

JURNALUL LIBERTĂȚII DE CONȘTIINȚĂ

JOURNAL FOR FREEDOM OF CONSCIENCE

Vol. 11, Nr. 1, 2023

Proceedings of the Hybrid International Scientific Conference
(online & in person):

*Affirming Freedom and Human Rights in the Context of Global
Crises - Education and Digitalisation*

Volumul cuprinde lucrările

Conferinței științifice internaționale Hybrid

(online & in personam):

*Afirmarea libertății și a drepturilor omului în contextul crizelor
globale - Educație și digitalizare.*

November 22 – 23, 2023, Bucharest, Romania

Journal for Freedom of Conscience – ISSN 2495-1757 (Print) ISSN 2966-7011 (Online) – is indexed in the following international databases:

Jurnalul Libertății de Conștiință – ISSN 2495-1757 (Print) ISSN 2966-7011 (Online) – este indexat în următoarele baze de date internaționale:

- ***The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS)***
- ***Central and Eastern European Online Library (CEEOL)***
- ***Academic Resource Index***
- ***Directory of Research Journals Indexing (partner with World Cat)***
- ***SSRN***
- ***Zenodo***

DOI : h

<https://jurnal.constiintasilibertate.ro/index.php?journal=freedom>

JURNALUL LIBERTĂȚII DE CONȘTIINȚĂ

JOURNAL FOR FREEDOM OF CONSCIENCE

Hybrid International Scientific Conference (online & in person), organized by:
Conferință științifică internațională Hybrid (online & in personam), organizată de:

Asociația Conștiință și Libertate,
în colaborare cu
Comisia juridică, de disciplină și imunități & Comisia de învățământ
a Camerei Deputaților

PARTENERI:

State Secretariat for Religious Affairs (Secretariatul de Stat pentru Culte) – Romania;
Polytechnic University of Bucharest (Universitatea Politehnica din București) – Romania;
Romanian Academy/INCE/CEMONT; (Academia Română/INCE/CEMONT) – Romania;
International Religious Liberty Association - United States of America;
Association Internationale pour la Défense de la Liberté Religieuse - United States of America;
Institute for Peace Studies in Eastern Christianity (Harvard Divinity School) - United States of America;
Università degli Studi di Napoli „Federico II”, Dipartimento di Giurisprudenza – Italy;
The “Bogdan Petriceicu Hașdeu” Institute of Romanian Philology of the Ministry of Education,
Culture and Research – Republic of Moldova;
“Constantin Angelescu” Institute for Advanced Interdisciplinary Research of Academy of Romanian
Scientists (Institutul de Cercetări Avansate Interdisciplinare „Constantin Angelescu”
al Academiei Oamenilor de Știință din România) - Romania;
State University “Bogdan Petriceicu Hașdeu” from Cahul, Republic of Moldova;
“Adventus” University of Cernica (Universitatea „Adventus, Cernica) - Romania;
“Athenaeum” University of București (Universitatea “Athenaeum”, București) - Romania;
“1 December 1918” University of Alba Iulia (Universitatea “1 Decembrie 1918” din Alba Iulia) – Romania;
Ars Theologica Research Centre, “Aurel Vlaicu” University of Arad (Centrul de Cercetări Ars Theologica,
Universitatea “Aurel Vlaicu” din Arad) - Romania.

Editor-in-Chief: Rev. Prof. Ioan-Gheorghe ROTARU, Ph.D, Ph.D, Dr.habil.

Managing Editor: Rev. Dragoș MUȘAT, Ph.D(c)

Tehnoredactor: George TONCU

Founding/Fondator: Nelu Burcea, Ph.D

Responsibility for the content and views set out in the articles, as well as for their originality and form of expression, lies entirely with the authors.

Responsabilitatea pentru conținutul materialelor publicate, pentru ideile prezentate, pentru originalitatea acestora, cât și pentru forma de exprimare revine în exclusivitate autorilor.

Drepturile Asociației *Conștiință și Libertate*

All rights reserved © "Conscience and Liberty" Association

www.constiintasilibertate.ro

© Editions IARSIC, 2023

125, Chemin de la Font du Broc

83460, Les Arcs, France

ISSN 2495-1757 (Print) ISSN 2966-7011 (Online)

iar
EDITIONS
SIC

ACADEMIC EDITORIAL AND REVIEW BOARD

Rev. Ioan-Gheorghe ROTARU, Ph.D, Editor-in-Chief

*Pastor, Seventh-day Adventist Church, Nord Transylvania Conference, Cluj-Napoca;
Professor, 'Timotheus' Brethren Theological Institute of Bucharest;
Ph.D Supervisor, 'Aurel Vlaicu' University of Arad, ROMANIA*

Rev. Dragoș MUȘAT, Ph.D(c), Managing Editor

Director of Religious Liberty / Communication Department, Seventh-day Adventist Church, Bucharest, ROMANIA

Acad. Lucian-Liviu ALBU, Ph.D

Director, Institute for Economic Forecasting, Romanian Academy, Bucharest; Ex-Minister of Labor and Social Protection, Bucharest, ROMANIA

Acad. Gheorghe PĂUN, Ph.D

Romanian Academy, Bucharest, ROMANIA; Member of Academia Europaea (The Academy of Europe), Cambridge, UNITED KINGDOM

Acad. Parush PARUSHEV, Ph.D

Academy of Sciences of Russian Federation, Leningrad, RUSSIA; Bulgarian Academy of Sciences, Sofia; Rector of the St. Trivelius Higher Theological Institute, Sofia, BULGARIA

Radu REY, Ph.D

Professor, Honorary Member of Romanian Academy, Bucharest, ROMANIA

Gheorghe ZAMAN, Ph.D

Professor/Researcher I, Institute of World Economics; Member (correspondent) of Romanian Academy, ROMANIA

Fr. Wilhelm DANCĂ, Ph.D

Professor, Member (correspondent) of Romanian Academy, Dean, Faculty of Roman-Catholic Theology, University of Bucharest, ROMANIA

Emilian M. DOBRESCU, Ph.D

Professor, Scientific secretary of the Economic, Legal and Sociology Sciences Department of the Romanian Academy, Bucharest, ROMANIA

Marta-Christina SUCIU, Ph.D

Professor, Bucharest University of Economic Studies; Member (correspondent) of Academy of Romanian Scientists, Bucharest, ROMANIA

Rev. Ganoune DIOP, Ph.D

Director of Public Affairs and Religious Liberty Department for the worldwide Seventh-day Adventist Church, Washington DC, United States of America; General Secretary of International Religious Liberty Association; Secretary of the Conference of Secretaries of the Christian World Communions; UNITED STATES OF AMERICA

Rev. Nelu BURCEA, Ph.D

Public Affairs and Religious Liberty Department Associate Director at the General Conference of the Seventh-day Adventists; The representative of the Seventh-day Adventist Church and International Religious Liberty Association to the United Nations in New York and Geneva; UNITED STATES OF AMERICA

Rev. Paulo MACEDO

Observer Permanent Representative to the United Nations in Geneva, New York and Vienna; Permanent Representative to the EP in Strasbourg and Brussels, spokesperson at the COE in Strasbourg and at the OSCE. Director of Public Affairs and Religious Liberty in the Division Inter-Europa, Bern, SWITZERLAND

Ștefan BRATOSIN, Ph.D

Professor, Universite Paul Valery de Montpellier, France; IARSIC-CORHIS EA, FRANCE

Liviu Bogdan CIUCĂ, Ph.D

Professor, "Dunarea de Jos" University of Galati; President of the Romanian Academy of Legal Sciences, Bucharest, ROMANIA

Mihnea COSTOIU, Ph.D (c)

Senator, Rector, Politehnica University of Bucharest, ROMANIA

Maria d'ARIENZO, Ph.D

Professor, Università degli Studi di Napoli „Federico II”, Dipartimento di Giurisprudenza, Napoli, ITALY

Ecaterina ANDRONESCU, Ph.D

Senator, Professor and President of the Senate, Politehnica University of Bucharest; President of the National Council of Rectors; Former Romanian Minister of Education and Research, Bucharest, ROMANIA

Titus CORLĂȚEAN, Ph.D

Senator, Associate Professor, "Dimitrie Cantemir" Christian University, Bucharest, ROMANIA; Visiting scholar at Harvard University / Center for the Study of World Religions; Former Minister of Foreign Affairs and former Minister of Justice, Bucharest, ROMANIA

Fr. Nicolae DURĂ, Ph.D

Professor Emeritus, "Ovidius" University of Constanta; Academy of Romanian Scientists, ROMANIA; Member of the Georgia National Academy of Sciences, GEORGIA

Marcel Valentin MĂCELARU, DPhil (Oxon)

Professor of Theology & Director of Ars Theologica Research Centre, Faculty of Humanities and Social Sciences, „Aurel Vlaicu" University of Arad, ROMANIA

Mihaela Alexandra TUDOR, Ph.D

Associate Professor, Universite Paul Valery de Montpellier, France; IARSIC-CORHIS EA, FRANCE

Krešimir ŠIMIĆ, Ph.D

Professor, Faculty of Humanities and Social Sciences, J. J. Strossmayer University of Osijek, CROATIA.

Wojciech SZCZERBA, Ph.D

Professor of Theology & Rector, Evangelical School of Theology, Wroclaw, POLAND Research Associate, Von Hügel Institute at St Edmund's College, University of Cambridge, UNITED KINGDOM

Ion STANCU, Ph.D

Professor, General Manager, Institute for Financial Study (ISF), Bucharest Academy of Economic Studies, ROMANIA

Constantin MARIN, Ph.D

Director, Centre for Financial and Monetary Research of the Romanian Academy – Victor Slăvescu, Bucharest, ROMANIA

Petru ANDEA, Ph.D

Professor, Dean of the Faculty of Electrical and Power Engineering, Politehnica University of Timisoara; member of the Academy of Romanian Scientists; State Secretary for Relations with the Parliament and Social Partners of the Romanian Ministry of National Education, Bucharest, ROMANIA

Emil Ene DINGA, Ph.D

Professor and Senior Researcher, Romanian Academy, Bucharest, ROMANIA

Marian Gh. SIMION, Ph.D

Lecturer, Harvard University, Cambridge, MA, United States of America; President Institute for Peace Studies in Eastern Christianity, Inc. (Harvard Divinity School) MA., UNITED STATES OF AMERICA

Ruth PADILLA DEBORST, Ph.D

Richard C. Oudersluys Associate Professor of World Christianity, Western Theological Seminary, Holland, Michigan, UNITED STATES OF AMERICA

Fr. Ioan CHIRILĂ, Ph.D

Professor, President of the Senate, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca, ROMANIA

Fr. Dumitru VANCA, Ph.D

Professor, "1 Decembrie 1918" Alba Iulia University, ROMANIA

Col. Dumitru NICA, Ph.D

Professor, Carol I National University of Defense, Bucharest, ROMANIA

Gen. Cristian BARBU, Ph.D

Professor, Military Technical Academy; Counsellor, Ministry of National Defence, Bucharest, ROMANIA

Gen. George - Mircea BOTESCU, Ph.D

Associate Professor, Faculty of Sociology and Social Work, University of Bucharest, ROMANIA

Gen. Pavel ABRAHAM, Ph.D

Lawyer, Professor, Doctoral School of Sociology, Faculty of Sociology and Social Work, University of Bucharest, ROMANIA

Bojan ŽALEC, Ph.D

Professor of Philosophy, Faculty of Theology, University of Ljubljana, SLOVENIA

Rev. Otniel BUNACIU, Ph.D

Professor, Dean, Faculty of Baptist Theology, University of Bucharest, ROMANIA; Professor, Baptist Theological Institute of Bucharest, ROMANIA; Faculty, TCM International Institute, Wien, AUSTRIA

Mircea SIMIONESCU, Ph.D

Professor, Rector, "Dimitrie Cantemir" Christian University, Targu Mures, ROMANIA

Albín MASARIK, Ph.D

Professor, School of Pedagogy, Matej Bel University, SLOVAKIA

Rev. Corneliu SIMUȚ, Ph.D

*Professor, Faculty of Humanities and Social Sciences, "Aurel Vlaicu" University of Arad;
Associate Research Fellow, University of Pretoria, SOUTH AFRICA*

Nina CORCINSCHI, Ph.D

*Associate Professor; Director, The "Bogdan Petriceicu Hașdeu" Institute of Romanian
Philology of the Ministry of Education, Culture and Research, REPUBLIC OF MOLDOVA*

Paul BRUSANOWSCHI, Ph.D

Professor, "Lucian Blaga" University of Sibiu, ROMANIA

Nelson DUARTE, Ph.D

Professor, Polytechnic of Porto. School of Management and Technology, PORTUGAL

Fr. Emil JURCAN, Ph.D

Professor, "1 Decembrie 1918" Alba Iulia University, ROMANIA

Emilia VASILE, Ph.D

Professor, President of the Senate, "Athenaeum" University, Bucharest, ROMANIA

Sorin Radu MIHAI, Ph.D

Professor, Rector, Petrosani University, ROMANIA

Fr. Mihai HIMCINSCHI, Ph.D

*Professor, Dean, Faculty of Orthodox Theology, "1 Decembrie 1918" Alba Iulia
University, ROMANIA*

Andrian Vladimirov ALEKSANDROV, Ph.D

*Associate Professor, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Faculty of Theology,
BULGARIA*

Radu Ștefan VERGATTI, Ph.D

*Professor, Valachia University, Târgoviște, Romania, Member of Romanian Scientists
Academy, ROMANIA*

Dumitru BORTUN, Ph.D

*Professor, National School of Political Science and Public Administration, Bucharest,
ROMANIA*

Fr. Florea STEFAN, Ph.D

Professor, Valahia University of Târgoviște, ROMANIA

Osman Murat DENIZ, Ph.D

*Assistant Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, Çanakkale
Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, TURKEY*

Brîndușa COVACI, Ph.D

Senior Researcher, Romanian Academy, Bucharest, ROMANIA

Fr. Gabriel GÂRDAN, Ph.D

Professor, "Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca, ROMANIA

Fr. Lucian DÎNCĂ, Ph.D

*Associate Professor, Chair, Doctoral School of Theology and Religious Studies,
University of Bucharest, ROMANIA*

Tamás CZÖVEK, Ph.D

Lecturer, John Wesley College & Pentecostal Theological Seminary, Budapest, HUNGARY

Șerban TURCUȘ, Ph.D

Professor, "Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca, ROMANIA

Corina ENE, Ph.D

Associate Professor, Vice-Rector, "Hyperion" University, Bucharest, ROMANIA

Roxana PARASCHIV, Ph.D

Associate Professor, Dean, Adventus University of Cernica, ROMANIA

Alina Livia NICU, Ph.D

Professor, Craiova University, ROMANIA

Daniela MITRAN, Ph.D

Associate Professor, Rector, "Athenaeum" University of Bucharest, ROMANIA

Rev. Daniel MARIȘ, Ph.D

*Associate Professor, Rector, Baptist Theological Institute of Bucharest, ROMANIA
Associate Professor, University of Bucharest; Adjunct Faculty, TCM International
Institute, Wien, AUSTRIA*

Corina MATEI, Ph.D

Associate Professor, Titu Maiorescu University, Bucharest, ROMANIA

Rev. Laurentiu MOT, Ph.D

Associate Professor, Rector, Adventus University, Cernica, ROMANIA

Rev. Ieremia RUSU, Ph.D

*Associate Professor, Rector, Timotheus Brethren Theological Institute of Bucharest,
ROMANIA*

Cătălina MITITELU, Ph.D

Associate Professor, Ovidius University of Constanta, ROMANIA

Rev. Sorin SABOU, Ph.D

Associate Professor, Moody Bible Institute, Chicago, UNITED STATES OF AMERICA

Fr. Stelian MANOLACHE, Ph.D

Associate Professor, Ovidius University of Constanta, ROMANIA

Rev. Sorin BĂDRĂGAN, Ph.D

*Associate Professor, Dean, Baptist Theological Institute of Bucharest, ROMANIA;
Associate Professor, University of Bucharest; Adjunct Faculty, TCM International
Institute, Wien, AUSTRIA*

Fr. Adrian LEMENI, Ph.D

Associate Professor, University of Bucharest, ROMANIA

Delia Mariana ARDELEAN, Ph.D

Associate Professor, West University "Vasile Goldis", Arad, ROMANIA

Dudley C. ROSE, Ph.D

Associate Dean, Harvard Divinity School, Cambridge, MA., UNITED STATES OF AMERICA

Veronica TURCUȘ, Ph.D

CS I, George Barițiu Institute of History, Cluj-Napoca, Romanian Academy, ROMANIA

Rev. Samuel BÂLC, Ph.D

Associate Professor, Baptist Theological Institute of Bucharest, Romania; Timotheus Brethren Theological Institute of Bucharest, ROMANIA

Ovidiu CREANGĂ, Ph.D

Lecturer, Wesley Theological Seminary, Washington DC, USA; Researcher, Claims Conference, NY, UNITED STATES OF AMERICA

Rev. Ciprian-Flavius TERINTE, Ph.D

Associate Professor, Pentecostal Theological Institute of Bucharest, ROMANIA

Cristian CARAMAN, Ph.D

Associate Professor, Timotheus Brethren Theological Institute of Bucharest, ROMANIA

Fr. Cosmin Tudor CIOCAN, Ph.D

Lecturer, Ovidius University of Constanta, ROMANIA

Otilia MANTA, Ph.D

Centre for Financial and Monetary Research of the Romanian Academy – Victor Slăvescu; Associate Professor, School of International University Studies, Department of Agricultural, Food, Energy and Environmental Sciences, Istituto di Ricerca di Dr. Arioli S.a.s., ITALY

Fr. Gheorghe ISTODOR, Ph.D

Professor, "Ovidius University" of Constanța, ROMANIA

Rev. Mihai MALANCEA, Ph.D

Lecturer, Vice-Rector, "Divitia Gratiae" University, Chișinău, REPUBLIC OF MOLDOVA; University of Bucharest, Romania; Faculty, TCM International Institute, Wien, AUSTRIA

Zorica Aurica TRIFF, Ph.D

Lecturer, Technical University of Cluj-Napoca, North University Center from Baia Mare, ROMANIA

Laurențiu TĂNASE, Ph.D

Lecturer, University of Bucharest, ROMANIA; ICCV- The Romanian Academy; former Secretary of State, Ministry of Culture and Religious Affairs - State Secretariat for Cults, Bucharest, ROMANIA

Rev. Daniel FODOREAN, Ph.D

Associate Professor, Dean, Baptist Theological Institute of Bucharest; Coordinator of E-learning Department - "Constantin Angelescu" Institute for Advanced Interdisciplinary Research of The Academy of Romanian Scientists, ROMANIA, Director of Leader Formation Institute, Dallas, UNITED STATES OF AMERICA

Rev. Ioan BRIE, Ph.D

Lecturer, Rector, Pentecostal Theological Institute of Bucharest, ROMANIA

Ben-Oni ARDELEAN, Ph.D

Senator, Romanian Parliament, Bucharest, ROMANIA

Fr. Marius NECHITA, Ph.D

Lecturer, Technical University of Cluj-Napoca, North University Center from Baia Mare; Director, The Orthodox Theological Seminary "St. Joseph the Confessor", Baia Mare, ROMANIA

Corina TURȘIE, Ph.D

Lecturer, Vest University of Timisoara, ROMANIA

Rev. Imre TOKICS, Ph.D

Lecturer, Head of the Theological Studies - Old Testament, Hungarian Adventist Theological College, Pecel, HUNGARY

Fr. Ionuț Adrian GHIBANU, Ph.D

Bishop, Diocesan Vicar, Archdiocese of Targoviste, Târgoviște, ROMANIA

Gabriel, XIAO-GUANG YUE, Ph.D

Professor, PhD Supervisor and College Advisor, Rattanakosin International College of Creative Entrepreneurship, Rajamangala University of Technology Rattanakosin, Phutthamonthon, Nakhon Pathom, THAILAND, Visiting Professor, Faculty of Engineering and Technology, Siksha `O` Anusandhan University, Bhubaneswar, Odisha, INDIA

Rev. Arpad KOVACS, Ph.D

Lecturer, Adventist Theological College, Pecel, HUNGARY

Rev. Daniel G. OPREAN, Ph.D

Lecturer, Aurel Vlaicu' University, Faculty of Humanities and Social Studies, Arad, ROMANIA

Fr. Oliviu BOTOI, Ph.D

Lecturer, „1 Decembrie 1918” University, Faculty of Orthodox Theology, Alba Iulia, ROMANIA

Rev. Eugen JUGARU, Ph.D

Lecturer, President of the Senate, Pentecostal Theological Institute of Bucharest, ROMANIA

Cristiana BUDAC, Ph.D

Lecturer, Vest University of Timisoara, ROMANIA

Gheorghe RADU, Ph.D

Lecturer, Dean Faculty of Economics, "Athenaeum" University of Bucharest, ROMANIA

Dorin-Gheorghe TRIFF, Ph.D

Lecturer, Technical University of Cluj-Napoca, North University Center from Baia Mare, ROMANIA

Fr. Marian Robert PUIESCU, Ph.D

Lecturer, Valahia University of Târgoviște, ROMANIA

Consuela WAGNER, Ph.D

Institut für Bildung und Persönlichkeitsförderung, Pfinztal, GERMANY

Ervin BUDIŠELIĆ, Ph.D

Research Associate and Director of the Biblical Institute, Zagreb, CROATIA

Dalibor KRALIK, Ph.D

Research Associate, Biblical Institute, Zagreb, CROATIA

Răzvan BRUDIU, Ph.D

Assistant Professor, „1 Decembrie 1918” University, Faculty of Orthodox Theology, Alba Iulia, ROMANIA

Ion CROITORU, Ph.D

Associate Professor, “Athenaeum” University, Bucharest, ROMANIA

Robert JACKSON, Ph.D

Adjunct Faculty, Ministry Training Institute, Samford University, Birmingham, AL, UNITED STATES OF AMERICA

Luisa PREDA, Ph.D

School of Advanced Studies of the Romanian Academy, Bucharest, ROMANIA

Rev. Daniel Adrian NEAGU, Ph.D

Editorial Director, „Life and Health” Publishing, Bucharest, ROMANIA

Khalid-Mihail QARAMAH, Ph.D

Assistant Professor, “1 Decembrie 1918” Alba Iulia University, ROMANIA

Fr. Daniel GLIGORE, Ph.D

Priest in the Archdiocese of Arges and Muscel, Curtea de Argeș, ROMANIA

Chi Wei SU, Ph.D

Professor, Qingdao University, School of Economics, CHINA

Tanya VAN WYK, Ph.D.

*Associate Professor, Faculty of Theology and Religion, University of Pretoria, SOUTH AFRICA;
Senior Fellow, Institute for Peace Studies in Eastern Christianity, Inc., Harvard Divinity School, Cambridge, MA, UNITED STATES OF AMERICA.*

Ovidiu FOLCUT, Ph.D

Professor, Senate President, Romanian-American University, ROMANIA

Istvan PASZTORI-KUPAN, Ph.D

Professor, Károli Gáspár University, Budapest, HUNGARY

Ioan SURDU, Ph.D

*Mountain Economy Center “CE-MONT” Vatra Dornei/National Institute of Economic Research “Costin C. Kirițescu”/Romanian Academy, ROMANIA
(pt. prof. Simion, pune ce scrie acum in loc de ce scria la el și în acest Comitet, dar și in cel de organizare. E noua lui afiliere).*

Marian Gh. SIMION, Ph.D.

*Field Education Supervisor | Harvard Divinity School, Cambridge, MA
President & CEO | Institute for Peace Studies in Eastern Christianity
Senior Fellow | George Mason University, Washington, DC, UNITED STATES OF AMERICA.*

Ion GHELEȚCHI, Ph.D.

Vice-Rector, "B.P.Hasdeu" State University of Cahul, REPUBLIC OF MOLDOVA.

Victoria STRATAN, Ph.D.

Lecturer, „Ion Creangă” State Pedagogical University of Chișinău, REPUBLIC OF MOLDOVA; Senior Fellow, Institute for Peace Studies in Eastern Christianity, Inc., Harvard Divinity School, Cambridge, MA, UNITED STATES OF AMERICA.

Olga DORUL, Ph.D.

Associate Professor, State University of Moldova, Chisinău, REPUBLIC OF MOLDOVA

Daniela TOLICI, Ph.D

Associate Professor, President ALIANTA, ROMANIA

Costel GHIOANCĂ, Ph.D

Lecturer, Baptist Theological Institute of Bucharest, ROMANIA

ORGANIZING COMMITTEE

Rev. Dragoș MUȘAT, Ph.D (c)

Director of Religious Liberty / Communication Department, Seventh-day Adventist Church; President of the "Conscience and Liberty" Association, Bucharest, ROMANIA

Florinel FRUNZĂ

Director with responsibility for the Secretary of State, State Secretariat for Religious Affairs, Bucharest, ROMANIA

Mihnea COSTOIU, Ph.D (c)

Senator, Rector, Politehnica University of Bucharest, ROMANIA

Liviu Bogdan CIUCĂ, Ph.D

Professor, "Dunarea de Jos" University of Galati; President of the Romanian Academy of Legal Sciences, Bucharest, ROMANIA

Laura VICOL

President, Legal, Discipline and Immunities Committee, Chamber of Deputies, Romanian Parliament, Bucharest, ROMANIA

Titus CORLĂȚEAN, Ph.D

Senator, Associate Professor, "Dimitrie Cantemir" Christian University, Bucharest, ROMANIA; Visiting scholar at Harvard University / Center for the Study of World Religions; Former Minister of Foreign Affairs and former Minister of Justice, Bucharest, ROMANIA

Ștefan BRATOSIN, Ph.D

Professor, Universite Paul Valery de Montpellier, France; IARSIC-CORHIS EA, FRANCE

Ecaterina ANDRONESCU, Ph.D

Senator, Professor and President of the Senate, Politehnica University of Bucharest; President of the National Council of Rectors; Former Romanian Minister of Education and Research, Bucharest, ROMANIA

Marian Gh. SIMION, Ph.D

Lecturer, Harvard University, Cambridge, MA, United States of America; President Institute for Peace Studies in Eastern Christianity, Inc.; MA., UNITED STATES OF AMERICA

Rev. Ganoune DIOP, Ph.D

Director of Public Affairs and Religious Liberty Department for the worldwide Seventhday Adventist Church, Washington DC, United States of America; General Secretary of International Religious Liberty Association; Secretary of the Conference of Secretaries of the Christian World Communions; UNITED STATES OF AMERICA

Rev. Nelu BURCEA, Ph.D

Public Affairs and Religious Liberty Department Associate Director at the General Conference of the Seventh-day Adventists; The representative of the Seventh Day Adventist Church and International Religious Liberty Association to the United Nations in New York and Geneva; UNITED STATES OF AMERICA

Rev. Paulo MACEDO

Observer Permanent Representative to the United Nations in Geneva, New York and Vienna; Permanent Representative to the EP in Strasbourg and Brussels, spokesperson at the COE in Strasbourg and at the OSCE. Director of Public Affairs and Religious Liberty in the Division Inter-Europa, Bern, SWITZERLAND

Mihaela Alexandra TUDOR, Ph.D

Associate Professor, Universite Paul Valery de Montpellier, France; IARSIC-CORHIS EA, FRANCE

Doina BANCIU, Ph.D

Professor, University of Bucharest; General Director, "Constantin Angelescu" Institute for Advanced Interdisciplinary Research of Academy of Romanian Scientists, ROMANIA

Leonard AZAMFIREI, Ph.D

Rector of the University of Medicine, Pharmacy, Science and Technology „George Emil Palade” Târgu Mureș, ROMANIA

Virgil ACHIHAI, Ec.

President of Brethren Assemblies; Secretary General of Romanian Evangelical Alliance, Bucharest, ROMANIA

Rev. Marius MUNTEANU Ph.D

Director of Education in the Division Inter-Europa, Bern, SWITZERLAND

Rev. Aurel NEAȚU

President of Seventh-Day Adventist Church, Bucharest, ROMANIA

Rev. Georgel PÎRLITU

Executive Secretary of Seventh-Day Adventist Church, Bucharest, ROMANIA

Rev. Emil JIGĂU

Treasurer of Seventh-Day Adventist Church, Bucharest, ROMANIA

Fr. Ioan CHIRILĂ, Ph.D

Professor, President of the Senate, "Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca, ROMANIA

Paul BRUSANOWSCHI, Ph.D

Professor, „Lucian Blaga” University of Sibiu, ROMANIA

Fr. Emil JURCAN, Ph.D

Professor, "1 Decembrie 1918" Alba Iulia University, ROMANIA

Emilia VASILE, Ph.D

Professor, President of the Senate, "Athenaeum" University, Bucharest, ROMANIA

Rev. Ioan-Gheorghe ROTARU, Ph.D

Pastor, Seventh-day Adventist Church, Nord Transylvania Conference, Cluj-Napoca; Professor, 'Timotheus' Brethren Theological Institute of Bucharest; Ph.D Supervisor, 'Aurel Vlaicu' University of Arad, ROMANIA

Nina CORCINSCHI, Ph.D

Associate Professor; Director, The "Bogdan Petriceicu Hașdeu" Institute of Romanian Philology of the Ministry of Education, Culture and Research, REPUBLIC OF MOLDOVA

Brîndușa COVACI, Ph.D

Senior Researcher, Romanian Academy, Bucharest, ROMANIA

Gen. George - Mircea BOTESCU, Ph.D

Associate Professor, University of Bucharest, ROMANIA

Fr. Gabriel GÂRDAN, Ph.D

Professor, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca, ROMANIA

Marcel Valentin MĂCELARU, DPhil (Oxon)

Professor of Theology & Director of Ars Theologica Research Centre, Faculty of Humanities and Social Sciences, «Aurel Vlaicu» University of Arad, ROMANIA

Roxana PARASCHIV, Ph.D

Associate Professor, Dean, Adventus University, Cernica, ROMANIA

Alina Livia NICU, Ph.D

Professor, Craiova University, ROMANIA

Rev. Ieremia RUSU, Ph.D

Associate Professor, Rector, Timotheus Brethren Theological Institute of Bucharest, ROMANIA

Rev. Samuie! BÂLC, Ph.D

Associate Professor, Baptist Theological Institute of Bucharest, ROMANIA

Otilia MANTA, Ph.D

Centre for Financial and Monetary Research of the Romanian Academy – Victor Slăvescu; Associate Professor, School of International University Studies, The Department of Agricultural, Food, Energy and Environmental Sciences (D.A.F.E.E.S.), Istituto di Ricerca di Dr. Arioli S.a.s., Turin, ITALY

Zorica Aurica TRIFF, Ph.D

Lecturer, Technical University of Cluj-Napoca, North University Center from Baia Mare, ROMANIA

Fr. Stelian MANOLACHE, Ph.D

Associate Professor, Ovidius University of Constanta, ROMANIA

Rev. Daniel FODOREAN, Ph.D

Associate Professor, Dean, Baptist Theological Institute of Bucharest; Coordinator of E-learning Department - "Constantin Angelescu" Institute for Advanced Interdisciplinary Research of The Academy of Romanian Scientists, ROMANIA, Director of Leader Formation Institute, Dallas, UNITED STATES OF AMERICA

Fr. Marian Robert PUIESCU, Ph.D

Lecturer, Valahia University of Târgovişte, ROMANIA

Rev. Elisei RUSU, Ph.D

Timotheus Brethren Theological Institute of Bucharest, ROMANIA; Romania Leadership Ministries, UNITED STATES OF AMERICA

Fr. Cosmin Tudor CIOCAN, Ph.D

Lecturer, Ovidius University of Constanta, ROMANIA

Dragoș PENCA, Ph.D(c)

Head of Legal Department, Seventh-day Adventist Church, Bucharest, ROMANIA

Adela BĂNCĂU BURCEA, Ph.D(c)

CTS-IARSIC, CORHIS, Université Paul-Valéry Montpellier 3, FRANCE

Rev. Mădălin AVRAMESCU

Director of the Public Affairs and Religious Liberty Department, Seventh-day Adventist Church - Muntenia Conference; Regional Director for the Muntenia chapter of the "Conscience and Liberty" Association, Bucharest, ROMANIA

Rev. Mugurel ASAFTEI

Director of the Public Affairs and Religious Liberty Department / Communication, Seventh-day Adventist Church - Moldavia Conference; Regional Director for the Moldavia chapter of the "Conscience and Liberty" Association, Bacau, ROMANIA

Rev. Beniamin ANCA

Director of the Public Affairs and Religious Liberty Department, Seventh-day Adventist Church Northern Transylvania Conference; Regional Director for the Northern Transylvania chapter of the "Conscience and Liberty" Association, Cluj-Napoca, ROMANIA

Rev. Petre NIȚĂ

Director of the Public Affairs and Religious Liberty Department / Communication, Seventh-day Adventist Church - Oltenia Conference; Regional Director for the Oltenia chapter of the "Conscience and Liberty" Association, Craiova, ROMANIA

Rev. Danuț OBĂGEANU

Director of the Public Affairs and Religious Liberty Department, Seventh-day Adventist Church – Banat Conference; Regional Director for the Banat chapter of the "Conscience and Liberty" Association, Arad, ROMANIA

Rev. Mihai MIRON

Director of the Public Affairs and Religious Liberty Department, Seventh-day Adventist Church – Southern Transylvania Conference; Regional Director for the Southern Transylvania chapter of the "Conscience and Liberty" Association, Targu-Mures, ROMANIA

Rev. Daniel Adrian NEAGU, Ph.D

Editorial Director, „Life and Health” Publishing, Bucharest, ROMANIA

Consuela WAGNER, Ph.D

Institut für Bildung und Persönlichkeitsförderung, Pfinztal, GERMANY

Denise E. BURRILL, Ph.D

Fitchburg State University, UNITED STATES OF AMERICA

Liana Rozalia ROTARU, Psih.

Main Clinic Psychologist, The County Center of Resources and Educational Assistance, ROMANIA

Valentina VASILE, Ph.D

Professor - Scientific Director, Institute of National Economy - Romanian Academy, Bucharest, ROMANIA

Rev. Daniel BRÂNZAN, Ph.D

Adventist Mission of Seventh-Day Adventist Church, Bucharest, ROMANIA

Sorin BADRAGAN, Ph.D

Associate Professor, Vice-Dean Faculty of Baptist Theology, University of Bucharest, ROMANIA

Tamara PEICU, Ph.D(c)

University of Vienna, AUSTRIA

Rev. Emanuel SĂLĂGEAN, Ph.D(c)

Adventus University of Cernica, ROMANIA

Rev. Daniel GRIGORE

Web Developer, Internet Department, Seventh-Day Adventist Church, Bucharest, ROMANIA

Rev. Marian MIHAI

Web Developer, Internet Department, Seventh-Day Adventist Church, Bucharest, ROMANIA

Ana BRAD

Secretary, Seventh-day Adventist Church, Bucharest, ROMANIA

Aura VOINEA

Secretary, "Conscience and Liberty" Association, Bucharest, ROMANIA

Anamaria MAIER

Translator and interpreter

Florin RAȘCU, Ph.D (c)

State University of Moldova, Chisinău, REPUBLIC OF MOLDOVA

Carmen CĂTUNĂ, Ph.D (c)

Mountain Economy Center "CE-MONT" Vatra Dornei/National Institute of Economic Research "Costin C. Kirițescu"/Romanian Academy, ROMANIA

CUPRINS

EDITORIAL: Criza globală și soluția biblică (The Global Crisis and the Biblical

Solution)

Prof. univ. dr. Bogdan Liviu CIUCĂ

23

SECȚIUNEA I:

Articole în limba română

titlu

Dragoș MUȘAT

27

SECȚIUNEA A II-A:

Articole în limba engleză

EDITORIAL

THE GLOBAL CRISIS AND THE BIBLICAL SOLUTION

Prof. univ. dr. Bogdan CIUCĂ

President Academy of Legal Sciences of Romania

Trying to free myself from the temptation of a “rambling or exaggerated exegesis” and without wishing to engage in a formal analysis of the themes proposed by the title of the conference, I have chosen in this editorial to acknowledge my concern about respect for freedom and human rights in the context of global challenges and to try to identify the valences of the relationship between education and artificial intelligence.

I have thus realised that I belong to a generation accustomed to the unusual. We have overcome a revolution that caused unimaginable political regime change, we have experienced a global pandemic worthy of the boldest movie script, and at the time of writing we are already in the 595th day of a frightening war in Ukraine and the 5th day of a dramatic and breathtaking war in Israel.

During the writing of the editorial we learned that a Russian missile hit a school in central Ukraine, killing at least 2 people, and that Nobel Peace Prize winning Russian activist Oleg Orlov was fined for criticizing the war in Ukraine.¹

I have been informed that a Hamas rocket has hit the hospital in Ashkelon and that General Jonathan Conricus has said that more than 300 000 troops are deployed on the border with the Gaza Strip and that the next step will be to launch a ground invasion.²

News agencies inform³ us that at least 1200 Israelis have been killed by HAMAS and 900 Palestinians have lost their lives in the conflict, and Professor Harari at a conference on the “future of humanity” said that the use of artificial intelligence to rewrite the Bible will generate a globali-

1 Hotnews.ro

2 Antena 3.ro

3 Europa.libera.org.ro

sed Bible that will become the source of “unified religions that are actually correct”⁴

I kept listening to the fear-mongering news and found that what we generically call the „global crisis” is a context caused not only by war, but also by crises in education, lack of resources, environmental disasters and poverty.

All of this information and much more like it generates a constant and concrete concern for me and leads me to admit that from a father’s perspective, my fears take on huge dimensions.

But I know for sure that the role of education is essential to change this perspective and I appreciate more than ever the words of Nelson Mandela who said that „education is the most powerful weapon we can use to change the world”.

In this educational effort, the church, the school, the family and above all love for people and faith in God must be involved!

I don’t know if in the agglomeration of events generating the „Global Crisis” there is still room for respect for human rights or it is precisely the lack of this respect that has led to the present crisis, I don’t know if artificial intelligence is or is not a danger to the fundamental values of humanity, I don’t know if we are in the context described by the biblical text of 1 Thessalonians 5:3, but I know for sure that for me Psalm 91:7 represents a guarantee and a healing of the fears generated by the context!

In light of these challenges and uncertainties it is almost impossible to feel safe and find solace, even though learning from the past and investing in education can prevent future crises and enforce the protection of each person’s dignity and rights.

Therefore, I conclude by using the most appropriate biblical text we find in Psalms 23:4, a text that also proposes the solution to the problems generated by the crisis and global concerns –

*„Yea, though I walk through the valley of the shadow of death,
I will fear no evil, for you are with me.”*

4 SACCSIV – WordPress.com

EDITORIAL

CRIZA GLOBALĂ ȘI SOLUȚIA BIBLICĂ

Prof. univ. dr. Bogdan CIUCĂ
Președinte Academia de Științe Juridice din România

Încercând să mă desprind de tentația unei “*exegeze divagatorii sau exagerate*” și fără a dori să abordez o analiză formală a temelor propuse prin titlul conferinței, am ales ca prin prezentul editorial să-mi recunosc îngrijorarea cu privire la respectarea libertății și drepturilor omului în contextul provocărilor globale și să încerc a identifica valențe ale relației dintre educație și inteligența artificială.

Am realizat astfel că fac parte dintr-o generație obișnuită cu neobișnuitul. Am depășit o revoluție ce a provocat schimbarea de regim politic de neimaginat, am trăit experiența unei pandemii globale demnă de cel mai îndrăzneț scenariu de film, iar la data scrierii acestui material ne aflăm deja în a 595 – a zi de război înfricoșător în Ucraina și în a 5 – a zi de război dramatic și uluitor în Israel.

În timpul scrierii editorialului am aflat că o rachetă rusească a lovit o școală din centrul Ucrainei, ucigând cel puțin 2 persoane și că activistul rus Oleg Orlov laureat al Premiului Nobel pentru Pace a fost condamnat la plata unei amenzi pentru că a criticat războiul din Ucraina⁵.

Am fost informat că o racheta Hamas a lovit spitalul din Ashkelon și că Generalul Jonathan Conricus a declarat că peste 300.000 de soldați sunt mobilizați la frontiera cu Fâșia Gaza, iar următorul pas va fi declanșarea unei invazii terestre⁶.

Agențiile de presă ne informează⁷ că cel puțin 1200 de israelieni au fost uciși de HAMAS și că 900 de palestinieni și-au pierdut viața în acest conflict, iar profesorul Harari aflat la o conferință despre “*viitorul omenirii*” a declarat că utilizarea inteligenței artificiale pentru rescrierea Bibliei va genera o Biblie globalizată ce va deveni sursa unor “religii unificate care sunt

5 Hotnews.ro

6 Antena 3.ro

7 Europa.libera.org.ro

de fapt corecte”⁸

Am continuat să ascult știrile purtătoare de temeri și am constatat că ceea ce numim generic “criza globală” este un context provocat nu numai de război, ci și de criza din educație, lipsa de resurse, dezastre ecologice și sărăcie.

Toate aceste informații și multe altele asemenea îmi generează o îngrijorare constantă și concretă și mă determină să recunosc că din perspectiva de tată, temerile mele capătă dimensiuni uriașe.

Știu sigur însă că rolul educației este esențial pentru a schimba această perspectivă și apreciez mai mult ca oricând cele declarate de Nelson Mandela, care susținea că *“educația este cea mai puternică armă pe care o putem folosi pentru a schimba lumea”*.

La acest efort educațional este necesară implicarea bisericii, școlii, a familiei și mai presus de toate dragostea pentru oameni și credința în Dumnezeu!

Nu știu dacă în aglomerația evenimentelor ce generează *“Criza globală”* mai este loc și pentru respectarea drepturilor omului sau tocmai lipsa acestei respectări a condus la prezenta criză, nu știu nici dacă inteligența artificială este sau nu un pericol pentru valorile fundamentale ale omenirii, nu știu dacă ne aflăm în contextul descris de textul biblic din 1 Tesaloniceni 5:3, dar știu sigur că pentru mine Psalmii 91:7 reprezintă o garanție și o vindecare a temerilor generate de context!

În lumina acestor provocări și incertitudini este aproape imposibil să ne simțim în siguranță și să găsim consolare, chiar dacă învățând din trecut și investind în educație, putem preveni viitoarele crize și impune protejarea demnității și drepturilor fiecărei persoane.

De aceea, închei folosindu-mă de cel mai potrivit text biblic pe care îl găsim în Psalmi 23:4, text ce ne propune și soluția la problemele generate de criză și îngrijorările globale –

*“Chiar dacă ar fi să umblu prin valea umbrei morții,
Nu mă tem de niciun rău, căci Tu ești cu mine!”*

WORD BEFORE

THE NERVE OF RELIGIOUS FREEDOM

Dragoş MUŞAT

*President of the Association „Conscience and Freedom”, Bucharest,
Director of Communication & Public Relations and Religious Freedom
Department, Conference Union, Seventh-day Adventist Church, Romania
dragosmusat@adventist.ro*

ABSTRACT: .

Religious freedom is a divine gift, a blessing for people, and there are areas or countries where it is preserved in an appreciated manner, where this concept is very well promoted and where state institutions defend the concept of religious freedom. But we can also find places where religious freedom suffers, areas or countries where just because someone says they are a Christian they suffer, they can go to prison or even risk being killed. There are areas where things are right and against that background life can flow, religious freedom is valued, people can worship as they see fit without being disturbed in the act of their worship, and there are unfortunately places around the world where there are very serious problems with religious freedom.

Looking back in history, religious freedom has brought something, an added value, it has been a factor of progress. When people think freely, and then when this free thinking is linked to their relationship with God, this also has an impact on society, and from an economic point of view, from a social point of view, relationships benefit. Today we are at a crossroads in the whole world in this respect, and the Covid 19 crisis, or the post Covid crisis, the war in nearby Ukraine, the Israel - Hamas conflict, tense international relations, show a certain shortcoming of the last period of time. It seems that the strongly democratic states have not dealt so intensively with this element that brought them progress.

The Covid crisis has raised questions about religious freedom. What is happening in Ukraine, the fact that two sister churches have different philosophies, brings religious freedom back into the spotlight. States with

strong majorities, without reference to a particular religion, but states in which a particular religion is extremely strong show intolerance towards other states, even if they are going through crises, and this is felt.

From the point of view of Christianity, what does religious freedom bring? Religious freedom for us as Christians and for this world brings the fulfilment of the Saviour's mandate: Go into all the world and discover your relationship with me, that you may prepare people for the kingdom of heaven. The fact that there are intolerant states affects the proclamation of God's Word, which also has an impact on the churches' impact on their mandate and calling. This tension will not have an immediate, quick solution, and the solution could be in a crystallization of those who fight against the curtailment of religious freedom and surely human society will be faced with a choice as such. Naturally there should be a constant concern to promote not only nationally but also internationally religious freedom through human rights experts, through all kinds of instruments, conferences, written works, interventions at the highest levels, as well as through an educational concern, starting from the family, church and school.

CUVÂNT ÎNAINTE

ASPECTE NEVRALGICE ALE LIBERTĂȚII
RELIGIOASE**Dragoș MUȘAT**

*Președinte Asociația „Conștiință și Libertate”, București,
Director Departament Comunicare & Relații Publice și Libertate religioasă,
Uniunea de Conferințe, Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea, România
dragosmusat@adventist.ro*

Libertatea religioasă este un dar divin, o binecuvântare pentru oameni, fiind zone sau țări unde se conservă într-o manieră de apreciat, unde se promovează foarte bine acest concept și unde instituțiile statului apără conceptul libertății religioase. Putem descoperi, însă și locuri unde libertatea religioasă are de suferit, zone sau țări unde doar dacă cineva spune că este creștin are de suferit, putând ajunge la închisoare sau chiar poate risca ca să fie omorât. Sunt zone în care lucrurile sunt potrivite și pe fundalul acesta viața poate să curgă, libertatea religioasă este apreciată, oamenii se pot închina cum consideră, fără să fie deranjați în actul închinării lor, și sunt din nefericire locuri de pe glob unde sunt probleme foarte grave în privința libertății religioase.

Privind în istorie, libertatea religioasă a adus ceva, un plus valoare, aceasta fiind un factor de progres. Omul când gândește liber, iar apoi când această gândire liberă este legată de relația sa cu Dumnezeu, fapt ce se răsfrânge și asupra societății, iar din punct de vedere economic, din punct de vedere social relațiile au de câștigat. Astăzi ne aflăm la un moment de cumpănă în întreaga lume din punctul acesta de vedere, iar criza Covid 19, sau criza post Covid, războiul din apropiere din Ucraina, conflictul Israel - Hamas, relații internaționale tensionate, arată o anumită lacună a ultimei perioade de timp. Se pare că statele puternic democratice nu s-au mai ocupat atât de intens de acest element care le-a adus progresul.

Criza Covid a ridicat anumite semne de întrebare cu privire la libertatea religioasă. Ceea ce se întâmplă în Ucraina, faptul că două biserici su-

rori au filosofii diferite, aduce din nou pe tapet libertatea religioasă. Statele cu majorități puternice, fără a face referire la o anumită religie, însă statele în care o anumită religie este extrem de puternică manifestă intoleranță față de celelalte state, chiar dacă trec prin situații de criză și lucrul acesta se simte.

Din punct de vedere al creștinismului, ce aduce libertatea religioasă? Libertatea religioasă pentru noi, în calitate de creștini și pentru lumea aceasta aduce împlinirea mandatului Mântuitorului: Mergeți în toată lumea și descoperiți relația cu Mine, pentru a pregăti oameni pentru Împărăția cerurilor. Ori, faptul că există state intolerante acest fapt afectează vestirea Cuvântului lui Dumnezeu, fapt ce se răsfrânge și la impactul bisericilor privind mandatul și chemarea acestora. Tensiunea aceasta nu va avea o soluție iminentă, rapidă, iar soluția ar putea fi într-o cristalizare a celor care luptă împotriva restrângerii libertății religioase și sigur societatea umană va fi pusă în fața unei alegeri ca atare. În mod normal ar trebui să fie o preocupare constantă în a promova nu doar la nivel național, ci și la nivel internațional libertatea religioasă prin intermediul experților din domeniul drepturilor omului, prin tot felul de instrumente, conferințe, lucrări scrise, intervenții la cele mai înalte nivele, precum și printr-o preocupare educativă, care pleacă din familie, biserică și școală.

CONSTITUȚIA REPUBLICII ITALIENE, RAPORTURILE ÎNTRE STAT ȘI BISERICĂ ȘI DREPTUL LA LIBERTATEA DE RELIGIE

Conf. univ. dr. Cătălina MITITELU

*Universitatea Ovidius din Constanța
ovidiumis@yahoo.co.uk*

ABSTRACT: Constitution of the Italian Republic. Relations between the State and the Church and the right to freedom of Religion.

From the text of this study - which is in the field of constitutional law - the reader can see that both the relations between the State and the Church were regulated by the Constitution of the Italian Republic in accordance with the provisions of the Lateran Pacts. In 1948, when this Constitution was promulgated, the legislator also took into account - with regard to the right to freedom of religion - the following provisions of principle set out in the texts of the main international and European Union legal instruments (cf. Art. 19 Constitution of the Italian Republic).

However, in order to understand the reality in Italy regarding relations between the State and the Church and the right to freedom of religion, it should be borne in mind that there are two types of regulations in this country, some of which are regulated by the texts of the Lateran Pacts and the Constitution, and others based solely on the constitutional text and special laws.

The first regulations concern only the Catholic Church, which according to the constitutional text is independent and sovereign in its own field (cf. Art. 7 Constitution of the Italian Republic). The second type of regulations concern only the other religious denominations, which enjoy the same freedom before the law, but whose relations with the State are regulated only on the basis of the constitutional text and special laws, the latter being the result of agreements between the Italian State and their representatives (cf. Art. 8 Constitution of the Italian Republic).

Keywords: *religious denominations, legal instruments, freedom of religion, the constitutional text*

Preambul

Dreptul la libertatea de religie¹ este prevăzut în textul constituțional al tuturor statelor, dar modul în care acest drept a fost perceput, exprimat și garantat a creat raporturi diferite între Stat și Biserică (Culte religioase), ca de exemplu:

- a) State în care Biserica este considerată „independentă” și „suverană” (Italia);
- b) State care au regim concordatar, adică „Concordate” sau „Acorduri” cu Vaticanul (Portugalia, Spania, Polonia etc.);
- c) State în care unele Biserici sau Culte au poziții privilegiate, uneori chiar dominante, în viața societății, ca de exemplu Bisericele sau Cultele din Țările nordice (Suedia, Norvegia, Danemarca);
- d) State care duc o politică de neutralitate față de Cultele religioase (Republica Moldova, România etc.);
- e) State în care Cultele religioase sunt autonome față de Stat, dar „se bucură de sprijinul acestuia” (Art. 29 al. 5 din Constituția României);
- f) State în care Biserica sau Cultele sunt separate de Stat (Franța etc.);
- g) State în care libertatea de credință precedă libertatea de conștiință, și în care este respectat dreptul la obiecția de conștiință, astfel încât nimeni nu poate fi constrâns împotriva conștiinței sale la serviciul militar (Art. 4 din Constituția Germaniei).

Unele dintre aceste principii și realități le găsim și în Constituția Republicii italiene, a cărei obârșie urcă la celebrele Constituții imperiale din epoca Republicii romane.

1 C. Mititelu, „About the Right to the Freedom of Religion”, in vol. *Rethinking Social Action. Core Values*, coord. A. Sandu et al., Medimond, Bologna, 2015, pp. 833-838; N. V. Dură, „Dreptul la libertatea de Religie. De la Edictul împăratului Cyrus al II-lea (cel Mare), prima „Cartă a drepturilor omului”, până la „Tratatul instituind o Constituție pentru Europa””, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, vol. 10, nr. 2, 2022, pp. 35-72; I. G. Rotaru, „Freedom of religion and conscience in the view of Jesus Christ”, în *Libertatea religioasă – mereu în actualitate*, N. Burcea, I.G. Rotaru, S. Bâlc (coord.), București, Editura Universitară, 2012, pp. 170-180.

