pasajele din Pentateuh, unde lucrurile moarte reprezintă necurăția și sunt excluse de la slujirea lui Dumnezeu (cf. Lev 22:4-8).

Dreptul la viață este atât de important încât este extrem de protejat în Tora, care interzice atât uciderea intenționată, cât și cea neintenționată. Ori de câte ori o persoană este ucisă, Dumnezeu este „păgubit”. Reconcilierea cu Dumnezeu este, prin urmare, necesară chiar și în cazul unei ucideri neintenționate (cf. Nm 35:33). Mai multe legi pentateuhice protejează dreptul la viață în sens pozitiv, interzicând formele de comportament neglijent care ar putea pune în pericol viața, făcând în același timp posibilă transmiterea vieții din generație în generație¹⁶.

Mesajul central al Noului Testament este că Hristos aduce viața (In 14:6). Actul de răscumpărare al lui Dumnezeu în viața, moartea și învierea lui Hristos actualizează nu numai scopul mântuitor al lui Dumnezeu manifestat lui Israel, ci și intenția inerentă creației de la început¹⁷. Prin învierea Sa, El învinge moartea și suferința și dezvăluie destinul uman. Prin urmare, viața trebuie să fie apreciată ca o parte centrală a scopului divin pentru creația lui Dumnezeu.

Vogel *et al.*¹⁸ susțin pe bună dreptate că dreptul la viață, din perspectivă creștină, conține și o dimensiune negativă, în sensul că este un drept de apărare împotriva uciderii arbitrare, dar este și pozitiv, în sensul că presupune un drept la dezvoltare. Acest drept la dezvoltare poate fi fundamentat din punct de vedere teologic pe noțiunea de legământ conform căreia Dumnezeu este un Dumnezeu al generațiilor, pentru care transmiterea vieții prin generații este importantă. Dreptul la dezvoltare presupune o *voiață* de transmitere a vieții, de care depind în totalitate relația dintre generații, viitorul unei națiuni și dezvoltarea ulterioară a culturii. Este important ca deciziile politice actuale să ia în serios oportunitățile de viață ale generațiilor viitoare, în special în ceea ce privește povara datoriei care este transmisă generațiilor viitoare și moștenirea ecologică a poluării și a degradării mediului.

Importanța vieții implică faptul că toți oamenii au un drept inalienabil la mijloacele necesare pentru subzistență, deoarece aceasta este o condiție prealabilă fundamentală pentru o viață demnă. Toate persoanele ar tre-

16 Cf. Ex 22:28, 29; Lev 19:16; Deut 22:8; 24:16; 19:1-13.

17 *Ibidem*, p. 17.

18 B. Vogel *et alii*, *Human dignity. Christian responsibility as a basis for the practice of politics*, trad. P. Slotkin, Berlin, Konrad Adenauer Stiftung, 2007, p. 25.

bui să aibă acces la resursele de bază, cum ar fi hrana, apa, îmbrăcămintea, adăpostul și medicamentele necesare pentru a păstra sănătatea.

Cea de-a doua componentă importantă a demnității este *libertatea*. Libertatea este un dar pe care Dumnezeu îl acordă persoanei umane, în pofida păcatului său. În Vechiul Testament, temele *imago Dei* și legământul sunt de o importanță centrală pentru libertatea umană. *Imago Dei* implică faptul că persoana umană este desemnată de Dumnezeu ca reprezentant al său, adică ca agent liber cu voință liberă, care poate alege, acționa, se poate înmulți, poate munci și cultiva.¹⁹ Legământul cuprinde omul, ca partener și copil al lui Dumnezeu, care este chemat să fie un urmaș și colaborator liber. Dintr-o perspectivă etică creștină, libertatea ar trebui, prin urmare, să fie văzută ca o parte inviolabilă a ființei umane. Împlinirea de sine, realizarea de sine și exprimarea de sine formează conținutul central al dreptului la libertate. Acesta presupune ca toate persoanele să fie libere să își ordoneze acțiunile, să se exprime și să dispună de bunurile lor așa cum cred de cuviință. Libertatea înăscută a omului nu este, totuși, o invitație la licență și anarhie, deoarece acestea nu constituie adevărata libertate, ci mai degrabă înrobesc oamenii²⁰. Conceptul creștin de libertate conține o dimensiune pozitivă, în sensul că libertatea individului trebuie să fie corelată cu libertatea comunității.