I. De la „Sacrae Constitutiones” ale împăraților romani la Constituția Republicii italiene

Juristul italian Massimo Drago consideră că „una dintre primele Constituții a fost cea engleză, din anul 1215, adică Manga Charta Libertatum. Aceasta a prevăzut garanția tuturor oamenilor de a nu fi întemnițați fără un proces corespunzător (Habeas corpus); ...”, și că primele „Constituții moderne sunt cea americană din 1787 și cea franceză din 1789”²

Totuși, pe pământul Italiei de astăzi au fost promulgate – cu vreo 2000 de ani în urmă – acele „Sacrae Constitutiones” ale împăraților romani, iar împărații romano-bizantini și cei bizantini ne-au lăsat legi fundamentale care au purtat titlul de „Constitutiones” sau „Sacrae Constitutiones”. Această realitate este atestată de Edictele și Constituțiile imperiale promulgate în epoca romano-bizantină (sec. IV-VI) și în cea bizantină.

Din perioada romană, un astfel de Edict a fost cel de la Milano³ din anul 313, privind libertatea religioasă a Cultelor religioase din Imperiul roman, iar din cea romano-bizantină, Edictul împăraților Grațian, Valentinian și Teodosie din 28 februarie 380, prin care s-a dispus ca „cei care urmează această lege să fie adunați sub numele de creștini catolici (christianorum catholicorum)”⁴, adică creștini ai acelei oikoumene care urmează „învățătura Apostolilor și doctrina evanghelică”⁵.

Din epoca bizantină, Constituțiile împăratului Justinian (527-565), cunoscute sub denumirea de „Novellae”⁶, adică „Noi” Constituții, care au fost promulgate „in nomine Domini Nostri Iesu Christi”, rămân exemplificatoare în această privință.

După modelul acestor Constituții imperiale bizantine, au fost redactate și textele unor Constituții din epoca modernă, ca, de exemplu, Constituția Greciei din 1975 (cu modificările ulterioare) și Constituția Irlandei în

2 M. Drago, *La Costituzione italiana. Breve introduzione storica. Testo integrale. Commenti e approfondimenti*, Milano, Ed. Alpha Test, 2012, p. 17.

3 N. V. Dură, „Edictul de la Milan (313) și impactul lui asupra relațiilor dintre Stat și Biserică. Câteva considerații istorice, juridice și ecleziologice”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-8, 2012, pp. 28-43.

4 *Codex Theodosianus*, lb. XVI, 1, 2. A se vedea *Le Code théodosien (Livre XVI). Texte latin et trad. française de E. Magnou-Nortier*, Editions du Cerf, Paris, 2002.

5 *Codex Theodosianus*, lb. XVI, 1, 2.

6 *Iustiniani Novellae*, Latin text of Schoell and Kroll's edition, <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/Novellae.htm> (accesat 1. 09. 2023).

vigoare din anul 1922, ale căror Preambuluri încep cu cuvintele „În numele Sfintei Treimi”. În ambele Constituții se face referire și la „Domnul nostru Iisus Hristos”. De exemplu, în Constituția Greciei se prevede că „Biserica Ortodoxă a Greciei, Îl recunoaște pe Domnul nostru Iisus Hristos, drept conducător” (Art. 3 al. 1 Constituția Greciei)⁷, iar în Constituția Irlandei se menționează – că „populația Irlandei” recunoaște „în mod umil toate obligațiile pe care le avem în fața Domnului nostru Iisus Hristos, Care i-a susținut pe strămoșii noștri de-a lungul a secole întregi de încercări” (Preambul)⁸.

Această invocare a Sfintei Treimi și a întemeietorului Religiei creștine, adică a Mântuitorului nostru Iisus Hristos, este însoțită în textul Constituției Irlandei de precizarea că „toate prerogativele guvernământului, de natură legislativă, executivă și judecătorească derivă, în numele Domnului, de la popor” (Art. 6 al. 1 Constituția Irlandei), și că „Statul recunoaște că Dumnezeu cel Atotputernic trebuie omagiat printr-un cult public. Acesta trebuie să trateze numele Său cu venerație, să respecte și să cinstească religia” (Art. 44 al. 1 Constituția Irlandei).

De asemenea, în textul Constituției Irlandei se prevede că „dreptul la libera profesare și practică a religiei sunt garantate fiecărui cetățean, cu condiția respectării ordinii și moralității publice” (Art. 44, 2, 1 Constituția Irlandei).

Toate aceste prevederi, care au fost focalizate pe prezența lui „Dumnezeu”⁹ în istoria poporului irlandez și în textul Constituției sale, au determinat pe unii juriști de orientarea atee sau liberi cugetători să solicite eliminarea lor¹⁰.

În textul Constituțiilor bizantine – în care numele Sfintei Treimi și al Domnului Iisus Hristos sunt frecvent întâlnite – se menționează și diferite forme ale libertăților omului. De exemplu, Constituția din 16 mar-

7 *The Constitution of Greece*, <https://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/THE%20CONSTITUTION%20OF%20GREECE.pdf> (accesat 23. 09. 2023).

8 *Constituția Irlandei*, <https://constitutii.files.wordpress.com/2013/01/irlanda.pdf> (accesat 21. 09. 2023).

9 D. Kenny, *God in the Irish Constitution*, <https://talkabout.iclrs.org/2020/10/31/god-in-the-irish-constitution/> (accesat 2. 09. 2023).

10 G. Whyte, „Religion and the Irish Constitution”, in *John Marshall Law Review*, 30 (1996-1997) pp. 725-735.

tie 539 ne oferă posibilitatea să constatăm că împăratul Justinian percepea libertatea ca pe o responsabilitate religios-morală, fiindcă – după propria afirmație – el urma „canoanele dumnezeiești și pe Sfinții Părinți care le-au redactat” (Novela 133 Preambul).

În spiritul constituțional bizantin, Constituția Greciei, în vigoare, face referire la „sfintele canoane apostolice și sinodale” (Art. 3 al. 1), ceea ce ne confirmă faptul că impactul unor prevederi constituționale bizantine este prezent în textele unor legi fundamentale ale Statelor din zilele noastre.

Într-o altă Constituție imperială, din 1 decembrie 535, împăratul cerea concetățenilor săi ca, întâi de toate, „să se bucure de această Constituție imperială”, și apoi le aducea la cunoștință strădaniile sale privind moralitatea și religia, prin intermediul cărora aștepta ca „Imperiul să dăinuiască” (Novela 14)¹¹.

În scopul de a garanta, aplica și proteja dreptul la religie, Justinian cerea guvernatorilor săi, „să nu îngăduie să se facă vreo fărădelege în numele Religiei” (Novela 17, cap. 11). Prin Constituția imperială promulgată la 15 iunie 551, Justinian garanta atât dreptul la libertatea de religie, Samaritenilor și co-religionarilor lor, care nu aparțineau religiei creștine, cât și dreptul de proprietate asupra bunurilor lor (Novela 130).

Unii juriști italieni consideră că în Italia încă din secolul al XIX-lea au fost alcătuite și promulgate astfel de Constituții imperiale, chiar dacă acestea nu au purtat acest titlu, ca de exemplu „Statuto albertino” (Statutul albertin) din anul 1848, care a fost edictat de „un sovrano assoluto”¹² (suveran absolut), și anume de regele Carlo Alberto di Savoia-Carignano, și care în anul 1861 avea să devină „prima Constituție” a Italiei, rămasă în vigoare „până în anul 1946”¹³.

Din anul 1946 până în anul 1948 a fost adoptat – prin intermediul unor decrete legislative – „... un regim constituțional tranzitoriu”, care a luat sfârșit odată cu „intrarea în vigoare a noii Constituții a Republicii italiene, 1 ianuarie 1948”¹⁴.

Conform prevederii textului constituțional, „orice persoană are dreptul de a-și exprima în mod liber credința religioasă sub orice formă,

11 *Iustiniani Novellae ...*

12 M. Drago, *La Costituzione Italiana ...*, p. 18.

13 *Ibidem*, p. 19.

14 *Ibidem*.

individual sau alături de alte persoane, de a o propovădui și de a-și exercita cultul, în public sau în privat, cu condiția ca acestea să nu contravină moralei publice” (Art. 19 Constituția Republicii italiene).

Este vorba de „libertatea de credință” – și nu de cea de conștiință – pe care orice om poate să o exercite și prin cultul său religios, particular sau în public, cu condiția ca ritul liturgic al Cultului său să nu contravină bunelor moravuri.

În textul Constituției italiene¹⁵ - în vigoare din 1948 - se prevede în mod expres faptul că „Republica recunoaște și garantează drepturile inviolabile ale omului, atât ca individ, cât și în formațiunile sociale în care se manifestă personalitatea sa, ...” (Art. 2).

Ca atare, Constituția Republicii italiene recunoaște aceste „drepturi inviolabile” ale omului, atât ca individ, cât și ca persoană integrată în „formațiunile sociale” (formazioni sociali).

În comentariul lor, constituționaliștii italieni precizează că aceste „formazioni sociali” sunt „familia, școala, partidele politice, sindicatele, confesiunile religioase, regiunile, provinciile, comunele, societatea, asociațiile sportive sau culturale etc.”, iar „i diritti inviolabili” (drepturile inviolabile) sunt garantate atât „individual”, cât și colectiv, adică „formațiunilor sociale”.¹⁶

Faptul că textul Constituției Republicii italiene definește pe om atât ca individ, cât și ca membru al unei colectivități sau formațiuni sociale, este o dovadă în plus că legiuitorul italian era familiarizat cu normele vechiului drept roman, care făcea distincție clară între cei care sunt „sui juris” și cei care sunt „alieni juris”.

La romani, membrii familiei (soție, copii și sclavi) erau subiecții puterii legale a lui „pater familias” (părintele sau șeful casei) (cf. *Justiniani Digestae*, lb. II, 1, 7). Toți membrii casei aveau statutul juridic de „alieni juris”, adică erau „subiecți sub o altă jurisdicție (alieni juris)” (Gaius, *Institutiones*, lb. I, 6, 1)¹⁷.

Jurisconsult roman, Gaius (sec. II), scria că, din punct de vedere al dreptului persoanelor, unele persoane sunt supuse altei jurisdicții (alieni

15 A se vedea *Constituția Republicii italiene*, trad. A. Popescu, București, Editura All Beck, 1984.

16 M. Drago, *La Costituzione Italiana...*, p. 31.

17 Apud *Justiniani Digestae*, lb. I, 6, 1, <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/digest.htm> (accesat 11. 09. 2023).

juris). Aceste persoane care se află „în puterea altei persoane”, și anume a „stăpânului lor”, erau „servi” (sclavi), așa cum prevăzuse dreptul ginților (jus gentium) (Gaius, *Institutiones*, lb. I, 6, 1)¹⁸, și care, după afirmați lui Gaius, „în prezent”, adică în vremea sa, „nici unui om care se afla sub legea romană nu îi era permis să-și trateze sclavii cu o severitate excesivă” (Gaius, *Institutiones*, lb. I, 6, 2).

Deci, pentru Gaius, sclavul nu era doar un individ, ci și o persoană. De altfel, în latina clasică, prin substantivul „individuum/i” se înțelegea noțiunea de atom (Cicero), iar adjectivul „individuus” (indivizibil) era folosit cu sensul de „corpora individua” (corpuri indivizibile) adică atomi¹⁹.

Referitor la starea juridică a persoanelor, Gaius scria că „unele persoane sunt în plenitudinea drepturilor (sui juris), altele sunt supuse dreptului altuia (alieni jure)” (Gaius, *Institutiones*, lb. I, 48), și că „printre acele persoane care sunt supuse dreptului altuia, unele se află sub potestas, altele sub manus, iar altele în mancipium” (Gaius, *Institutiones*, lb. I, 48).

Conform dreptului ginților, cei care se aflau sub „aliena potestas” (putere străină) erau sclavii, și se aflau sub puterea stăpânilor lor. Persoanele „în mancipium” erau persoanele aflate în proprietatea provizorie a cuiva.

În Noul drept roman (dreptul bizantin), - care este un drept eminemente creștin, deoarece textul legislației bizantine a fost scris „in nomine Domini Nostri Iesu Christi” (în numele Domnului nostru Iisus Hristos)²⁰ - se face referire la „jus personarum” (dreptul persoanelor), adică al „tuturor oamenilor” (omnes homines), fie ei „liberi aut servi” (liberi sau sclavi) (*Justiniani Institutiones*, lb. I, 3).

Juriștii împăratului Justinian au ținut să reafirme cele spuse de Gaius despre dreptul persoanelor și atunci când au scris că „toți oamenii sunt liberi sau sclavi” (*Justiniani Institutiones*, lb. I, III), că „potrivit dreptului natural (iure naturali), toți oamenii se nasc liberi (omnes homines liberi nasceretur)” (*Justiniani Institutiones*, lb. I, IV), și că „libertatea este un bun de neprețuit” (libertas inaestimabilis est) (*Justiniani Institutiones*, lb. II, VII, 7).

18 Vezi Gai, *Institutiones (Instituțiunile)*, trad. A. Popescu, București, Editura Academiei RSR, 1982.

19 G. Guțu, *Dicționar latin-român*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 606.

20 Cu această dedicație au fost publicate toate cele 4 opere juridice ale împăratului Justinian care fac parte din „Corpus Juris Civilis” (Codex, Digeste, Instituțiile și Novele).

Încă din epoca clasică a dreptului roman, persoanele erau împărțite în patru categorii și anume: a) „personae alieno jure subiectae”, adică persoane supuse dreptului alteia (Gaius, *Institutiones*, lb. I, 48, 141; lb. III, 104); b) „incertae personae” (persoane neidentificate) (Gaius, *Institutiones*, lb. II, 238-240, 242); c) „personae servorum” (persoane aflate în sclavie) (Gaius, *Institutiones*, lb. I, 123) și d) „personae sui juris” (persoane independente) (Gaius, *Institutiones*, lb. I, 48, 50, 99, 127, 129, 134, 135, 138, 142; lb. II, 147; lb. IV, 77, 78).

În Constituția Republicii italiene se face referire la libertatea fiecărui „om”, la „libertatea personală” (Art. 13) și la libertatea fiecărui „cetățean” (Art. 16-18). Totodată, se menționează și „rapporti civili” (raporturile civile) (Art. 13), care privesc atât „drepturile civile” ale omului (cf. Art. 13 Constituția Republicii italiene), cât și drepturile civile ale cetățeanului (del cittadino) (cf. Art. 16-18 Constituția Republicii italiene), din care decurg cele trei libertăți fundamentale ale acestora, și anume „la libertà personale” (libertatea personală), „libertà di associazione” (libertatea de asociere) și „la libertà di pensiero”²¹ (libertatea de gândire).

II. Prevederi ale Constituției Republicii italiene privind raporturile între Stat și Biserică și dreptul la libertatea de Religie

În textul Constituției italiene au fost reglementate atât raporturile între Stat și Biserică, cât și dreptul la libertate de Religie în articolele 7, 8, 19 și 20, cu precizarea că „ordinea juridică italiană (l'ordinamento giuridico italiano) respectă normele de drept internațional general recunoscute” (Art. 10 Constituția Republicii italiene), și care fac referire la ambele realități.

În conformitate cu prevederile articolului 7 din Constituția Republicii italiene, „Statul și Biserica catolică sunt, fiecare în domeniul său, independente și suverane”. Așadar, în temeiul dispozițiilor de principiu enunțate în textul acestui Articol constituțional, primele două instituții ale Italiei sunt Statul și Biserica catolică, care – din punct de vedere juridic – sunt independente și suverane.

În consecință, în Italia, Biserica catolică, care se bucură de un statut juridic unic, nu este o Religie de stat.

21 M. Drago, *La Costituzione Italiana...*, p. 47.

Întrucât cele două instituții de bază ale societății italiene sunt independente și suverane în domeniul lor de activitate, se poate deci vorbi despre o separație de domenii, nu și de o separație a Statului de Biserică, fiindcă ambele lucrează „ad utilitatem publicum”, adică pentru binele obștesc al societății italiene, așa cum este cazul în majoritatea Statelor din continentul nostru, inclusiv în România, chiar dacă în textul Legii nr. 489 din 2006 s-a prevăzut că „Statul este neutru față de orice credință religioasă” (Art. 5 al. 1 Legea nr. 489 / 2006)²².

În comentariul lor, constituționaliștii italieni precizează că „... Statul italian este laic și nu acordă privilegii niciunei confesiuni religioase și oferă cetățenilor (săi) cea mai deplină libertate de cult (la pui completa libertă di culto)”, dar recunosc faptul că, Pactul de la Lateran (1929) a ținut seama de rolul “cultural” și “istoric” al Bisericii catolice pentru națiunea și statul italian, iar Statul la rândul său a recunoscut „independența și suveranitatea Statului Cetate Vatican”, și, în consecință, „... Religia catolică este aceea căreia Statul îi asigură un acord financiar”²³.

În Constituția Republicii italiene se prevede atât dreptul la libertatea religioasă individuală (cf. Art. 19), cât și dreptul la libertatea Cultelor religioase (cf. Art. 8), adică al tuturor Cultelor religioase recunoscute de statul italian. Cultul catolic are un statut privilegiat datorat aportului său adus – de-a lungul secolelor – la fasonarea și afirmarea identității națiunii italiene și a culturii și spiritualității poporului italian.

De un astfel de statut, datorat aportului ei la formarea și afirmarea identității etnice, culturale și spirituale a poporului român, s-a bucurat de-a lungul secolelor și Biserica neamului românesc, adică Biserica Ortodoxă Română, ale cărei contribuții s-au evidențiat și în procesul realizării actului istoric al „Marii Unirii”²⁴.

22 Lege nr. 489 din 28 decembrie 2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor, https://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htm_act?ida=69324 (accesată 21.08.2023).

23 M. Drago, *La Costituzione Italiana...*, pp. 37-38.

24 N. V. Dură, C. Mititelu, „Aportul Bisericii Ortodoxe Române la înfăptuirea “Marii Uniri” de la 1918”, în vol. *Unitate și dăinuire. Centenar România Mare 1918-2018*, Ed. Montefano, Italia, 2019, pp. 317-334; N. V. Dură, „Andrei Șaguna († 1873) și Alexei Mateevici († 1917), precursori ai „Marii Uniri” de la 1918”, în vol. *Biserica Ortodoxă Română și Marea Unire de la 1918. Contribuția Teologiei arădene*, coord. C. Ioja et al., Craiova, Editura Universitaria, 2019, pp. 172-179.

Conform Legii nr. 489 din 2006²⁵, adică Legea cultelor religioase din România, „Statul român recunoaște rolul important al Bisericii Ortodoxe Române și al celorlalte biserici și culte recunoscute în istoria națională a României și în viața societății românești” (Art. 7 al. 2 Legea nr. 489/2006), adică inclusiv a unor culte apărute în ultimele secole sau decenii. Și, totuși, legiuitorul român nu a recunoscut Bisericii neamului românesc un regim aparte, ca, de exemplu cel din Italia, în care Constituția confirmă pe seama Bisericii catolice statutul juridic de unică Biserică națională.

Acest regim privilegiat pe seama unor Culte religioase a stat și la baza relațiilor sau raporturilor juridice între Stat și Cultele religioase încă din primul mileniu²⁶, fiind de altfel un lucru obișnuit în epoca dreptului roman²⁷. În perioada dreptului bizantin²⁸ a fost însă consacrat regimul de colaborare a Statului bizantin, creștin, cu Biserica Ortodoxă, două instituții de bază ale societății medievale pentru „bunăstarea societății” (ad utilitatem publicum).

Acest tip nou de relații de colaborare între Stat și Biserică – stabilit în Imperiul bizantin – a fost și este încă prevăzut atât în legislația națională a unor state, cât și în cea internațională²⁹.

Constituționaliștii italieni, care nu împărtășesc valorile umanist-creștine, admit că „... creștinismul catolic este parte integrantă în cultura italiană”, dar deploră faptul că „statutul” Bisericii romano-catolice nu

25 N. V. Dură, „The Law no. 489/2006 on Religious Freedom and General Regime of Religious Cults in Romania”, în *Dionysiana*, II (2008), nr. 1, pp. 37-54; C. Mititelu, „Legea nr. 489/2006 și relațiile dintre Stat și Biserică”, în vol. *The 1th Global Conference on RO-RUS-NIPPONICA*, vol. I, Craiova, Editura Universitaria, 2010, pp. 36-43; I. G. Rotaru, „Religious liberty – a natural human right”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, vol. 2, nr. 1, 2015, pp. 595-608.

26 N. V. Dură, *Le Régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, oecuménique, du Ier millénaire*, București, Editura Ametist 92, 1999, pp. 370-382; pp. 673-806.

27 N. V. Dură, C. Mititelu, „The State and the Church in IV-VI Centuries. The Roman Emperor and the Christian Religion”, în vol. *Conference on Political Sciences, Law, Finance, Economics & Tourism*, vol. I, 2014, Albena, Bulgaria, pp. 923-930.

28 C. Mititelu, „The legislation of emperor Justinian (527-565) and its reception in the Carpathian-Danubian-Pontic space”, în *Analecta Cracoviensia*, 48 (2016), pp. 383-397.

29 N. V. Dură, „The Relationships between the State and the Church and their Legal Regime. Rules of International and National Law”, în *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences*, vol. 12, no. 4, 2018, pp. 192-201.

este în deplină consonanță cu prevederile „sistemului juridic italian” (con l'ordinamento juridico italian)³⁰.

Deși în articolul 7 – din Constituția italiană – s-a prevăzut în mod expres faptul că „Statul și Biserica catolică sunt, fiecare în domeniul său, independente și suverane”, că „raporturile lor sunt reglementate de către Pactele de la Lateran”, și că „modificările Pactelor, acceptate de ambele părți, nu necesită proceduri de revizuire constituțională”, totuși, demersurile întreprinse de agnostici, liberi cugetători, atei etc. au făcut ca textul acestui articol să fie modificat în anul 1984, și ratificat prin Legea nr. 1 din 25 martie 1985, prin care a rezultat de fapt un nou „Acordo” (Acord) sau un “Nuovo Concordato”³¹ (Concordat Nou) între Statul italian și Biserica catolică.

Prin acest „Nou Concordat” a fost reafirmată și dispoziția de principiu enunțată de textul Constituției italiene, conform căreia „... toate confesiunile religioase au aceeași libertate în fața legii”, iar „raporturile lor cu Statul sunt reglementate de lege ...” (Art. 8 Constituția Republicii italiene).

În temeiul prevederilor acestui „Nou Concordat”, Biserica romano-catolică a rămas însă cu același regim juridic prevăzut de Pactul de la Lateran din anul 1929 și de articolul 7 al Constituției italiene și după modificările și revizuirea textului respectivului Acord bilateral între Statul italian și Biserica romano-catolică din anul 1984/1985.

Într-adevăr, în textul Constituției Republicii italiene, în vigoare, în articolul 8 se prevede că doar „Confesiunile religioase diferite de cea catolică au dreptul de a se organiza conform Statutelor proprii, cu condiția că acestea să nu contravină legislației italiene” (Art. 8), deoarece, în cazul Bisericii catolice, aceasta are dreptul de a se organiza conform prevederilor Acordului (Pactului) între Statul italian și această Confesiune creștină din anul 1929.

Aceste prevederi constituționale, rezultat al înțelegerilor la care ajunseseră reprezentanții celor două instituții, „Statul și Biserica catolică”, „fiecare în domeniul său independente și suverane” (Art. 7 Constituția Republicii italiene), au confirmat statutul de independență al Bisericii catolice față de Statul italian, în timp ce celorlalte Culte religioase li s-a recunoscut doar statutul de autonomie.

30 M. Drago, *La Costituzione Italiana...*, p. 39.

31 *Ibidem*, p. 38.

În cazul Bisericii romano-catolice din Italia, al cărei Întâistător este și Șeful Statului Vatican, nu este vorba de o „autonomie” a acesteia, ci de o „independență”.

În România, „cultele religioase sunt autonome față de stat” (Art. 29 al. 5 Legea nr. 489/2006), și sunt „libere” să se organizeze „potrivit statutelor proprii”, dar „în condițiile legii” (Art. 29 al. 3 Legea nr. 489/2006). Regimul juridic al autonomiei lor față de Statul român se exprimă prin „respectarea prevederilor legale” și a organizării lor „în conformitate cu propriile statute sau coduri canonice” (Art. 8 al. 3 Legea nr. 489/2006).

În Legea cultelor religioase din România – în care se face referire la „libertatea”³² și „autonomia” Cultelor religioase – se prevede că în țara noastră „nu există religie de stat; statul este neutru față de orice credință religioasă sau ideologie atee” (Art. 9 al. 1 Legea nr. 489/2006).

Prin faptul că Statul român este neutru față de orice credință religioasă, și față de orice ideologie atee, acesta a putut adopta nu numai o politică de neutralitate față de cele două realități românești, credința religioasă și ideologia atee, ci, evident, și una de recunoaștere a statutului juridic al unei ideologii atee egale cu cel al unei credințe religioase mărturisită de poporul român de două milenii, sau a unor Culte religioase recunoscut de Stat.

Referitor la „raporturile” Statului italian cu celelalte Culte religioase – denumite în textul Constituției italiene „Confesiuni religioase” - în textul constituțional se prevede că acestea „... sunt reglementate de lege, pe baza unor înțelegeri cu reprezentanții respectivi” (Art. 8 Constituția Republicii italiene), adică de Constituție, Legea Cultelor, Legea nr. 121 din 1985 etc., care au statuat raporturile între Statul italian și celelalte Confesiuni religioase.

În urma modificărilor intervenite în textul Concordatului între Biserica catolică și Statul italian din 18 februarie 1984, consfințite și de Legea nr. 121 din 25 martie 1985, a fost însă abolit „principiul religiei de Stat”, de care s-a bucurat de fapt Biserica romano-catolică. Și, pe cale de consecință, din anul 1985, această Biserică și-a pierdut statutul juridic de religie de Stat, dar nu și statutul ei de independență și suveranitate față de Statul

32 N. V. Dură, „Rules of national and international law prohibiting all forms of discrimination based on religion or religious belief”, in *Annales Canonici*, 12 (2016), pp. 45-64; N. V. Dură, „The Right to Religion: Some Considerations of the Principal International and European Juridical Instruments”, in *Religion and Equality. Law in conflict*, ed. by W. C. Durham Jr., D. Thayer, Routledge, UK, 2016, pp. 15-24.

italian, și, implicit, nici vechile ei privilegii recunoscute de-a lungul timpului, unele dintre acestea fiind confirmate și de ultimele Acorduri (Pacte) cu Statul italian.

Cazurile Bisericii romano-catolice și al celorlalte Confesiuni din Italia nu sunt însă singulare în Europa, deoarece prin procesul de constituționalizare al Statelor membre ale Uniunii europene³³ s-a încercat instrumentarea unei politici unitare în privința relațiilor Stat și Culte, dar, cu toate acestea, sunt încă Biserici naționale care se bucură - în virtutea istoricității și a contribuției lor la formarea identității naționale și culturale a poporului lor - și de astfel de privilegii.³⁴

Prin Decizia nr. 203 din 1989, Curtea constituțională italiană recunoștea „... că laicitatea este principiul suprem al Statului”³⁵, dar nu și faptul că Statul și Biserica sunt despărțite, ci doar că în politica sa față de Cultele religioase recunoscute, Statul italian trebuie să aibă un tratament egal și o poziție neutră față de acestea.

Deși în conformitate cu deciziile Curții Constituționale laicitatea³⁶ este „principiul suprem” al Statului italian, totuși, Statul și Biserica nu sunt despărțite, ca de exemplu în alte state europene, ci Statul italian are vis-à-vis de Culte o poziție neutră, dar un regim egal de tratament, fiindcă în cadrul altor state nicio confesiune nu are „caracter statal”. Și cu toate acestea, în astfel de state „puterile publice” țin seama „de credințele religioase” ale societății lor și întrețin „relații de cooperare” cu toate „confesiunile” (cf. Art. 16 al. 3 Constituția Spaniei)³⁷.

33 C. Mititelu, „Europe and the Constitutionalization Process of EU Member States”, in *“Ovidius” University Annals, Economic Sciences Series*, vol. XIII, Issue 2, 2013, pp. 122-127.

34 În privința acestor Biserici naționale și a privilegiilor lor, a se vedea N. V. Dură, „Statele Uniunii Europene și cultele religioase”, în *Ortodoxia*, I s.n., nr. 2, 2009, pp. 49-72.

35 M. Drago, *La Costituzione Italiana...*, p. 38.

36 Despre Religie și laicitate a se vedea N. V. Dură, „About the Freedom of Religion and the Laicity. Some Considerations on the Juridical and Philosophical Doctrine”, în *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences*, vol. 13, no. 4, 2019, pp. 156-164; N. V. Dură, „Valorile religioase și „moștenirea culturală, religioasă și umanistă a Europei”. „Laicitate” și „libertate religioasă””, în vol. *Modernitate, postmodernitate și religie*, Iași, Editura Vasiliana, 98, 2005, pp. 19-35.

37 *Constituția Regatului Spaniei*, <https://constitutii.files.wordpress.com/2013/01/spania.pdf> (accesată 29.08. 2023).

Din textul articolului 7 din Constituția Italiei se poate constata că nu este vorba despre un tratament egal între cultele religioase, adică între Biserica catolică și celelalte Confesiuni, ci doar de dreptul garantat de Stat oricărui cetățean de aș mărturisi public propria credință religioasă în orice formă (individuală sau colectivă), așa cum prevede și legislația internațională³⁸.

Într-adevăr, în conformitate cu prevederile articolului 19 din Constituția Republicii italiene, „... toți (cetățenii, n.n.) au dreptul de a profesa liber propria credință religioasă sub orice formă, individuală sau colectivă, să facă propagandă pentru credința sa și să exercite cultul său în particular sau în public, cu condiția ca să nu fie ritualuri care contravin bunelor moravuri” (Art. 19).

Este deci garantat dreptul la libertatea de religie³⁹ tuturor cetățenilor italieni, atât individual, cât și colectiv. Acest principiu este enunțat atât de principalele instrumente ale dreptului internațional⁴⁰, ca de exemplu Declarația Universală a Drepturilor Omului⁴¹, cele două Pacte internaționale promulgate de O.N.U. din anul 1966⁴² etc., cât și de principalele instrumente ale U.E. privind drepturile și libertățile omului⁴³, precum Con-

38 N. V. Dură, „Despre ”Credința religioasă” și dreptul ei de manifestare în spațiul public. De la ”mărturia Conștiinței” și a ”Tradiției constituționale” la textele legislației internaționale și naționale”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, vol. 9, nr. 2, 2021, pp. 29-69.

39 N. V. Dură, „Dreptul la libertatea de Religie, „fons” și „fundamentum” al celorlalte libertăți ale omului”, în *Legea și viața*, nr. 12, 2014, pp. 7-12.

40 N. V. Dură, „Principalele organisme și organizații internaționale cu preocupări și atribuții în domeniul promovării și asigurării protecției juridice a drepturilor omului”, în *Dionysiana*, I (2007), no. 1, pp. 18-25; F. Brașoveanu, „International protection of human rights”, în *”Ovidius” University Annals, Economic Sciences Series*, vol. XII, Issue 2 (2012), pp. 135-137; F. Brașoveanu, „Freedom of expression principle”, în *”Ovidius” University Annals, Economic Sciences Series*, vol. XII, Issue 2, 2012, pp. 138-140.

41 N. V. Dură, „The Universal Declaration of Human Rights”, in *EIRP Proceedings Vol. 10*, Danubius University Press, Galati, 2015, pp. 240-247.

42 N. V. Dură, „General Principles of European Union Legislation Regarding the Juridical Protection of the Human Rights”, in *Journal of Danubius Studies and Research*, vol. III, nr. 2 (2013), pp. 7-14.

43 N. V. Dură, „Drepturile și libertățile fundamentale ale omului și protecția lor juridică. Dreptul la religie și libertatea religioasă”, în *Analele Universității Ovidius. Seria: Drept și Științe Administrative*, nr. 3, 2005, pp. 5-33; N. V. Dură, „Drepturile și libertățile omului în gândirea juridică europeană. De la „Justiniani Institutiones” la „Tratatul

venția europeană a drepturilor omului⁴⁴, Tratatul de la Roma⁴⁵, Tratatul de la Nisa⁴⁶ etc.

Juristul italian Massimo Drago considera că „... obiectul acestui articol este libertatea de asociere (libertà di associazione)⁴⁷, care, în conformitate cu prevederile articolului 2 din Constituția italiană, „... se pot constitui asociații în orice scop”, și anume „politic, economic, religios, cultural, sportiv etc.”, dar că „... multe alte norme ale Constituției se referă la asociații particulare”, ca, de exemplu, „familia, școala, confesiunile religioase, partide politice, sindicatele.”⁴⁸

Cu alte cuvinte, Confesiunile religioase sunt asimilate unor asociații private, și fac deci parte din dreptul privat.

În articolul 20 din Constituția Republicii italiene se prevede că atât „... caracterul ecleziastic (il carattere ecclesiastico), cât și „scopul religios” (il fine di religione) sau de cult (di culto) al unei asociații (d’una associazione) sau al unei instituții (istituzione), nu pot constitui cauza unei limitări legislative speciale, nici al unor impozitări fiscale speciale pentru constituire, capacitate juridică, și orice altă formă de activitate” (Art. 20 Constituția Republicii italiene).

În comentariul lor constituționaliștii italieni recunosc că „articolul este destul de clar. Este interzisă orice formă de discriminare, inclusiv fisca-

instituind o Constituție pentru Europa”, în *Analele Universității Ovidius. Seria: Drept și Științe Administrative*, nr. 1, 2006, pp. 129-151; N. V. Dură, „The European juridical thinking, concerning the human rights, expressed along the centuries”, în *Acta Universitatis Danubius. Juridica*, nr. 2/2010 (VII), pp. 153-192; F. Brașoveanu, „Considerations regarding the protection of human rights at european level”, în *Analele Universității „Constantin Brâncuși” din Târgu Jiu, Seria Științe Juridice*, nr. 3, 2015, pp. 27-34.

44 C. Mititelu, „The European Convention on Human Rights”, în *10th Edition of International Conference The European Integration – Realities and Perspectives*, Danubius University Press, Galati, 2015, pp. 243-252.

45 N. V. Dură, „Rights”, „Freedoms” and „Principles” Set out in the Charter of Fundamental Rights of the EU”, în *Journal of Danubius Studies and Research*, vol. VI, nr. 2 (2016), pp. 166-175.

46 N. V. Dură, C. Mititelu, „The Treaty of Nice, European Union Charter of Fundamental Rights”, în *8th Edition of International Conference The European Integration – Realities and Perspectives Proceedings*, Danubius University Press, Galati, 2013, pp. 123-129.

47 M. Drago, *La Costituzione Italiana...*, p. 52.

48 *Ibidem*, p. 53.

lă, în detrimentul unei asociații sau instituții cu scop religios sau de cult”⁴⁹ (cf. Art. 20 Constituția Republicii italiene).

Prin urmare, din punct de vedere fiscal a fost interzisă orice formă de discriminare între Confesiunile religioase din Italia, fără însă ca prin aceste măsuri de natură fiscală să se fi putut schimba ceva din prevederile articolului 7 din Constituția Republicii italiene privind raporturile între Statul italian și Biserica catolică.

Concluzii

Din examinarea hermeneutică a textului unor Articole din Constituția Republicii italiene, privind dreptul la libertatea de religie, și, implicit, regimul legal al Cultelor religioase din Statul italian, s-a putut constata că formele de manifestare ale dreptului la libertatea de religie sunt afirmate în deplină conformitate cu dispozițiile de principiu enunțate atât în textul principalelor instrumente internaționale (ca, de exemplu, Declarația universală a drepturilor omului (New York, 1948)) și ale Uniunii Europene (de exemplu, Convenția europeană a drepturilor omului (Roma 1950)).

În ceea ce privește regimul juridic al Cultelor religioase din Statul italian, s-a putut constata că textul constituțional italian asigură tuturor libertatea de manifestare, dar nu și un tratament egal, deoarece numai Bisericii catolice i se recunoaște statutul juridic de „independență” și „suveranitate” față de Stat, ceea ce aduce după sine recunoașterea unor vechi privilegii pe seama acesteia, determinate desigur atât de vechimea apostolicității⁵⁰ Bisericii catolice, cât și de contribuția sa istorică adusă poporului italian, de aici decurgând și raporturile speciale între Statul italian și Biserica catolică, al cărei prim „Sedes episcopalis” se află la Vatican.

În textul Constituției italiene nu s-a mai făcut referire la dreptul persoanelor, ci la cele ale „cetățeanului”, în timp ce, pentru dreptul roman și jurisprudența lui, ființa umană a fost definită prin trei noțiuni, și anume aceea de „persona/ae” (persoană), de „civis/es” (cetățean) și de „individuus”

49 *Ibidem*, p. 54.

50 N. V. Dură, „The „Petrine primacy”: the role of the Bishop of Rome according to the canonical legislation of the ecumenical councils of the first millennium, an ecclesiological-canonical evaluation”, în *The Petrine ministry: Catholics and Orthodox in dialogue: academic symposium held at the Pontifical Council for Promoting Christian Unity*, ed. Walter Kasper, New York, Newman Press, 2006, pp. 164-184.

(individ), ceea ce exprimă de fapt și o relaționare a ființei umane cu Divinitatea, relaționare care datorită procesului de laicizare și desacralizare a produs acel divorț între „sacru” și „profan”⁵¹, care în zilele noastre nu pare a avea o șansă imediată de o reconciliere, chiar dacă mai sunt state, ca de exemplu, Grecia și Irlanda, în care invocarea lui Dumnezeu și menționarea numelui Său în textul constituțional este încă un lucru firesc.

Bibliografie

- BRAȘOVEANU, F., „Considerations regarding the protection of human rights at european level”, în *Analele Universității “Constantin Brâncuși” din Târgu Jiu, Seria Științe Juridice*, 3 (2015), pp. 27-34.
- BRAȘOVEANU, F., „Freedom of expression principle”, în *“Ovidius” University Annals, Economic Sciences Series*, XII, 2 (2012), pp. 138-140.
- BRAȘOVEANU, F., „International protection of human rights”, în *“Ovidius” University Annals, Economic Sciences Series*, XII, 2 (2012), pp. 135-137.
- DRAGO, M., *La Costituzione italiana. Breve introduzione storica. Testo integrale. Commenti e approfondimenti*, Milano, Ed. Alpha Test, 2012.
- DURĂ, N. V., „About the Freedom of Religion and the Laicity. Some Considerations on the Juridical and Philosophical Doctrine”, în *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences*, 13, 4 (2019), pp. 156-164.
- DURĂ, N. V., „Andrei Șaguna († 1873) și Alexei Mateevici († 1917), precursori ai „Marii Uniri” de la 1918”, în vol. *Biserica Ortodoxă Română și Marea Unire de la 1918. Contribuția Teologiei arădene*, coord. C. Ioja et all., Craiova, Editura Universitaria, 2019, pp. 172-179.
- DURĂ, N. V., „Despre “Credința religioasă” și dreptul ei de manifestare în spațiul public. De la “mărturia Conștiinței” și a “Tradiției constituționale” la textele legislației internaționale și naționale”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, 9, 2 (2021), pp. 29-69.
- DURĂ, N. V., „Dreptul la libertatea de Religie, „fons” și „fundamentum” al celorlalte libertăți ale omului”, în *Legea și viața*, 12 (2014), pp. 7-12.
- DURĂ, N. V., „Dreptul la libertatea de Religie. De la Edictul împăratului Cyrus al II-lea (cel Mare), prima „Cartă a drepturilor omului”, până la „Tratatul instituind o Constituție pentru Europa””, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, 10, 2 (2022), pp. 35-72.

51 M. Eliade, *Sacrul și profanul*, București, Editura Humanitas, 1995.

- DURĂ, N. V., „Drepturile și libertățile fundamentale ale omului și protecția lor juridică. Dreptul la religie și libertatea religioasă”, în *Analele Universității Ovidius*. Seria: *Drept și Științe Administrative*, 3 (2005), pp. 5-33.
- DURĂ, N. V., „Drepturile și libertățile omului în gândirea juridică europeană. De la „Justiniani Institutiones” la „Tratatul instituind o Constituție pentru Europa””, în *Analele Universității Ovidius*. Seria: *Drept și Științe Administrative*, 1 (2006), pp. 129-151.
- DURĂ, N. V., „Edictul de la Milan (313) și impactul lui asupra relațiilor dintre Stat și Biserică. Câteva considerații istorice, juridice și ecleziologice”, în *Mitropolia Olteniei*, 5-8 (2012), pp. 28-43.
- DURĂ, N. V., „General Principles of European Union Legislation Regarding the Juridical Protection of the Human Rights”, in *Journal of Danubius Studies and Research*, III, 2 (2013), pp. 7-14.
- DURĂ, N. V., „Principalele organisme și organizații internaționale cu preocupări și atribuții în domeniul promovării și asigurării protecției juridice a drepturilor omului”, în *Dionysiana*, I, 1 (2007), pp. 18-25.
- DURĂ, N. V., „Rights”, „Freedoms” and „Principles” Set out in the Charter of Fundamental Rights of the EU”, în *Journal of Danubius Studies and Research*, VI, 2 (2016), pp. 166-175.
- DURĂ, N. V., „Rules of national and international law prohibiting all forms of discrimination based on religion or religious belief”, in *Annales Canonici*, 12 (2016), pp. 45-64.
- DURĂ, N. V., „The „Petrine primacy”: the role of the Bishop of Rome according to the canonical legislation of the ecumenical councils of the first millennium, an ecclesiological-canonical evaluation”, în *The Petrine ministry: Catholics and Orthodox in dialogue: academic symposium held at the Pontifical Council for Promoting Christian Unity*, ed. Walter Kasper, New York, Newman Press, 2006, pp. 164-184.
- DURĂ, N. V., „The European juridical thinking, concerning the human rights, expressed along the centuries”, în *Acta Universitatis Danubius. Juridica*, VII, 2 (2010), pp. 153-192.
- DURĂ, N. V., „The Law no. 489/2006 on Religious Freedom and General Regime of Religious Cults in Romania”, în *Dionysiana*, II, 1 (2008), pp. 37-54.
- DURĂ, N. V., „The Relationships between the State and the Church and their Legal Regime. Rules of International and National Law”, in *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences*, 12, 4 (2018), pp. 192-201.

- DURĂ, N. V., „The Right to Religion: Some Considerations of the Principal International and European Juridical Instruments”, in *Religion and Equality. Law in conflict*, ed. by W. C. Durham Jr., D. Thayer, Routledge, UK, 2016, pp. 15-24.
- DURĂ, N. V., „The Universal Declaration of Human Rights”, in *EIRP Proceedings Vol. 10*, Danubius University Press, Galati, 2015, pp. 240-247.
- DURĂ, N. V., „Valorile religio-creștine și „moștenirea culturală, religioasă și umanistă a Europei” „Laicitate” și „libertate religioasă””, în vol. *Modernitate, postmodernitate și religie*, Iași, Editura Vasiliana, 98, 2005, pp. 19-35.
- DURĂ, N. V., *Le Régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, oecuménique, du Ier millénaire*, București, Editura Ametist 92, 1999.
- DURĂ, N. V., Mititelu, C., „Aportul Bisericii Ortodoxe Române la înfăptuirea “Marii Uniri” de la 1918”, în vol. *Unitate și dăinuire. Centenar România Mare 1918-2018*, Italia, Ed. Montefano, 2019, pp. 317-334.
- DURĂ, N. V., Mititelu, C., „The State and the Church in IV-VI Centuries. The Roman Emperor and the Christian Religion”, in vol. *Conference on Political Sciences, Law, Finance, Economics & Tourism*, vol. I, 2014, Albena, Bulgaria, pp. 923-930.
- DURĂ, N. V., Mititelu, C., „The Treaty of Nice, European Union Charter of Fundamental Rights”, in *8th Edition of International Conference The European Integration – Realities and Perspectives Proceedings*, Galati, Danubius University Press, 2013, pp. 123-129.
- ELIADE, M., *Sacrul și profanul*, București, Editura Humanitas, 1995.
- GAI, *Institutiones (Instituțiunile)*, trad. A. Popescu, București, Editura Academiei RSR, 1982.
- GUȚU, G., *Dicționar latin-român*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- KENNY, D., *God in the Irish Constitution*, <https://talkabout.iclrs.org/2020/10/31/god-in-the-irish-constitution/> (accesat 2. 09. 2023).
- MITITELU, C., „About the Right to the Freedom of Religion”, in vol. *Rethinking Social Action. Core Values*, coord. A. Sandu et al., Medimond, Bologna, 2015, pp. 833-838.
- MITITELU, C., „Europe and the Constitutionalization Process of EU Member States”, in “Ovidius” *University Annals, Economic Sciences Series*, vol. XIII, Issue 2, 2013, pp. 122-127.

- MITITELU, C., „Legea nr. 489/2006 și relațiile dintre Stat și Biserică”, în vol. *The 1th Global Conference on RO-RUS-NIPPONICA*, vol. I, Editura Universitaria, Craiova, 2010, pp. 36-43.
- MITITELU, C., „The European Convention on Human Rights”, in *10th Edition of International Conference The European Integration – Realities and Perspectives*, Galați, Danubius University Press, 2015, pp. 243-252.
- MITITELU, C., „The legislation of emperor Justinian (527-565) and its reception in the Carpathian-Danubian-Pontic space”, in *Analecta Cracoviensia*, 48 (2016), pp. 383-397.
- ROTARU, I. G., „Freedom of religion and conscience in the view of Jesus Christ”, în *Libertatea religioasă – mereu în actualitate*, N. Burcea, I.G. Rotaru, S. Bâlc (coord.), București, Editura Universitară, 2012, pp. 170-180.
- ROTARU, I. G., „Religious liberty – a natural human right”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, 2, 1 (2015), pp. 595-608.
- WHYTE, G., „Religion and the Irish Constitution”, in *John Marshall Law Review*, 30 (1996-1997) pp. 725-735.

Instrumente juridice naționale și internaționale:

- *Constituția Irlandei*, <https://constitutii.files.wordpress.com/2013/01/irlanda.pdf> (accesat 21. 09. 2023).
- *Constituția Regatului Spaniei*, <https://constitutii.files.wordpress.com/2013/01/spania.pdf> (accesată 29.08. 2023).
- *Constituția Republicii italiene*, trad. A. Popescu, Ed. All Beck, București, 1984.
- *Iustiniani Novellae*, Latin text of Schoell and Kroll's edition, <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/Novellae.htm> (accesat 1. 09. 2023).
- *Iustiniani Digestae*, lb. I, 6, 1, <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/digest.htm> (accesat 11. 09. 2023).
- *Le Code théodosien (Livre XVI). Texte latin et trad. française de E. Magnou-Nortier*, Editions du Cerf, Paris, 2002.
- *Lege nr. 489 din 28 decembrie 2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor*, https://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htm_act?ida=69324 (accesată 21.08. 2023).
- *The Constitution of Greece*, <https://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/THE%20CONSTITUTION%20OF%20GREECE.pdf> (accesat 23. 09. 2023).

SIMETRIA DINTRE TOLERANȚĂ ȘI LIBERTATE – TEORETIZĂRI ȘI APLICĂRI ÎN DINAMICA INTENSIFICĂRII DIVERSITĂȚII RELIGIOASE

Conf. univ. dr. Ioan DURA

*Universitatea „Ovidius” din Constanța, Facultatea de Teologie
dura.ioan@univ-ovidius.ro*

ABSTRACT: *The Symmetry between Tolerance and Freedom - Theories and Applications in the Dynamics of Increasing Religious Diversity.* Religious diversity is a reality. It has always existed, historically and phenomenologically attested, but now it is much more visible and much more strongly experienced on the everyday level. The interaction of religions compresses distances between people, between cultures. The structure of contemporary societies forces people belonging to different religions to relate to each other, to coexist, to accept each other. Without claiming to be exhaustive, our aim in this study is primarily to highlight the dual significance of tolerance in the relationship between different religious identities (people with a concrete and assumed commitment to a religious belief) and in the political relationship between State and religion (religious diversity), by showing the extent to which these two dimensions are applicable in practice. Secondly, we will argue that tolerance can be concretized in the sphere of religious freedom.

Keywords: *tolerance, freedom, migration, intolerance, state, religion, secularism.*

Trebuie precizat de la bun început faptul că omul secolului XXI, indiferent de identitatea religioasă căreia îi aparține, experimentează lumea într-un mod mult mai complex și mai transparent decât omul secolelor anterioare. Noile tehnici de comunicare, rețelele globale de relaționare economică, culturală și socială reconfigurează constant lumea într-un sens fluid. Religia, ca segment cultural-social, se fluidizează în sensul că tiparele religioase locale se *deteritorializează* și se implementează, prin fenomenul migrației, în mod special, în alte spații. Această fluidizare a religiei nu implică în mod necesar diluarea identității locale, particulare sau crearea unui sincretism, ci impulsionează vi-

zibilitatea diversității religioase: în același spațiu, fie occidental, fie oriental, conlocuiesc mai multe religii prin oamenii care își asumă o asemenea identitate. Această nouă experiență cotidiană antrenează o *pluralitate* de expresii religioase, fiecare cu pretenția deținerii adevărului absolut. Dar dincolo de expresia pluralității religioase, oamenii diferiți de credințe diferite relaționează, interacționează, colaborează¹, ceea ce a articularat în plan politic și normativ ajustarea *toleranței* ca modalitate de coabitare într-un spațiu pluri-etnic și pluri-religios și ca instrument de evitare a conflictelor.

Toleranța este un concept multidimensional și încorporat în gândirea europeană de multe secole, dar care astăzi, cel puțin începând din secolul al XX-lea, reține o atenție deosebită în relațiile dintre oameni de diferite religii și în structurile relației dintre Stat și religie. În jurul toleranței gravitează arhitecturi de articulare ale politicilor care promovează și susțin drepturile omului în baza libertății individuale ca un drept natural.

Practic, toleranța și libertatea sunt concepte care se implică reciproc, fără a se exclude. Din contra, libertatea precizează semnificațiile toleranței, iar toleranța se fundamentează pe complexitatea dimensiunilor libertății. În acest studiu, ne referim strict la dimensiunea religioasă a libertății și a toleranței, desigur, această dimensiune având implicații politice de fond.

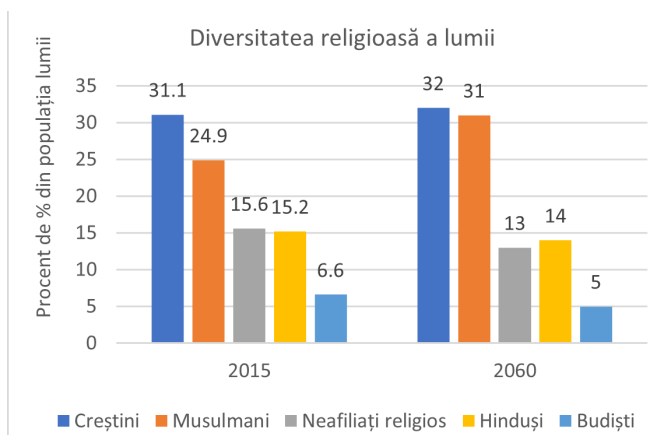
1. Migrația ca factor al intensificării diversității religioase

Realitățile contextuale ale secolelor XX și XXI au generat un larg interes față de modul în care oamenii din diferite culturi religioase relaționează unii cu ceilalți în același cadru spațial social, de exemplu marile orașe occidentale. O plimbare de 30 de minute prin centrul Londrei sau al Parisului, precum și a altor orașe de dimensiuni mai mici, probează amplificarea reală a diversității religioase și etnice. Or acești oameni trăiesc, poate, în același perimetru al cartierului, interacționează involuntar cotidian când așteaptă metroul sau autobuzul și se întâlnesc efectiv în aceeași companie în care lucrează. Relaționarea este concretă, fie la nivel verbal, fie la nivelul interacțiunii în responsabilitățile jobului etc. Miza acestor interacțiuni este cheia care ne aduce în experiența celuilalt. Nu mai este o experiență generată de curiozitate față de alteritatea

1 Cristian-Vasile Petcu, „Cadrul juridic al dialogului ecumenic creștin” („The legal framework of Christian ecumenical dialogue”), In volumul Simpozionului Internațional „Itinerario e il contenuto del formare ecumenico-studi ecumenici - Venetia”, Instituto di studi ecumenici S. Bernardino, Veneția, 2008, pp. 422 – 450.

culturală și religioasă, ci una accesibilizată concret, făcută posibilă prin globalizare², migrație și dinamici economico-politice.

În această linie de precizări, Occidentul, în mod special spațiul european, se particularizează printr-o morfologie a diversității religioase la nivel social. O diversitate care poate fi înregistrată și argumentată sociologic, statistic. În fond, diversitatea a existat dintotdeauna, din cele mai vechi timpuri. Itinerariul istoric al umanității o confirmă. Menționăm faptul că astăzi, diversitatea religioasă este mult mai vizibilă, realitate pe care cercetătorii și autoritățile statale au trebuit să o gândească nu numai teoretic, ci și practic. Evidența ei este incontestabilă. Astfel, în 2021, creștinismul era de departe cea mai mare religie din lume, cu un număr estimat de 2,38 miliarde de adepți, aproape o treime (31,1%) din totalul de 7,66 miliarde cât număra populația lumii. Islamul era pe locul al doilea, cu 1,9 miliarde de adepți, adică 24,9% din populația globală. Populația neafiliată din lume era de aproximativ 1,2 miliarde de persoane sau 15,6% din populația globală. Hinduismul ocupa locul al patrulea, cu 1,16 miliarde de adepți, sau 15,2% din populația globală, urmat de budiști, cu 500 de milioane de adepți, sau 6,6% din populația globală.³

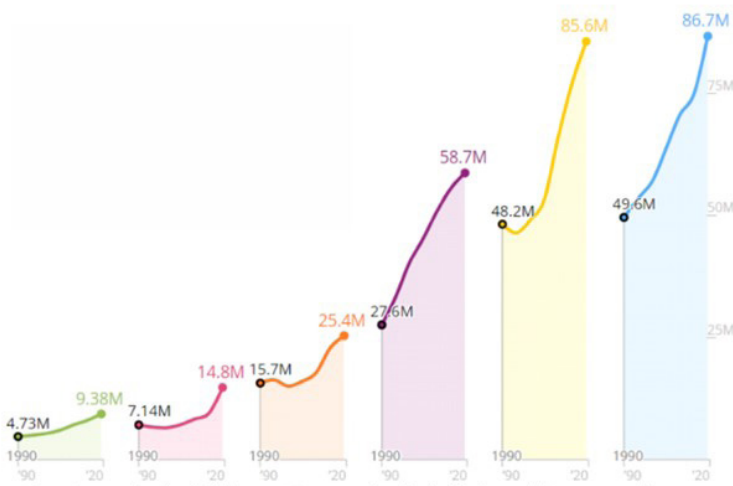


Cu siguranță, unul din factorii generatori ai intensificării diversității religioase este migrația. Motivele migrației sunt multiple: condițiile precare de viață, conflictele armate, calamități naturale, tendința de a studia în cen-

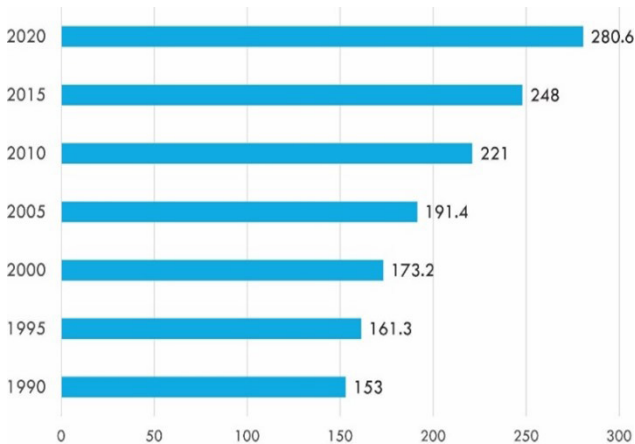
2 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Globalization and its effect on religion", în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.

3 Claire Jenik, „The World’s Largest Religious Groups Over Time”, Aug 23, 2021, <https://www.statista.com>.

tre universitare occidentale etc. Conform estimărilor actuale la nivel mondial, în 2020 erau înregistrați aproximativ 281 de milioane de migranți, ceea ce reprezintă 3,6 % din populația lumii. În general, numărul estimat de migranți dintr-o țară în alta a crescut în ultimele cinci decenii. Numărul total estimat de 281 de milioane de persoane care trăiesc într-o altă țară decât cea în care s-au născut a fost cu 128 de milioane mai mare decât în 1990 și de peste trei ori mai mare decât numărul estimat în 1970.



SURSA: WORLD MIGRATION REPORT 2022 by International Organization for Migration (IOM), <https://worldmigrationreport.iom.int>



SURSA: United Nations - Department of Economic and Social Affairs (UN-DESA) report 2021

Practic, migrații sunt factori cheie în ceea ce putem numi *transnaționalizarea* unei religii, ei având un aport considerabil în dinamica interreligioasă. Prin mobilitatea lor, ei se angrenează în procese de globalizare a credințelor și practicilor lor religioase atunci când își exprimă aceste credințe și practici în arene culturale, sociale, politice sau economice în societăți și spații geografice diferite de a lor. Procesele care au loc în arenele transnaționale, cum ar fi adaptarea religiei migraților la noul mediu în care ei încep să trăiască, operează deteritorializarea unei religii, în sensul relocalizării ei într-un nou spațiu.⁴ Astfel, credințele și practicile religioase devin încorporate în arene transnaționale. Explicarea credințelor și practicilor religioase în arenele transnaționale poate conduce la procese care extind *omogenizarea culturală* sau la procese care creează *eterogenitate culturală*. *Omogenizarea culturală* are loc atunci când caracteristicile culturale dintr-o regiune sunt stabilite în altă regiune, fără a fi modificate ca urmare a noului mediu cultural. *Eterogenizarea culturii*, pe de altă parte, are loc atunci când migrarea caracteristicilor culturale dintr-o regiune în alta creează noi forme culturale care îmbracă caracteristicile mai multor regiuni simultan și care creează *hibriditate culturală* prin combinarea caracteristicilor culturale ale mai multor regiuni.

Omogenizarea culturală, ca formă de globalizare⁵, rearanjează locațiile granițelor culturale prin extinderea acestor granițe la nivel transnațional. După cum sugerează David Lehman, o astfel de transnaționalizare duce la proliferarea granițelor noi în sferile culturii, etniei, limbii și religiei.⁶ Deși această formă de *transnaționalizare a religiei* schimbă granițele culturale prin schimbarea locației unei culturi, ea nu transformă substanța esențială a culturii. O consecință importantă a unei astfel de rearanjări a granițelor culturale în raport cu globalizarea este că, pe de o parte, intensifică diversitatea culturală în arena transnațională (cu consecințele sale pozitive și negative), iar pe de altă parte conectează indivizii la nivel transnațional,

4 Caroline Plüss, „Migration and the Globalization of Religion”, în *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Edited by Peter B. Clarke, Oxford University Press, 2011, p. 491.

5 Cristian-Vasile Petcu, „Relația dintre globalizare și identitatea Bisericii în contextul învățaturii creștine ortodoxe”, în revista „Teologie și Viață – revistă de gândire și spiritualitate creștină”, nr. 1-4/2023, pp. 90-100.

6 David Lehman, „Religion and Globalization”, în Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, and David Smith (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London: Routledge, 2002, p. 301.

prin faptul că aceștia ajung să împărtășească credințe religioase și practici foarte asemănătoare, care le permit să stabilească și să mențină interacțiuni transnaționale.

Eterogenizarea culturală transnațională a credințelor și practicilor religioase prin migrație crește diversitatea credințelor și practicilor religioase existente. Face acest lucru transformând convingerile și practicile aderenților atunci când acești aderenți intră în contact cu o altă cultură. Conceptul de *hibridizare culturală* oferă perspective utile asupra modului în care credințele și practicile religioase pot fi schimbate în arene transnaționale, deoarece conceptul ne permite să înțelegem cum este posibil să acordăm validitate simultană elementelor din culturi diferite. *Hibridizarea* poate fi definită ca procesul prin care „formele culturale devin separate de practicile existente și se recombina cu noi forme și noi practici”.⁷ Această definiție sugerează că selectarea, rearanjarea și acordarea unui nou accent elementelor existente ale unei tradiții religioase din cauza contactului cu o altă cultură poate fi considerată o formă de *eterogenizare culturală*.

În aceste circumstanțe, migrația este un fenomen care actualizează o nouă și constantă hartă a interacțiunii dintre oameni în locuri și culturi diferite. Fiecare om comportă o identitate religioasă sintetizată în crezuri, comportamente, atitudini diferite față de celălalt. Această nouă situație de facto trebuia și încă trebuie reglementată la nivel personal cât și comunitar. În joc intră toleranța religioasă care stabilește criterii concrete de relaționare între oameni care trăiesc în același spațiu și care sunt aparținători unor religii diferite.

2. Toleranța – atitudine de conformitate în raportarea la alteritatea religioasă

Deschidem acest segment al studiului prin precizarea delimitărilor conceptuale ale *toleranței*. Veit Bader precizează că *toleranța* se referă la un principiu normativ articulat, la o atitudine individuală, o dispoziție sau o virtute personală și la practicile colective și regimurile instituționale.⁸ Așadar, *toleranța*

7 Jan Nederveen Pieterse, „Globalization as Hybridization,” în Jan Nederveen Pieterse (ed.), *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. 64.

8 V. Bader, „Religions and Liberal Democracy: Reflections on Doctrinal, Institutional and Attitudinal Learning”, în *Democracy, Religious Pluralism and the Liberal Dilemma of*

este o atitudine sau o dispoziție, disponibilitatea de a admite posibila validitate a punctelor de vedere aparent contradictorii, ezitarea de a transmite judecăți de valoare sau de „adevăr” asupra altor credințe individuale sau de grup. Această definiție este în concordanță cu faptul că *toleranța* se articulează în dispoziția de a fi răbdători sau indulgenți față de opiniile sau practicile altora, ceea ce denotă ideea că forma sa este atitudinală. Glenn Tinder se referă la *toleranță* ca la o „dispoziție de a tolera”⁹, iar Thomas Hearn o numește „dispoziție la deliberarea rațională în anumite circumstanțe în care oamenii nu sunt de acord”.¹⁰ Prin definiție, o persoană *poate tolera doar ceea ce dezaprobă*. În acest context dezaprobarea înseamnă că lucrul, comportamentul, ideea care trebuie tolerate sunt din punct de vedere obiectiv greșite sau eronate.¹¹

Toleranța ca virtute morală se dovedește a fi mai mult decât punerea în practică și acceptarea unor comportamente, opinii etc., care sunt diferite de ale noastre. *Toleranța*, atunci când este analizată ca o virtute de realizat de către oameni în complexul unei societăți sau ca o virtute în relaționarea dintre societăți, întreține șase condiții, conform opiniei lui Peter Byrne¹². Se tolerează ceva (idee, părere, convingere, comportament) atunci când există: (1) *Diferența*: agenți care tolerează comportamentul, cuvintele sau gândurile altor persoane remarcă faptul că acestea sunt diferite față de cele proprii lor. (2) *Importanța*: diferența dintre modul de comportament, de vorbire și gândire al tolerantului față de cel al toleratului nu este minoră sau banală. Diferența contează, cel puțin potențial, pentru toleranți. (3) *Opoziția*: în remarcarea noțiunilor diferenței se adaugă și faptul că acțiunile, comportamentul, ideile celui tolerat nu reprezintă ceva ce tolerantul apreciază sau aprobă. (4) *Puterea*: comportamentul celor tolerați este ceva asupra căruia se putea acționa din partea celor care tolerează. Dacă nu se dispune de mijloacele de a-l suprima sau schimba cu totul, se pot lua însă măsuri mai drastice de suprimare a lui. (5) *Non-interferența*: cei care tolerează nu fac niciun pas pentru a interfera cu cei față de care se opun. (6) *Cerința*:

Accommodation, Monica Mookherjee (ed.), Springer, 2011, pp. 18-19.

9 Glenn Tinder, *Tolerance: Toward a New Civility*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1976, pp. 2-3.

10 Thomas Hearn, „On Tolerance”, în *Southern Journal of Philosophy* 8 (1970), p. 226.

11 Peter Byrne, „Religious Tolerance, Diversity, and Pluralism”, în *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 68 (2011), p. 289.

12 *Ibidem*, pp. 289-290.

comportamentul tolerant este, în general, corect din punct de vedere moral, iar atitudinile tolerante sunt bune.¹³

Deși cuvântul *toleranța* se află printre cele mai utilizate în vocabularul politicilor Uniunii Europene, tocmai această utilizare excesivă riscă să superficializeze semnificația conceptului, în sensul că *toleranța* este acceptare a orice. Frank Furedi amendează limitarea semnificației conceptului în utilizarea sa doar ca o trăsătură de caracter dezirabil, în timp ce modalitatea gestionării credințelor și comportamentelor conflictuale este marginalizată.¹⁴ De aceea, *toleranța* implica un act de liberă exprimare și de gândire critică. A exprima o judecată critică nu servește ca instrument pentru cenzurarea credinței, „greșite” a altei persoane, deoarece *toleranța* impune respectarea dreptului oamenilor de a susține credințe în conformitate cu conștiința lor și de a adera la o religie conform libertății lor. Recunoașterea primatului virtuții libertății își găsește ecou în afirmația repetată a lui Voltaire, „Dezaprobat ceea ce spui, dar voi apăra până la moarte dreptul tău de a o spune”, afirmație care exprimă legătura intimă dintre exprimarea critică și angajamentul față de libertate. În discursul public contemporan, legătura dintre *toleranță* și enunțarea unei critici riscă să se piardă din cauza obsesiei actuale de a nu fi discriminator, precum în logica corectitudinii politice. *Toleranța* se stabilește între doi sau mai mulți subiecți. Iar distanța dintre diferențele lor religioase permite un câmp al reflecției, al dezbaterii, al criticii ca acte de exprimare liberă.¹⁵

Toleranța nu înseamnă doar acceptare sau aprobare a alterității fără discernământ, fără filtru critic alteritatea culturală. Această confuzie limitativă a semnificației *toleranței* este amendată în *Declarația UNESCO privind principiile toleranței*: „Toleranța este respectul, acceptarea și aprecierea bogatei diversități a culturilor lumii noastre, a formelor noastre de exprimare și a modurilor de a fi oameni. Este încurajată de cunoaștere, deschidere, comunicare și libertate de gândire, conștiință și credință. Toleranța este *armonie în diferență* (s.n.). Nu este doar o datorie morală, ci și o cerință politică și legală. Toleranța, virtutea care face posibilă pacea¹⁶, contribuie la

13 Ioan Dura, *Dialog, toleranță, libertate. Configurații ale religiei în tranziția de la secularizare la pluralizare*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2022, p. 89.

14 Frank Furedi, „On Tolerance”, în *Policy*, Vol. 28, No. 2 (2012), p. 31.

15 Ioan Dura, *Dialog, toleranță, libertate*, p. 92.

16 Cristian-Vasile Petcu, „Pacea și dreptatea după cărțile profeților mari”, în *Annales Universitatis Valachiae*, Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2005, pp. 448-458.

înlocuirea culturii războiului cu o cultură a păcii.”¹⁷ „Armonia în diferență” este scopul vizat de toleranța ca relaționare între oameni de credințe diferite. Nu sunt de acord cu învățătura ta de credință, nu aprob ce cult practici. Poți exprima această critică într-un dialog al corespondenței cu celălalt. Dar dincolo de aceste particularități care ne definesc apartenența religioasă, cu toții suntem oameni și avem o identitate socială care ne obligă la o atitudine de congruență și colaborare în aceeași parametri spațiali. Elementul cheie în toleranță este ca *celălalt* să aibă generozitatea de a accepta ceea ce eu nu aprob referitor la particularitățile sale religioase. În fapt, toleranța ne provoacă la depășirea egoismului doctrinar și la deschiderea intențională spre o disponibilitate a acceptării, atâta timp cât ceea ce aprobăm nu atentează la acceptarea unui compromis personal.

Putem concluzia următoarele referitor la articularea *toleranței* dintre oameni când acești interacționează la nivel personal și comunitar, fără implicarea factorilor autoritari de decizie religioasă sau politică. În sensul său convențional, *toleranța* se referă la decizia de a suporta, a dezaproba, accepta ceea ce nu ne place, ceea ce nu ne convine, ceea ce nu e conform cu propriile referințe valorice. Obiectele *toleranței* acoperă o gamă largă de elemente, inclusiv credințe, practici, ideologii, grupuri religioase, etnice, sociale. În ceea ce privește subiecții sau agenții *toleranței*, adică cei care o practică, aceștia sunt oameni și instituții religioase și politice. Sintetizând, în opinia lui Bhikhu Parekh *toleranța* comportă câteva particularități care sunt toate strâns legate și definesc colectiv identitatea sa conceptuală.¹⁸ În primul rând, obiectul *toleranței* ne preocupă sau ne interesează în aspectele vieții noastre. În al doilea rând, întrucât obiectul supus *toleranței* ne privește, îl judecăm și formăm o perspectivă negativă asupra acestuia. S-ar putea să nu ne placă, dar aprecierea de acest tip nu este suficientă, fapt care trebuie să implice un element de dezaprobare. Ca ființe raționale, în general ne place să ne asigurăm că dezaprobarea noastră nu este irațională sau lipsită de temei, ci este fundamentată pe motive întemeiate. În al treilea rând, deoarece dezaprobarea implică judecată, aceasta are o bază normativă și presupune valori sau standarde pe care se bazează exercițiul intențional al judecății. Valorile sau standardele s-ar putea pretinde a fi universale în validitatea lor sau cel puțin în cadrul societății din care face parte obiectul *toleranței*. În al

17 UNESCO, *Declaration on the Principles of Tolerance*, Art. 1/ 1.1, 1995.

18 Bhikhu Parekh, *Ethnocentric Political Theory. The Pursuit of Flawed*, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 263-284.

patrulea rând, *toleranța* presupune că cineva este capabil să se exprime în legătură cu obiectul *toleranței*, cum ar fi interzicerea, cenzura și, astfel, să acționeze în funcție de dezaprobarea emisă. Dacă cineva nu are o astfel de putere, tot ce poate face este să trăiască cu obiectul dezaprobat, ca în cazul unei vremi ploioase: fie că ne place sau nu ploaia, noi nu putem schimba vremea ploioasă în una senină. *Toleranța* este posibilă numai atunci când *intoleranța* este o opțiune. În ultimul rând, *toleranța* presupune un anumit grad de pluralitate de valori. Întrucât solicită rețineră, implică faptul că cineva are valori care îl împiedică să acționeze asupra dezaprobării. Forma și gradul de *toleranță* depind de puterea și profunzimea angajamentului cu privire la motivele dezaprobării și reținerii.¹⁹

3. Libertatea religioasă - drept fundamental și universal al omului

Libertatea religioasă în articularea ei în societate are o istorie milenară. Nu face obiectul acestui studiu această abordare, ci precizăm câteva date referitoare la relevanța *libertății religioase* în concretizarea *toleranței*. În opinia lui Arvind Sharma²⁰, pentru a înțelege libertatea religioasă, trebuie să definim ce se înțelege prin *libertate*, care este asociată cu două elemente: elementul reprezentat de *alegere* și elementul reprezentat de *libertatea față de constrângere*. Cuvântul *libertate* are o gamă largă de aplicații, de la absența totală a constrângerii până la simplul sentiment de a nu fi îngreunat sau constrâns în mod nejustificat. Apartenența față de o religie este o alegere și atunci când nu există un factor limitativ care să constrângă această alegere, se articulează libertatea religioasă. Dată fiind interacțiunea contemporană a religiilor sub presiunea dinamicii globalizării, libertatea religioasă, prin extensie, implică și o treia coordonată pe lângă cele două menționate: (1) *libertatea de alegere* și (2) *libertatea față de restricții* și (3) *oportunitatea social-culturală*.²¹

Acest ultim element permite o extindere și o aprofundare a sensului și *importanței libertății religioase* în secolul XXI. Libertatea religioasă, atât la nivel individual, comunitar, cât și la nivel social, internațional, cultural facilitează un spațiu de reflecție asupra identității celui alt pe noi criterii de observare, relaționare, socializare, cunoaștere. În fond, libertatea este

19 Ioan Dura, *Dialog, toleranță, libertate*, pp. 94-95.

20 Arvind Sharma, *Problematizing Religious Freedom*, Springer, 2011, p. 79.

21 *Ibidem*, p. 81.

spațialitatea în care două sau mai multe identități religioase se exprimă în congruență, în intenționalități, în interacțiune. Astfel, libertatea religioasă este aplicată într-o comunitate, într-o societate în care oameni de diferite credințe trăiesc împreună.

Malcolm Evans²² menționează că protecția internațională a libertății religioase a trecut prin trei etape principale, diferite, realizate succesiv și parțial suprapuse, care au dus la conturarea tratatelor internaționale protectoare ale acestui drept. a) Modelul *cuius regio, eius religia* ("a cui este regiunea, a lui este religia"). În acest registru intră tratatele internaționale de pace care prevăd separarea teritorială a persoanelor cu diverse convingeri religioase în țări diferite și, de asemenea, prevăd moduri de toleranță pentru disidenții circumscriși spațiului respectiv și dreptul lor la o emigrare ordonată în cazul în care se impune o nouă religie în țara respectivă. b) Modelul de *protecție a minorităților*: tratate internaționale (bilaterale sau multilaterale) care prevăd protecția minorităților religioase pe teritoriul unui Stat cu o majoritate etnică sau religioasă hegemonică. c) Modelul *drepturilor omului*: tratate internaționale, globale sau regionale, care codifică standardele internaționale și prevăd monitorizarea internațională a drepturilor omului și ale comunităților pentru libertatea de religie sau de credință.

Fiind un drept fundamental și universal al omului, libertatea religioasă declanșează adesea dispute de durată în rândul comunității internaționale, inclusiv al statelor. Acest lucru se datorează domeniului de aplicare al libertății în sine, care are două dimensiuni, și anume un *forum internum* și un *forum externum*.²³ *Forum internum* este dreptul de a poseda și de a avea o credință interioară, adesea numită libertatea de gândire, de conștiință și de religie. Acest forum are o protecție absolută, ceea ce înseamnă că nicio situație nu poate justifica vreodată încălcarea acestei libertăți, indiferent de motiv, inclusiv din motive de urgență de stat sau chiar de securitate națională. Acest drept include aderarea la o anumită religie sau credință pe baza alegerii personale, realizarea unei interpretări religioase și dreptul de convertire. Deși controversat în diferite țări, acest aspect permite, de asemenea, dreptul de a respinge sau de a schimba religia și dreptul de a nu fi obligat

22 Malcolm Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge University Press, 1997, pp. 42-82.

23 Hanif Nur Widhiyanti, Anak Agung Ayu Nanda Saraswati, „Limitation of Religious Freedom in Response to Covid-19: From Public Health Regulations to Discriminatory Policies”, în *Diponegoro Law Review*, vol. 6, no. 1, 2021, p. 79.

a crede în ceva.²⁴ În plus, dispozițiile legislative care stabilesc limitele în acest domeniu nu sunt în concordanță cu cerințele libertății interne.

Pe de altă parte, *forum externum* include dreptul de a desfășura, manifesta sau înfățișa la exterior o religie sau o credință, fie că se desfășoară izolat, fie în public, ca parte a unui grup sau a unei comunități, prin învățatură, cult, practică și alte forme de expresie. Aceasta include dreptul de a împărtăși și de a răspândi învățăturile religioase, de a-i încuraja pe alții să adopte aceleași opinii și dogme, de a publica și de a distribui literatură religioasă și alte forme de informare, de a deține și de a utiliza clădiri destinate cultului și de a exprima religia sau credința prin îmbrăcăminte, ritualuri și simboluri. Acest aspect poate fi limitat numai în circumstanțe foarte restrânse, specificate în clauza de restricție care se aplică.²⁵

Aceste două concepte, *forum internum* și *forum externum*, sunt stipulate în diverse instrumente privind drepturile omului la nivel internațional. *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, de exemplu, reglementează faptul că orice persoană are dreptul la libertate de gândire, de conștiință și de religie: „Orice persoană are dreptul la libertatea de gândire, conștiință și religie; acest drept include libertatea de a-și schimba religia sau credința și libertatea, fie singur, fie în comunitate cu alții și în public sau privat, de a-și manifesta religia sau credința în predare, practică, închinare și respectare.”²⁶ *International Covenant on Civil and Political Rights*, unul dintre principalele tratate internaționale privind drepturile omului, care are 173 de state semnatare (până în noiembrie 2020), recunoaște, de asemenea, un astfel de drept și sugerează că nu sunt permise limitări ale dreptului de a crede (sau de a nu crede) într-o religie sau convingere. Articolul 18 alineatul 3 din *International Covenant on Civil and Political Rights* prevede, de asemenea, că guvernul nu poate limita manifestările libertății religioase sau de credință, cu excepția cazului în

24 Jeroen Temperman, „Are State Churches Contrary to International Law?,” în *Oxford Journal of Law and Religion* 2, no. 1 (2013), pp. 119-149.

25 H.N. Widhiyanti, A.A.N. Saraswati, „Limitation of Religious Freedom in Response to Covid-19: From Public Health Regulations to Discriminatory Policies”, p. 80.

26 *Universal Declaration of Human Rights*. Article 18 (United Nations, 2015, 38). Cele două dimensiuni ale libertății religioase sunt încadrate și în *European Convention on Human Rights*. Article 9: *Freedom of thought, conscience and religion*, *American Convention on Human Rights*, Art. 12.

care aceste limite sunt (1) stabilite prin lege; (2) supuse unui scop legitim și (3) necesare pentru atingerea acestui scop.²⁷

În primul rând, limitarea trebuie să fie prevăzută de lege, ceea ce înseamnă că trebuie să fie reglementată în mod clar în scris într-un act de drept național. Limitarea trebuie să fie clară și accesibilă tuturor, declarată în mod deschis publicului ca o măsură de transparență și responsabilitate, însoțită de justificări și mecanisme de recuperare, astfel încât eforturile de implementare progresivă să poată continua chiar dacă la un nivel minim. Aceste cerințe au un element calitativ, în sensul că legea trebuie să recunoască principiul neretroactivității, iar aplicarea acesteia nu trebuie să se facă în mod arbitrar. În al doilea rând, limitarea trebuie să fie necesară. Jurisprudența internațională sugerează că o limitare este considerată necesară dacă are un scop legitim și rezonabil, ceea ce înseamnă că restricția este neutră și proporțională și că există o legătură rațională și realist proporțională între mijloacele utilizate și obiectivele care urmează să fie realizate. Nivelul de urgență este un instrument pentru a determina scopul și metoda utilizată. Astfel, se urmărește să fie cât mai puțin restrictivă. În plus, principiul proporționalității trebuie să fie respectat nu numai în legile care încadrează limitele, ci și de sistemul care aplică legea. Într-o societate democratică, limitările impuse nu trebuie să atenteze la buna funcționare a democrației în societate. În al treilea rând, limitarea trebuie să aibă un temei juridic sau un scop legitim, și anume protejarea siguranței sau a ordinii publice, a sănătății sau a moralității, sau a drepturilor esențiale ale altora. În plus față de cele trei cerințe, limitarea nu trebuie să fie discriminatorie, fie împotriva anumitor grupuri, fie prin metodele sale. Acțiunea statului trebuie să fie neutră și imparțială.²⁸

4. Intoleranța seculară ca derivat al ideologiei secularismului

Cu toată miza democratică de susținere a drepturilor omului, religiile riscă ca libertatea lor să fie îngărdită într-o societate secularizată în care ideologia secularismului este un accent grav pus pe antagonismul religie – politică. Intoleranța seculară apare atunci când guvernele sau societățile secu-

²⁷ *International Covenant on Civil and Political Rights*, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>.

²⁸ Jim Murdoch, *Protecting the Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion under the European Convention on Human Rights*, Strasbourg: Council of Europe, 2012.

lare marginalizează credința și practicile religioase și chiar merg până în punctul în care o cenzurează de la libertatea de exprimare în spațiul public. Religia este forțată să iasă din sfera publică și este limitată la sfera privată. Spațiul civic este refuzat celor care au perspective religioase care diferă de cele promovate de cei care nu sunt religioși. Din nefericire, tocmai în spațiul european direcții politice susțin norme și legi de intoleranță și discriminare împotriva creștinilor.

Trebuie precizat faptul că intoleranța seculară nu este același lucru cu *secularizarea*, care descrie tendința demografică în curs de desfășurare în Occident către un număr mai mic de persoane care se identifică drept credincioși sau care se angajează în forme semnificative de practică religioasă.²⁹ Pentru a înțelege *intoleranța seculară*, trebuie mai întâi să înțelegem ce înseamnă *secular* în sine. Charles Taylor identifică trei înțelesuri ale termenului *secular*: (1) secularismul instituțional, în care statul este separat de religie; (2) secularismul ceremonial, în care spațiile publice sunt lipsite de simboluri religioase; și (3) o viziune conform căreia credința în Dumnezeu este o alegere printre multe alte opțiuni.³⁰ Așa cum subliniază Olivier Roy, secularizarea este „un fenomen social care nu necesită o implementare politică.”³¹ Secularizarea³² are loc treptat pe măsură ce religia își pierde poziția în centrul vieții umane. Înțelesă în acest fel, secularizarea nu se referă la relația de putere dintre Stat și Biserică, ci la scăderea treptată a dominației și prezenței religiei în societate. De aici rezultă diferența dintre *secularizare*, ca proces și noțiunea de *secularism*, care este un proiect politic cu un set de revendicări normative în ceea ce privește relația dintre Religie și Stat.

Așadar, *secularismul*, derivat al *secularizării*, definește nu procesul, ci ideologia politică a unui stat secular. Până în secolul IX-XX, discursul politic și filosofic, dar și teologic, despre *secularism* viza raportarea Statului față de religie, în mod exclusiv cea creștină, în cadrul societății occidentale. Dar în acești parametrii politici au intrat și alte identități religioase, fapt care a deschis noi orizonturi de regândire a *secularismului*, dat fiind faptul

29 Dennis P. Petri and Janet Epp Buckingham, „Origins of and responses to secular intolerance”, în *International Journal for Religious Freedom*, Vol 13, No. 1-2, 2020, p. 27.

30 Vezi C. Taylor, *Secular Age*, Harvard University Press, 2007.

31 Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 7.

32 Ioan-Gheorghe Rotaru, „Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, pp. 251-266.

că Statul trebuia să se raporteze politic nu numai față de creștinism, cât și față de alte religii. Pe această nouă premisă, secularismul a fost supus unei critici de dilatare și regândire structurală a raportului dintre Stat și religii.³³

Fostul Arhiepiscop de Canterbury Rowan Williams, în *Faith in the Public Square*, a făcut o distincție utilă între ceea ce a numit secularismul „procedural” și cel „programatic”, acesta din urmă fiind un motiv real de îngrijorare. R. Williams definește *secularismul procedural* ca fiind o politică publică care nu acordă niciun avantaj sau preferință vreunei religii, în care statul acționează ca un moderator neutru care permite tuturor vocilor religioase sau nereligioase să se exprime în sfera publică. Originea istorică a secularismului procedural datează din perioada Iluminismului. Acest punct de vedere a dus la înțelegerea faptului că Biserica și Statul ar trebui să fie separate, dar nu implică neapărat o ostilitate față de religie. În schimb, *secularismul programatic* susține că statul nu ar trebui să fie influențat de nicio convingere religioasă și că orice referire la religie ar trebui exclusă din sfera publică.³⁴

Urmând înțelegerea lui R. Williams a *secularismului programatic*, *intoleranța seculară* poate fi astfel concepută ca o expresie radicală a secularismului care urmărește să excludă religia nu doar din domeniul public, ci și din diverse sfere private. Ea se bazează pe indiferența, respingerea sau excluderea religiei și a considerațiilor religioase pe baza convingerii că religia nu ar trebui să aibă o influență vizibilă asupra societății, în special asupra educației și politicii.³⁵ Practic, acest tip de secularism impune comunităților religioase norme și politici socio-culturale neținând cont de profilul și fondul credinței fiecărei comunități, sfidând astfel ceea ce pretinde că promovează: libertatea religioasă. Ar trebui să ne întrebăm foarte serios dacă statul secular militează pentru libertatea religioasă într-o notă de neutralitate față de diversitate sau efectiv militează pentru *libertatea față de religie* (!).

Raportul *World Watch List 2023*, descrie intoleranța seculară după cum urmează: „situația în care credința creștină este scoasă cu forța din do-

33 Charles Taylor, “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism,” în Jonathan VanAntwerpen and Eduardo Mendieta (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, 2011, pp. 34-59.

34 Rowan Williams, *Faith in the Public Square*, London, Bloomsbury Continuum, 2012, p. 23.

35 Dennis P. Petri and Frans Visscher, „Revisiting Sphere Sovereignty to Interpret Restrictions on Religious Freedom”, în *Philosophia Reformata* 80, 2015, pp. 99-122.

meniu public, dacă este posibil chiar din inimile oamenilor. Conducătorii acesteia caută să transforme societățile în forma unei noi etici radical seculariste. Această nouă etică este (parțial) legată de o agendă sexuală radical nouă, cu norme și valori despre sexualitate, căsătorie și aspecte conexe care sunt străine și cărora li se opun viziunea creștină asupra lumii. Atunci când indivizii sau instituțiile creștine încearcă să se opună acestei noi etici, li se opun (i) legislația privind nediscriminarea, (ii) atacurile asupra drepturilor părinților în domeniul educației, (iii) cenzura crucii și a altor simboluri religioase din piața publică, (iv) utilizarea legilor privind discursul de ură pentru a limita libertatea de exprimare și (v) legile înregistrate ale diferitelor biserică. Majoritatea acestor acțiuni nu sunt violente, deși au expresii agresiv anti-creștine. Un exemplu al acestui motor este educația sexuală obligatorie bazată pe ideologia secularistă de gen în școlile preșcolare și primare din unele țări, precum și amenințarea serioasă împotriva părinților care doresc să își retragă copiii mici de la aceste lecții.”³⁶

În linia celor prezentate putem remarca faptul că dacă la nivel micro, interpersonal, toleranța religioasă este aplicabilă, la nivel macro, Stat – religie/religii, se pot sesiza o serie de complicații nefavorabile principiului libertății religioase. Statul secular, prin filosofia secularismului ca normă politică, nu se mai reprezintă un garant al libertății religioase. Pe premisa multiculturalismului, ca instrument de adoptare și încorporare a diferitelor culturi religioase în spațiul occidental, Statul secular defavorizează creștinismul în aspectele sale doctrinare, culturale și sociale. Deși un Stat secular nu mai e de acord cu legitimitatea religiei în spațiul public, conform principiilor democratice el este obligat în a fi un arbitru neutru care aplică toleranța față de religie.

Michael K. Young³⁷ propune patru abordări care vizează apărarea și promovarea cauzei libertății și toleranței religioase în contextul lumii de astăzi. În primul rând, *dezvoltarea unei baze doctrinare pentru toleranța religioasă și libertățile religioase*. Este imperativ să fie gândită, clar și concret, o bază doctrinară fundamentală pentru toleranță în cadrul diferitelor tradiții religioase și în cadrul fiecărei religii specifice. Toate religiile pleacă de

36 Vezi „WORLD WATCH LIST 2023”, „Ireland: Secular intolerance as persecution engine unleashed?”, „Colombia: Secular intolerance increasingly visible”, www.opendoors.org.

37 Michael K. Young, „Religious Liberties and Religious Tolerance: An Agenda for the Future”, în *BYU Law Review*, Vol. 4 (1996), pp. 977-985.

la premisa că centrul de greutate al lor rezidă în *adevărul* care edifică existențial sensul vieții umane. Și fiecare religie pretinde că posedă un anumit tip de adevăr, mult mai real, legitim, corect decât adevărul celorlalte religii. Conformitatea cu versiunea proprie a adevărului creează, inevitabil, o ecuație de superioritate, de exclusivism. Din acest considerent, pentru a crea o definiție a libertății religioase care poate fi universalizată, este imperativ ca fiecare religie să dezvolte baze doctrinare mai consistente pentru toleranța altor religii. Definiția libertății religioase nu trebuie gândită în limitele parametrilor unei religii. O asemenea definiție circumscrisă unui anumit cadru cultural-religios nu va avea un consens internațional, și, implicit, o legitimitate în aplicabilitatea ei.

În al doilea rând, este necesară *cooperarea în scopul de a dezvolta un cadru de acord general pentru libertățile religioase și toleranța religioasă*. Religiiile trebuie să conlucreze pentru a elabora răspunsuri și soluții doctrinare, filosofice și juridice la provocările contextelor actuale. În măsura în care religiile, prin organizațiilor lor instituționalizate, intenționează să dezvolte obiective comune pentru a promova o agendă stabilită în acord comun, șansele lor de a atinge aceste obiective și reprezentativitatea lor în cadrul comunității internaționale vor crește exponențial.

În al treilea rând, trebuie articulată o *cooperare sinergică între reprezentanții libertăților religioase și reprezentanții drepturilor internaționale ale omului*. Este la fel de necesar să existe o strânsă colaborare între promotorii și susținătorii libertății religioase și comunitatea internațională a drepturilor omului. Practic, comunitatea internațională a drepturilor omului are mecanisme de monitorizare destul de eficiente în întreaga lume, reușind să mobilizeze politicul în vederea asigurării dreptului la libertate. Pe de altă parte, nicio definiție coerentă a drepturilor omului nu este posibilă fără o înțelegere complexă a rolului pe care îl joacă religia în viața oamenilor și în societățile în care trăiesc, în ciuda faptului că libertatea religioasă este plasată în categoria libertății de gândire, conștiință, exprimare. De asemenea, forurile internaționale ale drepturilor omului se bazează într-un mod minimalist pe resursele intelectuale sau logistice ale instituțiilor religioase de promovare a drepturilor omului, din cauza faptului că ele țin de sfera politicilor seculare, separate sau chiar în contradicție cu principiile religioase. De aceea, este necesar ca astăzi să se depășească această fractură, astfel încât ambele sfere, seculară și religioasă, să conlucreze în scopul dezvoltării interacțiunii sistematice și instituționalizate.

Nu în ultimă instanță, este necesară dezvoltarea argumentelor *persuasive* și a rațiunilor pentru a încuraja țările să promoveze libertatea și toleranța religioasă atât pe plan intern, cât și pe plan internațional. Instituțiile de promovare a drepturilor omului au dezvoltat platforme eficiente pe baza cărora au elaborat la nivel intern, cât și extern, strategii de apărare a acestora. Un mare beneficiu pentru religii ar fi dacă pe agenda acestor organizații internaționale ar fi puse și problemele legate de libertățile religioase. Organizațiile internaționale au putere de a determina politicul unei țări de a lua decizii care vizează integritatea și siguranța cetățeanului. În egală măsură, instituțiile internaționale de promovare a libertății religioase se pot înscrie într-un asemenea demers. Există riscul ca un Stat să captureze o anumită religie și să o folosească ca instrument de control și opresiune, rezultat care este invariabil destabilizator pe termen lung și dezumanizant pe termen scurt. Cauza libertății religioase este o cauză care umanizează, care te aduce în interacțiunea cu celălalt și are o dimensiune integratoare, nu fragmentară. Pe cale de consecință, trebuie dezvoltate o sumă de argumente în favoarea libertății religioase, în scopul de a convinge autoritatea politică de ce este în interesul ei să încurajeze libertatea și toleranța religioasă.³⁸

Concluzii

Lumea de astăzi nu este una perfectă și, probabil, nu va fi niciodată, ci un spațiu în care se depun reale eforturi de a îmbunătăți condițiile de interacțiune dintre religii, dintre oameni ca exponenți ai lor. Cu eforturi de angajament concret, toleranța religioasă la nivelul inter-personal este posibilă și chiar funcționează în multe societăți. Derapaje sunt, fiind inevitabile. Când politicul confiscă demersul spiritual al unei religii, există reale riscuri de radicalizare și de generare a unor conflicte armate regretabile. În democrațiile încetățenite, Statul, ca autoritate seculară, ar trebui să joace un rol de arbitru care să reglementeze raportul dintre diferite religii pe principiul echitabil al libertății religioase, depășind raportul majoritar – minoritar. Indiferent că aparține unei religii majoritare sau uneia minoritare, în jurul fiecărui om gravitează și lui i se adresează dreptul la libertate religioasă în cele două dimensiuni (internă și externă).

38 Ioan-Gheorghe Rotaru, "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, pp.595-608.

Din nefericire, în spațiul european, se remarcă proliferarea unei atitudini ostile față de religie, și în mod special față de creștinism, o intoleranță seculară, pe motivul că nu se adaptează progresului social și nu acceptă unele ideologii precum cea de gen, sexuală etc. Și astfel ne situăm într-o societate în care la nivel teoretic normativ Statul garantează libertatea religioasă, dar în realitate nu o aplică. Cumva, această stare confuză trebuie reglementată prin apelul la niște norme general valabile care să respecte demnitatea, libertatea și statutul fiecărui om, indiferent de apartenența religioasă.

Bibliografie

- BADER, V., „Religions and Liberal Democracy: Reflections on Doctrinal, Institutional and Attitudinal Learning”, în *Democracy, Religious Pluralism and the Liberal Dilemma of Accommodation*, Monica Mookherjee (ed.), Springer, 2011, pp. 18-19.
- BYRNE, Peter, „Religious Tolerance, Diversity, and Pluralism”, în *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 68 (2011), p. 289.
- DURA, Ioan, *Dialog, toleranță, libertate. Configurații ale religiei în tranziția de la secularizare la pluralizare*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2022.
- EVANS, Malcolm, *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge University Press, 1997.
- FUREDI, Frank, „On Tolerance”, în *Policy*, Vol. 28, No. 2 (2012), p. 31.
- HEARN, Thomas, „On Tolerance”, în *Southern Journal of Philosophy* 8 (1970), p. 226.
- JENIK, Claire, „The World’s Largest Religious Groups Over Time”, Aug 23, 2021, <https://www.statista.com>.
- LEHMAN, David, „Religion and Globalization,” în Linda Woodhead, Paul FLETCHER, Hiroko Kawanami, and David Smith (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London: Routledge, 2002, p. 301.
- MURDOCH, Jim, *Protecting the Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion under the European Convention on Human Rights*, Strasbourg, Council of Europe, 2012.
- NEDREVEEN PIETERSE, Jan, „Globalization as Hybridization,” în Jan Nedreveen Pieterse (ed.), *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

- PAREKH, Bhikhu, *Ethnocentric Political Theory. The Pursuit of Flawed*, Palgrave Macmillan, 2019.
- PETCU, Cristian-Vasile, „Pacea și dreptatea după cărțile profeților mari”, în *Annales Universitatis Valachiae*, Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2005, pp. 448-458.
- PETCU, Cristian-Vasile, „Cadru juridic al dialogului ecumenic creștin” („The legal framework of Christian ecumenical dialogue”), în volumul Simpozionului Internațional ”Itinerario e il contenuto del formare ecumenico-studi ecumenici - Venetia”, Istituto di studi ecumenici S. Bernardino, Veneția, 2008, pp. 422 – 450.
- PETCU, Cristian-Vasile, *Relația dintre globalizare și identitatea Bisericii în contextul învățaturii creștine ortodoxe*, în revista „Teologie și Viață – revistă de gândire și spiritualitate creștină”, nr. 1-4/2023, pp. 90-100.
- PETRI, Dennis P. and Frans Visscher, „Revisiting Sphere Sovereignty to Interpret Restrictions on Religious Freedom”, în *Philosophia Reformata* 80, 2015, pp. 99-122.
- PETRI, Dennis P. and Janet Epp Buckingham, „Origins of and responses to secular intolerance”, în *International Journal for Religious Freedom*, Vol 13, No. 1-2, 2020, p. 27.
- PLÜSS, Caroline, „Migration and the Globalization of Religion”, în *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Edited by Peter B. Clarke, Oxford University Press, 2011.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Cluj University Press, Cluj-Napoca, pp. 251-266.
- 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 Arcs, France, Editions IAR-SIC, 2015, pp. 595-608.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Globalization and its effect on religion”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.
- ROWAN, Williams, *Faith in the Public Square*, London, Bloomsbury Continuum, 2012.
- ROY, Olivier, *Secularism Confronts Islam*, New York: Columbia University Press, 2007.

- SHARMA, Arvind, *Problematizing Religious Freedom*, Springer, 2011.
- TAYLOR, C., *Secular Age*, Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, Charles, "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism," în Jonathan VanAntwerpen and Eduardo Mendieta (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, 2011, pp. 34-59
- TEMPERMAN, Jeroen „Are State Churches Contrary to International Law?,” în *Oxford Journal of Law and Religion* 2, no. 1 (2013), pp. 119-149.
- TINDER, Glenn, *Tolerance: Toward a New Civility*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1976.
- UNESCO, *Declaration on the Principles of Tolerance*, Art. 1/ 1.1, 1995.
- WIDHIYANTI, H.N.; A.A.N. Saraswati, „Limitation of Religious Freedom in Response to Covid-19: From Public Health Regulations to Discriminatory Policies”, p. 80.
- WIDHIYANTI, Hanif Nur ;Anak Agung Ayu Nanda Saraswati, „Limitation of Religious Freedom in Response to Covid-19: From Public Health Regulations to Discriminatory Policies”, în *Diponegoro Law Review*, vol. 6, no. 1, 2021, p. 79.
- YOUNG, Michael K., „Religious Liberties and Religious Tolerance: An Agenda for the Future”, în *BYU Law Review*, Vol. 4 (1996), pp. 977-985.

Webografie

- *Universal Declaration of Human Rights*. Article 18 (United Nations, 2015, 38). Cele două dimensiuni ale libertății religioase sunt încadrate și în *European Convention on Human Rights*. Article 9: *Freedom of thought, conscience and religion*, *American Convention on Human Rights*, Art. 12.
- *International Covenant on Civil and Political Rights*, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>.
- „WORLD WATCH LIST 2023”, „Ireland: Secular intolerance as persecution engine unleashed?”, „Colombia: Secular intolerance increasingly visible”, www.opendoors.org.

THE PEOPLE'S ADVOCATE AND THE CONSTITUTIONAL COURT OF ROMANIA – ENTITIES INVOLVED IN THE AFFIRMATION OF FREEDOM AND HUMAN RIGHTS IN CRISIS SITUATIONS

Professor Alina-Livia NICU, PhD

*Faculty of Law, University of Craiova,
nicu1940ion@gmail.com*

ABSTRACT: *The People's Advocate and the Constitutional Court of Romania – Entities Involved in the Affirmation of Freedom and Human Rights in Crisis Situations.*

The paper includes a brief presentation of the research results regarding the possibility of two entities with a special legal status in Romania - the People's Advocate and the Constitutional Court - to participate in the management of internal social crises that have arisen against the background of world crises, with special regard to the affirmation of freedom and human rights in crisis situations. We will identify the limits of action and assess the possibility of expanding the competence of these entities or supplementing the action mechanisms at their disposal.

The role and action mechanisms of the People's Advocate, as an autonomous public authority, are analyzed both from a legal point of view and from the point of view of its practice in several social crisis situations manifested in Romania as a result of the existence of crisis situations at the global level. Starting from the legal force of the decisions of the Constitutional Court of Romania, its jurisprudence was analyzed with an impact on the management of certain crisis situations, especially in the field of asserting freedom and human rights. Structurally, the paper contains eight headings. In the first heading we have presented the reasons of our research. The second heading analyzes the concept of crisis, emphasizing that there is also a positive side to crisis situations, consisting in the fact that most of the time they determine progress by forcing people to find solutions out of crisis, occasion that also results in the improvement of social relations, or of concepts. The third heading presents the role of the People's Advocate, his action mechanisms criticizing the limits of action

within which he is required to work. The fourth heading includes a critical presentation of the regulations regarding the competence and mode of action of the Constitutional Court of Romania. The fifth heading is a case study on the involvement of the People's Advocate and the Constitutional Court in the management of the crisis caused by the Covid-19 pandemic, and the sixth heading includes the case study about Ukrainian refugees. In the seventh heading, we answer to the following questions: a) Can People's Advocate and the Constitutional Court of Romania contribute to the prevention of the violation of freedom and human rights through actions that strengthen the role of education in society, starting from the premise that the level of education is the first element that can mitigate or increase a state of crisis? b) Is digitization a tool that can prevent crises? The paper concludes with *de lege ferenda* proposals.

Keywords: *People's Advocate, Constitutional Court of Romania, health crisis, economic crisis, human rights, education, digitization.*

1. Determinations in the choice of theme

The last twenty years are a period in which the word crisis has been spoken frequently, expressing the idea that social reality is characterized in certain areas by sick social relations, characterized by imbalance. Thus, the month of December 2007 brought to the fore an unsettling subject: the global economic crisis¹. This crisis would also affect the Romanian people, in Romania. In May 2010, measures were taken to heal the Romanian economy and found solutions to the crisis as follows: a 25% reduction in the salaries of budget workers, a 15% reduction in pensions and unemployment benefits². When the effects of the global economic crisis seemed to have

1 "Marea Recesiune/The Great Recession/Marea Recesiune", Wikipedia, the free encyclopedia. [online]. Available at: https://ro.wikipedia.org/wiki/Marea_Recesiune (accessed on October 20, 2023). Refers to the bibliographic resource "TED spread spikes in July 2007", article published in the Wall Street Journal (May 2008).

2 "Cum a ajuns guvernul lui Emil Boc să taie 15% din pensii și 25% din salariile din sistemul public/How Emil Boc's government ended up cutting 15% of pensions and 25% of salaries from the public system", *Ziarul financiar/Financial newspaper*. [online]. Text published on 15.06.2010, at 09:00. Available at: <https://www.zf.ro/romania-la-raport/cum-de-a-ajuns-guvernul-lui-emil-boc-sa-taie-15-din-pensii-si-25-din>

faded, another, much more painful crisis overshadowed everyone's lives in December 2019: "The COVID-19 pandemic, also known as the coronavirus pandemic"³. If as a result of the global economic crisis, the patrimony of many people decreased, as a result of the pandemic, millions of people lost their lives⁴. On May 5, 2023, the World Health Organization declared that, regarding COVID-19 as a public health emergency, it can be considered that the pandemic has ended, but the world has not come out from the empire of the word crisis, and Romania found itself heavily involved in trying to solve another crisis: the refugee crisis in Ukraine. On February 25, 2022, the media informed us⁵ that "Waves of Ukrainian refugees continue to enter Romania at various border crossing points. At Vama Siret, the refugees were welcomed by volunteers with food, fruits, sweets, water, and warm donuts prepared by the nuns from the Putna Monastery." On March 4, 2023, the media stated that⁶ "Over 3 million refugees from Ukraine transited Romania to reach other European countries. In February 2023,

-salaries-from-the-public-system-6415393. (accessed 20 October 2023).

3 "Pandemia de COVID-19/The COVID-19 Pandemic", Wikipedia, the free encyclopedia. [online]. Available at: https://ro.wikipedia.org/wiki/Pandemia_de_COVID-19 (accessed on October 20, 2023).