Apoi, *Geneza* 1:27 leagă *imago Dei* de existența omului ca bărbat și femeie, subliniind astfel caracterul social al existenței umane. În același mod în care Dumnezeu are capacitatea de a delibera în cadrul „Sinelui” divinității, adică de a fi singular și, în același timp, plural, omul este creat singular ca ființă care împărtășește o umanitate comună, dar plural ca bărbat și femeie, care împărtășesc o identitate comună. Asemănarea, în raport cu Dumnezeu, nu poate fi, în consecință, trăită în izolare. Comunicarea interumană, formarea de relații și capacitatea de a iubi, de a se exprima și de a se asocia, toate acestea sunt reflecții ale virtuților lui Dumnezeu.²¹

Legământul presupune, de asemenea, că libertatea are o dimensiune comunitară: există, altfel spus, o foarte strânsă legătură între legământ și

19 Nico Vorster, „Are Freedom And Equality Natural Enemies? A Christian-Theological Perspective”, în *The Heythrop Journal. A Bimonthly Review of Philosophy and Theology*, nr. 51, 2010, pp. 594–610, p. 597. Vezi și *Gen* 1:28.

20 *Ibidem*, p. 597.

21 Nico Vorster, „The value of human Life. Contradictions and inconsistencies in the debate, and an evangelical response”, în *Ecumenical Review*, nr. 59, 2007, pp. 363–384, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1758-6623.2007.tb00638.x>, p. 369.

libertate. Braulik²² face o observație importantă, și anume, că ordinea socială israelită este legitimată în materialul deuteronomist prin eliberarea lui Israel de către Dumnezeu din robia din Egipt. Acest lucru poate fi observat în introducerea Decalogului (Deut 5:6). Decalogul apare în Pentateuh ca principalul punct de referință în legământ pentru explicitarea drepturilor și îndatoririlor (cf. Deut 5:1-2). El este prezentat sub forma unui set de îndatoriri universale față de Dumnezeu și față de semenii. Totuși, aceste îndatoriri sunt corelate cu o seamă de drepturi pe care ceilalți nu au voie să le obstrucționeze. Diferite pasaje din Evangheliile și din Epistole fundamentează libertatea în lucrarea lui Hristos și revărsarea fără plată a harului lui Dumnezeu. Întruparea lui Hristos și Crucea sunt descrise în mod repetat ca fiind revelația solidarității divine cu fiecare persoană a cărei experiență este aceea a părăsirii și a abandonului²³. Crucea deschide astfel posibilitatea unei etici a solidarității pline de compasiune²⁴.

Atât Evangheliile, cât și Epistolele pauline întrebunțează tema Împărăției lui Dumnezeu pentru a explica implicațiile sociale ale lucrării eliberatoare a lui Hristos. Termenul βασιλεία un unel dinamic, care descrie realitatea și modalitatea domniei lui Dumnezeu²⁵. Împărăția lui Dumnezeu a venit în persoana lui Hristos, dar nu va fi pe deplin realizată decât la *parusia*.²⁶ Prin venirea Împărăției, Dumnezeu își reinstaurează gloria pe pământ, reînnoiește umanitatea și își transformă creația. *Efesenii* 1:20-23 și *Colosenii* 2:15-20 îl înfățișează pe Hristos ca fiind *Kyrios* care nu domnește doar peste Biserică, ci și peste cosmos. Prin urmare, toate puterile sunt supuse domniei lui Dumnezeu. *Romani* 13:1-7 face parte dintr-un segment parenetic mai larg, care îi îndeamnă pe credincioși să se supună statului. Ei trebuie să facă acest lucru, nu pentru că puterea statului este absolută, ci pentru că toată autoritatea vine de la Dumnezeu. Sarcina statului este descrisă în versetele 4-6, prin cuvintele διακονος și λειτουργοι, care indică faptul că statul este un *slujitor* al lui Dumnezeu. Din felul în care Apostolul

22 Braulik, Georg, 1998, „Deuteronomy and human rights”, în *Skrif en Kerk*, nr. 19, vol. 2, 1998, pp. 207–228, <https://bit.ly/3PmZc5Y> (accesat în 19 mai 2022).