4 According to the statistical data published under the name "Coronavirus (Covid-19) - cea mai recentă situație/Coronavirus (Covid-19) - the most recent situation" on <https://www.trt.net.tr/romana/covid19>, accessed on October 20, 2023, there were 695781740 cases worldwide of infection and 6919573 deaths caused by the coronavirus, with the specification made by the quoted source that "These are data on cases of Covid-19 regularly reported by Johns Hopkins University. The most recent data for each country may not be reflected. Information is updated as countries announce official figures."

5 Oana Anghel, "Imagini tulburătoare la Vama Siret. Sute de refugiați ucraineni, așteptați cu gogoși calde și camioane pline cu alimente. Peste 4000 de oferte de cazare gratuită/Disturbing images at Siret Customs. Hundreds of Ukrainian refugees, waiting with warm donuts and trucks full of food. Over 4000 free accommodation offers", *RomâniaTV.net* [online], 25 February 2022, 18:38. Available at: https://www.romaniatv.net/imagini-tulburatoare-la-vama-siret-sute-de-fugiati-ukraineni-asteptati-cu-gosi-calde-si-camioane-pline-cu-alimente-peste-4000-free-accommodation-offers_6273918.html (accessed 24 October 2023).

6 Sorana Horsia, "Refugiat în România. Cum îi mai ajută oamenii și autoritățile pe ucraineni după un an de război/Refugee in Romania. How do people and authorities still help Ukrainians after a year of war", *Europa Liberă România/Free Europe Romania* [online]. Available at: <https://romania.europalibera.org/a/refugiati-ucraina-romania/32294614.html> (accessed on October 20, 2023).

over 109 thousand were settled in Romania”, the refugees being supported by both “civil society, volunteers and the authorities”.

The economic crisis determined restrictions on the patrimonial rights of Romanian citizens. The health crisis during the pandemic period was characterized by restrictions on many freedoms as a result of the establishment of the state of emergency or state of alert. On that occasion, the People’s Advocate was extremely active, fighting for the affirmation of freedom and human rights. The consequence of his actions was the one brought to our attention by the press⁷: “Renate Weber was revoked by the Parliament, on Wednesday, from the position of the People’s Advocate. There were 247 votes “for” and 32 votes “against”.

In the request for revocation, the parties in the governing coalition claim that, as People’s Advocate, Renate Weber acted more than its legal powers, resulting in non-compliance with the law on the organization and operation of the institution and the Constitution. “The Parliament’s decision was attacked by the parliamentary groups of the Social Democratic Party in the Chamber of Deputies and the Senate at the Constitutional Court, which, by Decision no. 455 of June 29, 2021⁸ regarding the notification of the unconstitutionality of the Decision of the Romanian Parliament no. 36/2021 for the revocation of Ms. Renate Weber from the position of People’s Advocate, admitted the referral and found that the Decision of the Romanian Parliament is unconstitutional.

This decision generated our concern to analyze the role and action mechanisms of the People’s Advocate, as an autonomous public authority, both from a legal point of view and from the point of view of its practice in several situations of social crisis manifested in Romania as a result of the existence of global crisis situations.

The need also arose for, starting from the legal force of the decisions of the Constitutional Court of Romania, to analyze its jurisprudence with impact in the management of certain crisis situations, especially in the field of asserting freedom and human rights.

7 “Renate Weber a fost revocată de Parlament din funcția de Avocat al Poporului/Renate Weber was revoked by Parliament from the position of People’s Advocate”, Digi 24 HD [online], 16.06.2021. Available at <https://www.digi24.ro/stiri/actualitate/politica/renate-weber-a-fost-revocata-de-parlament-din-functia-de-avocat-al-poporului-1565895> (accessed on 20 October 2023).

8 Published in the Official Monitor no. 666 of 07/06/2021.

2. Crisis - reason for panic or mobilizing factor?

The concept of crisis is, in general, perceived by people as a negative element, as “an expression of abnormality, of pathology that requires taking urgent measures”⁹, being a few who, from the first moment of the outbreak of the crisis, appreciate that its occurrence is worth the beginning of a change that can be positive, if people act wisely in managing the crisis. Going through the crisis can be like a process of transforming a potential energy into a kinetic energy, so useful in practice. Perhaps, in order to stop causing panic with the word “crisis”, it is necessary to understand it correctly.

In the specialized literature¹⁰, it is stated that the term crisis is attested in the 15th century to denote the acute phase of an illness, but over time, other meanings were attributed to it. The new meanings were determined by the historical moment and the discipline in which the term was used, but also by the authors who used it. It was exemplified¹¹ by the fact that: “In the 19th century, the term is imposed in history with the meaning of an accident, of a break that can appear in a continuous process and for some philosophers of history such as Burckhardt and Spengler, “a crisis marks the end of a historical cycle or even the decline of a civilization”. Economists who accept the theory of cycles formulated by Juggler and Marx also accept this concept: for them a crisis is a transitional phase characterized by a certain number of disturbances between two economic cycles, which means that the crisis can constitute the starting point of a new period of growth or recession¹²”.

Linguistic researchers have defined, in a first sense, the concept as a manifestation of some difficulties (economic, political, social, etc.) or a period of tension, disturbance, trials (often decisive) that manifest themselves in society¹³. In another sense, the crisis is a dangerous and decisive phase in

9 Alina-Livia Nicu, *Aspecte privind reglementarea funcției publice în România sub presiunea crizei economice/Aspects regarding the regulation of the public function in Romania under the pressure of the economic crisis*, in the volume Emilian M. Dobrescu – coordinator, *Cartea crizelor. O privire optimistă/The book of crises. An optimistic view*, Wolters Kluwer, 2010, p. 218.

10 Ioan Alexandru, *Criza administrației/Crisis of administration*, Bucharest, All Beck, 2001, pp. 46-49.

11 Ibid.

12 G. Michaud et E. Marc, *Vers une science des civilisations/Towards a science of civilizations*, Brussels, Ed. Complexe, 1981, p.166, quoted by Ioan Alexandru, *op.cit.*, pp. 46-47.

13 *Dicționarul explicativ al limbii române/Explanatory dictionary of the Romanian language*, Universul enciclopedic, Bucharest, 1998, p. 241: « **Crisis**, *crises*, sf **1**. Manifestation

social life, which consists of a violent manifestation of economic, political and social contradictions¹⁴. Both meanings highlight a characteristic of the crisis: it is a “transitory stage in the existence of a human collective, a stage marked by discontinuity in terms of the way social relations unfold, the discontinuity being generated by the appearance of some economic, political or social factors that determine the action members of the collective towards the remodeling of social relations so that the respective factors lose their impact on the population”, but “discontinuity does not mean changing the legal order only rarely and that it does not mean stopping social action, because the social system cannot be stopped because life itself, while it exists, it cannot be stopped, only in the moment when life stopped, thus defining an entirely new state called *death*”¹⁵.

As it showed on another occasion¹⁶, the negative side of the “crisis” concept consists in the fact that the beginning of the period of discontinuity that defines the crisis is the consequence of a long period of social balance in which the importance of the aspects that led to social dysfunctions was ignored and in that this moment highlights the fact that the automatic regulation mechanisms within the society have become ineffective, are unable to fulfill their role, which requires the action of all members of the given collective to reshape social relations in a way that allows the exit from the period of crisis; the positive side consists in the fact that after the crisis has set in, it is felt “by the majority of the members of the community and causes them to act in a common effort to improve social relations”.

of some difficulties (economic, political, social, etc.); period of tension, disturbance, trials (often decisive) that manifest in society. ♦ Acute shortage (of goods, time, labor). **2.** Critical, culminating moment in the evolution that precedes the healing or aggravation of a disease; sudden onset of a disease or the appearance of a sudden attack in the course of a chronic disease. *Attack of appendicitis.* ♦ Tension, moment of great mental depression, uproar”.

14 <https://www.webdex.ro/definitia-criza-definitie-dex>, *Noul dicționar al limbii române/New dictionary of the Romanian language*, 2002, accessed on 20.10.2023: « **CRI-SIS**~e.f. 1) Dangerous and decisive phase in social life, consisting of a violent manifestation of economic, political and social contradictions. ♦ ~ **government** period when one government has resigned, and another has not yet been formed. 2) Critical moment in the evolution of a disease, after which the change for better or for worse follows. 3) Sudden worsening of a chronic disease. 4) Acute lack of something necessary for material or spiritual life. 5) *fig.* Tension, emotional upheaval. / <fr. *crisis*, lat. *crisis*.”

15 Alina-Livia Nicu, *op.cit.*, p. 219.

16 Alina-Livia Nicu, *op.cit.*, pp. 219-220.

In other words, the state of crisis is the result of the lack of vigilance and even the lack of competence of social actors who have the legally reserved attribution to estimate the evolution of social relations in a given field and have the ability to focus the efforts of all social actors in order to find optimal means to get out of the crisis and to remain in a state of stable social balance.

In conclusion, in the setting of any type of crisis, panic must not exist, because it blocks the social system. In a crisis situation, all existing human and material resources must be focused and mobilized to find the optimal solutions, and the starting point in any endeavor must be the perception of the crisis as a mobilizing factor, a factor which, unlike in the case of a normal state of affairs it does not force us to think and act faster.

3. The role and action mechanisms of the People's Advocate for the defense of civil rights and freedoms

The Constitution of Romania from 1991 regulated the Institution of the People's Advocate, the purpose being the defense of the rights and freedoms of natural persons in their relations with the public authorities, but a law on the organization and operation of this institution was voted by the Parliament only in 1997 because "Being an institution of obvious novelty in the Romanian state legal system, it was received, both by citizens and by public authorities, with a certain slowness"¹⁷.

The legal framework that brings together the rules of organization and operation of this entity consists of constitutional norms¹⁸ and legal

17 Ioan Muraru, "Rolul Avocatului Poporului în România/The Role of the People's Advocate in Romania" in the volume Alina-Livia Nicu-coordinator, *Avocatul Poporului mijloc de control al cetățenilor asupra administrației publice/The People's Advocate means of citizens' control over public administration*, Craiova, Editura Universitaria, 2006, p. 25.

18 TITLE II - Fundamental rights, freedoms and duties, Chapter IV - The People's Advocate

Art. 58 - Appointment and role

(1) The People's Advocate is appointed for a period of 5 years, to defend the rights and freedoms of natural persons. The deputies of the People's Advocate are specialized in areas of activity. (2) The People's Advocate and his deputies may not perform any other public or private position, with the exception of teaching positions in higher education. (3) The organization and operation of the People's Advocate institution are established by organic law.

Art. 59 - Exercise of powers

norms contained in an organic law¹⁹. Among the powers of the People's Advocate, mentioned in art. 15 of Law no. 35 of March 13, 1997 regarding the organization and functioning of the People's Advocate institution, we should mention: "b) coordinates the activity of preventing torture in places of detention, carried out by the Domain regarding the prevention of torture in places of detention; c) approves the visit reports drawn up within the torture prevention activity; d) approves the recommendations that accompany the visit reports drawn up in cases where, following the visits, irregularities are noticed; e) decides on petitions filed by natural persons injured by the violation of their rights or freedoms by public administration authorities; f) verifies the activity of legal resolution of the received petitions and requests the authorities or public administration officials in question to stop the violation of the rights and freedoms of natural persons, to restore the rights of the petitioner and to repair the damages; g) formulate points of view, at the request of the Constitutional Court; h) may notify the Constitutional Court regarding the unconstitutionality of laws, before their promulgation; i) can refer directly to the Constitutional Court with the exception of unconstitutionality of laws and ordinances; j) represents the institution of the People's Advocate before the Chamber of Deputies, the Senate and other public authorities, as well as in relations with natural or legal persons; (...) m) can notify the administrative litigation court, under the conditions of the administrative litigation law; n) may file requests for summons or criminal complaints and may represent the minor before the court, when he/she has been a victim of physical or mental violence on the part of the parents, guardian or legal representative, of abuse, violence and sexual exploitation, of labor exploitation, human

(1) The People's Advocate exercises his duties *ex officio* or at the request of persons injured in their rights and freedoms, within the limits established by law. (2) Public authorities are obliged to provide the People's Advocate with the necessary support in the exercise of his duties.

Art. 60 - The report before the Parliament

The People's Advocate presents reports to the two Chambers of the Parliament, annually or at their request. The reports may contain recommendations regarding legislation or other measures to protect the rights and freedoms of citizens.

19 Law no. 35 of March 13, 1997, regarding the organization and operation of the People's Advocate institution, published in the Official Monitor of Romania, Part I, no. 48 of March 20, 1997, as republished in the Official Monitor of Romania, Part I, no. 181/February 27, 2018.

trafficking, neglect and exploitation, as well as any form of violence against children, provided for and sanctioned by the domestic and international legislation to which Romania is a party". To exercise these powers, the Institution of the People's Advocate can act *ex officio*, by self-reporting, or based on a request made by physical entities, commercial companies, associations or other legal entities, announced or "unannounced, by making visits to places of detention, according to the law"²⁰. The People's Advocate does not have the competence to solve petitions that refer to "documents issued by the Chamber of Deputies, the Senate or the Parliament, the documents and acts of deputies and senators, of the President of Romania, of the Constitutional Court, of the President of the Legislative Council, of the judicial authority, as well as of the Government, with the exception of laws and ordinances"²¹.

In order to exercise his duties and fulfill his role, the People's Advocate has several working tools at his disposal: written submissions; to investigate; announced or unannounced visits to places of detention (National Mechanism for the Prevention of Torture in places of detention); *ex officio* notifications; special reports; formulating points of view at the request of the Constitutional Court; recommendations; appeal in the interest of the law; invoking the exception of unconstitutionality before the Constitutional Court; formulating actions in administrative litigation.

The legislator specified the stages that the People's Advocate can follow when he finds that the issues mentioned in the petitions are well founded²². Thus, the first stage is the one in which "the People's Advocate institution will address in writing the public administration authority that violated the rights of the physical entity and ask it to reform or revoke the administrative act and repair the damages caused, as well as to reinstate the injured physical entity in the previous situation"²³, being regulated the legal obligation of the public authority to "immediately take the necessary measures to remove the detected illegalities, repair the damages and remove the causes that generated or favored the violation of the rights of the injured person" and to inform the People's Advocate institution about the fulfillment of this obligations. If this legal obligation is not fulfilled within

20 Art.16, Law no. 35 of March 13, 1997, republished.

21 Art. 17, Law no. 35 of March 13, 1997, republished.

22 Art. 26-28, Law no. 35 of March 13, 1997, republished.

23 Art. 26, para. (1), Law no. 35 of March 13, 1997, republished.

30 days from the date of notification, the People's Advocate institution can proceed to the second stage, in which "it addresses the hierarchically superior public administration authorities, which are obliged to notify them of the measures taken within no more than 45 days"²⁴. If the illegal administrative act or fact belongs to the central public administration or the prefects, the People's Advocate has at his disposal the legal way to notify the Government²⁵, which within no more than 20 days from the notification must take the measures to enter into legality. If the Government does not take remedial measures, then the People's Advocate will proceed to the stage of informing the Parliament about the Government's inaction and about the aspects of illegality that must be removed²⁶.

It is noted that the People's Advocate only has at its disposal mechanisms for ascertainment and information.

4. The role of the Constitutional Court in the defense of civil rights and freedoms

The Constitutional Court of Romania is an entity that the Constituent Assembly regulated in the text of Title V of the 1991 Constitution, the text of the Constitution being adopted in the meeting of November 21, 1991, published in the Official Monitor of Romania, Part I, no. 233 of November 21, 1991, and entered into force on December 8, 1991, as a result of its approval through the referendum organized on this date. In accordance with the provisions of art. 152 of the fundamental law²⁷, in June 1992 the Constitutional Court was established, whose first decisions were pronounced on June 30, 1992²⁸. In 2003, the Romanian Constitution was re-

24 Art. 27, para. (1), Law no. 35 of March 13, 1997, republished.

25 Art. 28, para. (1), Law no. 35 of March 13, 1997, republished.

26 Art. 28, para. (2), Law no. 35 of March 13, 1997, republished.

27 Which provided that:

"Article 152 - Future institutions

(1) Within 6 months from the entry into force of the Constitution, the Constitutional Court and the Court of Accounts are established.

(2) The judges of the first Constitutional Court are appointed for a period of 3, 6 and 9 years, respectively. The President of Romania, the Chamber of Deputies and the Senate appoint one judge for each period."

28 <https://www.ccr.ro/prezentare-general/scurt-istoric/> (accessed on October 20, 2023).

vised²⁹, article 142 paragraph (1) stating that the role of the Constitutional Court is that of guarantor of the supremacy of the Constitution. According to the provisions of art. 146 of the Constitution, the Constitutional Court has powers that it exercises based on referral³⁰. The legal framework regarding the organization and functioning of the Constitutional Court is supplemented by Law no. 47 of May 18, 1992, regarding the organization and functioning of the Constitutional Court³¹. Among the Court's pow-

29 By Law no. 429 of October 23, 2003, revising the Constitution of Romania, published in the Official Monitor of Romania, Part I, no. 758 of October 29, 2003.

30 "Article 146

The Constitutional Court has the following powers:

- a) decides on the constitutionality of laws, before their promulgation, upon referral to the President of Romania, one of the presidents of the two Chambers, the Government, the High Court of Cassation and Justice, the People's Advocate, a number of at least 50 deputies or by at least 25 senators, as well as, *ex officio*, on the initiatives to revise the Constitution;
- b) decides on the constitutionality of treaties or other international agreements, upon referral to one of the presidents of the two Chambers, a number of at least 50 deputies or at least 25 senators;
- c) decides on the constitutionality of the Parliament's regulations, upon notification by one of the presidents of the two Chambers, a parliamentary group or a number of at least 50 deputies or at least 25 senators;
- d) decides on the exceptions of unconstitutionality regarding the laws and ordinances, raised before the courts or commercial arbitration; the exception of unconstitutionality can also be raised directly by the People's Advocate;
- e) solves legal conflicts of a constitutional nature between public authorities, at the request of the President of Romania, one of the presidents of the two Chambers, the prime minister or the president of the Superior Council of the Magistracy;
- f) ensures compliance with the procedure for the election of the President of Romania and confirms the voting results;
- g) ascertains the existence of circumstances that justify the interim exercise of the office of President of Romania and communicates the findings to the Parliament and the Government;
- h) gives advisory opinion for the proposed suspension of the President of Romania;
- i) ensures compliance with the procedure for organizing and conducting the referendum and confirms its results;
- j) verifies the fulfillment of the conditions for the exercise of the legislative initiative by the citizens;
- k) decides on appeals that have as their object the constitutionality of a political party;
- l) performs other duties provided for by the organic law of the Court."

31 Published in the Official Monitor of Romania, Part I, no. 101 of May 22, 1992, and republished in the Official Monitor of Romania, Part I, no. 187 of August 7, 1997.

ers specified in the text of Article 146, there are two in which the Court interacts with the People's Advocate. It is about the assessment of the constitutionality of laws, before their promulgation, as a result of the referral to the Court by the People's Advocate and about the resolution of requests having as their object exceptions of unconstitutionality regarding laws and ordinances, exceptions raised before courts of law or commercial arbitration, exceptions on which the People's Advocate can formulate directly.

5. Case study: crisis caused by the Covid-19 pandemic

The People's Advocate and the Constitutional Court were, inevitably, directly involved in the management of the crisis caused by the Covid-19 pandemic. As it can be seen from Annex 1 to this paper, the Court issued 18 decisions in 2020, 12 decisions in 2021 and one decision in 2022³² regarding normative acts applicable to social relations of a special type determined by the state of pandemic. The People's Advocate was involved, both domestically and internationally, in efforts to affirm and protect freedom and human rights. Thus, the institution of the People's Advocate directly invoked exceptions of unconstitutionality regarding the legal norms regarding the specifics of social relations during the Covid-19 pandemic. For example³³: "Exception of unconstitutionality of the provisions of the Government Emergency Ordinance no. 36/2020 for the amendment and completion of some normative acts, as well as for the adoption of some measures during the state of emergency established by Decree no. 195/2020 regarding the establishment of the state of emergency on the territory of Romania, published in the Official Monitor of Romania, Part I, no. 268 of March 31, 2020", passed on April 10, 2020; "Exception of unconstitutionality regarding the provisions of art. 9, art. 14 letters c1) – f) and art. 28 of the Government Emergency Ordinance no. 1/1999 regarding the regime of the state of siege and the regime of the state of emergency, with subsequent amendments and additions, and to the Government's Emergency Ordinance no. 34/2020 for the amendment and completion of the Government Emergency Ordinance no. 1/1999 regarding the regime of the

32 The situation is presented on the website: <https://www.ccr.ro/decizii-covid-19/> (accessed on October 20, 2023).

33 <https://avp.ro/index.php/exceptii-de-neconstitutionalitate-2020/> and <https://avp.ro/index.php/exceptii-de-neconstitutionalitate-2021/> (accessed 20 October 2023).

state of siege and the regime of the state of emergency, as a whole, passed on April 16, 2020; “Exception of unconstitutionality of art. 8 para. (3)-(9) with reference to the phrase “isolation in a health facility or an alternative location attached to the health facility” and art. 19 of Law no. 136/2020 on the establishment of measures in the field of public health in situations of epidemiological and biological risk” and “Exception of unconstitutionality regarding the Government Emergency Ordinance no. 21/2004 regarding the National Emergency Management System, approved by Law no. 15/2005, with subsequent amendments and additions”, passed on May 6, 2020; “Exception of unconstitutionality regarding the provisions of art. 25 para. (2) from Law no. 95/2006 regarding health reform, republished, with subsequent amendments and additions, and those of art. 8 of the Government Emergency Ordinance no. 11/2020 regarding medical emergency stocks, as well as some measures related to the establishment of quarantine”, presented on May 27, 2020; “Exception of unconstitutionality regarding the provisions of art. 4 para. (3) and (4), art. 65 letters s), ș), art. 66 letters a), b) and c) and art. 67 para. (2) letter b) from Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID-19 pandemic”, passed on June 3, 2020; Exception of unconstitutionality of the phrase “within 5 days from the date of publication of the administrative act”, contained in art. 15 para. (4) from Law no. 136/2020 regarding the establishment of measures in the field of public health in situations of epidemiological and biological risk, republished, as amended by art. I of the Government Emergency Ordinance no. 63/2021 for the amendment of art. 15 para. (4) from Law no. 136/2020, passed on July 28, 2021. It also formulated numerous requests and recommendations regarding various aspects that could have directly affected citizens’ rights during the pandemic³⁴. Thus, on the institution’s website, under the title “*Actions of the People’s Advocate Related to the Decisions Concerning the State of Emergency and the State of Alert*”³⁵ there can be identified the actions carried out between March 31, 2020 and December 24, 2020, including actions at the level of the institutions of the European Union, respectively at the level of some states. By way of example, we mention: “Request addressed to the

34 <https://avp.ro/index.php/recomandari-2020/>, <https://avp.ro/index.php/recomandari-2021/>, <https://avp.ro/index.php/recomandari-2022/> (accessed 20 October 2023).

35 <https://avp.ro/index.php/2020/12/23/postare-4/>, (accessed on October 20, 2023).

European People's Advocate regarding the formulation of a point of view - analyzes and statistics on the mobility of people during the COVID-19 epidemic, May 27, 2020, "Request to the European Data Protection Supervisor regarding the formulation of a point of view - analysis and statistics on the mobility of people during the COVID-19 epidemic, 27 May 2020"; "Request to the European Commissioner - A Europe ready for the digital age on the formulation of a point of view - analysis and statistics on the mobility of people during the COVID-19 epidemic, 27 May 2020"; "Request to the European Commissioner - Values and transparency regarding the formulation of a point of view - analysis and statistics on the mobility of people during the COVID-19 epidemic, 27 May 2020"; "Request addressed to the President of the Petitions Committee of the German Parliament regarding the sanitary safety of seasonal Romanian workers - April 22, 2020"; "Request addressed to the Federal Minister of Labor and Social Affairs of the Federal Republic of Germany regarding the sanitary safety of seasonal Romanian workers - April 22, 2020"; "Request addressed to the head of the Department for Emergency Situations regarding the shortage of specialized medical personnel ATI, December 24, 2020"; Return to Recommendation no. 133 of July 16, 2020, regarding the crisis of Euthyrox existing at national level, medicine necessary for thyroid patients, addressed to the Minister of Health, November 16, 2020"; "Request addressed to the Minister of Education and Research regarding the lack of access to the Internet/electronic devices, necessary for online education for students and teachers, September 9, 2020"; "Recommendation no. 133 of July 16, 2020, regarding the crisis of Euthyrox existing at national level, medicine necessary for thyroid patients - July 16, 2020"; "Request addressed to the president of the Superior Council of Magistracy regarding the measures taken in the context of the COVID-19 pandemic to ensure the exercise of free access to justice and the right to defense and to ensure the functioning of justice, as a public service, both during the state of alert and after its termination of it, July 15, 2020"; "Request addressed to the president of the National Council for Combating Discrimination regarding the formulation of a point of view regarding the prohibition of access to persons whose body temperature, measured upon entering the premises, exceeds 37.3°C in educational units/institutions, public institutions and all subordinate structures or coordination of the Ministry of Education and Research, May 22, 2020"; "Point of view of the People's Advo-

cate regarding the suspension of the conclusion of civil marriages during the state of emergency, addressed to the Minister of Internal Affairs - May 6, 2020"; "Request addressed to the Minister of Health regarding the surveillance methodology for acute respiratory syndrome with the new coronavirus, currently and after May 15, 2020 - April 30, 2020"; "Request addressed to the Strategic Communication Group regarding the restriction of freedom of expression - April 27, 2020"; "Request addressed to the Minister of Health and the Minister of Internal Affairs regarding the provision for doctors of the protective equipment and equipment necessary to combat COVID-19 - April 1, 2020"; "Request addressed to the Minister of Internal Affairs regarding the use, in future military ordinances, of rigorously accurate wording in defining the constitutive and legal content of the facts that constitute contraventions and regarding the training of the persons responsible for the application of these rules - April 1, 2020"; "Request addressed to the Strategic Communication Group regarding psychological assistance for quarantined persons - March 31, 2020". The enumeration is selective and aims at highlighting the fact that the People's Advocate, self-reporting or based on reports, actively and responsibly exercised his role of supervising the observance of citizens' rights and freedoms, as established in the fundamental law, using all means of action, formulating recommendations whenever it considered that there is a risk of violation of these rights and freedoms.

6. Case study: the situation of Ukrainian refugees

Another type of crisis is the refugee crisis. Unfortunately, Romania found itself in the situation of managing the crisis of Ukrainian refugees, who left their country to save their lives, their country being at war. The People's Advocate was involved daily in the activity of ensuring that human rights and freedoms were respected. A simple search of the institution's website³⁶ proves this statement, as there are visible reports on the multitude of actions carried out between February 28 - October 28, 2022. For example, on March 17, 2022, an investigation was carried out at the North Station, with the object of compliance of the rights of Ukrainian refugees by the Romanian authorities, an investigation attended by representatives of the

36 <https://avp.ro/index.php/2022/10/03/monitorizarea-respectarii-drepturilor-refugiatilor-din-ukraina/> (accessed October 24, 2023)

People's Advocate institution, from the Domain of human rights, equal opportunities between men and women, religious cults and national minorities, respectively the Domain of the defense, protection and promotion of children's rights. Also, on a weekly basis, ex officio reports and requests were made to various public administration structures: the Ministry of Labor and Social Solidarity, the Ministry of Health and the Ministry of Internal Affairs, the General Inspectorate for Immigration, the Border Police, the County Directorates for the Registration of Persons and the Committees for Emergency Situations within the Prefect's institutions in the counties, the County Public Health Directorates, the Regional Centers for Procedures and Accommodation of Asylum Seekers (Bucharest, Galati, Rădăuți, Șomcuta Mare, Giurgiu and Timisoara), the General Inspectorate for Immigration, the National Authority for Protection of Children's Rights and Adoptions, General Inspectorate of the Romanian Gendarmerie, etc.

7. The People's Advocate and the Constitutional Court of Romania, education and digitization

7.1 Can People's Advocate and the Constitutional Court of Romania contribute to the prevention of the violation of freedom and human rights through actions that strengthen the role of education in society, starting from the premise that the level of education is the first element that can alleviate or increase a state of crisis?

The answer is yes. Through the attributions "decide on the constitutionality of laws, before their promulgation" and "decide on the exceptions of unconstitutionality regarding laws and ordinances, raised before the courts" and even through the attribution "solves legal conflicts of a constitutional nature between public authorities" when the potential legal conflict of a constitutional nature aims at a possible institutional blockage in the field of education and training, the Constitutional Court of Romania can directly contribute to ensuring an appropriate quality of the legal framework regarding the right to education, capitalizing on this right through the education process and beyond.

As for the People's Advocate, this is an entity that also monitors the observance of the right to education, being able to formulate requests, recommendations, points of view, information, reports, but, where the inertia

of the public authorities is not defeated by its efforts, its possibilities, his action ends. For example, on September 12, 2022, the People's Advocate formulated the "Position of the People's Advocate regarding the elimination of social scholarships for students from rural areas, who go to high school in another locality", emphasizing that "In the opinion of the People's Advocate, by eliminating these scholarships³⁷, the inequities between students from the rural environment and those from the urban environment will increase, which goes against the very stated intentions of the *Project of Educated Romania...*". Also, on August 30, 2023, the People's Advocate communicated to the Minister of Education a point of view regarding the "draft order regarding the method of granting scholarships in the 2023-2024 school year" by which he stated that the future normative act must take into account the principle³⁸ that "A correct school evaluation is the fundamental condition of meritocracy", and the future regulation "will not lead (...) to the reduction of mediocrity through education and evaluation, but, on the contrary, will generate opposite effects". The point of view was ignored and, by the entry into force of Order no. 6.238 of September 8, 2023 regarding the approval of the methodology-framework for awarding scholarships³⁹, pathological situations have appeared in social practice, situations in which students with averages above nine do not receive merit scholarships because in the respective institution the averages are high, while in other educational institutions are to receive a merit scholarship with averages lower than 4⁴⁰. That is precisely why the legal framework regarding the organization and operation of the People's Advocate institution needs to be changed.

37 <https://avp.ro/wp-content/uploads/2022/07/Pozitia-AvP-fata-de-Ordinul-5379-2022.pdf> (accessed October 24, 2023)

38 <https://avp.ro/wp-content/uploads/2022/07/Pozitia-AvP-fata-de-Ordinul-5379-2022.pdf> (accessed October 24, 2023)

39 Published in the Official Monitor of Romania, part I, no. 822 of September 12, 2023.

40 Mirabela Vasile, "Controverse după implementarea noii formule de acordare a bursei de merit. Elevi cu medii de 1.50 ajung să fie "răsplătiți" pentru notele slabe/Controversies after the implementation of the new formula for awarding merit scholarships. Students with averages of 1.50 end up being "rewarded" for poor grades", euronews.ROMANIA, [online]. Available at: <https://www.euronews.ro/articole/un-elev-de-la-o-scoala-din-prahova-a-luat-bursa-de-merit-cu-media-4-59> (accessed on October 25 2023).

7.2. Is digitization a tool that can prevent crises?

We appreciate that the answer is a *nuanced one*. Digitization can do both good and bad. The question was how much good and how much bad?

Among the main positive effects are the easier access to information and public services, the creation of complex databases, which can be useful in the activity of public services, public utility services, public authorities, with the immediate consequence of increasing the quality of public administration, in general, of public services, in particular. Digitalization can also contribute to the prevention of crises because an integrated system of structures in the public sector, made up of public authorities, public services, institutions that carry out research activity in different fields, a system that uses databases, can help inform in useful time of the population about future dangers in the economic, social, natural environment.

The negative aspects are related to cyber security, specifically the technological limits and costs of securing communication lines.

Regardless of the risks, we appreciate that digitization is an incipient and irreversible process, and everyone's concern at this point should be to ensure that everyone is properly educated about preventing cyber incidents. We also appreciate that, parallel to digitization, there must be a special concern for the creation and management of archives, both in physical format and in electronic format, because the loss of data due to certain natural or artificial events is a real danger.

8. Conclusions and *de lege ferenda* proposals

Both the Constitutional Court of Romania and the People's Advocate are entities that have proven that they are actively involved in affirming freedom and human rights in crisis situations and, even more so, in normal situations. However, the decisions of the Constitutional Court, paragraph (4) of Article 147 of the Constitution specifies that they are binding from the date of publication in the Official Monitor, therefore they produce effects, and the term of resolution depends on the Court, as regards the institution of the People's Advocate, their findings regarding the violation of certain rights and freedoms do not produce direct effects. More precisely, we are referring to the fact that the recommendations of this institution can be ignored, being simple recommendations, and reporting to the hierarchically superior authority, or, as the case may be, the Government or the

Parliament, is an approach that may also remain without result. Regarding the promotion of some appeal in the interest of the law or an action in administrative litigation, the settlement time and the solution are elements that depend exclusively on the court.

De lege ferenda, we consider it necessary to amend the text of article 27 of Law no. 35 of March 13, 1997 regarding the organization and operation of the People's Advocate institution, with the latest amendments, in the form: "Art. 27. (1) If the public administration authority or civil servant does not remove, within 30 days from the date of notification, the deed that constitutes a contravention, it is sanctioned with a fine in the amount of...", the People's Advocate, based on this amendment, to be empowered with the capacity of ascertaining agent and to apply the contravention sanction. We believe that such a regulation would energize public authorities and make them more responsible, and it would reduce the waiting time for the citizens.

Bibliography

- ♦ *** *Dicționarul explicativ al limbii române/Explanatory dictionary of the Romanian language*, Universul enciclopedic, Bucharest, 1998.
- ♦ ALEXANDRU, I., *Criza administrației/Crisis of administration*, AllBeck, Bucharest, 2001.
- ♦ MURARU, I., "Rolul Avocatului Poporului în România/*The Role of the People's Advocate in Romania*" in the volume Alina-Livia Nicu-coordinator, *Avocatul Poporului mijloc de control al cetățenilor asupra administrației publice/People's Advocate means of citizens' control over public administration*, Ed. Universitaria, Craiova, 2006, pp. 25-29.
- ♦ MICHAUD, G. et Marc, E., *Vers une science des civilisations/Towards a science of civilizations*, Ed. Complexe, Bruxelles, 1981.
- ♦ NICU, A.-L., *Aspecte privind reglementarea funcției publice în România sub presiunea crizei economice/Aspects regarding the regulation of the public function in Romania under the pressure of the economic crisis*, in the volume Emilian M. Dobrescu - coordinator, *Cartea crizelor. O privire optimistă / The book of crises. An optimistic view*, Wolters Kluwer Publishing House, 2010, pp. 218-240.

Web sources :

- Angel, O. “*Imagini tulburătoare la Vama Siret. Sute de refugiați ucraineni, așteptați cu gogoși calde și camioane pline cu alimente. Peste 4000 de oferte de cazare gratuită*”/Disturbing images at Siret Customs. Hundreds of Ukrainian refugees, waiting with warm donuts and trucks full of food. Over 4000 free accommodation offers”, *RomâniaTV.net* [online], 25 February 2022, 18:38. Available at: https://www.romaniatv.net/imagini-tulburatoare-la-vama-siret-sute-de-fugiati-ukraineni-asteptati-cu-gosi-calde-si-camioane-pline-cu-alimente-peste-4000-free-accommodation-offers_6273918.html
- Horia, S. “*Refugiat în România. Cum îi mai ajută oamenii și autoritățile pe ucraineni după un an de război*”/Refugee in Romania. How do people and authorities still help Ukrainians after a year of war” *Europa Liberă/ Europa Liberă Romania* [online]. Available at: <https://romania.europalibera.org/a/refugiati-ucraina-romania/32294614.html>
- Vasile, M. *Controverse după implementarea noii formule de acordare a bursei de merit. Elevi cu medii de 1.50 ajung să fie “răsplătiți” pentru notele slabe*”/Controversies after the implementation of the new formula for awarding merit scholarships. Students with averages of 1.50 end up being “rewarded” for poor grades”, *euronews.ROMANIA*, [online]. Available at: <https://www.euronews.ro/articole/un-elev-de-la-o-scoala-din-prahova-a-luat-bursa-de-merit-cu-media-4-59>
- <https://avp.ro/wp-content/uploads/2022/07/Pozitia-AvP-fata-de-Ordinul-5379-2022.pdf>
- <https://avp.ro/wp-content/uploads/2022/07/Pozitia-AvP-fata-de-Ordinul-5379-2022.pdf>
- <https://avp.ro/index.php/exceptii-de-neconstitutionalitate-2020/>
- <https://avp.ro/index.php/exceptii-de-neconstitutionalitate-2021/>
- <https://avp.ro/index.php/recomandari-2020/>
- <https://avp.ro/index.php/recomandari-2021/>
- <https://avp.ro/index.php/recomandari-2022/>
- <https://avp.ro/index.php/2020/12/23/postare-4/>
- <https://avp.ro/index.php/2022/10/03/monitorizarea-respectarii-drepturilor-refugiatilor-din-ucraina/>
- <https://www.ccr.ro/decizii-covid-19/>
- https://ro.wikipedia.org/wiki/Pandemia_de_COVID-19
- https://ro.wikipedia.org/wiki/Great_Recession
- <https://www.trt.net.tr/romana/covid19>

- <https://www.webdex.ro/definitia-criza-definitie-dex>
- <https://www.digi24.ro/stiri/actualitate/politica/renate-weber-a-fost-revocata-de-parlament-din-functia-de-avocat-al-poporului-1565895>
- <https://www.zf.ro/romania-la-raport/cum-de-a-ajuns-guvernul-lui-emil-boc-sa-taie-15-din-pensii-si-25-din-salariile-from-the-public-system-6415393>.

Appendix 1

Year/ Number of decisions	Decision
2022 – 1 decision	DECISION no. 50 of February 15, 2022 regarding the exception of unconstitutionality of Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID-19 pandemic, as a whole, and the provisions of art. 5 paragraph (2) letter d) from this law, in particular, as well as the Government Emergency Ordinance no. 192/2020 for the amendment and completion of Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID-19 pandemic, as well as for the amendment letter a) of art. 7 of Law no. 81/2018 on the regulation of telework activity, as a whole
2021 – 12 decisions	DECISION no. 1 of January 13, 2021, regarding the objection of unconstitutionality of the provisions of art. I points 1-6, 8 and 9 of the Law for the approval of the Government Emergency Ordinance no. 135/2020 regarding the rectification of the state budget for the year 2020, the amendment of some normative acts and the establishment of some budgetary measures Published in the Official Monitor no. 77 of 25.01.2021
	DECISION no. 100 of February 17, 2021 regarding the objection of unconstitutionality of the Law on the approval of the Emergency Government Ordinance no. 168/2020 for the completion of the Emergency Government Ordinance no. 70/2020 regarding the regulation of some measures, starting on May 15 2020, in the context of the epidemiological situation determined by the spread of the SARS-CoV-2 coronavirus, for the extension of some deadlines, for the amendment and completion of Law no. 227/2015 on the Fiscal Code, National Education Law no. 1/2011, as well as other acts normative and for the amendment and completion of the emergency Government Ordinance no. 37/2020 regarding the granting of facilities for loans granted by credit institutions and non-bank financial institutions to certain categories of debtors Published in the Official Monitor no. 280 of 19.03.2021

	DECISION no. 117 of February 23, 2021, regarding the objection of unconstitutionality of the provisions of the Law on the approval of the Emergency Government Ordinance no. 31/2020 to supplement the Emergency Government Ordinance no. 77/2011 regarding the establishment of contributions for the financing of expenses in the field of health Published in the Official Monitor no. 601 of 16.06.2021
	DECISION no. 307 of 11 May 2021 regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of art. 22 letter b) of the Government Emergency Ordinance no. 21/2004 on the National Emergency Management System Published in the Official Monitor no. 1101 of 11/18/2021
	DECISION no. 327 of May 20, 2021 regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of art. 62 of Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID-19 pandemic and of art. 56 of the Government's Emergency Ordinance no. .70/2020 regarding the regulation of some measures, starting on May 15, 2020, in the context of the epidemiological situation determined by the spread of the SARS-CoV-2 coronavirus, for the extension of some deadlines, for the amendment and completion of Law no. 227/2015 on the Fiscal Code, of the National Education Law no. 1/2011, as well as other normative acts Published in the Official Monitor no. 785 of 16.08.2021
	DECISION no. 343 of 20 May 2021 regarding the exception of unconstitutionality of Government Emergency Ordinance no. 1/1999 regarding the state of siege regime and the state of emergency regime, approved by Law no. 453/2004, Government Emergency Ordinance no. ... regarding the National Emergency Management System, of the provisions of art. 5 paragraph (3) of the Administrative Litigation Law no. 554/2004, as well as Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID- 19 Published in the Official Monitor no. 800 of 19.08.2021
	DECISION no. 344 of May 20, 2021, regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of art. 13 letter a) of Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID-19 pandemic Unpublished
	DECISION no. 381 of June 8, 2021, regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of article 5 paragraph (2) letter d), of article 13 letter a), of article 65 letter h), of article 66 letter a), regarding the reference to art. 65 letter h), and of art. 67 para. (1) and (2) letter b), c) and d) of Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID19 pandemic Published in the Official Monitor no. 836 of 01.09.2021

	DECISION no. 391 of June 8, 2021, regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of art. 5, art. 8, art. 9 paragraph (1), art. 13, art. 14, art. 38-39 and art. 65- 66 of Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID-19 pandemic, as well as Law no. 55/2020, as a whole Published in the Official Monitor no. 719 of 22.07.2021
	DECISION no. 392 of June 8, 2021 regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of art. 3 paragraph (2), of art. 4 paragraph (1) second sentence and of art. 72 paragraph (1) of Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID-19 pandemic, of art. 72 paragraph (2) of the same law, with reference to art. 42 paragraph (3) of Government Emergency Ordinance no. 21 /2004 regarding the National Emergency Management System, as well as the provisions of Government Emergency Ordinance no. 192/2020 for the amendment and completion of Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID-19 pandemic, as well as for the amendment of letter a) of art. 7 of Law no. 81/2018 on the regulation of telework activity Published in the Official Monitor no. 688 of 12.07.2021
	DECISION no. 416 of June 10, 2021, regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of art. 41, art. 42, art. 43, art. 44 and art. 45 of the Government Emergency Ordinance no. 21/2004 regarding the National Management System of Emergency Situations and of art. 3 and art. 8 of Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID-19 pandemic Published in the Official Monitor no. 814 of 25.08.2021
	DECISION no. 672 of October 20, 2021, regarding the notice of unconstitutionality of the Decision of the Parliament of Romania no. 5/2020 for the approval of the state of alert and of the measures instituted by Government Decision no. 394/2020 regarding the declaration of the state of alert and the measures that apply on its duration to prevent and combat the effects of the COVID-19 pandemic Published in the Official Monitor no. 1030 of 28.10.2021
2020 – 18 decisions	DECISION no. 151 of May 6, 2020, regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of Government Emergency Ordinance no. 36/2020 for the amendment and completion of some normative acts, as well as for the adoption of some measures during the state of emergency established by Decree no. 195/2020 regarding the establishment of the state of emergency on the territory of Romania Published in the Official Monitor no. 408 of 18.05.2020

	DECISION no. 152 of May 6, 2020 regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of art. 9, art. 14 letters c1)-f) and art. 28 of the Government Emergency Ordinance no. 1/1999 regarding the state of siege regime and the regime of the state of emergency and the emergency ordinance, as a whole, as well as the Emergency Government Ordinance no. 34/2020 for the amendment and completion of the Emergency Government Ordinance no. 1/1999 regarding the regime of the state of siege and the regime of the state emergency, in its entirety Published in the Official Monitor no. 387 of 13.05.2020
	DECISION no. 155 of May 6, 2020, regarding the objection of unconstitutionality of the provisions of the Law for the suspension of loan repayment Unpublished
	DECISION No. 156 of May 6, 2020, regarding the notice of unconstitutionality of the provisions of art. I of the Senate Decision no. 16/2020 for the completion of the Senate Regulation, as well as the decision as a whole Published in the Official Monitor no. 478 of 06.05.2020
	DECISION no. 157 of May 13, 2020, regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of art. 2 letter f) and art. 4 of the Government Emergency Ordinance no. 21/2004 regarding the National Emergency Management System Published in the Monitor Official no. 397 of 15.05.2020
	DECISION No. 240 of June 3, 2020 regarding the objection of unconstitutionality of the Law for the approval of the Government Emergency Ordinance No. 44/2020 regarding the extension of the mandates of the local public administration authorities included in the period 2016-2020, some measures for the organization of local elections in 2020, as well as the amendment of the Government Emergency Ordinance no. 57/2019 regarding the Administrative Code, as well as the Government Emergency Ordinance no. 44/2020 Published in the Official Monitor no. 504 of 12.06.2020
	DECISION No. 242 of 3 June 2020, regarding the objection of unconstitutionality of the Law on the extension of the mandates of local public administration authorities Published in the Official Monitor no. 503 of 12.06.2020
	DECISION No. 457 of June 25, 2020, regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of art. 4 para. (3) and (4), as well as of art. 65 letter s) and ș), of art. 66 letter a) , b) and c) with regard to the references to art. 65 letters s), ș) and t) and of art. 67 par. s), ș) and t) from Law no. 55/2020 regarding some measures to prevent and combat the effects of the COVID-19 pandemic Published in the Official Monitor no. 578 of 01.07.2020

	DECISION no. 458 of June 25, 2020, regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of art. 25 paragraph (2) of Law no. 95/2006 on health reform and of art. 8 paragraph (1) of the Emergency Ordinance of Government no. 11/2020 regarding medical emergency stocks, as well as some measures related to the establishment of quarantine Published in the Official Monitor no. 581 of 07.02.2020
	DECISION no. 590 of July 14, 2020, regarding the objection of unconstitutionality of the provisions of the single article point 3 [with reference to art. XVIII] of the Law for the approval of the Government Emergency Ordinance no. 48/2020 regarding some financial-fiscal measures Published in Official Monitor no. 939 of 13.10.2020
	DECISION no. 594 of 15 July 2020 on the objection of unconstitutionality of the Law on the granting of masks for the protection of Romanian citizens from the COVID-19 virus Published in the Official Monitor no. 628 of 17.07.2020
	DECISION No. 600 of July 15, 2020, regarding the objection of unconstitutionality of the provisions of the Law for the approval of Emergency Government Ordinance No. 37/2020 regarding the granting of facilities for loans granted by credit institutions and non-bank financial institutions to certain categories of debtors Published in the Official Monitor, no. 933 of 12.10.2020
	DECISION no. 646 of September 24, 2020 regarding the objection of unconstitutionality of the provisions of the Law for the approval of the Emergency Government Ordinance no. 64/2020 for the amendment and completion of art. 8 of the Emergency Government Ordinance no. 43/2020 for the approval of some measures of support settled from European funds, as a result of the spread of the COVID-19 coronavirus, during the state of emergency Published in the Official Monitor no. 1197 of 09.12.2020
	DECISION no. 723 of October 7, 2020, regarding the objection of unconstitutionality of the provisions of the Law to supplement Law no. 53/2003 – Labor Code Published in the Official Monitor no. 1242 of 16.12.2020
	DECISION no. 751 of October 20, 2020, regarding the exception of unconstitutionality of the provisions of art. 8 paragraphs (3)-(9), with reference to the phrase “isolation in a health facility or at an alternative location attached to the health facility”, and of art. 19 of Law no. 136/2020 regarding the establishment of measures in the field of public health in situations of epidemiological and biological risk Published in the Official Monitor no. 1264 of 21.12.2020

	DECISION no. 875 of December 9, 2020, on the objection of unconstitutionality of the Law for granting a risk incentive for education staff in the context of the epidemiological situation determined by the spread of the SARS-CoV-2 coronavirus Published in the Official Monitor no. 87 of 27.01.2021
	DECISION no. 904 of December 16, 2020, regarding the objection of unconstitutionality of the provisions of the Law for the approval of Government Emergency Ordinance no. 78/2019 regarding the amendment of some normative acts and the establishment of some measures in the field of agriculture, as well as for the approval of some fiscal-budgetary measures Published in the Official Monitor no. 73 of 22.01.2021

EVOLUȚIA DREPTURILOR OMULUI PENTRU FOLOSINȚA MĂRILOR

Prof. univ. dr. Constantin ANECHITOAE

Universitatea Ovidius din Constanța

anechitoae@yahoo.com

ABSTRACT: The Evolution of Human Rights for the Use of the Seas.

Of the four classic elements: water, earth, fire and air - water represents the element of human development, which has known over time, mythical appreciations, with sacrifices given to the gods through offerings to receive help to actions with the help of which, the activities on dry have experienced an accelerated development due to its boundless expanse and fluid quality.

This development was possible over time, along with the discoveries of other land territories, which along with the progress, the need for legal regulations was keenly felt, to be able to use the infinity of possibilities, as an indispensable good and a human right in supporting the economic and social development of all humanity.

In the present study, we consider the gift received for free by all mankind of the water element, which represents a condition of life on earth irreplaceable with any other element, going from its appearance to the first regulations in the field.

Keywords: *God, genesis, the sea, the law of the sea.*

1. Introducere

Plecând de la ziua a doua, din cele șapte zile ale Creației, unde aflăm despre Cel care a făcut apa, prin cuvântul „Să fie”, excluzând lucrarea de creației ci efectiv o acțiune de „facere”, putem continua spunând despre Prezența materială a lui Dumnezeu, care pe lângă întinderea de ape, El a făcut corpurile cerești și animalele din pământ, comparativ cu facerea umană care întotdeauna este condiționată cu existența unui început.¹

¹ Ioan-Gheorghe Rotaru, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, pp.35-37.

Astfel Dumnezeu a spus: „Să fie o întindere între ape, și ea să despartă apele de ape.” Și Dumnezeu a făcut întinderea, și ea a despărțit apele care sunt dedesubtul întinderii de apele care sunt deasupra întinderii. (Geneza 1,6-8). În acest context „facerea divină”², este dată de un rezultat infinit în timp, în timp ce oamenii trecători pe acest pământ, prin truda lor îndelungată și evolutivă au reușit să folosească apa în mod condiționat, în interesul lor pentru hrană subacvatică, pentru a se deplasa dintr-o zonă în alta, dar și pentru resursele submarine prin explorarea și exploatarea lor.

Așa cum ne vorbește Bunul Dumnezeu, aflăm despre îndemnul care ne încurajează să ne bucurăm de această mare bogăție: „Dacă vei trece prin ape, Eu voi fi cu tine; și râurile nu te vor îneca” (Isaia 43:2).

Evident că suma riscurilor existente de apele când liniștite, când agitate, prin nesăbuița omului, deseori Marea i-a luat cu ea pe cei îndrăzneți în valurile ei pentru că „valurile mării ascultă doar de Stăpânul universului”³.

2. Divinitatea și marea

Până astăzi, sunt cunoscute numeroase mărturii de armonie între slujitorii mărilor și puterea divină⁴. În Noul Testament se prezintă viața apostolilor în postura unor oameni simpli care locuiau pe marginea mării din Galileea⁵, unde Iisus a petrecut o parte din viața sa și unde adesea a săvârșit minuni. Galileea este de fapt patria lui Iisus și a apostolilor fiind considerat leagănul credinței creștine.

2 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Logosul și înțelepciunea”, în Alexandru Boboc, N.I.Mariș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, XIII, București, Editura Academiei Române, 2005, pp. 295-324.

3 <https://ziarullumina.ro/opinii/repere-si-idei/valurile-mariei-asculta-doar-de-stapanul-universului-164872.html>

4 M. Moșneagu, *Ziua Marinei la români*, Ed. Companiei Naționale „Administrația Porturilor Maritime Constanța, 2002, p. 11. La începutul secolului XX, a existat o corabie – mănăstire, denumită „Pakrov Presviattia Bogoradizy”, aparținând Mănăstirii Pantelimon din Muntele Athos. Întregul echipaj, în frunte cu căpitanul-părintele Gherasim, ieromonah – era format din călugări.