23 Cf. Lc 1:70-74; 4:18-20; Rom 5:1-11.

24 David Hollenbach, *The Global Face Of Public Faith. Politics, Human Rights And Christian Ethics*, Washington, Georgetown University, 2003, p. 64.

25 Johannes P. Louw, Eugene A. Nida (eds.), *Greek-English Lexicon Of The New Testament Based On Semantic Domains*, vol. 1–2, New York, United Bible Societies, 1989, p. 480.

26 Cf. Mt 19:28; 25:31-36; Mc 1:15; Lc 22:18.

Pavel scrie despre Împărăție, putem deduce că stăpânirea lui Hristos nu trebuie înțeleasă exclusiv în termeni soteriologici, ci și într-un sens cosmologic holistic, atât ca realitate eshatologică (viitoare), cât și ca actualitate (prezentă), cu ample valențe politice. Ca realitate prezentă, Împărăția relativizează orice putere pământească. Lucrarea ispășitoare a lui Hristos îl eliberează pe individ de orice pretenții ultime asupra vieții sale din partea societății sau a statului.

În Evangheliile, vestea bună a Împărăției este descrisă în diferite pasaje ca *evanghelia săracilor* (Mt 11:5; Lc 4:18; 7:22). Săracii se referă la cei asupriți social, care se confruntă cu nedreptatea celor care se îmbogățesc. Aceștia tânjesc după eliberarea lui Dumnezeu și își pun toată speranța de eliberare în Dumnezeu. Prin urmare, ei sunt adevărații purtători ai promisiunilor lui Dumnezeu. Adevărata supunere față de domnia lui Dumnezeu înseamnă că credincioșii trebuie să îngrijească de cei cu dizabilități și de cei flămânzi. În măsura în care se îngrijesc de cei săraci, ei se îngrijesc de însuși Hristos (Mt 25:34-36). Prin urmare, libertatea nu este niciodată un scop în sine, ci este întotdeauna încadrată de voința lui Dumnezeu și de binele semenilor, fiind astfel exercitată în cadrul justiției. Din perspectivă creștină, libertatea este o caracteristică inviolabilă a ființei umane²⁷ și, prin urmare, libertățile fundamentale nu trebuie supuse negocierilor politice sau calculelor intereselor sociale, ci trebuie respectate din oficiu. Cu toate acestea, Rawls²⁸ are dreptate atunci când afirmă că nu este o cerință pentru o societate justă ca toate libertățile fundamentale să fie asigurate în mod egal. Mai mult, libertățile ar trebui să fie ajustate atunci când intră în conflict unele cu altele, astfel încât să se ofere o schemă coerentă, împărțită în mod egal, de toți membrii societății. Dimensiunea pozitivă a libertății implică faptul că drepturile indivizilor și ale comunităților sunt concepte conexe și trebuie să fie echilibrate într-un mod care să nu încalce demnitatea individului sau a comunității²⁹. Individul nu este niciodată un simplu purtător de interese și intenții, ci face întotdeauna parte dintr-o structură împletită din relații și responsabilități³⁰.

27 Pentru o argumentare similară, însă aplicată libertății *religioase*, vezi excelentul articol al profesorului Ioan-Gheorghe Rotaru, „Religious liberty - a natural human right”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință (JLC)*, Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coord.), Editions IARSIC, Les Arcs, 2015, pp. 595-608.

28 John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 134.

29 Vorster, „Are Freedom And Equality Natural Enemies?”, p. 600.

30 Vogel *et alii*, *Human dignity*, p. 28.

Așadar, egalitatea este, în esență, un statut pe care Dumnezeu îl acordă oamenilor, nu o caracteristică inerentă a ființei umane. Deoarece toți oamenii sunt creați după chipul lui Dumnezeu, toți oamenii sunt egali în demnitate (Ps 8). Această egalitate în demnitate trebuie menținută, indiferent de apartenența la anumite grupuri și indiferent de diferențele individuale sau diferențiate.

În Vechiul Testament, noțiunea de egalitate se găsește plasată în sfera conceptului de dreptate. Astfel, profeții evrei din secolul al VIII-lea î.Hr. puneau deteriorarea valorilor sociale și asupra săracilor pe seama absenței dreptății în „cetate”. În literatura deuteronomică și profetică, eliberarea din Egipt stă la baza egalității fundamentale între israeliți³¹. Solicitarea divină ca Israelul să își aducă aminte de zilele robiei sale avea, printre altele, rolul de a împiedica acreditarea și încetățenirea ideii că alte grupuri etnice sau persoanele străine (imigranții) nu sunt egale (în drepturi și în ochii lui Dumnezeu) cu israeliții. Structura de bază a societății israelite trebuia să fie ordonată în așa fel încât interesele celor slabi să fie avute în vedere. Porunca recurentă în Vechiul Testament este că cei nefericiți trebuie să primească ceea ce li se cuvine, tocmai pentru că nu au alte drepturi decât cele pe care le au în Domnul (cf. Deut 24:17; Amos 4:1). Raționamentul teologic care stă la baza acestei preocupări pentru cei săraci și slabi este acela că inegalitatea duce la robie și că, prin urmare, este un afront adus libertății.

În contextul politic în care trăiau primii creștini, noțiunea de egalitate apare în Noul Testament mai ales la nivel soteriologic și ecleziologic. Hristos este izvorul egalității dintre credincioși. Prin lucrarea Sa ispășitoare, El îi îndreptățește și îi eliberează pe păcătoșii care nu merită harul lui Dumnezeu și, prin aceasta, îi face copii ai lui Dumnezeu (Rom 3:21-25). Iubirea este descrisă ca fiind cel mai important instrument al dreptății lui Dumnezeu. Fără iubire nu poate exista dreptate, în timp ce iubirea adevărată va fi întotdeauna un instrument al dreptății. Iubirea Sa se extinde asupra întregii umanități (cf. Mt 5:44). Conținutul ei este definit ca fiind „a-i trata pe ceilalți așa cum vrei să fii tratat tu însuși” (Mc 12:30-31). Tra-

31 Hemchand Gossai, *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth Century Prophets*, New York, Peter Lang, pp. 54, 69. Pentru un excelentă tratare a modului în care conceptele de legământ, dreptate și identitate se leagă în literatura deuteronomistă, vezi cartea teologului pentecostal Marcel V. Măcelaru, *Identitate între povară și privilegiu. Reprezentări ale poporului sfânt în literatură deuteronomistă*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2012.

tamentul egal/nediscriminatoriu pare a fi o caracteristică definitivă a unei înțelegeri biblice a egalității. Totuși, egalitatea cere, de asemenea, desființarea barierelor sociale. Lucrarea eliberatoare a lui Hristos creează o preoție înaintea lui Dumnezeu care transcende diferențele de cultură, economie și gen (Gal 3,28). Reconcilierea credincioșilor cu Dumnezeu duce în mod natural la înnoirea și reconcilierea relațiilor lor cu semenii.³²

Harul nemeritat al lui Dumnezeu îi îndeamnă pe credincioși să nu se înalțe pe ei înșiși în detrimentul altora, ci să se respecte și să se slujească unii pe alții în smerenie, așa cum a făcut Hristos pentru oameni (Fil 2:5-7). Pavel afirmă în mod explicit că granițele dintre iudeu și grec, sclav și liber, bărbat și femeie sunt depășite în Hristos (Gal 3:28). De asemenea, el aplică principiul unității în Hristos și al egalității în fața lui Dumnezeu la relațiile dintre părinți și copii, stăpâni și sclavi (Efes 6:1-9).