5 *Ibidem*, Galileea: provincie a Palestinei <dincolo de Iordan> și la vest de lacul Ghenizaret sau Marea Tiberiadei, care se mai numea și *Marea Galileii*. Ținutul acesta fusese numit încă de Isaia „Galileia neamurilor”.

Marea Galileii denumită și Marea⁶, Marea Chineret - Lacul Ghenizaret sau și Marea Tiberiadei este ținutul Galileii din câmpul Ghenizaretului. Prin acest lac trecea și râul Iordan în curgerea lui spre Sud. Nivelul apei acestui lac era cu 191 m mai jos de nivelul Mării Mediterane.

Marea⁷ (lacul) Tiberiada⁸, prin poziția sa geografică, părea să fi atras mult pe Iisus, căci aici e întâlnit adesea în mijlocul mulțimii. Lacul Tiberiada cu o lungime de cinci sau șase leghe (aproximativ 21 km) și o lățime de 12 km, din care cauză pare un oval format de la acesta până la vărsarea Iordanului.

Lacul acesta, cu un orizont deschis, cu multă vegetație, învecinat cu localitatea Magdala (devenit celebru prin Maria Magdalena), Capernaum (centru de acțiune a lui Iisus la începutul activității sale), Dalmanuta, Betsaida și Chorazin, l-a inspirat și impresionat mult pe Învățătorul din Nazaret.

De pe această mare sau lac a propovăduit Iisus, stând în corabia lui Simon-Petru. Pe apa ei a umblat El ca pe uscat și l-a chemat și pe Petru să meargă pe apă, spre El. Iar altă dată, dormind El în corabie și trezindu-l ucenicii, a potolit vântul și valurile înfuriate ale mării care înspăimântaseră pe apostoli.

Azi, după aproape două mii de ani, lacul a secat⁹, ținutul preferat al lui Iisus a fost pustiit, nimic de sălbăticia musulmană, ca un fel de reacție oportună a Cruciaților.

Lacul Tiberiada era unul din bazinele de apă foarte bogate în pește în jurul său și mai ales în Capernaum și Betsaida erau o mulțime de pescari care trăiau – ei și familiile lor – numai din această meserie.

În Noul Testament se amintește de Marea Roșie¹⁰, Marea Ciliciei¹¹,

6 Matei 4, 18, Numeri 34.11, Ioan 6.1, Matei 14, 24-30.

7 Se numește și mare și lac, pentru că grecii nu făceau deosebirea între mare și lac.

8 *Noul Testament, Sfânta Evanghelie după Ioan*, cap.21, versetul 1 și urm. Tiberiada: oraș pe malul vestic al Mării Galileii, la Sud de Magdala, fondat în an. 26 de Irod Antipa, în cinstea lui Tiberiu Cezarul Romei. De la acest oraș s-a dat Lacului Ghenizaret, sau Marea Galileei – și denumirea de Marea Tiberiadă.

9 F. Brașoveanu, „Considerations on the Right to a Healthy Living Environment”, în *Ovidius University Annals, Economic Sciences Series*, 16, 1 (2016), p. 54.

10 Amintită de două ori sub denumirea de Marea Trestilor (Exod – Ieșirea, 10.19) și Marea Egiptului (Isaia 11.15) și numai în legătură cu scoaterea evreilor din robia egipteană.

11 Fapte 27, 5). Termenul grec „pelagos” înseamnă țărnul Mării Mediteranei, care

Marea cea Mare (Mediterană)¹² și de Marea Moartă, cunoscută sub numele de Marea Sărată (Geneza – Facerea 14.3), Marea Câmpiei (Deut. 3.37) sau Marea de la Est (Zaharia 14.8).

De asemenea Biblia ne prezintă Marea în două sensuri opuse:

- a) în sens *negativ* ca simbol al păcatului și neliniștii umane¹³, al instabilității umane¹⁴, al modului eretic de viață¹⁵, al judecății lui Dumnezeu¹⁶ sau ca lăcaș al puterilor satanice¹⁷;
- b) în sens *pozitiv* este comparată cu vastele taine ale lui Dumnezeu, omniprezența lui Dumnezeu și întinderea împărăției sale și al iertării cuprinzătoare¹⁸.

Henric Navigatorul a afirmat că scopul principal al expedițiilor africane este „să slujească lui Dumnezeu”. După spusele cronicarului Gomes Eanes de Zurara, „marea dorință” a lui Henric era „să stăpânească credința lui Dumnezeu nostru Iisus Hristos și să-i aducă toate sufletele care se vor mântuite”¹⁹.

3. Călătorii mărilor

Cristofor Columb, în data de vineri 12 octombrie 1492, debarcă pe o insulă numită de băștinași Guanahni pe care „în onoarea Mântuitorului și a Divinei Maiestăți”, o botează imediat San Salvador, adoptând obiceiul portughezilor, care aproape întotdeauna au dat nume creștinești insulelor, capurilor și fluviilor din Africa²⁰. La înapoiere sunt luați șapte „indieni” care

atinge sudul ținuturilor Ciliciei și Pamfiliei. De-a lungul acestora a mers corabia care ducea pe Pavel, legat, pornind din Sidonul Feniciei – prin Mira Lichiei spre Italia.

12 Marea Mediterană este amintită ca hotar a ținutului Canaan (34.5; 34.6-7). În exod – ieșirea 23.31 este numită Marea Filistenilor sau Marea de vest (Deut.11.24).

13 Gen. 49.4, Isaia 57.20, Efeseni 4.14.

14 Iacov 1.6.

15 Iuda 13.

16 Ieremia 49.23-24 și în Plângerile lui Ieremia.

17 Daniel 7.2-3 și Apocalipsa 13.1.

18 Iov 11.7-9, Psalmii 139.9 și 72.8, Mica – Miheia 7.19.

19 S. Goldeberg, S. Belu, *Epoca marilor descoperiri geografice*, București, Editura Științifică, 1971, p. 96.

20 J. Favier, *Marile Descoperiri de la Al. Macedon la Magelen*, Traducere de Sandală Mihăescu-Cîrstescu, Rodica Maria Valter și Radu Valter, București, Editura Artemis, 2003, p. 371.

vor fi duși în Spania pentru a fi pregătiți interpreți „arawak”. Columb amestecă aici cele două motivații pe care nu încetează să le invoce: colonizarea și evanghelizarea. Interpreții vor deveni buni misionari ai creștinării – și aceasta cu atât mai mult cu cât „n-au nici o religie”: ceea ce vrea să însemne că nu este nici o religie cunoscută și capabilă să opună rezistență Evangheliei. Fetișiști sau animiști, oameni „fără religie”, cei care nu aparțin nici unei secte și nu sunt „idolatri” vor trece cu ușurință la creștinism.

Columb, în timpul celei de-a doua călătorii, primise instrucțiuni ca „pe toate căile și cu toate mijloacele” să determine pe locuitorii teritoriilor descoperite „să se convertească la sfânta credință catolică”. Această idee, de misionarism, de răspândire a credinței catolice, a primit un impuls prin bulele papale, care impuneau regilor portughezi și spanioli să sprijine opera de misionarism, de convertire a băștinașilor de pe insulele și pământurile necunoscute ce vor fi descoperite în Marea Oceanică²¹.

Entuziasmul religios²² din faza inițială a epocii marilor descoperiri au fost aproape definitiv părăsite, când a apărut aurul și argintul din tezaurile și minele Americii Latine, sclavii din Africa și spițeriile din India. Misionarismul s-a dovedit în fond, pe plan uman, un mijloc de frânare a exceselor, violenței și brutalității care au însoțit expansiunea colonială.

Evoluția și dezvoltarea normelor juridice²³, procesul de modernizare a sistemului de drept²⁴ actual are la bază sistemele religioase tradiționale, cum sunt dreptul hindus, cel islamic, cel ebraic sau drepturile Extremului Orient cu o incontestabilă origine religioasă²⁵.

În țara noastră, Maica Domnului²⁶ a fost adoptată ca ocrotitoare a

21 Apud, L. Jadin, *Rapports II Histoire des continents*, Viena, 1965.

22 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Istoria filosofiei, de la începuturi până la Renaștere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, pp. 431-447.

23 N. V. Dură, „Ideea de Drept. „Dreptul”, „Dreptatea” și „Morală””, în *Analele Universității Ovidius. Seria: Drept și Științe Administrative*, vol. I, 2004, pp. 15-46.

24 C. Mititelu, „Europe and the Constitutionalization Process of EU Member States”, în *“Ovidius” University Annals, Economic Sciences Series*, vol. XIII, Issue 2, 2013, pp. 122-127.

25 V. D. Zlătescu, *Curs de drept comparat. Geografie juridică*, ediția a II-a, București, Editura Fundației „România de Măine”, 1997, p. 174.

26 C. Mititelu, „The Virgin Mary in the „Baptismal Symbols” of the Pre-Nicene Church”, în vol. *The Tradition of the Adoration of the Theotokos in the Orthodox Church*, ed. D. Muskhelishvili, Nova Science Publishers, New York, 2020, pp. 7-18; N. V. Dură, „The Mariology of the Pre-Nicene Church. The Testimonies of Some Fathers and The-

Marinei Române încă de la începutul secolului trecut, odată cu alegerea sa ca patron al navigatorilor români²⁷.

Maica Domnului a devenit în mod deosebit cinstită de cei ce călătoresc pe apele mărilor, care și-au ales-o drept ocrotitoare. Astfel, ziua de prăznuire a „Adormirii” sale, ziua de 15 august, a devenit Ziua Marinei Române, aprecia I.P.S. Teodosie, arhiepiscopul Tomisului²⁸.

4. Facerea corabiei

În comparație cu uscatul continental, cu aspect insular, apele Oceanului Planetar prezintă continuitate, deoarece, din oricare punct aflat pe suprafața oceanului, se poate ajunge în oricare alt punct al acestuia, fără a traversa uscatul²⁹.

În general statele lumii pot utiliza largul mării pentru navigația maritimă, submarină sau aeriană, ele fiind libere să exploreze și să exploateze bogățiile pe care le oferă fauna și flora maritimă³⁰.

Din punct de vedere teologic, prima mențiune despre importanța construcției unei corăbii destinată călătoriei pe apă în scopul salvării vieții pe pământ este înscrisă în Vechiul Testament - Întâia carte a lui Moise, cap. 6 „Vestirea potopului. Facerea corăbiei”³¹.

„În anul șase sute al vieții lui Noe³², în luna a doua, în ziua a douăzeci și șaptea” când a început să plouă – ploaie care a durat patru zeci de zile și

ologians in the Greek and Latin Languages”, în vol. *The Tradition of the Adoration of the Theotokos in the Orthodox Church*, ed. D. Muskhelishvili, Nova Science Publishers, New York, 2020, pp. 55-65.

27 M. Moșneagu, *Ziua Marinei ...*, p. 11. Ulterior această opțiune a fost întărită prin diferite acțiuni și acte de adâncă trăire spirituală și duhovnicească. Astfel prin adresa nr. 20/24.07.1906, preotul Nicolae Paveliu, paroh econom al Bisericii Catedrale „Sfinții Apostoli Petru și Pavel” din Constanța, solicită primarului urbei aprobarea de a ctitori o biserică având hramul „Adormirea Maicii Domnului”, tocmai pentru a întări această comunitate marinărească locală.

28 *Ibidem*, p. 18.

29 C. Anechitoe, *Principiul libertății mărilor*, Editura Bren, 2004, pp. 221-222.

30 F. Brașoveanu, *Dreptul mediului*, București, Editura Pro Universitaria, 2014, p. 86.

31 *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1922, p. 16 și urm.

32 E. Negară, *Mic dicționar teologic pentru elevi*, București, Editura Crater, 1998, p. 25. Noe a fost ultimul dintre cei zece patriarhi, un bărbat neprihănit, care era în strânsă legătură cu Dumnezeu. Când Dumnezeu a înștiințat că va șterge omul de pe fața pământului i-a spus lui Noe să construiască o corabie prin care va fi salvat el și familia lui, animale, păsări și alte viețuitoare. Noe a supraviețuit potopului. Dumnezeu a încheiat cu Noe, dar și cu urmașii lui, un Legământ. Dumnezeu a promis că nu va mai aduce alt potop asupra ființei umane.

patru zeci de nopți - a început călătoria pe apele care s-au înălțat pe pământ încât au acoperit și munții. Așa a început călătoria lui Noe în necunoscut, ca ultim mod de salvare în fața „potopului”.

La îndemnul lui Dumnezeu, Noe și-a construit o corabie din lemn de salcâm pe care a uns-o cu smoală pe dinăuntru și pe dinafară. Corabia avea lungimea de trei sute de coți, înălțimea de cincizeci de coți iar lățimea de trei zeci de coți. De asemenea avea o fereastră la un cot de la acoperiș, iar ușa corăbiei construită într-o parte. În interiorul ei au fost prevăzute trei rânduri de camere: jos, la mijloc și sus. În concluzie, la vremea respectivă Noe a primit de la Dumnezeu suficiente detalii tehnice despre construcția unei corăbii capabile să reziste unor intemperii marine.

Noe: nume propriu, însemnând liniște, mângâiere, aducător de pace³³. Este amintit în Noul Testament de șase ori, ca omul plăcut lui Dumnezeu, sau în legătură cu potopul, el fiind tip al lui Hristos, și potopul, tip al botezului. De atunci Noe a devenit *părintele lumii celei noi*, de după potop.

După reșezarea Lumii, Dumnezeu a făcut un nou legământ, de astă dată cu Noe, dar și cu „toate viețuitoarele Pământului”, prin care afirma obligația Sa, față de omenire, de a ocroti „la vreme de semănat și seceriș, frig și arșiță, vara și iarna”. De alt fel, promisiunea de a nu mai distruge niciodată Pământul prin Potop este, după Geneză, mesajul simbolic al fiecărui curcubeu.³⁴

5. Regimul juridic al mării

Dreptul mării constituie un capitol fundamental și de largă perspectivă al dreptului internațional, care a cunoscut o îndelungată și spectaculoasă evoluție. De la celebrul „*Consolato del Mare*”, până la **Convenția de la Montego Bay** din 1982, reglementările privind regimul juridic al mărilor s-au extins și diversificat, cunoscând o dezvoltare fără precedent³⁵.

Dacă, din timpurile cele mai vechi, libertatea de navigație, ca element central al utilizării spațiilor marine, s-a impus cu forța necesității de asi-

33 Ioan, M., *Dicționar al noului Testament*, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 355.

34 M. Dușu, *Între a fi și a avea*, București, Editura Economică, 1998, p. 30.

35 C. Anechitoe, *Dreptul Mării. Ediția a III-a revăzută și adăugită*, Craiova, Editura Sitech, 2019, pp. 48-50. Vezi și V. Duculescu, „În loc de prefață”, în *Principiul libertății mărilor*, autor, C. Anechitoe, București, 1997, p. 9 și urm.

gurare a comerțului liber, mai târziu, numeroase alte utilizări ale spațiilor marine - în special cele economice și militare - au determinat o preocupare constantă pentru definirea regimului său. Vechea dispută dintre adepții „mării deschise” și adepții „mării închise” reprezenta mai mult o dezbateră doctrinară între opiniile unor oameni de știință, precum Grotius și Selden. Era vorba de însăși confruntarea dintre ideea apropierii spațiilor maritime în favoarea statelor puternice și concepția folosirii mărilor, ca spațiu de interes comun³⁶, de către toate statele lumii, mari sau mici.

Disputa avea să se accentueze în decursul veacurilor, interesele atât de diverse ale statelor pledând, fie pentru extinderea apelor teritoriale și restrângerea mării libere, fie pentru limitarea dreptului țărilor de a-și fixa marea teritorială, lăsându-se, astfel, un spațiu cât mai larg pentru a fi utilizat în comun.

Celebra **Declarație Truman** din 1945 a constituit un moment crucial în lupta pentru extinderea teritoriului marin supus suveranității statului, din diverse rațiuni sau concepte juridice. Succesiv, conceptele de **zonă contiguă** și **zonă de securitate**, apoi de **zonă economică** și **platou continental** au creat cadrul favorabil pentru asumarea, respectiv pierderea unor importante porțiuni de mare aflate sub incidența regimului juridic al mării libere, deși, oficial, suveranitatea statelor în aceste domenii nu era aceeași sau nu putea fi considerată egală, din punctul de vedere al dreptului internațional.

Vechiul vis al Spaniei și Portugaliei, care, în secolul al XV-lea, și-au împărțit oceanele și mările lumii, a fost preluat, în forme noi, de marile puteri maritime ale secolului XX, interesate să-și exercite influența la nivel mondial, prin forța lor politică și militară. Tendințelor de împărțire a mărilor li s-au opus revendicările statelor de coastă, privind folosirea bogățiilor piscicole la distanțe destul de mari, deoarece acestea constituiau unica sursă de existență a populațiilor din statele respective.

Propunerea malteză privind folosirea în comun și exploatarea spațiilor submarine a relevat o nouă dimensiune a dreptului mării. Dreptul³⁷

36 Brașoveanu, F., *Dreptul european al mediului*, București, Editura Pro Universitaria, 2013, p. 64.

37 D. Mazilu, *Teoria generală a dreptului*, București, Editura ALL Beck, 1999, pp. 214-216. Vezi și N. Popa, *Teoria generală a dreptului*, București, Editura Actami, 1996, p. 44. Cuvântul „drept” este folosit în mai multe accepțiuni. El derivă de la latinescul *directus*, luat în sens metaforic (*directus de la dirigo*, care înseamnă „drept” – orizontal

maritim, și așa complexat de frământarea celor două tendințe, s-a văzut confruntat cu o nouă dimensiune, legată de utilizarea spațiilor submarine, nu în interesul câtorva state, ci al întregii umanități, situație de natură să complice și mai mult procesul de elaborare a unei convenții atotcuprinzătoare în domeniul dreptului mării.

„**Marșul cel lung**” al Convenției pentru dreptul mării de la Montego Bay, pe parcursul a 20 de ani de negocieri, a reflectat, adesea, momente de consens, dar și situații de recul, fiind greu de imaginat ca reglementările propuse să satisfacă, în mod egal și deplin, interesele tuturor statelor³⁸.

Îată, deci, că regimul dreptului mării, atât de mult discutat în cadrul unor negocieri și conferințe internaționale ce au durat mai bine de două decenii, fără a mai vorbi de preocupările ce datează încă din anii '30, a impus noi îmbunătățiri și adaptări, la aproape 12 ani după adoptarea Convenției inițiale³⁹. Acest fapt denotă, încă odată, caracterul dinamic, în permanentă transformare, al acestui domeniu esențial al dreptului internațional, considerat mult timp un domeniu „tradițional”, în care „nu se mai poate întâmpla nimic”.

6. Concluzie

Astăzi, regimul juridic pe mări și oceanele lumii este reglementat de *Convenția Națiunilor Unite asupra Dreptului mării* semnată la Montego Bay în 1982⁴⁰. Convenția a intrat în vigoare la data de 16/21 noiembrie 1996.

Apa, cu fluvii, râuri, lacuri, mări, oceane sau părți ale acestora, de la fenomenul zero al facerii până astăzi, au ajuns în timp să fie supuse unor

sau vertical – de-a dreptul, direct, linie dreaptă). În limba latină, însă, cuvântul care corespundea substantivului drept, era *just* (drept, dreptate, legi). Cuvântul este întâlnit și în alte limbi, cu aceeași semnificație – *droit*, la francezi; *dritto*, la italieni; *derecho*, la spanioli; *recht*, la germani; *right*, la englezi.

38 C. Anechitoae, „Creatorul” – sursa protecției drepturilor „oamenilor mării”, în *Geopolitica Terorii. Cortina de fier – blestem și destin*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2013, pp. 580-589.

39 Brașoveanu, F., *Instituții fundamentale ale dreptului internațional public*, Craiova, Editura Sitech, 2016. Vezi și Brașoveanu, F., *Instituții fundamentale ale dreptului internațional public*, Ed. a - 2 a revăzută și adăugită, Craiova, Editura Sitech, 2019, p. 124.

40 Ratificată de România prin Legea nr. 110/1996, Publicat în Monitorul Oficial, Partea I nr. 300 din 21 noiembrie 1996.

regimuri juridice diferite⁴¹, după cum se află sau nu sub suveranitatea sau sub incidența anumitor drepturi.

În Cursul de Drept Internațional Public din 1913, prof. Valerian Urșianu afirma că: „Apa și, prin urmare, râurile, mările și oceanele, care, odinioară, constituiau un element de groază și de izolare între popoare, dar care, astăzi, le apropie și le pune în relație, apa este un agent ce contribuie la bunul trai al societăților și la dezvoltarea activității omenești, dar nicicum un product al acestei activități”⁴².

Bibliografie:

- *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1922.
- ANECHITOAE, C., „„Creatorul” – sursa protecției drepturilor „oamenilor mării””, în *Geopolitica Terorii. Cortina de fier – blestem și destin*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2013, pp. 580-589.
- ANECHITOAE, C., *Dreptul Mării. Ediția a III-a revăzută și adăugită*, Craiova, Editura Sitech, 2019.
- ANECHITOAE, C., *Principiul libertății mărilor*, Editura Bren, 2004.
- BRAȘOVEANU, F., „Considerations on the Right to a Healthy Living Environment”, în *Ovidius University Annals, Economic Sciences Series* 16, 1 (2016), pp. 53–57.
- BRAȘOVEANU, F., *Dreptul european al mediului*, București, Editura Pro Universitaria, 2013.
- BRAȘOVEANU, F., *Dreptul mediului*, București, Editura Pro Universitaria, 2014.
- BRAȘOVEANU, F., *Instituții fundamentale ale dreptului internațional public*, Craiova, Editura Sitech, 2016.
- BRAȘOVEANU, F., *Instituții fundamentale ale dreptului internațional public*, Ed. a - 2 a revăzută și adăugită, Craiova, Editura Sitech, 2019.
- DURĂ, N. V., „Idea de Drept. „Dreptul”, „Dreptatea” și „Morală””, în *Analele Universității Ovidius. Seria: Drept și Științe Administrative*, I (2004), pp. 15-46.

41 I. R. Urs, M. Dușu (coordonatori), *Enciclopedia Juridică Română*, Vol. I A-C, București, Editura Academiei, Editura Universul Juridic, 2018, p. 298.

42 V. Urșianu, *Noțiuni de drept internațional public*, vol I, București, Tipografia „Gutenberg”, 1913, p. 289.

- DURĂ, N. V., „The Mariology of the Pre-Nicene Church. The Testimonies of Some Fathers and Theologians in the Greek and Latin Languages”, în vol. *The Tradition of the Adoration of the Theotokos in the Orthodox Church*, ed. D. Muskhelishvili, Nova Science Publishers, New York, 2020, pp. 55-65.
- DUȚU, M., *Între a fi și a avea*, București, Editura Economică, 1998.
- FAVIER, J., *Marile Descoperiri de la Al. Macedon la Magelen*, Traducere de Sandală Mihăescu-Cîrstescu, Rodica Maria Valter și Radu Valter, București, Editura Artemis, 2003.
- GOLDEBERG, S., Belu, S., *Epoca marilor descoperiri geografice*, București, Editura Științifică, 1971.
- HUGO, V., *Legenda secolelor. Antologie, tabel cronologic*, prefață și comentarii de Dan Ion Nasta, București, Editura Albatros, 1981.
- IOAN, M., *Dicționar al noului Testament*, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.
- MAZILU, D., *Teoria generală a dreptului*, București, Editura ALL Beck, 1999.
- MITITELU, C., „Europe and the Constitutionalization Process of EU Member States”, in “Ovidius” *University Annals, Economic Sciences Series*, XIII, 2 (2013), pp. 122-127.
- MITITELU, C., „The Virgin Mary in the „Baptismal Symbols” of the Pre-Nicene Church”, în vol. *The Tradition of the Adoration of the Theotokos in the Orthodox Church*, ed. D. Muskhelishvili, Nova Science Publishers, New York, 2020, pp. 7-18.
- MOȘNEAGU, M., *Ziua Marinei la români*, Constanța, Editura Companiei Naționale „Administrația Porturilor Maritime Constanța”, 2002.
- NEGARĂ, E., *Mic dicționar teologic pentru elevi*, București, Editura Cra-ter, 1998.
- POPA, N., *Teoria generală a dreptului*, București, Editura Actami, 1996.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Istoria filosofiei, de la începuturi până la Renaș-tere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005.

- ROTARU, Ioan-Gheorghe, “Logosul și înțelepciunea”, în Alexandru Boboc, N.I.Mariș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, XIII, București, Editura Academiei Române, 2005, pp. 295-324.
- URS, I. R., DUȚU M. (coordonatori), *Enciclopedia Juridică Română*, Vol. I (A-C), București, Editura Academiei, Editura Universul Juridic, 2018.
- ZLĂTESCU, V.D., *Curs de drept comparat. Geografie juridică*, ediția a II-a, București, Editura Fundației „România de Măine”, 1997.

IMPACTUL SCHIMBĂRILOR CLIMATICE ASUPRA DREPTURILOR OMULUI

Prof. univ. dr. Florica BRAȘOVEANU

Universitatea Ovidius din Constanța

floriordache@yahoo.com

ABSTRACT: Impact of climate change on human rights.

This paper aims to investigate the impact of climate change on human rights, with a particular focus on how extreme weather events and other manifestations of climate change affect fundamental rights. Through the analysis of concrete situations, the paper sheds light on the links between climate change and human rights, highlighting the associated risks and challenges. Finally, solutions and policy recommendations are proposed, with a focus on the protection and promotion of human rights in a changing climate.

Keywords: *climate change, human rights, extreme weather events, fundamental rights, climate change adaptation, climate migration.*

Introducere

În era contemporană, suntem martorii unor schimbări globale care amenință întregul ecosistem al planetei noastre. Printre acestea, schimbările climatice reprezintă o problemă majoră, cu consecințe alarmante care afectează multe sfere ale vieții umane, inclusiv libertatea și drepturile omului. Cu toate că legătura între schimbările climatice și drepturile omului a fost recunoscută de comunitatea internațională, impactul direct al acestui fenomen asupra libertății și drepturilor omului rămâne un domeniu de cercetare activă pentru deciziile de politici.

Această lucrare își propune să exploreze modul în care schimbările climatice afectează drepturile omului și libertatea, cu accent pe comunitățile cele mai vulnerabile. Într-o lume în care evenimentele climatice extreme, creșterea nivelului mării și alte manifestări ale schimbărilor climatice devin tot mai frecvente, înțelegerea impactului acestor fenomene asupra drepturilor omului este de o importanță crucială.

Prin urmare, această cercetare este un pas necesar și oportun în direcția înțelegerii și gestionării amenințărilor pe care schimbările climatice le reprezintă pentru libertatea și drepturile omului, oferind perspective și soluții pentru viitor.

În actualul context global, schimbările climatice reprezintă una dintre cele mai mari provocări cu care omenirea se confruntă. Acestea nu doar că amenință biodiversitatea și stabilitatea ecosistemelor naturale, dar au și impact semnificativ asupra societății umane. Fenomenele climatice extreme, cum ar fi inundațiile, secetele și furtunile, devin tot mai frecvente și intense, punând în pericol viețile și bunăstarea oamenilor din întreaga lume.¹

Totuși, impactul schimbărilor climatice asupra omenirii nu se limitează la distrugeri fizice și economice. Schimbările climatice afectează și libertatea și drepturile omului, cu implicații profunde pentru justiția socială. Acest fapt este din ce în ce mai recunoscut în rândul cercetătorilor și al instituțiilor internaționale.²

Convenția-cadru a Organizației Națiunilor Unite asupra Schimbărilor Climatice (UNFCCC) a stabilit deja că schimbările climatice pot avea "efecte adverse asupra drepturilor omului".³ Aceasta include dreptul la viață, la hrană, la apă potabilă și la sănătate, precum și dreptul la un mediu nepericlitat, la locuință și la dezvoltare. În același timp, comunitățile cele mai vulnerabile, precum populațiile indigene, femeile, copiii și săracii, sunt categoriile cele mai afectate de schimbările climatice, ceea ce accentuează inegalitățile sociale.⁴

Cu toate acestea, în pofida creșterii gradului de conștientizare a acestui subiect, încă există nevoia unei cercetări mai aprofundate pentru a înțelege pe deplin complexitatea și amploarea impactului schimbărilor climatice asupra libertății și drepturilor omului. Aceasta este necesară pentru a ne asigura că răspunsurile noastre la schimbările climatice sunt nu numai

1 Duțu M., „Climate law. The legal regime for combating and mitigating global warming and adapting to the effects of climate change” (in original in Romanian), București, Universul Juridic Publishing House, 2021, p. 23.

2 Aminzadeh, Sara C., „A Moral Imperative: The Human Rights Implications of Climate Change”, in *Hastings International and Comparative Law Review*, no. 30 (2007/2006), p. 231.

3 *Acordul de la Paris privind schimbările climatice*, 3 February 2023. <https://www.consilium.europa.eu/ro/policies/climate-change/paris-agreement/>.

4 Durac, G., „Aspecte Referitoare La Protecția Aerului Și Climei Prin Reglementări Legislative”, în *Acta Universitatis George Bacovia. Juridica XI*, no. 2 (2022), pp. 451–76.

eficiente din punct de vedere climatic, ci și socialmente echitabile și conforme cu drepturile omului.

2. Fundament teoretic

Pentru a înțelege legătura dintre schimbările climatice și drepturile omului, este esențial să ne referim la literatura de specialitate existentă în domeniu. În ultimul deceniu, cercetătorii au început să se aplece tot mai mult asupra acestei teme, cu un accent deosebit pe drepturile omului ca o problemă centrală în lupta împotriva schimbărilor climatice.

Studiile publicate în reviste precum „Nature Climate Change”, „Climate Policy” și „Human Rights Quarterly” ilustrează impactul semnificativ al schimbărilor climatice asupra drepturilor omului. Aceste studii analizează diverse aspecte, de la impactul schimbărilor climatice asupra dreptului la sănătate și securitate, la legătura dintre schimbările climatice și drepturile omului în contextul migrației.

Teoria justiției climatice reprezintă o abordare cheie pentru a înțelege legătura dintre schimbările climatice și drepturile omului. Justiția climatică examinează distribuția neegală a efectelor schimbărilor climatice, precum și responsabilitatea diferitelor grupuri și națiuni față de acestea. În acest context, schimbările climatice sunt văzute nu numai ca o problemă de mediu, ci și ca o problemă de drepturile omului și de justiție socială.⁵

Conceptul de „drepturile omului în schimbările climatice” a fost, de asemenea, explorat în cercetarea academică. Acesta se referă la ideea că toți oamenii au dreptul la un mediu sănătos și la protecție împotriva efectelor negative ale schimbărilor climatice. Aceasta include drepturi precum dreptul la viață, dreptul la sănătate, dreptul la hrană, dreptul la apă și dreptul la un mediu nepericlitat.⁶

Aceste teorii și concepte vor fi utilizate în cadrul acestei lucrări pentru a explora și a analiza în profunzime impactul schimbărilor climatice asupra libertății și drepturilor omului.

5 Duțu M., Duțu A., *Environmental law. University course*, 4th edition (in original in Romanian), C.H. Beck Publishing House, 2014.

6 Brasoveanu, F., „Considerations on the Right to a Healthy Living Environment”, în *Ovidius University Annals, Economic Sciences Series* 16, no. 1 (2016), pp. 53–57.

3. Schimbările climatice și impactul lor asupra societății

Schimbările climatice reprezintă o modificare semnificativă și persistentă a modelelor climatice globale sau regionale. În principal, sunt cauzate de activitățile umane, cum ar fi emisiile de gaze cu efect de seră provenite din arderea combustibililor fosili și defrișările. Rezultatul este o încălzire globală accelerată, care are numeroase efecte negative asupra planetei și a societăților umane.

Una dintre cele mai evidente manifestări ale schimbărilor climatice este creșterea temperaturilor globale, cunoscută sub numele de încălzire globală. Aceasta duce la topirea ghețarilor și a calotelor polare, fenomen care cauzează creșterea nivelului mării. Consecințele includ inundații, erodarea coastelor și chiar dispariția unor insule și comunități de coastă.

Schimbările climatice sunt, de asemenea, responsabile pentru intensificarea fenomenelor meteorologice extreme. Furtunile, uraganele, secetele și valurile de căldură devin tot mai severe și mai frecvente. Aceste evenimente pot avea efecte devastatoare, distrugând comunități, perturbând economiile și ducând la pierderea de vieți omenești.

Impactul schimbărilor climatice nu este uniform la nivel global. Comunitățile cele mai vulnerabile, cum ar fi populațiile indigene, săracii și cei care trăiesc în țările în curs de dezvoltare, sunt adesea cele mai afectate. Acestea au mai puține resurse pentru a se adapta la schimbările climatice și sunt, de asemenea, mai dependente de resursele naturale, care sunt amenințate de schimbările climatice.

În același timp, schimbările climatice pot agrava conflictele existente și pot genera noi tensiuni, deoarece resursele devin tot mai limitate.⁷

Acestea sunt doar câteva dintre modurile în care schimbările climatice pot avea un impact asupra societății umane. În continuare, vom explora cum aceste schimbări afectează libertatea și drepturile omului.

⁷ De exemplu, schimbările climatice pot amplifica presiunile asupra resurselor naturale, cum ar fi apa și solul, exacerbând competiția pentru aceste resurse și creând potențialul pentru conflicte.

4. Libertatea și drepturile omului în contextul schimbărilor climatice

Schimbările climatice reprezintă o amenințare majoră la adresa drepturilor omului. Acestea pot afecta o serie de drepturi fundamentale, printre care se numără:

- Dreptul la viață și securitate: Evenimentele meteorologice extreme, cum ar fi uraganele și inundațiile, pot pune în pericol viața și securitatea oamenilor. De asemenea, schimbările climatice pot agrava conflictele, ducând la violență și punând astfel în pericol dreptul la viață și securitate.
- Dreptul la hrană: Schimbările în modelele climatice pot perturba producția alimentară, afectând astfel dreptul la hrană. De exemplu, secetele pot cauza eșecuri ale recoltelor, iar creșterea nivelului mării poate afecta producția de alimente în regiunile de coastă.
- Dreptul la sănătate: Schimbările climatice pot avea efecte negative asupra sănătății, inclusiv prin creșterea bolilor transmise de vectori⁸, prin exacerbarea problemelor de sănătate legate de căldură și poluare, și prin afectarea sistemelor de sănătate prin evenimente climatice extreme.
- Dreptul la locuință: Creșterea nivelului mării și fenomenele meteorologice extreme pot duce la deplasarea oamenilor din locuințele lor, încălcând astfel dreptul la locuință.
- Libertatea de mișcare: Schimbările climatice pot forța oamenii să se deplaseze din locurile lor de origine, fie datorită degradării mediului, fie datorită dezastrelor naturale. Acest lucru poate restricționa libertatea de mișcare și poate duce la apariția de migranți climatici.

Un caz relevant este cel al populațiilor indigene, care sunt deosebit de vulnerabile la schimbările climatice. Aceste comunități sunt adesea dependente de mediul lor natural pentru mijloacele lor de subsistență, și astfel, schimbările climatice pot avea un impact devastator asupra drepturilor și libertăților lor.⁹

8 Cum ar fi malaria.

9 O altă situație se referă la migrația climatică. În regiuni precum Bangladesh, creșterea nivelului mării a forțat deja mulți oameni să se deplaseze din locurile lor de origine. Aceștia se confruntă adesea cu condiții dificile și cu vulnerabilitate la abuzuri și la încălcarea drepturilor lor.

Astfel, este clar că schimbările climatice sunt o problemă majoră de drepturile omului, iar abordarea acestei probleme este esențială pentru protejarea drepturilor și libertăților fundamentale ale tuturor.

5. Răspunsul internațional și național la această problemă

La nivel internațional, există o creștere a conștientizării privind intersecția dintre schimbările climatice și drepturile omului.¹⁰ Organizații precum Organizația Națiunilor Unite (ONU) și Uniunea Europeană (UE)¹¹ au început să integreze drepturile omului în politicile și strategiile lor de combatere a schimbărilor climatice.

Schimbările climatice au devenit o preocupare majoră pentru comunitatea internațională, motiv pentru care au fost încheiate mai multe tratate internaționale menite să abordeze această problemă.

1. Convenția-cadru a ONU privind schimbările climatice (UNFCCC): Adoptată în 1992 și intrată în vigoare în 1994 reprezintă primul tratat global dedicat schimbărilor climatice. Obiectivul principal al acestei convenții este de a reduce emisiile de gaze cu efect de seră în scopul limitării creșterii temperaturii medii globale și de a proteja drepturile omului și mediul înconjurător.

2. Protocolul de la Kyoto: Adoptat în 1997, ca parte a UNFCCC, acest protocol stabilește angajamente de reducere a emisiilor de gaze cu efect de seră pentru țările dezvoltate. Prin aceasta, s-a recunoscut responsabilitatea istorică a acestor țări în crearea problemelor legate de schimbările climatice.

3. Acordul de la Paris: Adoptat în 2015 în cadrul Conferinței Părților de la Paris (COP21), acest tratat reprezintă un pas semnificativ în

10 N. V. Dură, C. Mititelu, „Human rights and their universality. From the rights of the „individual” and of the „citizen” to „human” rights”, in vol. *Exploration, Education and Progress in the third Millennium*, vol. I, no. 4, Galati University Press, Galați, 2012, pp. 103-127; C. Mititelu, „The Right to Life. From the Prevention of Torture and Inhuman Punishment to the Abolition of the Death Penalty”, in *“Ovidius” University Annals, Economic Sciences Series*, Vol. XIII, Issue 2, 2013, pp. 128-133; C. Mititelu, „The European Convention on Human Rights”, in vol. *10th Edition of International Conference The European Integration – Realities and Perspectives*, Danubius University Press, Galati, 2015, pp. 243-252.

11 N. V. Dură, „Drepturile și libertățile omului în gândirea juridică europeană. De la „Justiniani Institutiones” la „Tratatul instituind o Constituție pentru Europa””, în *Analele Universității Ovidius. Seria: Drept și Științe Administrative*, nr. 1, 2006, pp. 129-151; N. V. Dură, „Principalele organisme și organizații internaționale cu preocupări și atribuții în domeniul promovării și asigurării protecției juridice a drepturilor omului”, în *Dionysiana*, I (2007), no. 1, pp. 18-25.

combaterea schimbărilor climatice. Acordul de la Paris impune obiectivul limitării creșterii temperaturii medii globale sub 2°C față de nivelul din perioada pre-industrială, cu eforturi suplimentare pentru limita de 1,5°C. Acest tratat este primul cu caracter universal, angajând atât țările dezvoltate, cât și pe cele în curs de dezvoltare, să își reducă emisiile și să coopereze în vederea combaterii schimbărilor climatice.

4. Agenda 2030 pentru Dezvoltare Durabilă: Adoptată în 2015 de către toate statele membre ale Organizației Națiunilor Unite conține 17 Obiective de Dezvoltare Durabilă (ODD), care includ și obiective referitoare la schimbările climatice. Această agendă recunoaște importanța protejării mediului pentru asigurarea unui viitor sustenabil și echitabil pentru toți oamenii.

Aceste tratate internaționale au stabilit cadrul juridic și politic necesar pentru abordarea schimbărilor climatice la nivel global. Ele solicită statelor să ia măsuri concrete pentru reducerea emisiilor de gaze cu efect de seră, adaptarea la efectele schimbărilor climatice și sprijinirea țărilor vulnerabile în eforturile lor de a face față provocărilor climatice.¹²

Legătura dintre drepturile omului și aceste tratate este evidentă. Schimbările climatice pot amenința dreptul la un mediu sănătos și sigur, dreptul la apă și alimente, dreptul la sănătate, drepturile comunităților indigene și drepturile copiilor și generațiilor viitoare. Prin urmare, tratatele internaționale referitoare la schimbările climatice au ca obiectiv protejarea drepturilor omului și promovarea unui viitor durabil și echitabil pentru toți oamenii. Implementarea acestor tratate este esențială pentru asigurarea respectării drepturilor omului și pentru combaterea unei amenințări globale precum schimbările climatice.

Acordul de la Paris din 2015 reprezintă un exemplu notabil al acestei tendințe. Acest acord internațional, semnat de 196 de părți, își propune să limiteze încălzirea globală și să promoveze adaptarea la efectele schimbărilor climatice. Importanța drepturilor omului este recunoscută explicit în preambulul Acordului, ceea ce arată recunoașterea interconexiunii dintre schimbările climatice și drepturile omului.¹³

12 Căzănel M., „Exercising the Exception to Non-Performance in the Purchase Agreement”, în *International Academic Conference on Research in Social Science (IACRSS)*, Oxford, 2019, pp.4-13.

13 Humphreys, Stephen. „*Human Rights and Climate Change*”, Cambridge University Press, 2010.

Municipalitățile și comunitățile globale se confruntă direct cu consecințele schimbărilor climatice. Pentru aceste entități, impactul asupra drepturilor omului nu reprezintă doar o temă de dezbatere, ci o realitate persistentă. Delegația Uniunii Europene la Geneva și Misiunea Permanentă a Insulelor Marshall, în colaborare cu Oficiul Înaltului Comisar pentru Drepturile Omului au organizat în anul 2022 un simpozion în cadrul căruia au adus în discuție practici și experiențe la nivel local.

În același timp, numeroase țări au început să-și dezvolte propriile strategii naționale pentru a combate schimbările climatice și a proteja drepturile omului. Acestea pot include măsuri precum trecerea la energie curată, protejarea comunităților vulnerabile¹⁴ și integrarea considerațiilor legate de drepturile omului în politicile de adaptare la schimbările climatice.

Cu toate acestea, există încă lacune și provocări semnificative. Eforturile de combatere a schimbărilor climatice sunt adesea insuficiente pentru a ține pasul cu viteza și amploarea schimbărilor climatice. În plus, în multe cazuri, considerațiile legate de drepturile omului sunt încă insuficient integrate în aceste eforturi. De asemenea, există diferențe semnificative în capacitatea țărilor de a răspunde la schimbările climatice, cu țările în curs de dezvoltare fiind adesea cele mai vulnerabile și cele mai puțin capabile să se adapteze.

În acest context, este esențial ca răspunsurile internaționale și naționale la schimbările climatice să fie nu numai ambițioase și eficiente din punct de vedere climatic, ci și echitabile și conforme cu drepturile omului.

6. Soluții și recomandări

Schimbările climatice și impactul lor asupra drepturilor omului reprezintă o provocare majoră care necesită un răspuns ambițios și cuprinzător. Mai jos enumerăm câteva strategii și recomandări potențiale:

- Integrarea drepturilor omului în politica climatică: Este esențial ca drepturile omului să fie luate în considerare în toate aspectele politicii climatice, atât la nivel internațional, cât și național. Aceasta ar trebui să includă protejarea drepturilor celor mai vulnerabili la schimbările climatice, cum ar fi populațiile indigene, săracii și cei care trăiesc în țările în curs de dezvoltare.

14 C. Mititelu, „The Human Rights and the Social Protection of Vulnerable Individuals”, în *Journal of Danubius Studies and Research*, vol. II, nr. 1/2012, pp. 70-77.

- Investiții în adaptare: Adaptarea la schimbările climatice este esențială pentru protejarea drepturilor omului. Aceasta ar putea include investiții în infrastructura rezistentă la climă, în îmbunătățirea gestionării apei și în protecția comunităților vulnerabile.
- Educație și sensibilizare: Este important să se sensibilizeze publicul larg și factorii de decizie cu privire la legătura dintre schimbările climatice și drepturile omului. Acest lucru ar putea include promovarea educației despre schimbările climatice în școli, organizarea de campanii de conștientizare și formarea jurnaliștilor și a altor comunicatori cheie.
- Cercetare suplimentară: Este nevoie de mai multe cercetări pentru a înțelege pe deplin impactul schimbărilor climatice asupra drepturilor omului și pentru a dezvolta strategii eficiente de adaptare.¹⁵

Aceste recomandări sunt doar puncte de plecare și este important să se ia în considerare specificitatea contextului local și național în dezvoltarea și implementarea strategiilor de combatere a schimbărilor climatice și de protejare a drepturilor omului.

7. Concluzii

Această lucrare a explorat impactul schimbărilor climatice asupra drepturilor omului, subliniind legătura strânsă dintre aceste două domenii. Am demonstrat că schimbările climatice pot avea un impact semnificativ asupra unei varietăți de drepturi fundamentale, inclusiv dreptul la viață, securitate, hrană, sănătate, locuință și libertatea de mișcare.

În acest context, am discutat despre vulnerabilitatea disproporționată a anumitor grupuri, inclusiv populațiile indigene, săracii și cei din țările în curs de dezvoltare, care se confruntă cu cele mai mari riscuri în fața schimbărilor climatice. Am examinat, de asemenea, acțiunile întreprinse la nivel internațional și național pentru a combate schimbările climatice și a proteja drepturile omului, evidențiind că, deși s-au făcut progrese, rămân încă lacune și provocări semnificative.

Importanța protejării drepturilor omului în contextul schimbărilor climatice nu poate fi supraestimată. Nu numai că acest lucru este esențial pentru a asigura demnitatea și bunăstarea tuturor oamenilor, dar este și

¹⁵ Aceasta ar putea include cercetări interdisciplinare care să aducă împreună specialiști în climă, drepturile omului, politici și alte domenii relevante.

o componentă crucială a unui răspuns eficient și echitabil la schimbările climatice.

Educația și sensibilizarea pot juca un rol crucial în protejarea drepturilor omului în contextul schimbărilor climatice. Acest lucru se poate realiza în mai multe moduri.

În primul rând, ar trebui să fie îmbunătățite curriculele școlare pentru a include mai multe informații despre schimbările climatice și despre modul în care acestea afectează drepturile omului. Aceasta poate încuraja tinerii să devină mai activi în combaterea schimbărilor climatice și în apărarea drepturilor omului.

În al doilea rând, campaniile de sensibilizare pot ajuta la informarea publicului larg despre această problemă. Acestea pot fi realizate prin intermediul mass-media, al rețelelor sociale și al evenimentelor publice.¹⁶

În al treilea rând, formarea jurnaliștilor și a altor comunicatori cheie poate contribui la crearea unei discuții publice mai informate și mai echilibrate despre schimbările climatice și drepturile omului.¹⁷

Adaptarea la schimbările climatice este esențială pentru protejarea drepturilor omului. Aceasta poate include o gamă largă de strategii, de la construcția de infrastructuri rezistente la climă la îmbunătățirea gestionării apei și a solului.

De exemplu, construirea de diguri și baraje poate ajuta la protejarea comunităților împotriva inundațiilor, în timp ce îmbunătățirea sistemelor de irigație poate ajuta la asigurarea securității alimentare în fața secetelor. De asemenea, este important să se investească în protejarea și restaurarea ecosistemelor naturale, cum ar fi pădurile și mangrovele, care pot juca un rol crucial în atenuarea efectelor schimbărilor climatice.

Pentru a fi eficiente, strategiile de adaptare trebuie să fie adaptate la contextul local și să ia în considerare nevoile și drepturile celor mai vulnerabili. Aceasta înseamnă, de exemplu, asigurarea faptului că vocea comunităților indigene și a altor grupuri vulnerabile este ascultată în procesul de planificare și implementare a adaptării.

În încheiere, această lucrare subliniază nevoia urgentă de acțiune pentru a proteja drepturile omului în fața schimbărilor climatice. Aceasta

16 Efectele schimbărilor climatice asupra drepturilor omului și rolul activiștilor de mediu în această chestiune – Miercuri, 19 mai 2021'. https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2021-0245_RO.html (Accessed 2 August 2023).

17 F. Brașoveanu, „*Considerations on the Right to a Healthy Living Environment*” ...

include consolidarea angajamentelor politice, sporirea investițiilor în adaptare, sensibilizarea publicului larg și stimularea cercetării în acest domeniu. Toate aceste eforturi vor fi esențiale pentru a asigura un viitor durabil și echitabil într-o lume în schimbare climatică.

Bibliografie:

- ADGER, W. N., et al., *Fairness in adaptation to climate change*, MIT Press, 2006.
- AMINZADEH, S. C., „A Moral Imperative: The Human Rights Implications of Climate Change”, in *Hastings International and Comparative Law Review*, 30 (2007/2006), p.231.
- BARNETT, J.; W. Neil Adger, „Climate change, human security and violent conflict”, in *Political Geography* 26. 6 (2007), pp.639-655.
- BRAȘOVEANU, F., „Considerations on the Right to a Healthy Living Environment”, în *Ovidius University Annals, Economic Sciences Series* 16, 1 (2016), pp.53–57.
- CANEY, Simon, „Climate change and the duties of the advantaged”, in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13.1 (2010), pp.203-228.
- CĂZĂNEL, M., „Exercising the Exception to Non-Performance in the Purchase Agreement”, în *International Academic Conference on Research in Social Science (IACRSS)*, Oxford (2019), pp.4-13.
- DURAC, G., „Aspecte Referitoare La Protecția Aerului Și Climei Prin Reglementări Legislative”, în *Acta Universitatis George Bacovia. Juridica* XI, 2 (2022), pp.451–476.
- DURĂ, N. V., „Drepturile și libertățile omului în gândirea juridică europeană. De la „Justiniani Institutiones” la „Tratatul instituind o Constituție pentru Europa””, în *Analele Universității Ovidius. Seria: Drept și Științe Administrative*, 1 (2006), pp.129-151.
- DURĂ, N. V., „Principalele organisme și organizații internaționale cu preocupări și atribuții în domeniul promovării și asigurării protecției juridice a drepturilor omului”, în *Dionysiana*, 1 (2007), pp.18-25.
- DURĂ, N. V.; Mititelu, C., „Human rights and their universality. From the rights of the „individual” and of the „citizen” to „human” rights”, în vol.

Exploration, Education and Progress in the third Millennium, Galati University Press, Galați, 4 (2012), pp.103-127.

- DUȚU, M., *Climate law. The legal regime for combating and mitigating global warming and adapting to the effects of climate change* (in original in Romanian), București, Universul Juridic Publishing House, 2021.
- DUȚU, M.; Duțu A., *Environmental law. University course*, 4th edition (in original in Romanian), C.H. Beck Publishing House, 2014.
- DUȚU, M.; Duțu-Buzura, M.M., „Introduction to climate law – Complex legal regime and a unique scientific discipline” (in original in Romanian), în *Studii și Cercetări Juridice / Legal Studies and Research*, 9 (65), 3 (2020), p.346.
- DUȚU, M., „Impactul schimbărilor climatice asupra drepturilor omului. Spre un drept uman fundamental la o climă stabilă”, în *Revista Dreptul*, 04 (2021), pp.107-134.
- DUȚU-BUZURA, A. (coord.), *Law and climate change. Answers, concerns, perspectives* (in original in Romanian), Universul Juridic Publishing House, Bucharest, 2021.
- *Efectele schimbărilor climatice asupra drepturilor omului și rolul activiștilor de mediu în această chestiune – Miercuri, 19 mai 2021*. Accessed 2 August 2023. https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2021-0245_RO.html.
- HUMPHREYS, S., *Human rights and climate change*, Cambridge University Press, 2010.
- MITITELU, C., „The European Convention on Human Rights”, în vol. *10th Edition of International Conference The European Integration – Realities and Perspectives*, Danubius University Press, Galati, 2015, pp.243-252.
- MITITELU, C., „The Human Rights and the Social Protection of Vulnerable Individuals”, în *Journal of Danubius Studies and Research*, II, 1 (2012), pp.70-77.
- MITITELU, C., „The Right to Life. From the Prevention of Torture and Inhuman Punishment to the Abolition of the Death Penalty”, în *“Ovidius” University Annals, Economic Sciences Series*, XIII, 2 (2013), pp.128-133.
- SCHLOSBERG, D.; Lisette B. Collins, „From environmental to climate justice: climate change and the discourse of environmental justice”, în *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change* 5.3 (2014), pp. 359-374.

Instrumente juridice internaționale:

- United Nations, *The Universal Declaration of Human Rights*, UN General Assembly, 1948.
- UNFCCC, Adoption of the Paris Agreement, 21st Conference of the Parties, Paris, United Nations, 2015.
- *Convenția-cadru a Organizației Națiunilor Unite asupra schimbărilor climatice (UNFCCC)*: Aceasta este convenția internațională de bază privind schimbările climatice, care stabilește un cadru pentru acțiuni internaționale în acest domeniu.
- *Acordul de la Paris privind schimbările climatice*, 3 February 2023. <https://www.consilium.europa.eu/ro/policies/climate-change/paris-agreement/>.

COMPREHENSIVE CRIMINOLOGY: A HEURISTIC PERSPECTIVE ON PARTICIPATION AND PLURALITY IN GROUP AND ORGANIZED CRIME

Assoc. Prof. George-Mircea BOTESCU, PhD

University of Bucharest, Romania

george.botescu@gmail.com

ABSTRACT: Comprehensive Criminology: A Heuristic Perspective on Participation and Plurality in Group and Organized Crime.

“COMPREHENSIVE CRIMINOLOGY” elaborated by George C. Basiliade (*Comprehensive Criminology*, EXPERT Publishing House, 2006, 903 pages, Romanian Academy Ward, 2006) represents not only an encyclopedic treatise, unique in the Romanian specialized literature but also an original conception of the epistemology of crime, unique in the European and global criminological research. Unfortunately, this work is still remaining insufficiently known and barely integrated in the circuit of academic values. Our present analytical approach is proposing to introduce Basiliade’s outstanding contribution regarding the heuristic perspective on participation and plurality in group and organized crime. He defines participation as how multiple individuals act in the commission of one or more offenses, emphasizing both subjective criminal intent and the roles of participants. Basiliade distinguishes between perpetrators, accomplices, and instigators, each with their unique roles in criminal acts.

Perpetrators directly execute criminal actions, accomplices intentionally aid or abet offenses, and instigators induce others to commit crimes. These roles create a comprehensive understanding of objective involvement in criminal acts. Basiliade’s perspective places a significant emphasis on the subjective element of intent, especially in cases of association for the commission of offenses. In such cases, the central element is the participants’ pre-existing understanding and agreement to commit crimes together. This subjective aspect holds greater weight than the objective element, aligning with the principle “*Mens rea regit actum.*”

He also explores the psychosociological aspects of group formation, highligh-

ting how groups organize to achieve common goals. The group exerts pressure on individuals to conform to its norms and values, leading to internalization of these norms—a phenomenon known as the “group effect.”

Basiliade analyzes the work of Didier Anzieu and Jacques-Yves Martin on group typology and questions its relevance in criminology, suggesting that distinctions between various types of pluralities are vague and may lead to confusion.

Ultimately, Basiliade defines a plurality of individuals as a group formed with a specific purpose, distinguished from a crowd. He argues that understanding the purpose, cohesion, and communication within a group is essential for differentiating between various forms of pluralities, including organized crime groups.

In this extensive sociological analysis, Romanian criminologist George Basiliade categorizes various types of pluralities constituted by individuals based on criteria such as purpose, cohesion, and communication. He proposes a classification that includes the following categories:

A. The Crowd:

1. A crowd as a large number of individuals participating in collective actions with a common but diffuse purpose.
2. An amorphous crowd with no common purpose or cohesion.

Basiliade emphasizes that crowds become of criminological interest when their actions primarily involve committing common law crimes.

B. The Group or Association:

- Formed by individuals with structured and temporary character, aiming at common objectives. It can be of criminological interest when formed to commit crimes.

C. The Group:

- A structured plurality of individuals with distinct identity based on various criteria, including values, norms, and communication. It becomes relevant in criminology when it commits crimes or engages in anti-social activities.

D. Band:

- A criminal group with an autocratic structure, rigid norms, and a focus on antisocial purposes.

E. Criminal Organization:

- A structured association of individuals with predetermined goals and a system of rules. It may involve simple or complex organizations, and it becomes of criminological interest when engaged in criminal activities.

Basiliade highlights that criminal organizations often have a transnational character and are distinct from other forms of organized crime. The criminologist employs a triadic analytical matrix to analyze these categories based on purpose, cohesion, and communication. He notes that these factors play a crucial role in determining the dynamics of these pluralities and their criminal activities. Basiliade also discusses the role of leaders in these groups and how their authority is established based on their influence and activity within the criminal context.

In conclusion, Basiliade argues that these various forms of pluralities, especially criminal groups and organizations, represent environments where participants undergo discordant socialization, ultimately forming a criminal subculture. This analysis provides a comprehensive framework for understanding and studying criminal behaviors within different societal contexts.

Keywords: *Comprehensive Criminology; Heuristic Perspective; Participation and Plurality; Subjective Criminal Intent; Participant Roles (Perpetrators, Accomplices, Instigators); Mens Rea Regit Actum; Psychosociological Aspects of Group Formation; Group Effect; Group Typology; Criminal Subculture; Crowd; Group or Association; Band; Criminal Organization; Triadic Analytical Matrix; Leadership in Criminal Group; Transnational Criminal Organizations; Discordant Socialization; Societal Contexts.*

George Basiliade understands participation, in the epistemic sense of criminal law, as “how multiple individuals act in the commission of one or more offenses.” The researcher believes that, operationally, “the mode of action encompasses both the subjective aspect, specifically the criminal intent, and the role of each participant in the commission of the prohibited act,” as well as the objective aspect of the offense. In this field of action, the distinction between the status-roles of “perpetrator, accomplice, and instigator” arises. Perpetrators or co-perpetrators are directly involved in the commission of the criminal act prescribed by criminal law, and their participation is primarily material. Analyzing it from a practical perspective, Basiliade succinctly describes, “The perpetrator or perpetrators directly execute the action or inaction prohibited. This execution constitutes the factual and objective element through which the criminal act materializes.” Another actor in the criminal drama is the accomplice, “a person who intentionally aids or abets in any way the commission of a criminal act.” In the same criminogenic framework, there is also the “promise made by a

person, before or during the commission of criminal acts, to receive, acquire, or transform goods resulting from the offense, or to facilitate their disposal.” Complicity can also manifest itself in the form of a promise to assist the perpetrator in order to hinder or obstruct criminal prosecution, trial, or punishment. The criminal matrix also includes the status-role of the instigator, “a person who, with intent, induces another person to commit an offense prescribed by criminal law and is referred to as the moral author of the offense.” Projecting all these elements into an operational matrix results in a comprehensive picture of the “objective involvement of a person in the commission of one or more offenses.” The action complex represented by execution, assistance, facilitation, hindrance, obstruction, apprehension, acquisition, transformation, incitement encompasses the acts that can constitute, in cases provided by law, the “modus actionis” that configures the objective aspect of an offense committed jointly. It is worth noting that the “main element considered in the criminal description of each participant’s contribution is the prohibited act.” This is the predominant element in some types of criminality, such as “violent crime and fraudulent crime.” The subjective element, namely intent, only appears as a necessary but insufficient condition for the analysis of participation or plurality of offenders.¹

However, in one of the typical ways of committing crimes, namely, association for the commission of offenses, incriminated in the laws of various states, although the objective element consists of the act of gathering or initiating the formation of such a group, the central element of this action is still pre-existing understanding. This is, therefore, a subjective aspect, namely, the explicit or tacit agreement of the participants to come together and commit one or more offenses. This understanding implies a consensus regarding the formation and action of the group and a harmonization of criminal intentions. Judicial practice proves that such a pre-existing and momentary understanding also exists in the case of other acts committed by a plurality of offenders. What sets this mode of committing the prohibited act apart from other forms of participation is the autonomous nature of the offense of association, meaning it can be committed independently of the commission of another criminal act. It is only necessary for the person participating in the association to have

1 George C. Basiliade, *Criminologie Comprehensivă*, Capitolul 5, Subcapitolul 5. Participatia si pluralitatea de infractori, Editura “EXPERT”, pp.662-675.

known that its purpose is the commission of crimes. Basiliade poses the question that the court had to answer: whether the accused knew the criminal purpose of the association. “Cognoscere aquem finem” becomes the central identifying element of the criminal act. From the perspective of comprehensive criminology as formulated by Basiliade, it can be said that, to the extent that purpose is an implicit element of any intention, the finality of the act is the determining factor, subordinating the objective aspect of the offense. “Mens rea regit actum” is the guiding principle of this criminological orientation.²

In the case of association for the commission of offenses, as in offenses where the goal pursued by the offender is a necessary condition for the existence of the offense, criminal law explicitly recognizes the decisive weight of the subjective aspect. Continuing his argument, Basiliade adds, “there are typical situations that illustrate the importance of the comprehensive approach to criminal behavior and, consequently, the summation of prohibited acts within the structure of criminality as a social phenomenon. The prohibited act is viewed as an action subsequent to the subjective aspect of the offense.” Basiliade thus arrives at a turning point with biblical connotations, arguing that the main constituent element of the first offense in biblical history is the deliberate violation of a fundamental command, and not the act itself; thus, violation is undoubtedly the element that attracts personal responsibility and divine reaction. Once again, the same principle “Mens rea regit actum” comes into play. This mental determination driven by the temptation of evil, willed and accepted by the authors of the act, is the moral basis of ontological guilt resulting from the original pact. All other acts prohibited by customs or fundamental laws are different factual variations in gravity derived from this original guilt, forgotten or neglected by humans but always present in actions that violate a moral or legal prohibition, ultimately designed to ensure the survival and continuity of the human species. What was punished was the guilt of not respecting a norm conceived and applied by a supreme, all-powerful, legitimate, and generally recognized authority. Punishment and retribution are primarily motivated by the preeminence of the subjective aspect when purpose is considered a necessary condition for the existence of the offense, as is the case with association for the commission of criminal acts.

2 *Ibidem*, p.3.

Psychosociological research has highlighted that spontaneously or premeditatedly formed groups organize themselves to achieve goals. Clear or vague, specific or general goals are among the constitutive factors of human groups. Every group has a teleological orientation based on its common goals. Common purpose is a necessary but not sufficient condition for the formation of a group. Basiliade quotes from the *Grande Dictionnaire de la Psychologie*³, which states that a group implies: a) interaction between members; interaction causes one person's actions to stimulate another's actions, and b) the existence of a structure, i.e., a stable psychosocial framework in which this interaction takes place.

The group exerts pressure on individuals through various mechanisms (imitation, suggestion, etc.) to enforce conformity to the purpose of common actions or activities. This represents a psychological pressure by which individuals integrate into the group and tend to internalize its norms and values. This is referred to as the psychosocial aspect of a process known in the specialized literature as the "group effect." The group's structure can be established institutionally or behaviorally within small groups. A distinction is made between primary groups, which are small groups formed by individuals who communicate directly with each other and are emotionally attached to each other, and secondary groups, where relationships are often mediated by others. (op.cit.p. 664)

Basiliade analyzes the work «La dynamique des groupes restreints» (Ed. Press Universitaires de France, Paris, 1976, 3rd Edition), authored by Didier Anzieu and Jacques Yves Martin, noting the ambiguity of the concept of a group. Starting from the etymology of the term and its changing meanings over time, the two authors conclude that several distinctions are necessary among various terms that designate the gathering of multiple individuals in a form of participation in an activity.

For this purpose, the authors classify groups based on the following criteria: a) the degree of internal organization and role differentiation; b) duration of existence; c) the number of individuals; d) the relationships between individuals and their impact on beliefs and norms; e) awareness of goals; and f) common actions. They construct the following typology: crowd, gang, faction, primary or small group, and secondary group.

3 Larousse, Paris, 1991, pp 331-333.

Basiliade closely examines the structural analysis of these authors. They argue that the differences between the five categories should not obscure the existence of common group phenomena, such as the emergence of leaders, identification of each member with others, and unconscious adherence to various stereotypes. Additionally, they formulate some supplementary characteristics that are useful from a criminological perspective, namely:

- The duration and degree of internal organization vary in the same direction.
- The number of group members is maximum in crowds and secondary groups, with the exception of the small group. The role of the number of members in group dynamics has not been systematically studied, but it is believed to range from 3-4 to 15-20 people.
- The style of interpersonal relationships in the group varies depending on how stereotypes and underlying images of its values and norms are dealt with, or how they are manipulated by these stereotypes.
- The style of group actions, except for secondary groups, is conditioned by awareness of goals.

Regarding the classification proposed by Didier Anzieu and Jacques-Yves Martin, Basiliade notes that it appears irrelevant from a criminological standpoint, arguing this viewpoint with the following points: the distinctions between various pluralities of people are based on an uncertain description that is difficult to use for delineating types. The main objection is that all the described types are considered groups, not different facets of a plurality of people. Therefore, confusion is possible:

- For example, the “faction” resembles the “gang,” with specific differences being insignificant.
- The distinction between primary and secondary groups is useful and operational in the analysis of the socialization process but does not apply to criminological typology and can be viewed only as a separation of subtypes within the group, as a distinct form of plurality of individuals.
- If the authors had proceeded in this manner, organizations would not have been assimilated with secondary groups.

- ✦ The terms used to describe the categories are vague and allow for arbitrary assessments (e.g., reduced, small, weak, strong, low, high).
- ✦ The categories retained do not exclude each other, as each of them can designate an autonomous plurality of individuals.

Romanian criminologist George Basiliade highlights that the term “group” has been the subject of empirical studies based on field research and experimental laboratory studies. However, Basiliade considers the term to still be ambiguous, which makes it difficult to define based on the *genus proximum* and specific difference. The generally accepted definition views a group as an assembly of individuals, constituted according to an objective and/or subjective criterion, chosen or imposed from the outside, which regulates relationships between individuals. The group is considered the proximate genus to which the terms crowd, gang, faction, association, band, and organization are related. These terms represent different forms of groups. Basiliade suggests that only a plurality of individuals can be considered the proximate genus of the concepts of crowd, group, faction, association, band, and organization. The existence of certain characteristics that differentiate them as distinct pluralities represents the specific difference. In Basiliade’s opinion, it is these specific differences that distinguish groups on one hand and crowds, bands, factions, associations, or organizations on the other.

To answer this question, the Romanian researcher has identified a series of relevant elements for the approximate differentiation of the main types of pluralities of individuals, namely: a. purpose; b. cohesion; c. communication. Basiliade provides a brief analysis of each of these elements:

1. Purpose: In cognitive psychology, the purpose is included in intentional activity and consists of a mental representation of a state of affairs that the subject seeks to achieve. The purpose determines the nature of the plurality of individuals and its structure. It involves a relatively autonomous and organized assembly of interdependent individuals whose interpersonal relationships are subject to more or less clear rules of behavior adapted to the goals of the activity. Depending on their content and perception, purposes can be explicit or implicit, declared or concealed, moral or immoral, legal or illegal. The purposes must gain the adheren-

ce of participants, regardless of how roles are distributed to ensure their achievement. The allocation of roles within a plurality of individuals depends on the goals of the activities performed; the purpose of an assembly of individuals is the central element that induces cohesion among participants and organizes communication between them.

2. Cohesion: Social cohesion reflects the connection between individuals constituted in a plurality of individuals or, in other words, it represents the system of internal and external forces that causes such a plurality to form a distinct morphological and functional unit. There is also a dependence between cohesion and certain environmental and cultural factors. These include spatial arrangement, the quality and power of leaders, the system of statuses and values, and so-called socio-operative factors related to the organization, structure, and function, which allow the achievement of goals. Socio-affective and intellectual factors (motivations, emotions, feelings, rationality, and shared values) are also considered.
3. Communication: Basiliade sees communication as "a permanent or occasional symbolic relationship, direct or mediated, between individuals or pluralities of individuals, centered on an exchange of messages (information) involving the transmission of meanings, often with interference between socio-operational and functional factors and socio-affective factors". Communication requires mutual understanding of intentions and message meanings by both senders and receivers, and distortions in communication can affect the cohesion of participants and the goals of the plurality of individuals.

Based on these criteria, Basiliade formulates an original definition of the concept of a plurality of individuals as a premeditated or spontaneous assembly constituted for the purpose of achieving a common goal. He distinguishes "a plurality of individuals from a crowd, where a crowd represents a situation of maximal proximity in a confined space with an indefinite number of people". However, Basiliade notes that under various conditions, "a crowd can lead to the formation of a plurality of individuals with common purposes."(op.cit.p.666)

Through a detailed sociological analysis, Romanian criminologist Basiliade applies these criteria to various pluralities constituted by individuals and suggests the following classification:

A. The Crowd

It appears in two constitutive variants:

1. As a plurality of individuals, constituted by the participation of an indefinite and sufficiently large number of individuals in an occasional or preordained collective action; the indefinite and sufficiently large number is what leads to a regression of the individuality of the participants. In this variant, the crowd has a common but diffuse purpose, resulting from relatively homogeneous collective motivation; it has a precarious socio-operational cohesion, sometimes accompanied by socio-affective cohesion induced by common motivations.
2. As a random and unstructured gathering. In a given space with a large number of people, whose individuality fades and becomes irrelevant, the amorphous crowd:
 - ✦ Is marked by the absence of a common purpose and the existence of heterogeneous motivations.
 - ✦ Lacks cohesion.
 - ✦ Lacks communication or has random communication.

It is important to underline, as Basiliade does, that crowds can become the subject of criminological studies only when their actions are primarily aimed at committing common law crimes rather than addressing specific demands. Additionally, Basiliade mentions that crowds consisting of individuals with motivations rooted in common grievances and egalitarian aspirations can form groups with the central or derivative goal of committing crimes. Basiliade further notes that the inclination of crowds toward violent and anti-social behavior, in conditions of a regression of individual morality and willpower, has been systematically observed and described in social contexts since the late 19th century (e.g., Gustave Le Bon's "The Crowd: A Study of the Popular Mind," 1895). The actions of instigators or previously known leaders, or leaders created by circumstances, can highlight this latent potential of crowds.(op.cit.pag.666-667)

B. The Group or Association

Is formed by “a plurality of individuals, often premeditated, with a structured and temporary character, aimed at achieving a common objective. It can be considered a ad-hoc plurality, and the number of participants and its structural diversity varies depending on the nature of the pursued objective and changes according to its complexity. In Basiliade’s conception, the group is characterized by:

1. One or more common objectives, willingly accepted or imposed by the participants’ pressure and a normative system that sets the rules of participation and collective response in case of violations.
2. Socio-operational and operational cohesion, resulting from the requirements of achieving the goal, occasionally accompanied by pre-existing socio-affective cohesion or selectively formed during participation.
3. Direct “face-to-face” or mediated active communication, focused on achieving goals and normative and organizational dispositions.

According to Basiliade, the group or association is of criminological interest only when it is formed with the purpose of committing certain crimes and primarily relies on strict operational cohesion and limited communication related to useful action methods. Basiliade also emphasizes that “such groups are often the cores of associations formed for the commission of specific crimes, criminal gangs, and organized criminal organizations”.

C. The Group

It is a structured and relatively small plurality of individuals, spontaneously or premeditatedly constituted, based on value, normative, functional, socio-affective, and communicational criteria that give it a distinct identity from its members (the so-called “syntality”). Basiliade reviews the main criteria that make operational definitions possible, focusing on specific characteristics found in sociological and psycho-sociological reference research. It involves how authority is established within the group, dominant orientation, adherence to norms, cooperation relationships, participants’ social stratification, etc. Groups are typically formed based on elective affinities, shared axiological orientation, or the operational requirements of a common activity. Groups have a temporary nature and a relatively sim-

ple structure. In scientific research in this field, the goal is to highlight the specific elements that differentiate groups from other types of pluralities constituted by individuals.

Basiliade points out that groups become of criminological relevance in two situations:

- When, for the achievement of their goals, criminal acts are committed, even though these acts are not the central objective of their own activities. The criminal activity is auxiliary and can be spontaneous or premeditated.
- To the extent that the group has an exclusively anti-social purpose, engaging in sporadic anti-social activities depending on favorable circumstances.(op. cit. 667-668)

D. Band

It is a typical variant of a criminal group and is characterized by an autocratic pyramid structure adapted for antisocial purposes and a rigid normative system. Etymologically, the term originally meant a connection, which it still retains in some expressions. Semantically, in Romanian, this term also refers, among other meanings, to a gang or a group of wrongdoers who operate under the leadership of a chief. George Basiliade quotes the French criminologist Philipp Robert in his study "Les bandes d'adolescentes" (Ed. Les Editions Ouvrieres, Paris, 1966), where it is shown that before the French Revolution of 1789, the existence of gangs was not necessarily associated with criminality. There was a nomadism of different marginal groups or associations, which sometimes represented a way of life associated with violent antisocial behavior. Basiliade argues that historically, the gang as a plurality of people formed for criminal purposes became common in the criminal structure of the 19th and 20th centuries. Before that, gangs often merged with bands and gathered in various places, and their goals could include committing certain prohibited acts. Their composition was unstable, and the relationships among participants were based on mechanical solidarity and motivations derived from a sense of exclusion. Basiliade believes that the gang falls on a typological continuum of various forms of pluralities of people and emphasizes that this typological continuum is highlighted by the presence of purpose, social cohesion, and intragroup communication. In this context, the author specifies that gangs, including adolescent ones, have socio-cultural peculiarities specific to the

areas where they are formed and operate. This includes the specific goals that guide their actions, the degree of cohesion, and communication relationships. The author exemplifies this with the plurality of people formed into gangs in the United States, called "Gang Delinquency," which he considers one of the forms illustrating these regional characteristics. Basiliade delves into empirical studies regarding criminal subcultures, which have been used as reference units in criminal ecology research.

To illustrate these orientations in 20th-century criminology, Basiliade chooses the study conducted by James F. Schort and Fred El. Strodt Back ("Group Process and Gang Delinquency," The University of Chicago Press, 1965). The American authors draw parallels between various youth movements with non-conformist and deviant behavior that emerged after World War II and criminal gangs. Basiliade believes that the differences are essential, even though such movements no longer exist or have lost their identity, integrating into protest movements with much more precise social or economic demands. The Romanian criminologist argues that they represented different forms of crowds or groups formed based on age and sometimes social status, giving them an apparent homogeneity unsupported by a precise purpose to structure and ensure their continuity and a perception of a gap between legitimate aspirations and a social system incapable of satisfying them. In this case, crime was a symbolic and occasional derivative of dissatisfaction or revolt, rather than an end in itself.

By projecting the profiling of the gang through the analytical matrix of purpose - cohesion - communication, Basiliade summarizes the following:

The purpose of a gang falls within a very broad range of antisocial manifestations, from disturbing public peace and acts of vandalism to various acts of aggression against people or illicit appropriation of property. Basiliade believes that the vast majority of crimes involving property and individuals can be committed by gangs. The complexity of the purpose determines the gang's structure, the allocation of roles, and the duration of its activities. In some cases, the criminal purpose is achieved progressively and is reproduced after each action, whether failed or successful, whose authors, accomplices, or instigators have remained undiscovered, or their guilt has not been proven. An important emphasis by the author reveals that gangs with complex purposes are the original and sometimes constitutive forms of organized crime and criminal organizations.

The cohesion of the gang is simultaneously socio-affective and socio-operative. Socio-affective cohesion is strong and results from motivations with value orientations or specific sociocultural patterns characteristic of a criminal subculture and discordant with those of the dominant culture. Socio-operative cohesion is amplified by the importance, difficulty, and risks of achieving criminal purposes and coexists with socio-affective factors.

Communication among gang members is generally continuous, verbal, and focused on the object of criminal activity and the means of achieving their purposes. The language is often coded and adapted to the clandestine and, consequently, secret nature of the activity. Basiliade observes that gangs with multiple activities have a diversified structure, relying on a pyramidal communication system, from the leader to close collaborators and to the enforcers, as well as on informal control over rule compliance. (op.cit. pp.668-669)

E. Criminal Organization

According to Basiliade, the concept of an organization indicates an association of people with common ideas or concerns, united under a regulation or statute for the purpose of organized activities. Therefore, it involves a plurality of individuals intentionally constituted in the form of one or more groups and groups that act according to a system of rules designed to achieve predetermined goals. The goals of the organization are what determine the nature and structure of the activities carried out and the means used to achieve them. Morphologically and functionally, Basiliade distinguishes between simple organizations, resulting from the grouping or association through a procedure of constituting a plurality of individuals for the purpose of achieving one or more convergent goals, and complex organizations, composed of multiple interdependent groups and groupings that contribute through their members to achieving specialized and functionally distributed goals, for the purpose of achieving a common goal. The distinction takes into account not only the goals but also the cohesion and communication network of an organization.

We further summarize the application of "the triadic analytical matrix used by Basiliade":

1. The purpose of an organization is always predetermined. The goals can be primary or secondary (central or auxiliary, derived

and subsidiary). The nature of the goals determines or conditions the means used and the appropriate structures for the organization's purpose. The organization's structures diversify and become complex, depending on the complexity or diversity of the goals and the objective need to create auxiliary or subsidiary structures. The duration of an organization depends on the achievement of its pursued goals.

2. The cohesion of an organization depends on the adherence to formal or informal provisions that led to its establishment. Hence, the preeminence of socio-operator and functional factors in ensuring cohesion and the conduct of planned activities, even if the origin of an organization is marked by socio-affective and intellectual considerations. The cohesion of an organization is conditioned by the cohesion of its various compartments and their functional interdependence, which is essentially a constant socio-operator relationship throughout the organization's existence. The main disruptive factors of an organization's cohesion can be internal tensions and conflicts, centrifugal tendencies resulting from the attraction of external factors, and repeated failures in achieving the goal.
3. Communication in criminal organizations (extensively and originally analyzed by Basiliade) is marked in the researcher's vision by: a) the closed, open, or semi-open nature of the system; b) the structural and hierarchical complexity of the organization; communication relationships are based on an informational circuit between leaders and subordinates and among all of them, according to the statuses and roles held within the organization; c) how the goals of the activity are conceived and the connections with other organizations, other groups of people, formed in associations or groups, and with individuals considered as distinct individuals outside the organization. From an instrumental and relational point of view, communication can be verbal and written, direct and indirect, in common language or in specialized, coded language. Criminal organizations are species of organized crime and represent a *sui generis* plurality of people, united in a stratified system of structures (groups or associations, permanent or occasional groups), acting based on a criminal plan and

voluntary or coerced adhesion due to different circumstances, for the purpose of achieving a predetermined criminal goal. The systemic nature of the criminal organization is the element that distinguishes it from other forms of organized crime. There is an ambiguity in the phrase "organized crime," primarily resulting from the term's semantics in Anglo-Saxon literature, where the term "crime" is used concurrently with the meaning of both an offense and criminality. On the other hand, Basiliade emphasizes that the phrase "organized crime," much more precise in delineating meanings, designates a certain way of distributing and exercising roles and using means within a plurality of individuals formed for criminal purposes. Basiliade underlines that criminal organizations often have a transnational character, with multiple autonomous or interdependent coordination centers subordinate to a center of initiative, command, and functional supervision. In the current terminology of law enforcement agencies, they are often confused with organized crime in general, without revealing the fact that criminal organizations are a distinct type of plurality of offenders. Generally, from an international perspective, for the reference period analyzed by Basiliade, it was considered that a plurality of offenders could be called organized crime if it met a series of criteria, such as collaboration over a fairly long and undetermined period of at least three persons suspected of committing serious crimes, in order to obtain profit or power. Three common factors of organized crime have been identified:

- a) Illicit activities, from the perspective of national legislation, committed with the aim of immediate profit.
- b) An organized character (M. Leclerk, *Preface to Organized Crime*, La Documentation Française, Paris, 1996, J.C. Monet, *Introduction to Organized Crime*, La Documentation Française, Paris, 1996). Basiliade notes that there is no mention of the elements that make up the organized character, and as a specific factor of this plurality of offenders, without specifying whether it refers to the place of commission of the acts or the way of conceiving and organizing criminal action. Therefore, the Romanian criminologist concludes that the term

“organized crime” remains ambiguous, pointing out that some authors use undifferentiated terms such as organized crime, transnational crime, organized transnational crime to refer to organized crime. Basiliade believes that all these variants, used for a single concept, have emerged as a result of the approach to the problem. When we refer to crime, we must keep in mind that this social phenomenon has a binary character and is composed of offenders and offenses. From the basic meaning, it follows that organization is a human activity oriented towards achieving goals. It can be carried out by an individual or a plurality of individuals formed for the purpose of achieving one or more predefined objectives. The researcher exemplifies with premeditated crimes and continued offenses. In these cases, the acts can be committed by a single person or a plurality of persons, and the way of conceiving and committing prohibited acts may meet the constitutive elements of organized crime. Therefore, Basiliade highlights the need to specify specific criteria that designate criminal organizations as a separate form of organized crime. In this context, the Romanian criminologist projects the following criteria:

- a) One or more illicit purposes, often hidden by legally accepted purposes, through which profits are made from illegally obtained money or purposes motivated by religious, political, economic, social, ethnic, or racial considerations, supported by radical or extremist ideologies;
- b) Distribution, socio-operative and functional interdependence of individuals and activities in multiple, national and/or transnational structures, formed by specialized groups and possibly gangs with operational duties; specific cohesion can be maintained and supported by an autocratic and rigid system of rules, sometimes supplemented by initiation and participation rites (in the case of mafia-type organizations);
- c) Segmental communication, sometimes limited to an anonymous report, between those who give orders and those who execute them, or selective hierarchical communication, direct and indirect, between leaders, their close

associates, and executioners, often based on coded language and clandestine connections.

Basiliade reiterates" that the purposes, cohesion, and communication form an analytical matrix of the main factors on which the dynamics of the plurality of individuals depends". In the case of a plurality of offenders, whether spontaneous or premeditated, in the form of crowds or groups or associations, aimed at committing offenses, as well as in the case of groups with criminal activities, gangs, and criminal organizations, interactions always have a pre-established and directed character towards achieving illicit purposes. It involves "selective mutual influence to which all reciprocal interpersonal relationships are subordinated. In the context of these interactions, an adjacent issue arises, namely the existence and role of one or more leaders who initiate, coordinate, supervise, and sometimes participate directly in achieving goals and maintain or support the cohesion of a plurality of individuals with criminal activities." One fact is evident, however, that the leader of a plurality of offenders exercises his influence based on imposed or freely accepted authority. His authority may result from the use of an autocratic or cooperative leadership style, from the prestige generated by real or assumed activity, through which he can contribute (initiate, organize, and/or execute) optimally to achieving the intended goal and avoiding the punitive consequences of the act committed. The selection and recognition of the leader," in the case of a plurality of offenders, are independent of how the person participates in the commission of the act (instigator, accomplice, or perpetrator)."

In the conclusion of this substantial and original analysis, which also has the character of uniqueness in domestic criminological literature, the author, Romanian criminologist George Basiliade, concludes that "groups or groups with criminal objectives, criminal gangs, and criminal organizations are social environments where the discordant socialization of participants manifests and consolidates, constituting a form of criminal subculture"

Bibliography

- ANZIEU, D. ; J.Y.Martin, *La dynamique des groups restreints*, 3-eme edition, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
- BASILIADE, George et colab., *Ancheta socială în sistemul probațiunii judiciare*, *Consfatuire Natională de Medicină Legală*, 1964.
- BASILIADE, George et colab., *Corelațiile dintre laturile subiective și obiective ale infracțiunii și nivelul mental la un grup de delincvenți minori*, Uniunea Societăților Științelor Medicale, Secția de Medicină Legală, 26 ianuarie, 1966.
- BASILIADE, George, «*De la sanction repressive a la sanction rehabilitante*» (Comunicare) *Al IX-lea Congres mondial de Filozofie Socială și de Filozofia Dreptului*, Basel, 1979.
- BASILIADE, George, “Examenul personalității infractorului minor și problema orientării profesionale”, *Revista de Pedagogie*, nr.11/1966.
- BASILIADE, George, *Cauze ale fenomenului infracțional în randul tinerețului. Sinteza cercetărilor efectuate în perioada 1969-1971*, Centrul de Cercetări pentru Problemele Tineretului.
- BASILIADE, George, *Criminologie Comprehensivă*, Partea a Patra, Capitolul 5 “*Repere calitative pentru o analiza morfologica a criminalitatii*, subcapitolul 5 “*Participatia si pluritatea de infractori*”, Editura Expert, 2006, pp. 662-675.
- BASILIADE, George, *Unele probleme ale cercetării criminologice a delincvenților minori*, Uniunea Societăților de Științe Medicale, Secția de Medicină Legală, 1964.
- BOTESCU, George-Mircea, “Supravegherea - dimensiune a controlului social în postmodernitate. Virtuți și riscuri pentru libertatea și demnitatea umană”, *Jurnalul Libertății de Conștiință*, vol.7, nr.1, 2019, Editions IARSIC, 2019.
- BOTESCU, George-Mircea, “Comprehensive criminology - a teleological and hermeneutical perspective on criminal behaviours”, *Jurnalul Libertății de Conștiință*, vol.9, NR.2, Editions IARSIC, 2021.
- BOTESCU, George-Mircea, “Comprehensive criminology. A reflective and Christian approach to the rationalist paradigm of free will”, *Jurnalul Libertății de Conștiință*, vol.10, nr. 1, Editions IARSIC, 2022.

- BOTESCU, George-Mircea, "Criminologia integrativă și dimensiunea noologică (Integrative Criminology and the Noological Dimension)", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, vol.8, nr.1, Editions IARSIC, 2020.
- BUZARNESCU, Ștefan, *Doctrine sociologice comparate*, Timișoara, Editura de Vest, 2008.
- CIOCLEI, Valerian, *Manual de Criminologie*, București, Editura ALL BECK, 1998.
- ELSTER, Jon, *Comportamentul social. Fundamentele explicației în științele sociale*, București, Editura ALL, 2013.
- FREDA, Adler, Gerhardt O.V. Mueller, William S. Laufer, *Criminology* (second edition).
- GIDDENS, Anthony, *Sociology*, 8th Edition, Polity Press, 2017.
- INNES, Martin, *Understanding social control. Deviance, crime and social order*, Open University Press, 2003.
- LEAH, E. Daigle, *Victimology. A text reader*, Sage, 2012.
- LECLERC, M., *Avant-propos. La criminalite organisee*, Paris, La Documentation Francaise, 1996.
- MONET, J.C., *Introduction. La criminalite organisee*, Paris, La Documentation Francaise, 1996.
- ROBERT, Ph., *Les bandes d'adolescents*, Paris, Les Editions Ouvrieres, 1966.
- SHORT, J.F. Jr.; F.L. Strodtbeck, *Group Process and Gang Delinquency*, The University of Chicago Press, 1965.
- *The Sage Book of Criminological Theory*, edited by Eugene McLaughlin and Tim Newburn, 2010.

CRISIS AS A GLOBAL PHENOMENON IN A BRIEF THEOLOGICAL ANALYSIS

Fr. Prof. habil. Emil JURCAN, PhD

*Faculty of Orthodox Theology,
University "1 December 1918" of Alba Iulia, Romania
jurcanioanemil@gmail.com*

ABSTRACT: Crisis as a Global Phenomenon in a Brief Theological Analysis.

The present work aims to provide an answer to the crisis situation found in the world. There are many types of crisis: economic, political, social, religious, ecological, humanitarian. There is a cause of the crisis, regardless of its manifestation: it is the lack of dialogue with God and between people. Haric dialogue is missing in the world and in its place is the selfish monologue of the consumerist man. The first cause of the crisis is the removal of God from the life of society. Returning to the dialogue with God and creation, in the state of prayer and grace, may be the only chance to recover the world from its fall.

Keywords: *crisis, dialog, logos, consumerist.*

It has become a subterfuge for any failure of society to be caused by the idea of "crisis". Everything starts from the crisis and somehow hides behind it. There is certainly a great deal of truth in this statement, because the crisis in third millennium society is obvious and manifold. It manifests itself in different forms and shows that the world has become too exposed to social, economic, medical, educational, political, globalist viruses and can no longer seem to react against them. Humanity seems to be losing its sense. "Clinging to the yoke of time and space, man drags the universe along with him. Where to?"¹

A world living from crisis. Today everyone talks about crisis, and it seems as if this expression hides all the shortcomings of humanity. Everything we can't do or do wrong, we blame on the crisis. All the scars of

¹ Justin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei (Man and God-Man. The Abysses and Heights of Philosop)*, Sibiu, Deisis Publishing, 1997, p. 41

history are part of the crises of humanity and this crisis is part of a whole history. Surely there is truth in this equation of crisis in human history. And the answer is only one: the crisis of humanity is in fact the crisis of the rupture between man and God. From the moment when the communion between God and man breaks down or is altered, the crisis of humanity actually begins, and there were many crises.²

We can speak in history of a crisis of man in relation to man. By losing the relationship with the Creator, man loses that creative bond with man. Man without God is in a permanent state of crisis. In other words, the crisis does not come from outside man, but from within him, through the loss of the relationship with God.

The current crisis of humanity is very broad in scope, like a virus attacking the whole body. There is almost no area in which the crisis is not felt in one way or another. In the case of man, everything seems to be affected: his consciousness, his identity and even his existential meaning, almost to the point of annihilation and annihilation of the human condition, i.e. to the question of whether man is human in this crisis. And it all stems from a superficiality with which the human condition is viewed, whereby man seems almost incapable of recovering. And yet no fall can be so abysmal that it is not recoverable through Christ.

We usually blame secularisation³, globalisation⁴ and digital development so fast. Beyond these factors I believe that the lack of dialogue with God and between people is the primary cause. People have lost their prayerful state and resort to this secular postmodernism whereby they believe that full life is only here on earth. Telestial fulfilment is a chimera, because whatever the body offers is only perishable and temporal. Rene Guenon concludes that humanity today no longer relates to God as the supreme, spiritual authority, because the human replaces the divine.⁵ In the

2 See in this sense Davor Džalto, *Anarchy and the Kingdom of God. From Eschatology to Orthodox Political Theology and back*, New York, Fordham University Press, 2021.

3 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat" ("Aspects of secularisation and secularised man"), *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Cluj-Napoca, Cluj University Press, pp. 251-266.

4 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Globalization and its effect on religion", *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.

5 Rene Guénon, *Criza lumii moderne (The crisis of the modern world)*, Bucharest, Humanitas Publishing, 2008, p.121.

French philosopher's view, humanity's great misfortune is the confusion of values. People no longer know what is good and what is bad, what is moral or immoral, everything is relative and this relativity leads to an ambiguity of meaning. Greed and materiality has atrophied the human creative sense.⁶

Today more than ever, it seems that democracy no longer means a moral and value-based society and we live in a non-value-based society or a society with distorted values. Democracy today no longer means governing the people through moral laws towards their perfection, because everything is confused and meaningless. In fact, we can speak of a crisis of meaning and human identity. There is more and more talk about the impersonality of society, which appears as a melting pot of human persons, who ultimately become impersonal. In other words, society has the role of levelling human personality to the point of making it impersonal, an amorphous mass that is easy to manipulate through sensualism and materialism. The crisis of human meaning gives it a strictly telestial orientation through which man fails to discover the horizon of his eternity.

Even in crisis, man remains a seeker of the "beyond", i.e. of the transcendent. "When man seeks God he is the one found by God. When he follows the divine Truth, he is the one who catches it and raises it to his level"⁷ But the painful part is when the transcendent is no longer a step towards God, but only an exit from us to matter and then back again to our own pleasure. That is, a hedonism defined as transcendence in matter. It is too little and too dangerous, because man becomes like the guinea pig running in a wheel, constantly searching for meaning but never reaching it, because it is just a useless run to nowhere. Everything becomes an illusion and man lives in his own maya, in which he believes he has discovered perfection.

There are enormously many facets of the crisis and however we argue, we are witnessing a social anemia, which seems to have no antibodies to fight the crisis, which manifests itself as a multiple virus, with variable forms of infestation and action. I would like to make a brief but theological analysis of these forms of crisis.

6 Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane (Orthodoxy and the problems of the contemporary world)*, (trad. rom.), Bucharest, Bizantină Publishing, 2003, p.191.

7 Paul Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în tradiția ortodoxă (The Presence of the Holy Spirit in the Orthodox Tradition)*, Bucharest, Anastasia Publishing, 1995, p. 43.

First of all I would talk about the anthropological crisis and I would stop at the crisis of the young. Man has been a dialogical being since creation. Man does not whimper, he makes noises as animals do. Man dialogues on the model of the Holy Trinity, conveying feelings, reasoning and desires. Man expresses his being through dialogue, but he also completes himself through it, expressing the experiences of his being. When the young person is formed, he enters into dialogue with those around him. The lack of this dialogue leads to anxiety, forced internalisation, then neurotic repression and social maladjustment. In Romanian, he becomes a man who no longer finds his place. Dialogue is the form of fulfilment of man from all points of view. Through dialogue he knows, feels, experiences his feelings, transmits his thoughts and structures himself as a human being. Through dialogue he becomes that logosiatic being, on the Christic model. Man lives his existence through logos. This is precisely where the tragedy of young people arises: the fact that they no longer have *logosity*.

What does this state of “logosity” mean? First of all, it is that connection between us and the divine Logos, from which all our existence comes. “Through his incarnation, God the Logos revealed that logosity is the essence of our nature, the foundation of our human being, the basis of our life and existence”.⁸ We live and pass into eternity because we were created by Logos, for Logos and with Logosity. This is the soteriological itinerary of the Christian man. Logosity is our form of dialogue with the Triune God. It is more than a simple dialogue, a verblativity between two entities. Logosity is a communion with the other. People through logosity come to commune with each other and especially with the divine Logos. Without this logosiatic dialogue, man cannot be complete. The human logos can be defined as the word imbued with grace and holiness, that is, that word or dialogue by which man sanctifies himself and ascends epectatically to heaven.

If this logosiatic word or dialogue is missing, children are frustrated from this spiritual growth and sacred maturity. It is therefore not enough to speak to the child but to speak to him in a graceful way, so that he is strengthened in word and faith. The lack of logosity in the verblativity of parents with children leads to a state of interiorisation and spiritual closure and this is where the crisis of dialogue and personality begins. “Every

8 Justin Popovici, *Omul și Dumnezeuul-Om (Man and God-Om)...*, p. 58.

man is a thinking word and in dialogue with the personal divine Word and with the other personal human words; every man draws power from the divine Word, but also from the power of things, gathers their reasoning in his thinking and their power in his life and communicates them to others and receives from them their communication and by this deepens his connection with the divine Logos and his understanding of their origin and meaning.”⁹

If the logos disappears and only a dry or even destructive verbality remains, the young person loses the vectoriality of life and becomes a flat existence without the prospect of eternity. His orientation at best is for a humanistic society, here and now, in which people live their ephemerality in the most complex and hedonistic way. If dialogue or the lack of it is destructive, man demonises himself as a behaviour and as a way of living, becoming a *homo homini lupus*, which unfortunately we see more and more often in the competitive society of the third millennium. The tense state of society is the conclusion of a human disjunction, a crisis that is no longer healing because people no longer have that agapic attitude.

Another anthropological crisis, also related to inter-human silence, is the lack of dialogue in the family. The crisis of spouses is also based on the lack of honest dialogue and sincerity between the two, which leads to a crisis of silence and from there each has its own silent world. The world of smartphonics has created this “chance” of individual refuge. We live too isolated from each other even in our own homes and this means a crisis of marital dialogue. Communication also means communion with the other and hence communion with them. This is the true agapic Christic society, whereby people can enjoy and save one another through one another.

The same kind of crisis occurs in the third generation, where the lack of dialogue and empathy leads to isolation and silence. People of this age no longer need clothes, lots of food or money, but only dialogue, the feeling that they are not alone and that someone is there for them. Or this state implies the logos of the other. Without this state, the senior starts to wither away. The phenomenon of introversion appears and the man becomes closed in on himself, taciturn and lacking the desire for dialogue. Hence the loss of the joy of dialogue with God and people. Their way out of the crisis means dialogue with themselves, with their elders and with God.

9 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (Orthodox Dogmatic Theology)*, vol. 2, Bucharest, Apologeticum Publishing, 2006, p. 5.

And the crisis doesn't stop there. Because dialogue with God is lacking, there is the pretence of replacing Him with our pride. More concretely, we put ourselves in God's place and dominate creation. And this is where the ecological crisis comes from. We have been given the gift of "mastering" creation and leading it to perfection. Unfortunately, we have not only failed to bring creation to perfection, we have destroyed it and turned it into a projection of our own greed. The chance of creation was the Incarnation of Christ and at the end all the divine intervention to create new heaven and new earth. Man without God has destroyed and will further destroy. That is why we need that moment when everything will be made anew. The destruction of creation means the destruction of the *oikos*, the living space of humanity. Today we read and worry about the catastrophic statistics the earth has reached but we have no consciousness to change.

The crisis of the earth is in fact the crisis of man and the crisis of man is the crisis of the break with God. The earth was created to become man's heaven. Heaven is not to be sought in some stratosphere, but on the earth, only that man has destroyed his heaven and cut God out of creation. Obviously the return and sanctification of creation will take place when God will present a new heaven and a new earth, that is, when He will cleanse creation of all that is ugly and evil. It is God's final involvement in creation to complete its purpose. From that moment on, humanity and creation will never again come into conflict with God's will, but there will be an eternity of dialogue and divine-human Logos.

Crisis is actually the loss of the graceful state and this means the departure from God and the loss of human meaning. Man loses his roots and without these roots I don't know where he comes from and where he is going. A world without a sense of transcendence tries to make its own meanings and orientations in the space of the matter it deifies. This is where the crisis begins: from the moment we exclude God from our lives. For an entire history, man has struggled with God to put Him aside and to set Him aside from his own existence. In God's place have come philosophies, the human mind's attempt to think of an ideal society. But this society cannot be without God, because the ideal society is only paradise and paradise without Him does not exist. Philosophies have tried to provide that human environment of existence but have ended up becoming ideologies that have subjugated the masses of people.

Submission has led to the establishment of totalitarianism and dictatorships of all kinds. Or man is free by creation and any intervention to dominate him only truncates his personality and personality is the image¹⁰ that God has put in each of us. We each have our own spiritual DNA, which is seen in the personality of the soul through which we dialogue and remain in relationship with God.

Without this personality and freedom of the soul we are spiritual cripples who have no meaning and dialogue. "Eastern anthropology is the ontology of deification, the progressive enlightenment of man and the world".¹¹

This is where we have ended up with our society: to truncate people of any freedom and turn them into obedient of a monochrome social. Monochrome or obedient obedience means a lack of verticality. This is precisely what the Christian Church preaches to the world: that we are different, but it is precisely in this difference that it creates harmony between people. Everyone is different, free and dialogical in their own way, and with each of us God finds his form of connection and dialogue. And this divine otherness gives us the infinity of dialogue with a God who is not exhausted in Logos and grace. The world without Logos and grace is a world that withers from within. It appears beautiful, it looks good, illuminated by the flashes of advertising spots, but inside it is dry and parched. People hide behind multimedia anonymity, losing what was a gift to them: their personal uniqueness through which they could converse with God. This prosoponic hiding leads to the creation of a society in which no one sees anyone else, a back to back society, as in a Dostoyevskian hell. And when we are back to back and cannot see each other's faces, we cannot dialogue and dialogue is the mystery of our eternity. "The mission of the Church is to create in every member the conviction that the normal state of human personality is immortality and eternity and not temporality and death and that man is a traveler who through death and temporality, advances towards immortality and eternity."¹² Even prayer is in fact a dialogue between us

10 The face as transfiguration and divine presence. It is on this theme that C.A. Tsadirikiou, *Icons in Time, Persons in Eternity. Orthodox Theology and the Aesthetics of the Christian Image*, Ashgate Publishing Limited, Farnham (England) – Burlington (USA), 2013.

11 Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu (God's mad love)*, Bucharest, Anastasia Publishing, 1996, p. 51.

12 Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om (Man and God-Om)...*, p. 75.

and God, which we often turn into a monologue or a pouring out of words without the depth of the soul. And then we also enter a crisis: the crisis of prayer and of living the sacred before God. Monologuing before the sacred is in fact monologuing before ourselves, for the Divine is no longer a pro-sonic reality. We are living in this delusion, which is why we no longer have that liturgical sensibility, but everything has become a routine, a set of ritual gestures by which we consider that we have ticked off the religious moment.

The human crisis is in fact the crisis of the loss of the human as a whole. We have remained segmented entities, in which only the body can still be perceived, while the soul has become, in the words of Isaiah the prophet, barely “a smouldering fuse”, without light or warmth. It is the essential part of man that we are losing or atrophying in this soulless, vertical, transcendental world that wants to remain only human, humanistic or post-humanistic, but never theandric or divine-human. And this is because we have lost the divine logos within us through which we could dialogue with the divine Logos of the Trinity. This is a great crisis, because the moment this dialogical state is lost, humans become monads locked in a total and cold egoism. Everything for such a society becomes a statistic. If there is an earthquake in which thousands of people die, it is a statistic; if there is a war in which tens of thousands die, it is also a statistic (we calculate from which side more people died). Accounting figures without feeling, because there is no more compassion or “carrying each other’s burdens”. We no longer carry any burdens, not even our own, and believe with impersonal obedience that there are too many of us on earth and that we need to die in wars and calamities as in “natural selection”. Nothing could be more false and harmful. To argue human selfishness by the necessity of wars and calamities is the height of human wickedness. A society without the agapic state, without the inter-human relationship based on the sacrifice of Christ’s love, is a society of disjunction, a kind of who-for-what, in which only coercive law and obedience can prevail, because there is no human sense and conscience.

So what is the mission of the Christian in such a society? I can’t give a strict prescription, because I said that we are all different before God, but I can suggest a few guidelines:

- Returning to the Christian conscience. We live without feeling that we are Christians and our Christianity is just a statistic.

Even when we claim strongly that we are Christians, we are often just poor ritualists, with no sense of communion with God and no love for our fellow man. We need a real, working and active Christian conscience through which we can leaven the world. The parable of the dough is not just a story, but a desideratum. The world must be fermented in a Christic way in order to rediscover its sacred consciousness and change the face of society.

- Sincere faith before God. Sincerity of faith and the assumption of it. We don't get baptized just to be listed in a register and receive a Christian baptismal certificate. Baptism is a new life that we take on. Baptismal consciousness is our identity as some who are not only baptised but also convinced of our faith. Then our faith must be witnessed to the world, whether the world receives it or not. The seeds must be sown, regardless of the soil that receives them.
- Then there is the need for a recovery of a healthy moral life. We live in a society in which moral values are being overturned and we no longer seem to have the ability to discern, especially when society presents sin as a normality or an alternative to Christian morality. Recovering moral meanings, without, however, being very demanding of those who have lost these meanings, but with the desire that all should come to the "knowledge of the truth" is a necessity at the beginning of the third millennium. Truth is not only strictly dogmatic, but also moral and social and human. Genuine human values bring man towards God.
- The reception of Christianity as a cultural landmark of society. People are looking for role models and role models with whom they can identify or who can be their moral support in the search for happiness, because happiness is the goal of life. Every society wants to provide its members with this state of happiness. It depends, however, on how long and lasting this happiness is. Ephemerality does not bring happiness but at best a drug of happiness that does not last but only gives addiction with all its harmful consequences. Matter is not happiness but only a satisfaction of the moment. True happiness is eternal and eternity is lived with the eternal One. And this state of happiness is given by Chris-

tianity. I will not go into other religions, because each one has its own soteriological state, but for the European area, which is based on Christian living, it could not be otherwise, since genetically we are based on Christian living. Even if attempts are made to eliminate the 'Christian heritage', we are too closely linked to Christian teaching in our European being. And this is seen when we come into contact with the Asian or African world that comes upon us. We are something else and this something else means a Christian approach, a way of thinking in which the relational reality between people has a different basis than other ways of thinking that come from outside Europe. Christianity must be rediscovered as a spiritual factor as well as a factor of culture and identity, but we must eliminate from it those tendencies of imposition and harshness that are not Christ's. True Christian history is a history of love and closeness to Christ. Without this state of graceful love, Christianity becomes an ideology or a philosophy among other philosophies. Without this basis of Christian thinking and living we are meaningless Europeans: we do not know where we have come from and where we are going.