Din perspectivă creștină, am putea afirma că termenul de egalitate implică faptul că o persoană sau mai multe persoane sunt asemănătoare în unul sau mai multe privințe. Cel mai elementar lucru în privința căruia oamenii ar trebui să fie tratați toți la fel este demnitatea. Demnitatea egală implică faptul că puterea și jurisdicția pe care oamenii le au unii asupra altora este reciprocă. Prin urmare, ea este strâns legată de dreptate, care presupune că oamenii au dreptul la protecția proprietății lor, la un tratament echitabil și la o distribuire echitabilă a bunurilor. Egalitatea este, în esență, un tip pozitiv de libertate și merge adesea în tandem cu libertatea. Fără anumite libertăți, oamenii nu pot fi tratați ca fiind egali în demnitate. Invers, dacă oamenii nu sunt tratați cu același respect, libertatea este compromisă. Egalitatea de șanse și egalitatea în fața legii, de exemplu, nu sunt doar compatibile cu libertatea, ci absolut esențiale pentru aceasta.

Contribuția specifică a conceptului creștin de demnitate, egalitate și libertate la discursul despre drepturi

Înțelegerea creștină a demnității umane diferă de viziunea clasic-liberală prin faptul că aceasta nu este fundamentată pe anumite trăsături, abilități sau realizări specifice, care diferă de la un individ la altul, ci este, conformă structurii relaționale în care se naște omul³³.

32 Cf. Corneliu Constantineanu, *Trăiți în pace. Dimensiunea socială a reconcilierii în teologia paulină*, Oradea, Casa Cărții & Risoprint, Cluj-Napoca, 2013.

33 Vogel et alii, *Human dignity*, p. 16.

Creștinismul nu ridică un zid de despărțire între diferitele dimensiuni ale vieții umane, ci stabilește între ele o legătură care sugerează unitatea lor necesară și organică. Contribuția specifică pe care o poate aduce perspectiva teologică creștină la discursul privind drepturile omului constă în faptul că ea nu izolează diferitele dimensiuni ale vieții umane una de cealaltă, ci încearcă, în permanență, să coreleze între ele dimensiunea negativă și pozitivă a drepturilor și dimensiunile individuală și comunitară ale vieții umane. Viziunea creștină asupra drepturilor omului este încorporată într-o viziune mai largă a eticii și, prin urmare, poate oferi un cadru mult mai adecvat dezvoltării conceptului de demnitate umană.

Traducând conceptul teologic de demnitate umană în limbajul concret al drepturilor omului, putea afirma că demnitatea umană implică respectul pentru autonomia egală a fiecărei persoane și dreptul de a nu fi devalorizat sau tratat într-un mod degradant sau nedrept. Demnitatea umană nu rezidă în individ, ci exprimă un statut normativ care este conferit fiecărei ființe umane, indiferent de origine, capacitate, succes, gen sau rasă. Ea face acest lucru în așa fel încât toate ființele umane, în loc să fie separate unele de altele, sunt legate între ele.

Deoarece dreptul la respect este inviolabil și nu este lăsat la discreția deciziilor arbitrare ale altora, este de datoria Statului să respecte acest drept și să îl protejeze acolo unde este amenințat³⁴. Demnitatea umană nu servește doar intereselor individuale, ci și intereselor comunitare, în sensul că ea circumscrie cele mai elementare circumstanțe în cadrul cărora oamenii ar trebui să se dezvolte și să participe pe deplin ca membri ai societății.

Deoarece demnitatea este un concept fundamental, ea stă la baza tuturor drepturilor ființelor umane. Astfel, cele mai importante trei componente ale demnității sunt: *dreptul la viață* (care este sursa demnității umane), *dreptul la libertate* (care derivă din relația strânsă dintre demnitate și autonomie) și *dreptul la egalitate* (care se bazează pe demnitatea egală a tuturor oamenilor și este similar conceptului de dreptate). Astfel, demnitatea reclamă atât egalitatea, cât și libertatea. Egalitatea abordează nedreptatea sistemică și subliniază demnitatea tuturor persoanelor, indiferent de statut și clasă, în timp ce libertatea asigură faptul că fiecare individ își poate realiza potențialul prin garantarea autodeterminării în condiții de egalitate.

Desigur, se pune întrebarea: *Cum poate fi folosită demnitatea umană pentru a reconcilia diferențele dintre egalitate și libertate?* Văzută în cheie teo-

34 *Ibidem*, p. 17.

logică, viața este componenta centrală a demnității, în timp ce libertatea și egalitatea sunt elaborări ale statutului de demnitate pe care Dumnezeu îl conferă tuturor oamenilor.