In **conclusion**, crisis is a definition of man's break with the dialogical state and the Logos of God.¹³ If we no longer speak with God, we can no longer speak with each other, but only monologue selfishly, without any trace of *agape*. From the moment we no longer have that graceful dialogue, everything goes out of balance: man is nothing but an economic profiteer from his fellow man and his workers are exhausted and underpaid (economic crisis). He sees everything as profit and squeezes every resource to ensure more wealth and more money. Nature is weakened by human greed (ecological crisis). Everything becomes hedonism if man forgets true pleasure in God. The body becomes a dominator of life and the soul is almost forgotten and neutralized. The body imposes itself through its desires (family crisis) and those close to it suffer. Man no longer makes sense (anthropological crisis) and then everything becomes chaotic in society

13 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Logosul și înțelepciunea" („Logos and Wisdom”), in Alexandru Boboc, N.I.Mariș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale (Studies in the history of universal philosophy)*, XIII, București (Bucharest), Editura Academiei Române (Romanian Academy Publishing House), 2005, pp. 295-324.

(social crisis), in politics (political crisis) and in every aspect of human life. Only a return to the divine Logos and to our dialogical logosity full of grace and agape can remove our monadic state in which there is only our own monologue.

Bibliografie

- DŽALTO, Davor, *Anarchy and the Kingdom of God. From Eschatology to Orthodox Political Theology and back*, New York, Fordham University Press, 2021.
- EVDOKIMOV, Paul, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu (God's mad love)*, Bucharest, Anastasia Publishing, 1996.
- EVDOKIMOV, Paul, *Prezența Duhului Sfânt în tradiția ortodoxă (The Presence of the Holy Spirit in the Orthodox Tradition)*, Bucharest, Anastasia Publishing, 1995.
- GARZ, Florian, *O lume în criză. Crizele lumii contemporane (A world in crisis. The crises of the contemporary world)*, Bucharest, Favorit Publishing, 2021.
- GUÉNON, Rene, *Criza lumii moderne (The crisis of the modern world)*, Bucharest, Humanitas Publishing, 2008.
- LADOUCEUR, Paul, *Modern Orthodox Theology. Behold, I make all Things new*, T&T Clark Edition, London, New York, Oxford, Dew Delhi, Sydney, 2019.
- POPOVICI, Iustin, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei (Man and God-Man. The Abysses and Heights of Philosophy)*, Sibiu, Deisis Publishing, 1997.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Logosul și înțelepciunea" ("Logos and Wisdom"), în Alexandru Boboc, N.I.Mariș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale (Studies in the history of universal philosophy)*, XIII, Bucharest, Editura Academiei Române (Romanian Academy Publishing House), 2005.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat" ("Aspects of secularisation and secularised man"), *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Cluj-Napoca, Cluj University Press, pp. 251-266.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Globalization and its effect on religion", in *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.

- STĂNILOAE, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu (The immortal face of God)*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei (Publishing House of the Metropolitan of Oltenia), 1987.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă (Spirituality and communion in the Orthodox liturgy)*, Bucharest, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române (Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church), 2004.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (Orthodox Dogmatic Theology)*, vol.1-3, Bucharest, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române (Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church), 1996.
- TSADIKIRIOU, C.A., *Icons in Time, Persons in Eternity. Orthodox Theology and the Aesthetics of the Christian Image*, Ashgate Publishing Limited, Farnham (England) – Burlington (USA), 2013.
- YANNOULATOS, Anastasios, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane (Orthodoxy and the problems of the contemporary world)*, Bucharest, Bizantină Publishing, 2003.

SITUAȚIA CREDINCIOȘILOR ORTODOCȘI DIN UCRAINA ÎN SECOLELE AL XVI-LEA – AL XVII-LEA ȘI ROLUL MITROPOLITULUI PETRU MOVILĂ ÎN AFIRMAREA LIBERTĂȚII RELIGIOASE

Dr. Dacian BUT-CĂPUȘAN

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babes-Bolyai”, Cluj-Napoca, Romania
dbutcapusan@yahoo.ro*

ABSTRACT. *The Situation of Orthodox Believers in Ukraine in the 16th – 17th Centuries and the Role of Metropolitan Petru Movilă in Affirming Religious Freedom.*

The study presents the history of the Ukrainian territories, where the beginnings of the Russian state and the Russian Church were, from Christianization to the middle of the 17th century. Today's Ukraine and Belarus have been included in the Polish-Lithuanian Union since the 14th century. The Orthodox were deprived of any civil rights, being considered serfs. A minority at the top of society, along with the higher clergy, embraced union with the Church of Rome in order to maintain their class positions within the Polish state, and the mass of the people remained faithful to Orthodox traditions.

Metropolitan Petru Movilă of Romanian origin was providential for the Church of Ukraine, which he defended, strengthened it on an institutional level (within the Polish kingdom), on a dogmatic and liturgical level (through fundamental books), trained its ministers, organized – it (through administration and discipline), endowed it with new founders, and extensive restoration works of the old places. he was an outgrowth of Ukrainian culture, in whose revival, in a European and national sense, he played a decisive role.

Keywords: *Metropolitan Petru Movilă, Ukraine, Orthodox, Church, civil and religious rights, active resistance.*

Istoria teritoriilor ucrainene, unde au fost începuturile statului rus și ale Bisericii ruse a fost zbuciumată, cu multe lupte, schimbări și stăpânitori.

Primele știri despre slavi apar la scriitorii greci și romani: Herodot, Pliniu cel Bătrân, Publius Cornelius Tacitus și Ptolemeu de la sfârșitul secolului I și secolul al II-lea d. Hr¹.

La început slavii au fost un singur popor. Cu timpul, datorită evoluției firești și a răspândirii în mai multe regiuni, s-au împărțit în trei mari grupe: slavii de Răsărit (rușii, ucrainenii și bielorușii), așezați în nordul Mării Negre, din Crimeea și bazinul Niprului mijlociu până în sudul orașului Smolensk; slavii de Apus din regiunea Elbei și a Mării Baltice (cehii, slovacii, sârbii luzacieni, polonii, kașubii și slovinții) și slavii de Sud (slovenii, croații, sârbii, macedonenii și bulgarii)². Slavii reprezintă cel mai mare grup înrudit dintre popoarele Europei. Primul stat slav organizat a fost cel al lui Samo (623-658)³.

Slavii au rămas păgâni până în secolele al VII-lea – al X-lea, fiind creștinați prin misionari și prin contactele cu populația din Imperiul bizantin și din statele din Europa centrală. „Către sfârșitul secolului al X-lea un popor nou, creștin, se ridică în Răsăritul Europei, neamurile barbare ale slavilor orientali cunoscute sub numele de ruși intrând în sfera de influență a strălucitului Bizanț. Prin creștinarea rușilor, Constantinopolul își pune în evidență, pentru ultima oară în istorie, vocația sa misionară, apostolică și destinul său sfințitor și civilizator, mai mult decât atât, își asigura, peste veacuri, un loc inimitabil în conștiința europeană creștină”⁴.

Momente hotărâtoare ale creștinării slavilor au fost: misiunea Sfinților Chiril și Metodie în Moravia (863), botezul țarului Boris al Bulgariei (864), creștinarea cneazului Mieszko al Poloniei în anul 965 și a cneazului Vladimir al Rusiei în anul 988.

Rușii au ca strămoși atât pe varegii scandinavici, cât și pe slavii răsăriteni⁵.

1 Ion I. Nistor, “Problema ucraineană în lumina istoriei”, în *Codrul Cosminului*, an VIII (1933-1934), p. 28. Diac. Prof. Em. Vasilescu, “Religia slavilor, în *Studii Teologice*”, an II (1950), nr. 7-8, p. 428.

2 Pr. prof. Petru Rezuș, “Religia slavilor”, în *Studii Teologice*, an II (1950), nr. 1-2, p. 99. Acad. N. S. Derjavin, *Slavii în vechime*, București, Editura de Stat, 1949, p. 22.

3 Pr. prof. P. Rezuș, *Religia slavilor*, p. 99.

4 Drd. Constantin Călinoiu, “Creștinarea rușilor în contextul relațiilor bizantino-slave din secolele IX-X”, în *Teologie și Viață*, an II/LXVIII (1992), nr. 11-12, p. 75.

5 Pr. prof. dr. Viorel Ioniță (coord.), *Istoria bisericească universală*, vol. I, București, Editura Basilica, 2019, p. 576.

În privința slavilor de Răsărit, *Cronica lui Nestor* conține bogate informații. Primii descriși în acest document sunt polianii, numiți și leși de câmpie, al căror centru politic era Kievul. Urmează drevlianii, locuitorii unei regiuni des împădurite cu capitala la Iskorosten. Dregovicii locuiau în regiunea Pripjat' și aveau centrul la Turov. Severianii locuiau pe lângă Desna. Krivicii locuiau în regiunile din care izvorăsc râurile Nipru, Dvina și Volga, având capitala la Smolensk. De krivici depindeau polocianii. Bujanii erau numiți astfel pentru că locuiau lângă râul Bug. Dulebii, populație slavă dispărută în secolul al X-lea, se găseau între Bug și Galiția. Radimicii se aflau între severiani și dregovici, viaticii lângă râul Oka, ulicii între Bug și Nistru⁶.

Potrivit unei legende, Sfântul Apostol Andrei în misiunea de propovăduire a Evangheliei ar fi ajuns până pe dealurile Kievului de astăzi (ceea ce este foarte puțin probabil): „Pe când Andrei predica în Sinope și a ajuns până în Korsun, a aflat că în apropierea Chersonesului s-ar afla gurile Niprului. Voind să meargă la Roma, s-a îmbarcat la gurile Niprului și s-a dus în susul apei pe Nipru. Și, din întâmplare, se opri pe un țărm la poalele munților... Și s-a urcat pe munți, îi binecuvântă și împlântă în pământ o cruce și după ce a înălțat rugăciuni lui Dumnezeu s-a coborât de pe acești munți, pe care s-a ridicat în urmă Kievul și s-a îmbarcat pe Nipru...”⁷. În părțile cele mai sudice ale Rusiei kievene, unde existau vechi colonii grecești (țărmul Nordic al Mării Negre), s-au descoperit urme foarte vechi ale existenței creștinismului și este posibil ca acestea să își tragă rădăcinile încă din timpul Sfântului Andrei.

Statul rus medieval timpuriu s-a constituit în anul 852: „în al XV-lea an al indicațiunii, la suirea pe tron a împăratului Mihail a început țara să se numească Țara Rusească. Aceasta o știm de acolo, fiindcă sub acest împă-

6 *Cronica lui Nestor*, în *Izvoarele istoriei românilor*, vol. VII, trad. și comentarii de G. Popa-Lisseanu, București, Tipografia „Bucovina” I. E. Torouțiu, 1935, pp. 34-39.

7 *Cronica lui Nestor*, p. 36. Pe malurile râului Volhov (în zona viitoarei localități Gruzi-no ar fi fost ridicată acea cruce, iar mai târziu a fost înființată aici Mănăstirea Spaso-Preobrazhensky Valaam). Amintirea propovăduirii Sfântului Apostol Andrei a fost păstrată în Rusia. În 1030, Vsevolod Iaroslavici, fiul cel mai mic al cneazului Iaroslav cel Înțelept, a fost botezat cu numele Andrei, iar în 1086 a fost întemeiată Mănăstirea Andreevsky (Yanchin) la Kiev. În 1089, mitropolitul Efreim din Pereyaslavl a înălțat în acest oraș o catedrală de piatră în cinstea Sf. Andrei cel Întâi chemat (p. 159).

rat rușii porniră spre Țarigrad (Constantinopol), după cum spun cronicile grecești...⁸.

Istoria înființării orașului Kiev este relatată în *Cronica lui Nestor*: „Pe când deci polianii trăiau separați în grupuri și fiecare își conducea familia sa, – căci și înainte de cei trei frați existau poliani fiecare trăia cu familia sa și în locurile sale, fiecare domnind peste familia sa – erau trei frați, dintre care unul se numea Kii, al doilea Șcek și al treilea Choriv și o soră numită Lybed. Kii se stabili pe prăpastia unde acum se află prăpastia Boricev, Șcek se stabili pe muntele care acum se cheamă Șcecovița și Choriv pe un al treilea munte care după el s-a numit Chorivița. Apoi zidiră o mică fortăreață în cinstea fratelui lor mai mare și o numiră Kiev. Și împrejurul cetății era o pădure mare și o dumbravă de brazi și ei făceau aici vânătoare de animale. Erau oameni înțelepți și înțelegători și se numeau poliani. De la ei se trag polianii care sunt în Kiev până în ziua de astăzi...⁹. Înainte ca Rusia kieveană să ia ființă, pe teritoriul ei existau mai multe mici formațiuni politice prestatate.

Împăratul Mihail al III-lea și Patriarhul Fotie au trimis pe Arhiepiscopul Mihail, însoțit de mai mulți preoți, la ruși pentru a-i converti la creștinism¹⁰.

La începutul secolului al X-lea, cneazul Oleg cel Înțelept sau de Novgorod (879-912) unifică toate teritoriile triburilor slave de la lacul Ilmen și regiunile de pe cursul superior al Niprului până la Kiev și împrejurimile sale (cnezatelor Krivici, Drevleni, Severeni și Radimici), punând bazele Rusiei kievene. El a stabilit capitala la Kiev, numind cetatea de pe Nipru mama orașelor rusești (mat ruskîh gorodov)¹¹.

Întemeierea noului stat kievean sub conducerea lui Oleg, a însemnat și revenirea la păgânism, așa încât comunitatea creștină a fost aproape complet nimicită, iar conducătorul ei spiritual s-a întors la Constantinopol, dacă nu cumva a murit ca martir¹².

În timpul cnejilor Dir și Ascold (842-867), în Rusia existau creștini, iar în vremea cneazului Igor I (912-945), la Kiev exista o importantă

8 *Cronica lui Nestor*, p. 42.

9 *Cronica lui Nestor*, p. 37.

10 Pr. prof. dr. Viorel Ioniță (coord.), *Istoria bisericească universală*, pp. 577-578.

11 Ștefan N. Popa, *Rușii: istoria culturii și civilizației: sec. XI-XVII*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2000, p. 12.

12 Pr. prof. dr. V. Ioniță (coord.), *Istoria bisericească universală*, p. 578.

comunitate creștină și o biserică cu hramul „Sfântul Prooroc Ilie”. În timpul cneaghinei Olga (945-957), văduva sa, care a primit Botezul creștin în 957, la Constantinopol, de la Patriarhul Polieuct (956-970), având ca naș de botez pe împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul, când a primit numele de Elena¹³, după cel al împărătesei bizantine Elena Lecapena (911-961) și a rămas o perioadă la conducerea marelui principat al Kievului, în calitate de regent a fiului său minor Sviatoslav (957-972) au existat câteva biserici din lemn, dintre care și „Sfânta Sofia”.

Creștinarea Rusiei – în timpul domniei marelui cneaz Vladimir (Volodimir) Sviatoslavici (980-1015), numit și cel Sfânt sau cel Mare, primul suveran creștin al Rusiei kievene – reprezintă cea mai mare victorie înregistrată vreodată de misionarii bizantini, pentru că acest stat cu un potențial militar, economic, politic și religios deosebit, putea covârși până și Bizanțul¹⁴. Rusia Kieveană era în secolul al XI-lea cel mai întins stat din Europa, de la Marea Neagră la Marea Baltică și de la Volga până la Bug.

Cronica lui Nestor se referă la acest eveniment ca rezultat al căutărilor solilor lui Vladimir la popoarele învecinate și la religiile acestora (mozaism, mahomedanism, creștinism de rit apusean, erezia bogomilă), dar numai în ambianța cultului ortodox, în catedrala „Sf. Sofia” din Constantinopol au trăit sentimentul prezenței lui Dumnezeu: „Nu mai știm dacă ne găsim în cer ori pe pământ; căci pe pământ nu se găsește nici o atare priveliște, nici o atare frumusețe. Nu suntem în stare să vă povestim, dar un lucru știm că acolo Dumnezeu locuiește Dumnezeu în mijlocul oamenilor; și slujba lor (a grecilor) este mai minunată decât în oricare altă țară”¹⁵.

Creștinarea cneazului Vladimir a avut loc în contextul rebeliunii lui Bardas Phokas cu care se confrunta împăratul Vasile al II-lea Bulgaroctonul (976-1025) în Bulgaria și a confruntărilor militare pe care le avea cu arabii. În schimbul acordării ajutorului militar, cneazul Vladimir urma să o ia de soție pe Ana Porfirogeneta, sora împăratului bizantin, cu condiția ca acesta să se convertească la creștinism. Bizanțul a avut o influență culturală foarte mare asupra Rusiei. Kievul și Constantinopolul au avut legături comerciale și diplomatice de lungă durată. După ce a fost botezat la Kiev în 6

13 Cronica lui Nestor, pp. 68-71.

14 Dimitri Obolensky, *Byzantium and the slavs*, Saint Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1994, p. 62.

15 Cronica lui Nestor, p. 98.

ianuarie 988, a luat cu dânsul un mitropolit, episcopi și preoți, prin care și-a botezat supușii de la Kiev în 989, în apele Niprului, creștinismul devenind religie de stat, fiind proclamată oficial în 14 august 988 la Kiev.

Mitropolia Kievului apare ca întemeiată în jurul anilor 997-998. Aceasta a fost înființată de către Patriarhul ecumenic Nicolae al II-lea Chrysoberges (984-996), în vremea cneazului Vladimir¹⁶. Se pare că primul scaun episcopal a fost orașul Pereiaslav¹⁷. Statutul canonic al Bisericii Ortodoxe Ruse era de mitropolie aparținând Patriarhiei de Constantinopol, cu o autocefalie relativă. Era cea mai întinsă provincie bisericească, „a șaptesprezecea în catalogul eparhiilor bizantine”¹⁸. Kievul a fost „Ierusalimul Rusiei, centrul religios al slavilor de Răsărit, până în 1241, când a fost distrus de marea năvălire a tătarilor”¹⁹.

Titulatura pe care o purta întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Ruse era de *Mitropolit al Kievului și a toată Rusia*²⁰. Din timpul cneazului Vladimir au funcționat cele mai vechi episcopii rusești la Cernigov, Bielgorod, Rostov, Vladimir-Volinia, Turov și Polock. La mijlocul secolului al XI-lea, mitropolia Kievului avea în jurisdicția ei 15 eparhii²¹.

În vremea cneazului Rostovului și Suzdalului Andrei Bogoliubski sau „iubitorul de Dumnezeu” (1157-1174) capitala a fost mutată de la Kiev în orașul Vladimir pe Kliazma în anul 1169, fapt ce a permis emanciparea cnezatului Galiției sau Haliciului (în rusă Galiția, în ucraineană Halicina, regiune care în prezent este împărțită între Polonia și Ucraina, dezvoltată

16 M. V. Levchenko, *Очерки по истории русско-византийских отношений* (Referate despre istoria relațiilor ruso-bizantine), Academia de Studii a U.R.S.S., Institutul de Istorie, Moscova, Editura de Studii a Academiei U.R.S.S., 1956, pp. 375-376.

17 Иван Егорович Забелин, *Домашняя жизнь русских царей*, Эксмо-Пресс, 2005, p. 34.

18 Prof. Teodor M. Popescu, „Autocefalia Bisericii Ruse. Câteva considerațiuni asupra faptului de la 1448”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXVI (1948), nr. 5-8, p. 303.

19 Diac. lect. Ioan Pulpea, „Bisericile Ortodoxe, cu specială privire asupra Bisericii Ortodoxe Ruse”, în *Studii Teologice*, an I (1949), nr. 1-2, p. 82.

20 Ioan al IV-lea (1164-1166) a purtat titlul de „Mitropolit al Kievului și al tuturor rușilor”, iar Chiril al II-lea (1242-1281) „Mitropolit al întregii Rusii” (Pr. prof. dr. Viorel Ioniță (coord.), *Istoria bisericească universală*, vol. II, București, Editura Basilica, 2021, pp. 296, 298).

21 Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, p. 49.

în jurul orașului Halici, atestat documentar în anul 891, în anul 1199 ținutul Galiției s-a unit cu ținutul Vladimir sau Volinia, teritorii cunoscute în Evul Mediu și sub numele de Rutenia). La începutul secolului al XII-lea s-a înființat episcopia de Halici.

Deși Mitropolia Kievului s-a mutat în Vladimir, apoi Moscova (menționată pentru prima oară în anul 1147, al cărei fondator este considerat marele cneaz Iuri I (1149-1151/1155-1157), mitropoliții au continuat să poarte vechea lor titulatură. În anul 1299 mitropolitul grec Maxim (1283-1305) și-a stabilit definitiv reședința în orașul Vladimir. Succesorul său, mitropolitul Petru (1308-1326), a avut reședința la Moscova, începând cu anul 1325, unde a construit o catedrală, fără a renunța la jurisdicția asupra Kievului și Vladimirului. Încă din 1461, după moartea mitropolitului Iona (1448-1461), poporul rus avea două mitropolii, una la Moscova și alta la Kiev²².

În cinstea victoriei decisive împotriva pecenegilor din 1036, Iaroslav I Vladimirovici cel Înțelept (1019-1054), fiul lui Vladimir, „domnia lui fiind considerată apogeul statului kievean”²³, a ridicat, după modelul din Constantinopol, catedrala „Sfânta Sofia” din Kiev, situată în vecinătatea reședinței principale, începută în anul 1037. De asemenea, a încurajat traducerea cărților din greacă în slavonă, a pus bazele unui calendar ortodox²⁴

Încă din secolul al XII-lea, statul unitar rus s-a împărțit în mai multe principate independente, iar părți ale pământului rusesc au început să fie numite după numele regiunilor respective și anume: Rusia Mare (Moscova – velicoruși), Rusia Mică (Kievul și Galiția – maloruși, care a primit numele de Ucraina = la margine, teritoriu de graniță, din u = lângă și krai = regat, ținut – fiindcă în momentul invaziei tătare din secolul al XIII-lea se afla în zona de frontieră a Rusiei medievale) și Rusia Albă (Smolensk –

22 Prof. Eusevie Popovici, *Istoria bisericească*, vol. II, trad. de Athanasie, Episcopul Râmnicului Noului Severin și Gherasim, Episcopul Eparhiei Argeșului, București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1901, p. 419: „Biserica rusească s-a despărțit (1354) în două mitropolii, una a Rusiei mari sau Rusia proprie cu reședința în Moscova și una a Rusiei mici sau rutenă...având reședința în Chiev. În anul 1380 ambele mitropolii se uniră iarăși, dar în 1415 s-au despărțit a doua oară, după aceea în 1419 s-au nit din nou, dar în fine la 1461 s-au despărțit a treia oară și de astă dată definitiv”.

23 Nicholas V. Riasanovsky, *O istorie a Rusiei*, trad. de Areta Voroniuc, Iași, Editura Institutul European, 2001, p. 48.

24 Șt. N. Popa, *Rușii: istoria culturii și civilizației*, p. 17.

bieloruși)²⁵. Desprinzându-se din marele principat al Kievului, principatul Galiției a devenit independent din 1141, sporindu-și teritoriul în 1198 cu cel al principatului Voliniei²⁶.

Perioada de apogeu cultural a Kievului s-a înregistrat cu puțin înainte de invazia tătaro-mongolă. În 1239, tătarii (mongolii) conduși de Batu cuceresc cnezatele din Rusia de sud, iar Kievul este distrus în 1240²⁷. Astfel, „vocația europeană a Rusiei a fost întreruptă brusc de invazia mongolă (1240) ce a izolat Rusia de Europa pentru mai multe veacuri”²⁸. Domniitorii ruși se recunoșteu supuși ai mongolilor și plăteau tribut. „În schimbul pomenirii hanului de către preoții ruși, în rugăciunile lor, mongolii au scutit Biserica de impozite. În mare, ca urmare a acestei concesi, Biserica a devenit cel mai mare proprietar de pământ și deținător de averi de pe întregul teritoriu locuit de ruși”²⁹.

Principatul Galiției a trăit o epocă de prosperitate până în secolul al XIV-lea, când a început să fie cucerit de regele polon Cazimir cel Mare (1333-1370), care a alipit Poloniei în 1349 cnezatele de Halici și Lvov, iar în anul 1387 acesta a reușit să ocupe toată Malorusia³⁰. După 1240 a devenit moștenitorul politic, cultural și religios al statului kievean, supus de tătari. În 1303-1305, printr-un hrisov al Împăratului bizantin Andronic

25 Prof. dr. Augustin Deac, *Din istoria Ucrainei – „Țara de margine”*, București, Editura Europa Nova, 2001, p. 108.

26 Pr. prof. Liviu Stan, „Acțiunea papală și replica ortodoxă. Lupta de veacuri a Ortodoxiei slave împotriva expansiunii papale în Răsăritul Europei și triumful acestei lupte”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXX (1952), nr. 4-5, p. 178.

27 Marcel D. Popa (coord.), *Dicționar enciclopedic*, vol. III, București, Editura Enciclopedică, 1999, p. 414. „Orașul Kiev, veche și glorioasă capitală a Rusiei, a fost jefuit în mai multe rânduri de mongoli, redus la starea de sat șubrezit” (Jean Meyendorf, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, trad. de Cătălin Lazurca, București, Editura Anastasia, 1996, p. 87). N. V. Riasanovsky, *O istorie a Rusiei*, p. 85.

28 J. Meyendorf, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, p. 87. În general, mongolii au fost toleranți în privința religiei și au lăsat Bisericii toate privilegiile de care se bucura în vechiul Imperiu kievean. Au avut loc însă și evenimente când rușii au fost conduși la martiriu pentru credința lor: hani, care cereau principilor săvârșirea unor ritualuri păgâne în timpul investiturii lor la Hoarda de Aur (în apropiere de Astrahan), i-au martirizat pe Sfântul Mihail din Cernigov, prietenul său Teodor și pe Sfântul Roman din Riazan pentru refuzul de a săvârși aceste ritualuri (p. 88).

29 Martyn Rady, *Țarii, Rusia, Polonia și Ucraina*, trad. de Radu Săndulescu, București, Editura ALL, 2002, p. 14.

30 Pr. prof. L. Stan, *Acțiunea papală și replica ortodoxă*, p. 178.

II Paleologul (1282-1328) Episcopia Haliciului, înființată la începutul secolului al XII-lea (1134), a fost ridicată la rang de Mitropolie, având sub jurisdicție eparhiile din vest: Vladimir (înființată în 1085), Peremise (Przemysl), Luțk, Turov (înființată în 1088) și Helm. După 1328, Halicul ajunge din nou episcopie sufragănă Mitropoliei Kievului. După 1341 scaunul de Halici a fost ridicat din nou la rangul de Mitropolie de Patriarhul ecumenic Ioan XIV Kalekas (1334-1347), dar din 1347 este din nou episcopie. Prin actul din mai 1371, în urma cererii regelui Cazimir cel Mare al Poloniei, Patriarhul ecumenic Filotei Kokkinos (1353-1354/1364-1376) aprobă reînființarea Mitropoliei Haliciului, fiindu-i supuse patru eparhii³¹, printre care și Przemysl, unde în anul 1354 este amintit Episcopul Chiril Românul³². Primul mitropolit al Moldovei, recunoscut oficial în 1401 de Patriarhia ecumenică, Iosif I Mușat (cca. 1387-1415), a fost hirotonit la Halici, în 1375, de Mitropolitul Antonie al Haliciului (1371-1375). „Sub jurisdicția Episcopiei și mai apoi a Mitropoliei din Halici au stat și ortodocșii ruși din Ungaria de Nord, și, o vreme, chiar și românii din aceeași parte și din Moldova”³³. În 1414, regale Wladislaw al II-lea Iagiello (1386-1434) „a desființat Mitropolia Ortodoxă a Haliciului și a înlocuit ierarhia ortodoxă cu episcopi latini, înființând arhiepiscopia latină de la Lvov (în biserica luată de la ortodocși), cu scaune sufragane la Peremisl (unde biserica ortodoxă a fost dărâmată), Cholm, Kamenîța, Vladimir, Kiev și Siret (Moldova)”³⁴.

În anul 1540 sediul eparhiei de Galiția a fost mutat de la Halici la Lvov.

Prin anii 1319-1320, provincia Volinia a fost ocupată de Lituania care a luat atunci și o mare parte din Ucraina (regiuni din bazinele Nistrului și Niprului) împreună cu Kievul³⁵ (1365), după bătălia de pe Râul

31 Pr. Prof. I. Rămureanu et al., *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, p. 50. Pr. prof. dr. V. Ioniță (coord.), *Istoria bisericească universală*, vol. II, p. 676.

32 Pr. T. Bodogae, *Din istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani. Sinodul de la Iași*, Sibiu, 1943, p. 123

33 Pr. prof. L. Stan, *Acțiunea papală și replica ortodoxă*, p. 182.

34 Diac. Ioan I. Ică jr., *Schitul Mare din Pocuția – „veriga lipsă” sau un capitol uitat din istoria spiritualității răsăritene în Isihasm și viață monahală la Schitul Mare Maniava din Pocuția în secolul XVII. Viața Cuviosului Iov, Testamentul lui Teodosie, Regula Schitulețului*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2004, p. 21.

35 Francis Dvornik, *Slavii în istoria și civilizația europeană*, trad. de Diana Stanciu, București, Editura All Educational, 2001, pp. 191-192.

Irpen, când Olgerd, cneazul Lituaniei (1345-1377), îi înfrânge pe tătari. Până atunci, creștinii ortodocși din sudul Rusiei, ocupată de tătari, se aflau sub jurisdicția canonică a Moscovei, noua reședință a mitropolitului de Kiev. În statul lituanian ortodocșii s-au bucurat multă vreme de o toleranță religioasă deplină. În anul 1415, Grigorie Țamblac (1415-1419) devine Mitropolit al Kievului și al întregii Lituanii, nerecunoscut de Constantinopol și Moscova, având sufragani 8 episcopi ortodocși ruteni.

Bielorusia a fost inclusă în statul lituanian din 1372 parțial și din 1404 în întregime³⁶.

După acceptarea Uniunii de la Krewo din 1386, Marele Ducat al Lituaniei a făcut parte dintr-o uniune personală cu Regatul Poloniei, prin căsătoria principelui lituanian Wladislaw Jagiello cu principesa poloneză Hedwiga.

Trebuie să amintim aici că încă de pe la începutul secolului al XV-lea candidații la preoție ucraineni din Polonia veneau să fie hirotoniți în Moldova. Regele Sigismund I al Poloniei (1506-1548) scria în 2 aprilie 1511 arhiepiscopului de Lvov, Jan Wilczek, că pe viitor interzice preoților ucraineni să se mai hirotonească în Moldova, ca fiind împotriva intereselor statului. Altfel vor fi pedepsiți cu moartea³⁷.

La 1 iulie 1569 a fost semnat la Lublin un pact și a fost creat un stat unic, Uniunea Polono-Lituaniană (*Regnum Serenissimum Poloniae*). Întinsele teritorii de la Marea Baltică la Marea Neagră au fost alipite Poloniei. Acestei teritorii erau locuite de ucrainieni și ruși albi. Polonia voia ca în aceste teritorii să întărească catolicismul. Totuși, Ortodoxia era puternică: în 1539 se înființase Episcopia ortodoxă la Lvov, iar în marile orașe (Kiev, Lvov, Halici, Vilna) s-au întemeiat „frății ortodoxe” (*bratstva*) pentru apărarea Ortodoxiei. Pe de altă parte și propaganda iezuită (aceștia stabilin-

36 Pr. prof. L. Stan, *Acțiunea papală și replica ortodoxă*, p. 181.

37 Tr. Ionescu-Nișcov, „Din istoria relațiilor moldo-ucrainene în prima jumătate a secolului al XVII-lea”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXXIII (1965), nr. 11-12, p. 1095, E. Hurmuzachi, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. II, partea a III-a, București, 1892, p. 15. N. Iorga, *Chestia rutenească în Bucovina* în *Revista istorică*, an I (1915), nr. 3, p. 47: „popii rutenilor pentru a se hirotonisi în legea sacră, cum cred ei, obișnuiesc a se duce în Moldova și în alte părți străine, așa încât adesea pot să vorbească dușmanilor despre lucrurile și starea regatului și să trădeze situația țării...hirotonisirea să se facă numai la vlădicii care locuiesc în regat, cei ce vor face altfel vor fi pedepsiți...cu degradarea din cler și chiar cu pierderea capului”.

du-se în Polonia în 1564) era foarte puternică, fiind încurajată de regele Sigismund al III-lea Vasa al Poloniei (1587-1632) care pierduse coroana Suediei în favoarea protestanților și dorea întărirea elementului catolic.

Organizarea bisericească din regatul polon era următoarea: Mitropolia Kievului îi avea în jurisdicție pe credincioșii din întregul regat și până la 10 episcopi sufragani (șapte în Marele Ducat al Lituaniei și trei în teritoriile rutene ale regatului Poloniei), mănăstiri și frații ortodoxe în orașele importante.

Regele Sigismund a cerut episcopilor ortodocși de sub stăpânirea sa să se unească cu Roma, promițându-le în schimb deplină egalitate cu episcopii catolici care ocupau poziții privilegiate și erau membri ai senatului³⁸. Ortodocșii au fost lipsiți de orice drept civil, fiind considerați iobagi, numiți chlopi = țăranoi și ironizați pentru credința lor.

Într-un sinod ținut la Brest între 20-24 iunie 1590 a fost discutată situația grea a Ortodoxiei. Episcopul Chiril Terlecki a declarat că vede ieșirea din această stare doar printr-o stânsă legătură cu Biserica romano-catolică, în spiritul sinodului florentin. Patru dintre episcopii prezenți au făcut, la sfârșitul sinodului, o declarație de supunere față de papă³⁹.

Spre sfârșitul anului 1595, Episcopii Chiril Terlecki de Luțk (1585-1607) și Adam (Ipatie) Pociei de Polock (1593-1599) au călătorit la Roma pentru realizarea unirii și la 23 decembrie au făcut acest lucru prin recunoașterea primatului papal și prin sărutarea pantofului papei⁴⁰.

În anul 1595 s-a emis Bula unionis sau *Magnus Dominus*, care prin promisiunile și asigurările cuprinse au reușit să amăgească o parte din cler și nobilimea ortodoxă⁴¹.

Pentru a se pune capăt disensiunilor apărute, atât regele cât și nobilimea antiunionistă au cerut mitropolitului de Kiev să convoace la Brest

38 Aurel Jivi, „Din istoria Uniatismlului și a revenirilor la Ortodoxie”, în *Revista Teologică*, an I (1991), nr. 3, p. 14.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 Liviu Stan, *Acțiunea papală și replica ortodoxă*, p. 186. Tot sub presiunile nobilimii catolice s-a făcut și unirea cu Roma a rutenilor din Ucraina subcarpatică în sinoadele de la Ujhorod din 24 aprilie 1649 și 15 ianuarie 1652 și în sinodul de la Munkacs din 1690-1691 (încă din anul 1646, episcopul ortodox al Munkacsului și Maramureșului, Vasile Tarasovici (1633-1640/1641-1643/1646-1648) a acceptat unirea cu Roma papală) (Pr. prof. dr. Vasile Muntean, *Istoria creștină generală*, vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008, pp. 229, 232).

un mare sinod. Sinodul s-a întrunit în 1596, dar îndată după începerea lucrărilor s-a împărțit în două⁴². Proclamarea solemnă a unirii s-a făcut la Brest-Litovsk între 16-20 octombrie 1596, la care predica festivă a fost rostită de iezuitul Petru Skarga. Antiunioniștii au ținut un sinod paralel, la care au fost prezenți episcopii Ghedeon Balaban al Lvovului, exarhul Patriarhului Meletie Pigas al Constantinopolului (1597-1598) pentru rușii ortodocși din ținuturile apusene și Mihail Kopitanski al Przemyslului, Nichifor Cantacuzino, exarhul Patriarhiei Ecumenice și Kiril Lukaris, exarhul Patriarhiei Alexandriei⁴³, trimis de Patriarhul Meletie Pigas – unchiul său, precum și peste 200 de preoți și călugări.

Regele Sigismund, la îndemnul iezuiților, a desființat toate episcopiile ortodoxe și în locul lor a înființat o mitropolie și patru episcopii unite⁴⁴. Mulți episcopi ortodocși (6 din cei opt⁴⁵, inclusiv mitropolitul Mihail Ragoza, de frică să nu-și piardă scaunele au semnat unirea, alăturându-li-se puțini clerici, dar credincioșii au opus rezistență. Îmbunătățirea stării Bisericii în statul polonez nu s-a realizat niciodată. „O minoritate a vârfurilor societății, împreună cu clerul superior, îmbrățișează uniația pentru a-și menține pozițiile de clasă în lăuntrul statului polon, iar marea masa a poporului, târgoveții, meseriașii și țăranii, rămâne fidelă tradițiilor ortodoxe”⁴⁶. Renunțarea la credința ortodoxă presupunea și renunțarea la identitatea etnică, iar lupta pentru păstrarea credinței ortodoxe devenise lupta pentru păstrarea etniei, a identității culturale și de limbă, căci se urmărea asimilarea completă. Regiunile care au aderat la Biserica greco-catolică au fost în special Galiția, Podolia și Volinia. A fost „cel mai puternic grup catolic de rit oriental”⁴⁷ din sânul Bisericii catolice.

În anul 1609, pentru a întări uniația, regele Sigismund a dat un edict care prevedea că cei care au protestat în Dietă împotriva uniației, pierd bise-

42 Liviu Stan, *Acțiunea papală și replica ortodoxă*, p. 186.

43 Aurel Jivi, *Din istoria Uniatismului*, p. 14.

44 Diac. Ioan I. Ică, „Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenică”, în *Mitropolia Ardealului*, an XVIII (1973) nr. 3-4, p. 311.

45 Cele 8 eparhii din Rusia Mică, dinainte de Unirea de la Brest erau: Kiev, Lvov, Przemysl, Vladimir, Luțk, Chelm, Pinsk, Poloțk.

46 Tr. Ionescu-Nișcov, *Din istoria relațiilor moldo-ucrainene în prima jumătate a secolului al XVII-lea*, p. 1083.

47 Ludwig Hertling S. J., *Istoria Bisericii*, trad. de pr. prof. Emil Dumea, Iași, Editura Ars Longa, 1998, p. 406.

ricile. Astfel 12 biserici ortodoxe din Vilna au devenit catolice. La începutul arhipăstoririi lui Petru Movilă, în Rusia Mică existau următoarele eparhii unite: o mitropolie la Lvov, o arhiepiscopie la Polożk și patru episcopii la Vladimir, Pinsk, Chelm și Smolensk.

Iezuiții au înființat mai multe colegii iezuite în Lvov, Camenița, Bar și tipografia în care au editat scrieri catolice cu caracter catehetic.

În anul 1648, Bogdan Zinovi Mihailovici Hmelnițki a condus cea mai mare răscoală a cazacilor⁴⁸ împotriva Uniunii Polono-Lituaniene, un adevărat război de eliberare de sub dominația polonă. Pe 8 ianuarie 1654, s-a realizat unirea Ucrainei cu Rusia, proclamată de Rada de la Pereiaslav. Teritoriul Ucrainei de pe malul stâng al Niprului a fost integrat în Imperiul Rus, sub forma Hatmanatului Cazac. „Abia după ce politica de catolicizare a Poloniei, politică ce va duce la însăși desființarea statului polon, va sili pe ucraineni și pe cazaci să ceară anexarea la Imperiul moscovit, abia atunci țarul tuturor Rusiilor își va lua în serios rolul de protector al popoarelor ortodoxe. Prima jumătate a veacului XVII este însă epoca de aur a Bisericii și a poporului rutean, epocă ce-și va revărsa binefacerile ei culturale și spirituale, datorită intermediului român, peste întreaga Ortodoxia atât de oropsită a vremurilor acelora”⁴⁹. După 1654 un mare număr de teologi ortodocși ucrainieni, de formație movileană s-au stabilit la Moscova.

În perioada 1654-1667 are loc războiul ruso-polonez. Prin Pacea de la Andrussovo (30 ianuarie 1667), regele Poloniei, Ioan (Jan) II Cazimir (1648-1668), recunoaște alipirea Ucrainei răsăritene la Rusia (Smolenskul, Kievul, Severia și Cernigovia), iar Ucraina apuseană și Bielorusia revin Poloniei. Mai târziu, regimul țarist a dus o politică de rusificare a teritoriilor ucrainene. În anul 1686, după îndelungi negocieri ale Patriatului Ioachim Savelov al Moscovei (1674-1690) cu Patriarhul Constantinopolului, Dionisie al IV-lea (1671-1673/1676-1679/1682-1684/1686-1687/1693-1694), Mitropolia Kievului – care-l avea în frunte pe Mitropolitul Ghedeon Sviatopolk Cetvertinski (1685-1690) – simbol al autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Ucraina a fost integrată în Patriarhia Rusă, subordonată Mos-

48 Membri ai unei comunități militare autonome care s-a așezat pe teritoriile de margine ale statelor rus și polono-lituanian, unde, în schimbul unor privilegii, erau obligați să apere țara împotriva invaziilor.

49 Pr. dr. Teodor Bodogae, „Petru Movilă și Sinodul de la Iași (1642)”, în *Revista Teologică*, an XXXII (1942), nr. 9-10, p. 388.

covei. În 1722 devine una dintre diocesele obișnuite ale Patriarhiei Moscovei, cu rangul de arhiepiscopie, fiind restabilită ca Mitropolie în 1797.

Prin împărțirile Poloniei din 1772 (când fostul teritoriu al principatului Poloțk a intrat în componența Imperiului Rus), 1793 și 1795 între Prusia, Austria și Rusia, ucrainenii, bielorușii și rutenii ajunși în componența Rusiei, s-au putut întoarce la Ortodoxie, dar cei din Galiția, intrați din 1772 în Imperiul Austriac au fost forțați să rămână în uniție. Întreaga Galiție a intrat în componența Uniunii Sovietice (R. S. S. Ucraineană) în 1944, iar în 1946 clerul și credincioșii greco-catolici au revenit la Ortodoxie.

Sfântul Mitropolit Petru Movilă s-a născut în ziua de 21 decembrie 1596, în orașul Suceava, vechea capitală a Moldovei⁵⁰, într-una dintre marile familii boierești din Moldova. Era al patrulea fiu al lui Simeon Movilă și al doamnei Margareta. A învățat la Suceava, în casa părinților săi cu profesori veniți de la Frăția Ortodoxă din Lvov. După asasinarea tatălui său, familia lui Petru Movilă s-a așezat definitiv în Polonia (la Zolkiew). Și-a continuat studiile la Colegiul Frăției Ortodoxe din Lvov. A studiat și la Academia Zamoiska (Hippaeum Zamoscianum) din Lvov. După terminarea studiilor, Petru a primit indigenatul, sau dreptul de cetățean polon și după obiceiul vremii, ca fiu de nobil, a trebuit să urmeze studiile militare. Renunță curând la cariera militară, retrăgându-se în partea de est a Regatului Poloniei, unde își cumpără o casă și ceva pământ la Rubejovka, nu departe de Kiev. A fost tuns în monahism la Lavra Pecerska în anul 1627. În 16 septembrie a aceluiași an, 1627, la vârsta de 31 de ani, a fost ales, în unanimitate, la Dieta provincială din Jitomir, convocată din inițiativa conducerii Lavrei Pecerska, egumen al mănăstirii care depindea direct de Patriarhul Constantinopolului. „Tot clerul și mireni i-au ales arhimandrit al Lavrei Pecerska din Kiev pe nobilul Petru Movilă, prinț al Țării Moldovei, persoană foarte vestită”⁵¹.

Ca reprezentant al mitropolitului din Kiev Iov Borețki a strâns în jurul său numeroși nobili polonezi din Dietă (ortodocși ruteni⁵² și calvini

50 Mitropolit Nestor Vornicescu, „Sfântul Petru Movilă. Monografie hagiografică”, în vol. *Sinodul de la Iași și Sfântul Petru Movilă*, Iași, Editura Trinitas, 2002, p. 93.

51 Сергхей Т. Голубев, *Киевский Митрополит Петр Могила с его сподвижник*, I, Киев, 1883, p. 556.

52 „În Seimul prealabil, Petru Movilă nu a fost numai deputatul cel mai de seamă din partea clerului, ci și un adevărat organizator și conducător al tuturor deputaților din Seim,

lituanieni), reușind să impună alegerea, la 13 noiembrie 1632, regelui Vladislav al IV-lea Vasa (1632-1648). Pentru a se opune catolicilor și uniților, prelatul ortodox propune o alianță politică protestanților (nobilului lituanian de confesiune calvină Cristofor Radziwil), care, ca și ortodocșii, erau oprimați și lipsiți de multe drepturi cetățenești și confesionale⁵³. Calvinismul a fost introdus în Polonia încă de la jumătatea veacului al XVI-lea... el a fost primit acolo de cele mai însemnate familii nobile, și mai ales în Lituania. Cel dintâi dintre nobilii poloni care a primit calvinismul, pe la 1553, a fost cneazul Nicolae Radziwil, poreclit Negrul⁵⁴. Astfel, ortodocșii și protestanții au înaintat Dietei cerințele lor formulate în 14 puncte *Puncta dissentium de religione*.

Vladislav s-a văzut astfel obligat să recunoască unele dintre vechile drepturi⁵⁵ ale ortodocșilor din regatul său, prin așa numitele articole de împăcare (*Articula de pacificatione* sau *Pacta conventa*) dintre ortodocși și uniți, emise la 1 noiembrie 1632:

- libertatea de cult a ortodocșilor,
- recunoașterea legală a Mitropoliei Kievului cu patru eparhii sufragane: Lvov (singura menținută fără întrerupere), Luțk, Przemysl și Mstislav. Ierarhia ortodoxă fusese restabilită în Ucraina de către Patriarhul Teofan III al Ierusalimului (1608-1644) încă în anul 1620, hirotonind, împreună cu Arsenie, exarhul Patriarhului Timotei al Constantinopolului (1612-1620) și de Teofil, Exarhul Patriarhului Chiril Lukaris șase episcopi ortodocși și un nou mitropolit (Iov Borețki), în locul celor care

de confesiune ortodoxă" (Mitropolit Nicolae Krutički, „Petru Movilă Mitropolitul Kievului”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXII (1954), nr. 9, p. 913).

53 În 12 mai 1632 îi scria acestui nobil: „în calitate de arhimandrit, deținând un rol ierarhic de frunte, hotărât fiind, din dragoste față de Biserica Mamă Ortodoxă, să lupt pentru drepturile ei, mă adresez Dumneavoastră și vă rog ca pe un prieten și bun ocrotitor să vă alăturați mișcării comune a creștinilor ortodocși, ca să recuperăm ceea ce ni s-a luat cu de-a sila. Cu adevărat a bătut ceasul și noi, obidiții, trebuie să recuperăm ceea ce ne aparține. Se cere doar unitate și încuviințare, aici și acum, nu e timpul să mai tărgănăm!” (*Arheologiceski sbornik dokumentov, otnosiașchibsia k severo-zapadnoi Rosii*, t. VII, nr. 64 apud Vlad Chiriac, prefață la Petru Movilă, *Împăcarea Bisericii Ortodoxe*, trad. Ștefan Lupan, ediție îngrijită, prefațată și adnotată de Vlad Chiriac, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 9).

54 Melchisedec Ștefănescu, Episcopul Romanului, *Biserica Ortodoxă în luptă cu Protestantismul în special cu calvinismul în veacul al XVII-lea și cele două sinoade din Moldova contra calvinilor*, Iași, Editura Doxologia, 2020, p. 60.

55 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019, pp. 201-208.

primiseră unirea cu Roma, dar autoritățile polone considerau Mitropolia ilegală,

- dreptul de a avea biserici, tipografii, spitale,
- menținerea frățiilor ortodoxe,
- restituirea tuturor bisericilor din Kiev răpite de uniți,
- dreptul pentru credincioșii ortodocși de a dobândi orice demnitate de stat.

Aceste recunoașteri au fost incluse, la insistențele lui Petru Movilă, în Constituțiile Poloniei din anii 1641 și 1647. „Sub conducerea sa, ortodocșii au încetat să se mai țină deoparte de viața politică poloneză și au început să lupte, în dietele nobilimii, pentru libertățile lor”⁵⁶.

Datorită vredniciei de care a dat dovadă în scaunul de arhimandrit al Lavrei Pecerska, Petru Movilă a fost ales în 3 noiembrie 1632, în unanimitate (49 de nobili ucraineni, deputați ai Seimului electoral⁵⁷), în scaunul de Arhiepiscop și Mitropolit al Kievului, al Galației (Haliciului) și a toată Rusia (prin „Rusia” sau „Rusia Mică” trebuie să înțelegem teritoriile ucrainene și bielorusse care făceau parte în acea perioadă din Regatul Poloniei⁵⁸). „Biserica Ortodoxă se îmbărbătă cu atât mai mult, cu cât cu venirea la guvern a lui Vladislav și mitropolia ortodoxă din Chiev căpătă un mitropolit excelent, pe Petru Mogilă, fiu de domn al Moldovei, bărbat cu cultură teologică și filosofică din străinătate”⁵⁹.

Mitropolitul Petru Movilă a înființat tipografii la Kiev și Lvov pentru a revigora cultura ortodoxă din Rusia Mică, tipărind numeroase cărți de slujbă, de învățătură, de apologie ortodoxă, precum și traduceri ale Sfinților Părinți. Se cunosc aproape 50 de tipărituri, scoase de sub tipar cu

56 P. P. Panaitescu, „Influența operei lui Petru Movilă, Arhiepiscop al Kievului, în Principatele Române”, în vol. *Petru Movilă – Studii*, ediție îngrijită, postfață, note și comentarii de Stefan Gorovei și Maria Magdalena Szekely, București, Editura Enciclopedică, 1996, p. 12.

57 În urma unui decret al regelui Cazimir al IV-lea Jagiello (1447-1492), începând cu anul 1480, alegerea mitropoliților se făcea cu participarea laicilor, fiind nesocotită tradiția canonică ortodoxă (Pr. prof. dr. V. Ioniță (coord.), *Istoria bisericească universală*, vol. II, p. 677).

58 „În sec. al XVII-lea ucrainenii și bielorușii își ziceau ruși, iar teritoriile pe care locuiau le numeau pământ rusesc, limbii lor îi ziceau rusă. Statul rus cu centrul la Moscova era numit Moscovit, iar locuitorii lui – moscali” (Gheorghe Bobănă, *Petru Movilă, profilul unui destin*, Chișinău, Editura Știința, 1996, p. 100, nota 81).

59 Prof. E. Popovici, *Istoria bisericească*, vol. II, p. 447.

îngrijirea directă a Mitropolitului Petru Movilă, unele fiind lucrate de el însuși⁶⁰, altele de către ucenicii săi, dar toate purtând în prefață cuvântul său de binecuvântare.