Astfel, libertatea și egalitatea posedă diferite dimensiuni care corespund într-o măsură mai mică sau mai mare demnității. Un drept poate fi considerat legitim doar atunci când diferitele componente ale demnității sunt în joc și se intersectează între ele. Nu există, de exemplu, un drept care să aibă implicații doar asupra egalității, dar nu și asupra libertății și demnității. În plus, majoritatea drepturilor nu sunt absolute. Acele dimensiuni ale egalității și libertății care sunt esențiale pentru demnitate ar trebui să se bucure întotdeauna de preferință în raport cu elementele neesențiale. Atunci când apar conflicte de interese, elementele esențiale ar trebui să beneficieze de tratament preferențial.

Demnitatea inhibă egalitatea atunci când un act diferențiat pătrunde în sanctuarul interior sau în spațiul privat al unei persoane într-o asemenea măsură încât valoarea sa egală este compromisă. Astfel de acțiuni sunt intruziuni nelegitime ale libertății personale. În schimb, atunci când exercitarea unei libertăți afectează valoarea fundamentală și egală a unei persoane sau a unui grup de persoane, aceasta este dăunătoare și nu este legitimă. Dimensiunea libertății demnității este, prin urmare, un avertisment împotriva colectivismului și egalitarismului, care nu permit nicio diferență, în timp ce dimensiunea egalității demnității este un avertisment împotriva darwinismului social, care nu arată niciun respect pentru drepturile celor vulnerabili.

Sintagma „libertatea demnă”, prezentă în titlul lucrării noastre, este, în fapt, și propunerea noastră pentru „împăcarea” eventualelor rivalități dintre elementele triadei despre care am vorbit. „Libertatea demnă” conține o dimensiune de respect egal pentru toți, în timp ce „egalitatea demnă” respectă exercitarea libertăților. Altfel spus, libertatea demnă va exercita libertățile într-un mod care nu este în detrimentul altora, în timp ce egalitatea demnă nu va impune tuturor același lucru sau uniformitate, ci va încerca mai degrabă să creeze oportunități egale pentru toți pe baza nediscriminării. Egalitatea în rezultate, în schimb, nu este o idee validă, deoarece este coercitivă și nu se intersectează cu libertatea sau demnitatea. Egalitatea se referă mai degrabă la dreptate și echitate, care presupune nu numai că ființele umane nu trebuie să fie supuse unei discriminări nedrepte, ci și că libertățile trebuie distribuite în mod egal printr-o egalitate echitabilă de șanse³⁵.

35 John Rawls, *A theory of Justice*, ed. rev., Cambridge, Belknap Press, 1971, p. 73.

Concluzie

Acest articol susține că viziunea clasic-liberală a demnității umane creează unele dificultăți de interpretare. Principala problemă este că demnitatea umană nu poate fi fundamentată pe considerente pur imanente. Ea este un concept transcendent și trebuie recunoscută ca atare. Viziunea clasic-liberală a demnității umane, bazată pe simpla umanitate, pe trăsăturile invariabile ale ființelor umane, cum ar fi autonomia și capacitatea rezonabilă de a pretinde drepturi, nu oferă un cadru adecvat pentru demnitate și, prin urmare, conduce la revendicări de drepturi nelegitime și superficiale.

Înțelegerea creștină a demnității umane diferă de viziunea clasic-liberală prin faptul că privește demnitatea ca pe un dar împărtășit tuturor oamenilor, care trebuie să fie realizat în conformitate cu structura relațională în care se naște omul. Astfel, creștinismul înțelege demnitatea umană în lumina unității organice a tuturor dimensiunilor diferite ale vieții umane.

În conformitate cu această premisă, propunerea acestui articol este că viața constituie componenta centrală a demnității, în timp ce egalitatea și libertatea sunt elaborări ale demnității. Revendicările de drepturi vor fi valabile doar atunci când vor conține caracteristici esențiale ale tuturor acestor elaborări ale demnității.

Libertatea și egalitatea restrâng sfera de cuprindere a demnității, demnitatea și libertatea servesc drept avertismente împotriva egalitarismului și colectivismului, iar demnitatea și egalitatea protejează societatea împotriva darwinismului social.

Bibliografie:

- *BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ*, traducerea Dumitru Cornilescu, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1923.
- ANDERSON, Bernhard W., *From Creation To New Creation. Old Testament Perspectives*, Fortress, Minneapolis, 1994.
- BRAULIK, Georg, „Deuteronomy and human rights”, în *Skrif en Kerk*, nr. 19, vol. 2, 1998, pp. 207–228.
- CONSTANTINEANU, Corneliu, *Trăiți în pace. Dimensiunea socială a reconcilierii în teologia paulină*, Casa Cărții & Risoprint, Oradea/Cluj-Napoca, 2013.

- ✦ GOSAI, Hemchand, *Justice, Righteousness And The Social Critique Of The Eighth Century Prophets*, Peter Lang, New York, 1993.
- ✦ HOLLENBACH, David, *The Global Face Of Public Faith. Politics, Human Rights And Christian Ethics*, Georgetown University, Washington, 2003.
- ✦ LOUW, Johannes P., Nida, Eugene A., *Greek-English Lexicon Of The New Testament Based On Semantic Domains*, vol. 1-2, United Bible Societies, New York, 1989.
- ✦ STACKHOUSE, Max L., „Why human rights needs God: A Christian perspective”, în E.M. Bucar & B. Barnet (eds.), *Does Human Rights Need God*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, pp. 25-41.
- ✦ MACELARU, Marcel V., *Identitate între povară și privilegiu. Reprezentări ale poporului sfânt în literatură deuteronomistă*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2012.
- ✦ MÜLLER, Sigrid, „Concepts and Dimensions of Human Dignity in the Christian Tradition”, în *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, nr. 6, 2020, pp. 22-55.
- ✦ O’ DONOVAN, Joan L., „Human dignity and human justice in theological perspective”, în P.M. Candler & C. Cunningham (eds.), *The Grandeur of Reason*, pp. 118-135, SCM Press, Londra, 2010.
- ✦ OTTO, Eckart, „Menschenrechte im alten Orient und im Alten Testament”, în *Theologie Online*, 1999, <http://www.theologie-online.uni-goettingen.de/at/otto.htm>.
- ✦ OTTO, Eckart, *Gottes recht als Menschenrecht. Rechts und Literaturhistorische Studien zum Deuteronomium, Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, vol. 2, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2002.
- ✦ HARLAND, Peter J., *The Value Of Human Life. A Study Of The Story Of The Flood. Genesis 6-9*, Brill, Leiden, 1996.
- ✦ RAWLS, John, *A Theory of Justice*, ed. rev., Belknap Press, Cambridge, 1971.
- ✦ RAWLS, John, *Political Liberalism*, Columbia University, New York, 1973.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Religious liberty - a natural human right”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință (JLC)*, Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coord.), Editions IARSIC, Les Arcs, 2015, pp. 595-608.

- ✦ VAN DER VEN, H.A, Dreyer, J.S. & Pieterse, H.J.C., *Is There A God Of Human Rights? The Complex Relationship Between Human Rights And Religion. A South African Case*, Brill, Leiden, 2004.
- ✦ VOGEL, B., HERMS, E., HONECKER, M. et alii, *Human dignity. Christian responsibility as a basis for the practice of politics*, transl. P. Slotkin, Konrad Adenauer Stiftung, Berlin, 2007.
- ✦ VORSTER, Nico, „The Value of Human Life. Contradictions and Inconsistencies in the Debate, and an Evangelical Response”, în *Ecumenical Review*, nr. 59, 2007, pp. 363–384.
- ✦ VORSTER, Nico, „Are Freedom And Equality Natural Enemies? A Christian-Theological Perspective”, în *The Heythrop Journal. A Bimonthly Review of Philosophy and Theology*, nr. 51, 2010, pp. 594–610.
- ✦ WITTE, John, Jr., *God's Joust, God's Justice. Law And Religion In The Western Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids, 2006.