Trebuie subliniat că organizând o puternică rezistență antiunionistă, „Mitropolitul Petru Movilă a intrat în istorie ca unul care... a oprit procesul de deznaționalizare și catolicizare a Ucrainei și Bielorusiei de azi... El a lovit în inima propagandei iezuiților, folosind aceleași mijloace, pe care le foloseau aceștia cu ajutorul din plin al puterii feudale poloneze, romano-catolice: instituții de cultură ortodoxă la nivelul cel mai înalt, pentru formarea unui cler ortodox la înălțimea celui romano-catolic, de care să beneficieze și fiii Bisericilor Ortodoxe vecine, și reorganizarea pricepută, care să difuzeze cartea ortodoxă pretutindeni. Concret a răspuns colegiilor iezuite din Lvov, Camenița (1608) și din Bar (1638), prin înființarea unui colegiu ortodox pe când era starețul Lavrei Pecerska, și apoi ca mitropolit, prin înființarea primei universități ortodoxe la Kiev, cu limbile de predare latina și polona și înzestrată cu cei mai aleși profesori ai vremii, în același timp a reorganizat și ajutat tipografiile⁶¹. După proclamarea Unirii de la Brest-Litovsk, toți arhimandriții Lavrei Pecerska, împreună cu obștea, au apărat cu dârzenie credința ortodoxă, cucerindu-și binemeritat numele de „piloni ai Ortodoxiei”, însă nici unul dintre ei nu a avut o influență atât de mare asupra evenimentelor din istoria Bisericii Ruse Apusene așa cum a avut-o Sfântul Petru Movilă. „Renomit prin sorgința sa, puternic datorită legăturilor cu preamăriții aristocrați polonezi și rușii din Apus, net superior contemporanilor săi prin erudiție și gradul de instruire, Movilă întrunea multe calități, care i-au asigurat reușita lucrărilor”⁶².

În calitate de Mitropolit al Kievului, Petru Movilă a participat la aproape toate Seimurile Coroanei, demascând de la tribuna acestora toate cazurile serioase de persecuții împotriva ucrainenilor ortodocși⁶³.

Sub raport edilitar, acest mare Ierarh a restaurat Catedrala „Sfânta Sofia” din Kiev. Lucrările au fost finalizate în anul 1640) și cele două

60 Pr. Dr. Paul Mihail, „Considerații asupra scrierilor și activității Mitropolitului Petru Movilă și completări bibliografice”, în *Mitropolia Ardealului*, an XXXII (1987), nr. 6, p. 73.

61 Pr. prof. D. Stăniloae, Prof. N. Chițescu, Pr. prof. Isidor Todoran, Lect. I. Ică, Diac. asist. I. Bria, „Teologia Dogmatică în Biserica Ortodoxă Română în trecut și azi”, în *Orthodoxia*, an XXIII (1971), nr. 3, p. 317.

62 C. T. Голубев, *Киевский Митрополит Петр Могила*, I, p. 6.

63 Mitropolit Nicolae Krutički, *Petru Movilă Mitropolitul Kievului*, p. 916.

mănăstiri care depindeau de ea: Vădubițki (înălțată în secolul al XI-lea)⁶⁴ și Pustâno-Nicolaevsk – restituite atunci de uniți ortodocșilor, a reînnoit biserica mare a Lavrei Pecerska (Uspenia), a restaurat din temelie biserica Spassky, ctitorită de Cneazul Vladimir situată în parcul Berestovo, după ce o cumpărase „în schimbul a două sate și o moșie de-a Lavrei”⁶⁵ de la uniți în 1644 (monument de arhitectură din secolul al XII-lea). Alte biserici ridicate din ruină: „Deseatina” (a „zecea”, deoarece Vladimir cel Mare hotărâse să dea a zecea parte din veniturile sale pentru întreținerea ei. Biserica aceasta a fost construită în anul 996 și distrusă în anul 1240 de tătari. Pe la sfârșitul secolului al XV-lea pe locul ei a fost înălțată biserica „Sfântul Nicolae”. Petru Movilă în anul 1633 recuperând-o de la uniți a început să o restaureze, străduindu-se să păstreze intacte vechile fresce.

În timpul păstoririi sale s-au ridicat câteva spitale și azile, punându-se bazele unor noi frății ortodoxe⁶⁶. Prin grija lui, au fost canonizați 69 de sfinți în anul 1643, când li se vor fixa și zilele de pomenire⁶⁷.

În privința relațiilor cu catolicii, el a adoptat o politică pacifistă. Personal, Petru Movilă a cultivat bune relații cu protestanții și catolicii, „într-o anumită măsură am putea vorbi chiar de prietenii mari ale lui Petru cu destui catolici, câștigați prin înrudire... În orice caz, el s-a făcut tuturor toate și a salvat Biserica sa de toate primejdiile”⁶⁸. Janusz Radziwill, deși era

64 Petru Movilă dăruiește acestei mănăstiri un *Slujebnic* (ediția din 1629) pe care scrie următoarea dedicație: „Această Liturghie, întru mărirea și cinstea Domnului Dumnezeu celui în Sfânta Treime mărit și întru iertarea păcatelor și întru pomenirea sa și a părinților săi este dată la biserica cu hramul Minunile Sfântului Marelui Voievod Mihail în Mănăstirea Vădubițki de lângă Kiev, de Preasfințitul Arhiepiscop Mitropolit al Kievului, Galitiei și întegii Rusii, arhimandrit al Lavrei Pecerska, ctitor-ziditor și înnoitor al acesti sfinte mănăstiri Vădubițki după pustiirea și dărâmare ei desăvârșită de către renegații numiți uniți... În anul 1636, luna noiembrie, în 23 de zile, Petru Movilă Arhiepiscop Mitropolit al Kievului cu mâna proprie (С. Т. Голубев, *Киевский Митрополит Петр Могила*, II, p. 459. Tot acestei mănăstiri i-a dăruit 500 de, o cuce de aur, în 27 mai 1627, un potir și un disc în 13 ianuarie 1636 și o Evanghelie în 27 mai 1641 (С. Т. ГОЛУБЕВ, *Киевский Митрополит Петр Могила*, II, pp. 458-459).

65 Nicolae Dabija, *Petru Movilă ctitorul*, în Nicolae Dabija, *Pe urmele lui Orfeu. Eseuri*, ed. a II-a, Chișinău, Editura Hyperion, 1990, p. 52.

66 Pr. prof. dr. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, ed. a II-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 36.

67 Pr. P. Mihail, *Considerații asupra scrierilor și activității mitropolitului Petru Movilă*, p. 76.

68 Pr. dr. T. Bodogae, *Petru Movilă și Sinodul de la Iași (1642)*, pp. 393-394.

protestant, a sprijinit constant în dieta Poloniei atât Biserica Ortodoxă, în general, cât și pe Mitropolitul Petru Movilă, în particular, împotriva acțiunilor discriminatorii promovate de catolici⁶⁹. „Este o greșeală a-l considera pe Petru Movilă pro-catolic sau filo-protestant. Chiar dacă a avut prieteni atât într-o parte cât și în cealaltă, chiar dacă, pentru înfăptuirea grandiosului său program de revigorare a Ortodoxiei, s-a folosit de multe ori de metodele apusene, el a primenit Ortodoxia din interiorul ei, reactivându-i pofta de cultură și ferind-o de abateri doctrinare, care puteau să-i vină fie prin uniație, fie prin ofensiva protestantă”⁷⁰.

Se poate afirma că „Petru Movilă a fost îngerul păzitor și bărbatul providențial care a salvat poporul și Biserica ucraineană de împilările medievale ale Poloniei catolice și catolicizante”⁷¹.

Mitropolitul Petru Movilă a fost providențial pentru Biserica Ucrainei pe care a apărat-o (într-o perioadă de violente atacuri din afară), a întărit-o pe plan instituțional (în cadrul regatului polon), pe plan dogmatic și liturgic (prin cărți fundamentale), i-a format slujitorii, a organizat-o (printr-o administrație și o disciplină severă), a înzestrat-o cu ctitorii noi, danii și ample lucrări de restaurare a vechilor locașuri. A fost o răspântie a culturii țării sale de adopțiune, în a cărei renaștere, în sens european și național, a jucat un rol determinant⁷². A fost numit creator de punți între Răsărit și Apus, „s-a străduit să întărească unul dintre maluri pe care să existe aceste punți, și anume întărirea Ortodoxiei pe malul răsăritean”⁷³.

69 Pr. Marius Covalcic, *Petru Movilă și raporturile slavilor de est cu Țările Române*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2005, p. 258. Petru Movilă „considera că, în acele vremuri tulburi, credincioșii simpli nu puteau asigura supraviețuirea Bisericii kieviene, ci, pentru aceasta, era nevoie și de sprijinul puterii politice. De aceea, el îi considera pe membrii clasei politice favorabili Bisericii sale drept parte a rânduiei lui Dumnezeu. Dar, deși a lăudat prestigiul și tradiția anumitor case nobiliare, el respingea orice pretenție venită din partea acestora de a se amesteca în chestiunile de credință. Din punctul său de vedere, pe tărâm teologic, singura lor atribuție era aceea de a apăra Biserica” (Pr. lect. univ. dr. Ionuț Holubeanu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Constanța, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2019, p. 181).

70 Pr. M. Covalcic, *Petru Movilă și raporturile slavilor de est cu Țările Române*, p. 110.

71 C. T. Голубев, *Киевский Митрополит Петр Могила*, I, pp. V-VI.

72 Virgil Cândea, *Note despre Petru Movilă și dimensiunea spirituală a unui veac de aur în Un veac de aur în Moldova 1643-1743. Contribuții la studiul culturii și literaturii române vechi*, București/Chișinău, Editura Fundației Culturale Române/Întreprinderea Editorial-Poligrafică Știința, 1996, p. 14.

73 Pr. prof. dr. Ștefan Alexe, „Mitropolitul Petru Movilă, creator de punți între Răsărit și Apus”, în *Studii Teologice*, an XXXIX (1987), nr. 4, p. 107.

El a dat un nou impuls Teologiei și vieții bisericești ortodoxe. Activitatea lui a însemnat o uriașă operă de ridicare a Ortodoxiei din prima jumătate a secolului al XVII-lea, când cultura din toată Europa a fost influențată ca urmare a ciocnirii întreolaltă și a stimulării reciproce a protestantismului și catolicismului, după Sinodul de la Trident... Opera mitropolitului Petru Movilă s-a concentrat în trei direcții mari: câștigarea unui statut juridic pentru Biserica Ortodoxă poloneză, formarea unui cler instruit, care să facă față confruntărilor interconfesionale și întărirea vieții dogmatice și liturgice pe temeiul tradiției ortodoxe⁷⁴. Se poate spune că „activitatea lui Petru Movilă, orientată spre revigorarea spirituală a Ortodoxiei, s-a desfășurat pe multiple planuri, cuprinzând reforma învățământului teologic, îndreptarea și reeditarea cărților de cult, transformarea doctrinei ortodoxe într-un sistem teologic⁷⁵”.

Prin toată activitatea sa, „Mitropolitul Petru Movilă a fost un fervent adversar al uniației, și datorită rezistenței sale active, așa numitul *Drang nach Osten* (expansiune spre Răsărit), s-a domolit simțitor. Sfântul scaun a pierdut inițiativa în Răsărit datorită activității anti-uniație a ierarhului Petru Movilă⁷⁶”.

S-a spus, pe bună dreptate că „Ucraina a făcut din românul Petru Movilă o mare figură a culturii europene⁷⁷ și în același timp „Petru Movilă a avut prilejul și menirea de a intra în contact cu două dintre culturile vecine, cele ale Poloniei și a Ucrainei, în aceasta din urmă integrându-se pentru a-i da un nou suflu de trăire creștină⁷⁸”.

Împăratășim viziunea cercetătorului contemporan Gheorghe Bobâna care afirmă că trebuie să „vedem în persoana sa un erudit al timpului cu o solidă pregătire teologică și culturală, cu largi viziuni umaniste care s-au

74 Pr. prof. dr. Șt. Alexe, *Mitropolitul Petru Movilă, creator de punți între Răsărit și Apus*, p. 109. Pr. dr. T. Bodogae, *Petru Movilă și Sinodul de la Iași (1642)*, p. 391.

75 Gh. Bobâna, „Petru Movilă – o conștiință românească în sud-estul Europei”, în *Destin românesc*, an II (1995), nr. 4, p. 36.

76 Protoiereu Vladimir Coțaba, *Problema canonizării Ierarhului Petru Movilă în Biserica Ortodoxă Ucraineană* în Pr. Ion Vicovan, Pr. Dan Sandu, Emilian-Iustinian Roman (coord.), *Mărturisirea de Credință local și rolul ei în tradiția Bisericii Ortodoxe. Relația dintre teologia academică și teologia doxologică*, Iași, Editura Doxologia, 2013, p. 147.

77 D. Zamfirescu, „Petru Movilă exponent al universalismului românesc”, în *Romanoslavica*, an XXXIV (1996), p. 150.

78 V. Chiriac, Prefață la P. Movilă, *Împăcarea Bisericii Ortodoxe*, p. 6.

manifestat atât în activitatea de înalt ierarh al Bisericii Ortodoxe, cât și în scrierile publicate”⁷⁹.

Încheiem cu spusesele unui ierarh contemporan: „Sfântul Ierarh Petru Movilă a dat măsura râvnei sale pentru Ortodoxie printr-o viață sfântă, înveșmântată în lucrări menite a sluji Biserica lui Hristos greu încercată în prima jumătate a veacului al XVII-lea. Din râvna Sfântului Ierarh moldovean de a răspunde prozelitismului catolic și calvin s-a născut atât *Mărturisirea ortodoxă*, cât și amplul proiect de organizare a învățământului teologic ucrainean în limba latină. Această măsură a ajutat Ortodoxia să se apere împotriva celor care încercau să o plaseze, în întregime, sub influența Apusului latin și a înțelepciunii lumești. Sfântul Ierarh i-a învățat pe ortodocși să combată orice tendință eterodoxă de prozelitism, având înțelepciunea de a recurge la propria lor manieră de argumentare (sau de catehizare)”⁸⁰.

Bibliografie:

- ALEXE, Pr. prof. dr., Ștefan, „Mitropolitul Petru Movilă, creator de punți între Răsărit și Apus”, în *Studii Teologice*, an XXXIX (1987), nr. 4, pp. 107-110.
- BOBÂNĂ, Gheorghe, „Petru Movilă – o conștiință românească în sud-estul Europei”, în *Destin românesc*, an II (1995), nr. 4, pp. 33-44.
- BOBÂNĂ, Gheorghe, *Petru Movilă, profilul unui destin*, Chișinău, Editura Știința, 1996.
- BODOGAE, Pr. dr., Teodor, „Petru Movilă și Sinodul de la Iași (1642)”, în *Revista Teologică*, an XXXII (1942), nr. 9-10, pp. 385-395.
- CĂLINOIU, Drd., Constantin, „Creștinarea rușilor în contextul relațiilor bizantino-slave din secolele IX-X”, în *Teologie și Viață*, an II/LXVIII (1992), nr. 11-12, pp. 75-105.
- CÂNDEA, Virgil, Note despre Petru Movilă și dimensiunea spirituală a unui veac de aur, în *Un veac de aur în Moldova 1643-1743. Contribuții la studiul culturii și literaturii române vechi*, București/Chișinău, Editura Fundației Culturale Române/Întreprinderea Editorial-Poligrafică Știința, 1996, pp. 7-17.

79 Gh. Bobână, *Petru Movilă – o conștiință românească în sud-estul Europei*, p. 35.

80 † Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Cuvânt de binecuvântare în Sfântul Ierarh Petru Movilă, Epistolă către Patriarhul Constantinopolului Chiril Veria 1638* * *Mărturisirea Ortodoxă a credinței universale și apostolice a Bisericii Orientale*, Iași, Editura Doxologia, 2012, p. 5.

- COȚABA, Protoiereu, Vladimir, „Problema canonizării Ierarhului Petru Movilă în Biserica Ortodoxă Ucraineană”, în Pr. Ion VICOVAN, Pr. Dan SANDU, Emilian-Iustinian ROMAN (coord.), *Mărturisirea de Credință locul și rolul ei în tradiția Bisericii Ortodoxe. Relația dintre teologia academică și teologia doxologică*, Iași, Editura Doxologia, 2013, pp. 147-152.
- COVALCIC, Pr. Marius, *Petru Movilă și raporturile slavilor de est cu Țările Române*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2005.
- *Cronica lui Nestor în Izvoarele istoriei românilor*, vol. VII, trad. și comentarii de G. Popa-Lisseanu, București, Tipografia „Bucovina” I. E. Torouțiu, 1935.
- DABIJA, Nicolae, *Pe urmele lui Orfeu. Eseuri*, ed. a II-a, Chișinău, Editura Hyperion, 1990.
- DEAC, Prof. dr., Augustin, *Din istoria Ucrainei – „Țara de margine”*, București, Editura Europa Nova, 2001.
- DERJAVIN, Acad. N. S., *Slavii în vechime*, București, Editura de Stat, 1949.
- DVORNIK, Francis, *Slavii în istoria și civilizația europeană*, trad. de Diana Stanciu, București, Editura All Educational, 2001.
- HOLUBEANU, Pr. lect. univ. dr., Ionuț, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Constanța, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2019.
- IONESCU-NIȘCOV, Tr., „Din istoria relațiilor moldo-ucrainene în prima jumătate a secolului al XVII-lea”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXXIII (1965), nr. 11-12, pp. 1083-1096.
- IONIȚĂ, Pr. prof. dr., Viorel (coord.), *Istoria bisericească universală*, vol. I, București, Editura Basilica, 2019.
- JIVI, Aurel, „Din istoria Uniatismului și a revenirilor la Ortodoxie”, în *Revista Teologică*, an I (1991), nr. 3, pp. 12-20.
- KRUTIȚKI, Mitropolit, Nicolae, „Petru Movilă Mitropolitul Kievului (în 1596-1646)”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXII (1954), nr. 9, pp. 897-919.
- LEVCENKO, M. V., *Очерки по истории русско-византийских отношений* (referate despre istoria relațiilor ruso-bizantine), Academia de Studii a U.R.S.S., Institutul de Istorie, Moscova, Editura de Studii a Academiei U.R.S.S., 1956.
- MIHAIL, Pr. Dr. Paul, „Considerații asupra scrierilor și activității Mitropolitului Petru Movilă și completări bibliografice”, în *Mitropolia Ardealului*, an XXXII (1987), nr. 6, pp. 72-77.

- MOVILĂ, Petru, *Împăcarea Bisericii Ortodoxe*, trad. Ștefan Lupan, ediție îngrijită, prefațată și adnotată de Vlad Chiriac, Iași, Editura Polirom, 2002.
- MUNTEAN, Pr. prof. dr., Vasile, *Istoria creștină generală*, vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008.
- NISTOR, Ion I., „Problema ucraineană în lumina istoriei”, în *Codrul Cosminului*, an VIII (1933-1934), pp. 1-281.
- OBOLENSKY, Dimitri, *Byzantium and the Slavs*, Saint Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1994.
- PANAITESCU, P. P., *Petru Movilă – Studii*, ediție îngrijită, postfață, note și comentarii de Ștefan Gorovei și Maria Magdalena Szekely, București, Editura Enciclopedică, 1996.
- PĂCURARIU, Pr. prof. dr., M., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, ed. a II-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994.
- POPA, Ștefan N., *Rușii: istoria culturii și civilizației: sec. XI-XVII*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2000.
- PULPEA, Diac. lect., Ioan, „Bisericele Ortodoxe, cu specială privire asupra Bisericii Ortodoxe Ruse”, în *Studii Teologice*, an I (1949), nr. 1-2, pp. 69-96.
- RĂMUREANU, Pr. Prof., Ioan, ȘESAN, Pr. Prof., Milan, BODOGAE, Pr. Prof., Teodor, *Istoria bisericească universală*, vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019.
- RIASANOVSKY, Nicholas V., *O istorie a Rusiei*, trad. de Areta Voroniuc, Iași, Editura. Institutul European, 2001.
- STAN, Pr. prof., Liviu, „Acțiunea papală și replica ortodoxă. Lupta de veacuri a Ortodoxiei slave împotriva expansiunii papale în Răsăritul Europei și triumful acestei lupte”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXX (1952), nr. 4-5, pp. 177-199.
- TEOFAN, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Cuvânt de binecuvântare”, în Sfântul Ierarh Petru Movilă, *Epistolă către Patriarhul Constantinopolului Chiril Veria 1638 * Mărturisirea Ortodoxă a credinței universale și apostolice a Bisericii Orientale*, Iași, Editura Doxologia, 2012, p. 5.

- VASILESCU, Diac. Prof., Em., „Religia slavilor”, în *Studii Teologice*, an II (1950), nr. 7-8, pp. 427-456.
- VORNICESCU, Mitropolit, Nestor, „Sfântul Petru Movilă. Monografie hagiografică”, în vol. *Sinodul de la Iași și Sfântul Petru Movilă*, Iași, Editura Trinitas, 2002.
- ZAMFIRESCU, D., „Petru Movilă exponent al universalismului românesc”, în *Romanoslavica*, an XXXIV (1996), pp. 149-152.
- ГОЛУБЕВ, Сергей Т., *Киевский Митрополит Петр Могила с его сподвижник*, I, Киев, 1883.
- ЗАБЕЛИН, Иван Егорович, *Домашняя жизнь русских царей*, Эксмо-Пресс, 2005.

CRIZA MIGRAȚIEI ȘI SINGURĂTATEA

Drd. Răzvan-Ionuț NEAGU

Școala Doctorală de Teologie și Studii Religioase

razvan.neagu@drd.unibuc.ro

ABSTRACT: Migration Crisis and Loneliness.

In this paper, the author aims to discuss one of the most important issues in today's society, namely migration. Migration is a phenomenon that affects every country, and globalisation only accentuates this situation. The complexity of the issues involved makes it necessary to approach it from several research angles, each of which proposes appropriate solutions for managing the phenomenon. For the stranger, belonging is a reality that cannot be ignored, and the feeling of alienation is one that must be taken into account when considering the phenomenon of migration.

Keywords: *foreigner, migrant, lonelines, belonging, conecting.*

Introducere

Una dintre temele majore a societății de azi este migrația, care de multe ori este descrisă în unele locuri ca fiind o criză a migrației. În această criză, una dintre problemele cu care se pare că se confruntă migrații este înstrăinarea față de locul de origine și toate trăirile pe care le experimentează atunci când se află într-o țară și într-o cultură străină. Pe parcursul acestui articol se va încerca o explorare a situațiilor cu care se confruntă cei care la un moment dat se află în situația de a părăsi țara natală. Această experiență este una în care străinul simte cum rădăcinile pe care și le-a format până atunci în țara și cultura proprie îi sunt smulse, ocazie cu care el se confruntă și sentimentul de înstrăinare cauzat de noul mediu în care el se adaptează.

Un alt subiect introdus în discuție va fi modul în care tehnologia folosită în comunicare, ca mijloc de păstrare a legăturii cu familia și cultura proprie, poate fi un factor care să contribuie și mai mult la înstrăinarea pe care imigrantul să o resimtă la un moment dat.

Pentru a nu genera confuzie în mintea celui care citește acest articol, sunt necesare câteva clarificări din punct de vedere al terminologiei. Termenul de migrație a fost folosit pentru a descrie în general orice mișcare a unei persoane sau a unei populații dintr-un loc în altul, indiferent că aceasta este în afara sau în interiorul granițelor țării natale și indiferent de direcția în care se desfășoară această mișcare. Când s-a dorit o clarificare a direcției de mișcare, s-au folosit termeni specifici pentru a se înțelege cât mai bine acest lucru.

Migrația un fenomen global

Nu mai este de mult o noutate că migrația a devenit un fenomen global cu consecințe majore atât asupra țărilor în care ajung cât și asupra țărilor din care pleacă migranții. De asemenea canalele de știri prezintă situații în care au loc adevărate tragedii cu imigranți care încearcă să traverseze ilegal Marea Mediterană în speranța că odată ajunși la destinație situația vieții lor va cunoaște o altă traiectorie.

De la an la an numărul celor care sunt forțați să-și părăsească domiciliul crește astfel că la sfârșitul anului 2022 cei care au fost nevoiți să se mute într-un alt loc din țara natală sau în altă țară au depășit valoarea de 112 milioane.¹ Pe lângă aceștia sunt mulți alții care pleacă legal din propria țară sperând să ajungă într-un loc unde să poată câștiga suficient de mult încât să-și întrețină familia rămasă acasă, sau, după o perioadă, să reușească să-și reîntregească familia în țara în care s-au stabilit.

Indiferent dacă subiectul prezintă sau nu interes pentru diferite categorii oameni, influența acestui fenomen este evidentă în orice țară și, la o scară mai mică sau mai mare, este prezent în orice țară și aceasta pentru că „mișcarea oamenilor dincolo de granițele fizice, politice sau culturale au modelat lumea așa cum o știm”² și acest lucru este atât de evident încât nu trebuie decât o mică incursiune în afara propriului spațiu de confort și acolo pot fi observați, și uneori chiar cu uimire, diverși imigranți care lucrează în construcții sau la firme de curierat, magazine și chiar restaurante, care te îmbie care mai de care cu aromele specifice, deținute de cetățeni de alte na-

1 “Global Report 2022,” Global Focus, accessed July 19, 2023, <https://reporting.unhcr.org/global-report-2022>.

2 Tabea Linhard and Timothy H. Parsons, eds., *Mapping Migration, Identity, and Space*, 1st edition (New York, NY, Springer Science+Business Media, 2018), p.10.

ționalități decât cea română. Tocmai datorită amplitudinii acestui subiect este bine ca și în spațiul românesc să se acorde atenție fenomenului și aceasta cu atât mai mult cu cât se pare că România se transformă dintr-o țară aproape eminentamente a emigrației într-una în care își găsesc locul tot mai mulți cetățeni străini. De asemenea nu trebuie ignorat nici faptul că Austria s-a opus aderării României la spațiul de liberă circulație din Europa tocmai din cauza sentimentului că fenomenul migrației este scăpat de sub control la nivelul Uniunii Europene.

Migrația o experiență a dezrădăcinării

Aruncând o privire asupra fenomenului migrației este foarte posibil ca fără o analiză atentă să se ajungă la unele concluzii superficiale și chiar dictate de unele stereotipuri de gândire generate de diferite temeri personale sau discursuri publice care adresează acest subiect. Românii pot uita foarte repede modul în care s-au simțit atunci când au pășit într-o țară străină³ și să fie conduși de același fel de gândire discriminatoriu și de sentimentul că străinii care vin în România o să le ocupe locurile lor de muncă, iar ei vor fi în imposibilitatea de a-și asigura traiul zilnic. În introducerea pe care o face la cartea sa, *Guest and Aliens*, Saskia Sassen are face următoarea descriere a situației în care se află un imigrant: „astăzi, imigranții sunt văzuți ca o amenințare externă, care bate la uși, care distruge ușile, sau care se strecoară printre uși în societățile mai bogate decât acelea de unde vin imigranții.”⁴ Acest mod de gândire pare a sugera acea capacitate a imigranților de a pătrunde în țările mai bogate și de a forța primirea lor chiar dacă nu sunt priviți prea bine de cetățenii din țările primitoare.

Probabil că cea mai potrivită alegere ar fi o analiză a situației și din perspectiva celor care imigrează în România pentru a putea înțelege care sunt motivațiile din spatele alegerilor lor și care este situația în care ei se află. De asemenea este extrem de folositor să se înțeleagă că în marea majoritate a cazurilor, cei care migrează o fac pentru că simt că țara în care trăiesc nu le oferă resursele necesare pentru construirea unei vieți conforta-

3 Este de notorietate sentimentul de frustrare pe care îl simțeau românii atunci când ajungeau în țările vestice și toți erau considerați hoți și cerșetori din cauza unor acțiuni toale nepotrivite ale unora dintre conaționali ajunși înaintea lor în țările respective.

4 Saskia Sassen, *Guests and Aliens*, New York, New Press, Distributed by W.W. Norton, 1999), p.1.

bile, sau chiar pentru că își simt viața amenințată. Uneori, decizia de a pleca din locurile natale este una cât se poate de grea și traumatizantă, deoarece fiecare persoană se simte confortabil într-un loc cunoscut cu persoane cunoscute. Iată ce declară un tânăr plecat de acasă pentru studii:

Numele meu este May. Sunt un student internațional la universitate. Visul meu este să devin de foarte mare succes și să îmi fac familia și țara mândre. Este o mare onoare să pot veni la studii în această țară, dar studiind într-o limbă străină este foarte greu. De asemenea, este dificil să fiu separat de familie. În țara mea, într-o casă trăiesc de obicei trei generații. Aici la universitate, locuiesc singur. Petrec foarte mult timp studiind, și de cele mai multe ori sunt singur. Mi-aș dori să cunosc câțiva din această țară, dar fiecare pare a fi ocupat și într-o grabă foarte mare. Îi pasă cuiva? Cine va fi familia mea cât timp sunt aici?⁵

Este interesant că atât timp cât nu sunt auzite astfel de istorisiri, nu există o conștiință a trăirilor pe care le au cei care sunt veniți dintr-o țară străină. Este foarte posibil ca dedicarea pentru studiu să fie o barieră în calea cunoașterii și o aparență a unei situații foarte bune. Însă, ceea ce declară acest student, arată că situația este foarte diferită decât ceea ce pare a fi în aparență, iar nevoia de a socializa și de a-și reaseza rădăcinile este foarte mare. Astfel de situații sunt mult mai multe decât ar putea bănuși cineva, dar lipsa de cunoaștere și ignoranța împiedică alte persoane să cunoască ceea ce se întâmplă în viața celor care își părăsesc țara natală.

Privind la ceea ce întâmplă în diferite țări, aproape că natural se ridică o întrebare. Cum pot locuitorii unei țări formate prin mișcări masive de populație să ajungă să considere că străinii nu sunt bineveniți în țara lor? Dacă nu ar fi tragic, răspunsul ar putea fi chiar de domeniul comicului. Istoria este făcută pentru a învăța din ea, pentru a radiografia prezentul în lumina viitorului de dorit pentru fiecare națiune și pentru a putea construi societăți care să ofere șanse egale oricui, evident cu respectarea unor reglementări clare.

Migrația o experiență a singurătății

În cartea sa *Secolul singurătății: o pledoarie pentru relații interumane*, autoarea Noreena Hertz descrie relațiile dintre oameni afirmând că „secolul sin-

5 Jervis David Payne, *Strangers next Door: Immigration, Migration, and Mission*, Downers Grove, Ill, IVP Books, 2012, p.26.

gurătății nu a început în primul sfert al anului 2020. Dinainte să fim loviți de pandemia COVID-19, mulți dintre noi ne simțeam *deja* de ceva timp singuri, izolați și dezbinați”⁶. Prin aceasta ea își propune să descrie cadrul în care au loc aceste relații și modul de raportare a actanților sociali la contextul în care trăiesc. Aceasta afirmație oferă o anumită lumină cu privire la cadrul general în care se desfășoară relațiile dintre toți cei care compun o societate și care de cele mai multe ori sunt cetățenii acelei țări, tocmai de aceea sentimentul de înstrăinare și de singurătate a unei persoane care imigrează poate fi mult mai intens și intensificat chiar de situația în care se află. Acest lucru poate fi observat și în descrierea pe care aceeași autoare o face persoanelor care au apelat la serviciile unei platforme on-line care oferă servicii de însoțire. Astfel, în această descriere apare și „informaticianul din Delhi care se mutase în Manhattan cu serviciul, nu cunoștea pe nimeni în oraș și voia să ia cina cu cineva”⁷. Aceasta arată că cei care pleacă la lucru într-o țară și o cultură străină se confruntă din plin cu acest sentiment de singurătate și, uneori, chiar din cauza programului și a dorinței de a lucra cât mai multe ore pentru a primi cât mai mulți bani, nu reușesc să se integreze în societate, astfel că apare nevoia de a socializa cu cineva pentru a încerca să îndepărteze sentimentul de singurătate. Autoarea subliniază nevoia de a avea legături cu alte persoane și de a scăpa cât mai repede de sentimentul de singurătate⁸ ceea ce subliniază și mai mult afinitatea dintre oameni și dorința de a fi împreună. Evident că urmând curentul actual de argumentare, Noreena Hertz asociază această stare cu o adaptare specifică evoluționismului, dar autorul acestui articol consideră, bazat pe textul sacru al Bibliei, că nevoia de asociere este un dat prin creație, dar obiectivele articolului nu ne oferă spațiul necesar pentru a extinde această dezbatere de idei.

Una dintre cauzele care accentuează excluziunea străinilor și implicit sentimentul de singurătate al acestora poate fi și „rapida răspândire a dezinformării și antagonismului pe rețelele sociale”⁹, lucru care poate fi văzut la adevărata sa dimensiune în tot ceea ce s-a întâmplat cu ocazia brexitului, când partidele și organizațiile pro-brexit au folosit din plin aceste rețele de socializare, accentuând pericolul reprezentat de imigrație și toate implicațiile sale.

6 Noreena Hertz, *Secolul singurătății: o pledoarie pentru relațiile interumane*, trans. Simona Maria Onciu, București, Humanitas, 2021, p. 8.

7 *Ibidem*, p. 10.

8 *Ibidem*, p. 34.

9 *Ibidem*, p. 53.

Străini, dar nu singuri

Fiecare persoană care ajunge într-un loc străin are în spatele ei o istorie care de multe ori este necunoscută, dar o istorie care nu poate fi ignorată pentru că ea poartă mugiuri viitoarelor atitudini și comportamente pe care imigranții le adoptă și le înfăptuiesc în țările unde ajung, și aceasta fără a se mai gândi care vor fi repercursiunile în urma acțiunilor întreprinse.

Din perspectiva autorului acestui articol primul motiv al faptului că străinii nu sunt singuri se datorează faptului că „astfel de mișcări globale ale oamenilor de-a lungul istoriei, chiar dacă forțată sau voluntară, se întâmplă sub privirea unui Domn Suveran”¹⁰ ceea ce vrea să sugereze că Dumnezeu este interesat de ceea ce se întâmplă cu cei care se află într-o astfel de situație la un moment dat. În aceeași linie de idei, în cartea *Transforming Mission*, David J. Bosch prezintă atitudinea lui Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, în totală opoziție cu cea a liderilor spirituali din Israel din momentul întrupării Sale, care nu aveau deschidere pentru cei care trăiau la marginea societății, societate care le producea foarte multă suferință prin represiune, discriminare, violență și exploatare.¹¹ Tocmai acest exemplu poate să fie folosit de cei care spun că sunt creștini pentru a iniția legături cu cei marginalizați, printre care se pot afla și imigranții, pentru a îi ajuta să depășească sentimentul de singurătate și să simtă că aparțin, într-un fel, de locul în care s-au stabilit și își pot întinde rădăcinile pentru a începe o viață nouă.

Un alt motiv este reprezentat de experiența prin care românii au trecut atunci când au mers într-o altă țară și au văzut cât este de important să fi primit cu ospitalitate. Aici ar putea fi adăugate experiențele multor semeni care nu au beneficiat de un astfel de tratament, dar tocmai aceasta constituie un argument puternic de a-l face pe cel străin din România să se simtă binevenit și aceasta cu atât mai mult cu cât regula de aur din creștinism este „tot ce voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi la fel” (Evanghelia după Matei 7:12). Potrivit cu această învățătură a Mântuitorului atitudinea și abordarea celorlalți nu au la bază comportamentul lor, ci modul în care ei ar dori să fie tratați de ceilalți.

10 Jervis David Payne, *Strangers next door: immigration, migration, and mission*, Downers Grove, Ill, IVP Books, 2012, p. 18.

11 David Jacobus Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Twentieth anniversary ed., American Society of Missiology series no. 16, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2011, p. 27.

În altă ordine de idei, dezvoltarea tehnologică și posibilitatea de a comunica cu cei de acasă au evoluat foarte mult, astfel că există posibilitatea de interacționa prin intermediul rețelelor de social media, oricare ar fi țara de origine. Conexiunea prin intermediul internetului face posibil ca, în același timp, cei care vorbesc unul cu altul să se și vadă, ceea ce pare a ajuta la o ameliorare a sentimentului de singurătate, dar toate situațiile dificile prin care trec și la care este necesar să se adapteze, generează și intensifică diferitele trăiri ale celor care sunt într-o țară străină. Investigând interacțiunea cu telefoanele inteligente, Noreena Hertz face următoarea afirmație: „și mai îngrijorătoare este măsura în care aceste dispozitive ne înstrăinează de oamenii pe care îi cunoaștem deja, inclusiv de cei pe care îi iubim și la care ținem.”¹² Această direcție de investigare oferă o perspectivă interesantă cu privire la efectele pe care smartphone-ul îl are asupra utilizatorilor săi. Abordarea ei nu este una critică cu privire la avansul tehnologic, atitudine pe care ea a observat-o și cu privire la alte descoperiri din istoria omenirii, ci de a conștientiza nevoia de a folosi în mod adecvat acest instrument astfel încât el să ajute la conectarea celor care sunt departe sau aproape și să nu fie un intensificator al sentimentului de înstrăinare. Acest punct din articol își propune să aducă în discuție această realitate și de a genera pe viitor subiecte de cercetare sau de discuție între actanții societății române.

Concluzii

Articolul de față nu a avut menirea de a trata exhaustiv ceea ce se întâmplă în viața migranților, ci a vrut să semnalizeze câteva aspecte importante din viața acestora și să încerce să îl facă pe cititor să gândească și din perspectiva celuilalt, în special din perspectiva imigrantului din România.

Migrația este un fenomen care nu mai poate fi ignorat de nimeni și fațetele sub care acest subiect este adus în discuție trebuie să fie multiple, iar cei care se pot implica în această dezbatere pot aparține de diferite grupuri sociale. Din aceste grupuri nu pot lipsi bisericile care prin menirea lor existențială pot avea un rol important în cadrul acestui fenomen.

România este una dintre țările care au resimțit din plin efectele fenomenului migrației prin emigrarea multor concetățeni, dar la momentul acesta în societatea de azi este din ce în ce mai evident fenomenul imigrației-

12 Hertz, *Secolul singurătății*, p. 115.

ei, chiar dacă pentru mulți imigranți din România și din țările estice, aceasta nu este altceva decât o modalitate de a-și deschide poarta către alte țări din Vestul Europei unde ei consideră că au oportunități mai multe.

Experiența dezrădăcinării este una care trebuie să fie luată în considerare în cadrul studierii acestui fenomen dacă se dorește înțelegerea corectă a situației în care se află cineva atunci când ajunge într-o țară străină. Țările care primesc imigranți ar fi de dorit să ia în considerare modalități prin care să-i ajute pe cei care ajung pe teritoriul lor să înceapă să construiască acel sentiment al apartenenței astfel încât consecințele dezrădăcinării, resimțite de cei care se află în astfel de situații, să fie cât mai mici și de durată cât mai scurtă. A presupune că oferirea unor oportunități de câștig financiar mult mai mari decât în propria țară și a unui cadru legislativ corect pentru a beneficia de acele oportunități este tot ceea ce contează, înseamnă o abordare superficială a ființei umane și o atitudine de ignoranță cu privire la diferențele culturale, cu toate fațetele lor.

Singurătatea este un sentiment care afectează din ce în ce mai mult oamenii din societatea de azi, iar modul în care ea își pune amprenta asupra străinilor nu trebuie trecut cu vederea. Este necesar ca să existe un grad de înțelegere din ambele direcții și dorință de adaptare din partea tuturor celor care interacționează în cadrul relațiilor interumane. Da, tehnologia ajută într-o măsură la depășirea sentimentului de singurătate, dar ea poate fi și un factor agravant și o modalitate prin care prăpastia față de cei dragi să se adâncească.

Pentru gestionarea situației străinilor, bisericile pot avea o implicare substanțial mai mare și în România. Criza ucraineană a arătat cât este de important ca toți factorii sociali să fie parte a gestionării unor astfel de situații și cât este de important ca părțile implicate să se educe în această direcție și să fie conștiente de diferențele de abordare care pot apărea în astfel de situații. Nimeni nu poate ști care va fi reacția celui care primește ajutor și nimeni nu ar trebui să presupună că celălalt trebuie să răspundă în mod necesar cu mulțumire. Ajutorul oferit se bazează pe valorile pe care fiecare și-a construit viața și nu ar trebui să fie acordat doar dacă este însoțit de mulțumire celui care este ajutat, indiferent cât de natural ar părea acest lucru.

În concluzie, migrația trebuie să fie analizată din cât mai multe fațete, iar soluțiile oferite să aibă la bază complexitatea lucrurilor pe care ea le implică la nivel de trăire umană și gestionarea cât mai completă a nevoilor

resimțite de cei care la un moment dat cred că este necesar să facă acest pas al emigrării pentru un viitor mai bun.

Bibliografie:

- BOSCH, David Jacobus, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Twentieth anniversary ed. American Society of Missiology Series, no. 16, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2011.
- Global Focus. "Global Report 2022." Accessed July 19, 2023. <https://reporting.unhcr.org/global-report-2022>.
- HERTZ, Noreena, *Secolul singurătății: o pledoarie pentru relațiile interumane*, Translated by Simona Maria Onciu, București, Humanitas, 2021.
- LINHARD, Tabea, and Timothy H. Parsons (eds.), *Mapping Migration, Identity, and Space*, 1st edition, New York, NY, Springer Science+Business Media, 2018.
- PAYNE, Jervis David, *Strangers next Door: Immigration, Migration, and Mission*. Downers Grove, Ill, IVP Books, 2012.
- SASSEN, Saskia, *Guests and Aliens*, New York, New Press, Distributed by W.W. Norton, 1999.

RAPORTUL DINTRE CRIZĂ ȘI DREPTURI ALE OMULUI ÎN CONTEXTELUL RESPONSABILITĂȚII CREȘTINE. PERSPECTIVĂ MISSIONARĂ

Pr. Prof. univ. dr. habil. Gheorghe ISTODOR

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Ovidius” din Constanța, Romania.
pr_george_istodor@yahoo.com*

ABSTRACT: The Relationship between Crisis and Human Rights in the Context of Christian Responsibility. Missionary Perspective.

The Church's mission is responsive to the many crises (political, economic, health, religious) that can lead people away from their natural relationship with God. If the economic-political or health aspects of the crisis affect man in his immanent dimension, the religious aspect of the crisis endangers his transcendence. Human rights are expressions of God's gift, they remain fundamental for man, but they can be affected by the intensity of crises of all kinds, so they must be managed with Christian responsibility, so as not to become sources of proliferation of man's state of autonomy in relation to God.

Keywords: *mission of the Church, crisis, human rights, de-Christianization, nihilism, indifferentism, Christian responsibility, political crisis, economic crisis, health crisis, religious crisis.*

Introducere

Omul contemporan trăiește o adevărată dramă duhovnicească: trăiește fiind în aparență viu, dar în realitate este mort din punct de vedere duhovnicesc (cf Apocalipsa 3,6). Autonomia omului contemporan în raport cu Dumnezeu, îl degenerază pe acesta transformându-l într-o entitate strict imanentă, fără rădăcini sau identitate, ce-și trăiește viața într-un areal lipsit de sens și de semnificație. Putem să afirmăm cu certitudine că, atât crizele, cât și drepturile omului sau responsabilitățile acestuia, sunt într-adevăr elemente inclusive ale vieții omului contemporan. În acest studiu vom în-

cerca să definim criza, printr-o analiză detaliată a diverselor sale fațete, vom încerca totodată să examinăm raportul dintre criză și drepturile omului, în lumina responsabilității creștine, într-o evaluare eminentemente misionară.

Problematica crizei din punct de vedere ortodox

Criza a devenit o constantă în viața omului contemporan, cauzată de autonomia omului de azi, *autonomia* omului ca stare existențială asumată, fiind considerată de Părinții Bisericii ca fiind *cauza și conținutul* păcatului. Cu alte cuvinte, raportul între autonomia omului și criza acestuia, se decriptează într-o relație cauză-efect, în plan existențial. Această stare existențială, chiar dacă este asumată de om, nu este nici voită de Dumnezeu, nici firească, fiind mai degrabă o consecință a involuției omului din perspectivă duhovnicească, o mostră a ne-valorificării talentului și implicit o imposibilitate a împlinirii chemării lui Dumnezeu. Dacă autonomia față de Dumnezeu poate avea manifestări în sfera ateismului sau anti-teismului, adică accente indiferente sau ostile față de Dumnezeu, consecința acesteia-criza-reprezintă o deturnare a bunei funcționalități a structurii sufletești și psiho-somatice a omului căzut, din comuniunea cu Dumnezeu. Astfel, nu vorbim doar de o degenerare a raportului între darul lui Dumnezeu și chemarea Acestuia adresată omului, ci avem în vedere o extirpare a dimensiunii transcendente a omului, și a tuturor aspirațiilor ce se cuprind în demnitatea de „anthropos” a omului creat de Dumnezeu¹. În urma acestor modificări structurale -funcționale și comportamentale-, omul devine o ființă eminentemente imanentă, cu puternice reflexe de natură indiferentă, ostilă sau confuză față de Dumnezeu, față de Voia și Lucrarea Acestuia.

Cu alte cuvinte, criza este în egală măsură decădere și judecată, dacă avem în vedere înțelesul etimologic al cuvântului grecesc „crisis”, o stare de judecată a lui Dumnezeu față de omul nerecunoscător și superficial, consecință a depărtării de Dumnezeu, sinonimă cu un fel de „auto-mutilare” a omului din toate perspectivele și transformarea lui în „humus” -materie însuflețită dar ne-desăvârșită, fără reale posibilități de natură soteriologică. Observăm așadar, că o teologhisire a problematicii crizei din perspectivă

1 Barbara G. Walker, *Man Made God. A Collection of Essays*, Lancaster, Stellar House Publishing, LLC, 2010, p. 185.

ortodoxă, include aspecte relevante de natură iconomică, antropologică, cosmologică și nu în ultimul rând de natură eshatologică².

I.1 Multitudinea crizelor- provocare majoră la adresa creștinului contemporan

Abordarea teologică a problematicii legate de criză, trebuie să țină cont de feluritele fațete ale acesteia, ce ne încredințează dintru început de complexitatea fenomenului în sine. Astfel vorbim despre aspecte economice, politice, sanitare sau religioase ale crizei, ca fenomen ce ajunge să-l copleșească pe omul contemporan. Mai grav, avem tendința de a încorpora în viețile noastre multitudinea crizelor, ce riscă să devină o permanență nefirească în viața omului actual. Cu alte cuvinte, crizele îl definesc pe om în contemporaneitate și reflectă incapacitatea omului de a gestiona cu prevedere și profunzime, provocările cotidiene. Multitudinea crizelor îl vizează atât pe omul duhovnicesc, cât și pe cel secular, diferențele dintre acestea fiind vizibile în sfera axiologică. Diversitatea aspectelor fenomenului cercetat, se constituie ca o provocare majoră, atât pentru omul credincios, cât și pentru cel necredincios, în sensul în care ambii trăiesc într-o societate bazată pe reguli economice și politice, ambii se confruntă cu suferința și boala și paradoxal ambii posedă dimensiunea religioasă – ce este în esență ontologică -, chiar dacă omul ateu alege să nu-și declare convingerea religioasă din motive diverse³.

I.2 Criza economică și politică – dimensiune relevantă pentru omul secular de azi

Criza economică și politică reflectă pe de o parte așezarea exclusiv immanentă -pe care am amintit-o deja- a omului în plan ontologic, pe de altă parte ea reprezintă expresia unui proces de secularizare⁴, având consecințe dramatice pentru om în plan duhovnicesc. Vedem așadar, cum dimensiunea seculară a omului include aspectele economice și politice,

2 Peter Travis Kroeker, *Christian Ethics and Political Economy in North America*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1995, p. 9.

3 George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, Amherst, Prometheus Books, 2010.

4 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, pp. 251-266.

iar crizele economice și politice devin uzuale pentru omul actual. Crizele economice au legătură cu incapacitatea de a gestiona problemele de subzistență sau de concurență ale societății, de valorificare competentă a resurselor, ce pot conduce la inegalități economico-sociale, pe când crizele politice se referă la incapacitatea de a gestiona problemele de guvernare, de selecție și de responsabilitate în asumarea destinului statelor sau comunităților⁵.

Cele două tipuri de crize, au particularități specifice dar și similitudini: dacă crizele economice stau sub semnul consumerismului de tip hedonist, cele politice se manifestă sub auspiciile gestionării puterii, punctul comun al celor două tipuri de crize, fiind cel legat de contextul utilitarist, determinant pentru amândouă. Preocupările strict seculare ale omului captiv pe orizontala istoriei, determină mutații structurale de valoare la nivelul omului contemporan, astfel omul preocupat în proporție cvasi-totală de problemele economice, se identifică a fi în mod reducționist „homo economicus”, fiind în acest fel vulnerabil la crizele economice. Pe de altă parte, omul secular contemporan dezvoltă o afinitate și o predispoziție crescută față de idolul puterii, determinând în consecință o metamorfoză la nivelul omului actual, ca actualizare a definiției acestuia de către Aristotel ca „zoon politikon”, adică ființă socială prin excelență, vulnerabil la crizele politice⁶.

I.3 Criza sanitară-problematica bolii și suferinței, într-o lume hedonist-consumeristă

Boala, fie ea de natură psiho-somatică sau sufletească, a reprezentat o constantă a vieții umane în toate timpurile. Secolul XX și începutul de secol XXI, nu au făcut nici ele excepție de la această realitate, înregistrându-se o creștere a procentului de boli -mai ales în segmentul tulburărilor de natură psihică-, și a gravității acestora. Așadar, criza sanitară este de actualitate pentru om, indiferent de perioada istorică parcursă de către acesta.

Conform lui Harari, promotor al ideologiei scientiste, istoria omului este redusă la doar trei etape: *homo erectus*, *homo sapiens* și *homo deus*,

5 Jonathon Price, *The Global Economic Crisis and Potential Implications for Foreign Policy and National Security*, Washington, Aspen Institute, 2009.

6 Antonio Sandu, *Filosofie socială*, București, Editura Lumen, 2012, p. 28.

primele două având drept punct comun afectabilitatea față de suferință și boală, pe când ultima etapă se remarcă prin pretenția luciferică a învingerii bolii și suferinței, cu ajutorul tehnologiei⁷.

În același timp, contextul hedonist și consumerist face extrem de grea gestionarea crizei sanitare, din cauza faptului că omul afectat de hedonism și consumerism, dezvoltă tendința de a identifica sănătatea și bunăstarea cu satisfacerea vocii trupului, de unde rezultă că omul hedonist și consumerist este „doar trup” după cuvântul Scripturii (Facere 6,3), la potopul lui Noe, ca un reduționism de factură somatică. În egală măsură, omul pre-modern (hedonist și consumerist) al Evului Mediu, a avut tendința să identifice cauza bolii și a suferinței cu voia lui Dumnezeu, generalizând în toată această perioadă, o viziune sumbră și chiar macabră asupra vieții și în special asupra trupului, ca o mortificare voită a trupului, prin cultivarea suferinței cu substrat purificator, dat de stigmatele catolice și de uzitarea suferinței, ca mijloc eficient de combatere a patimilor legate de concupiscentă, prin intermediul auto-flagelărilor. Din nefericire, acest derapaj ev-medieval, a condus la apariția unui nou tip de vitalism neo-păgân modern, ca actualizare a vechiului vitalism păgân pre-creștin⁸.

Ceea ce putem afirma cu siguranță, este faptul că dezvoltarea științei și tehnologiei -inclusiv cea din domeniul medical-, nu a eradicat problema suferinței și a bolii, dar a determinat o atitudine orientată spre alinarea suferințelor produse de boală, în special prin psihoterapia laică și teologia ortodoxă, ultima având competențe de netăgăduit în terapia sufletului omenesc. Drama care stă la baza crizelor sanitare, se referă la involuția medicinei din perioada antică în cea modernă, în ciuda progresului semnificativ tehnologic. Astfel, în vechime arta medicală se sprijinea pe trei „stâlpi”: cuțitul, ierburile tămăduitoare și cuvântul, cuțitul simbolizează chirurgia, ierburile tămăduitoare reprezentau imaginea colectivă a preparatelor medicamentoase, iar prin cuvânt se înțelegea relația vie, caldă, a medicului cu bolnavul. Tragedia științei contemporane cu privire la suflet, constă în aceea că ea favorizează păcatele și patimile omului, tinzând prin toate mijloa-

7 Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, Iasi, Editura Polirom, 2018.

8 David J. Kettle, *Western Culture in Gospel Context. Towards the Conversion of the West: Theological Bearings for Mission and Spirituality*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2011.

cele să-i ridice acestuia nivelul autoaprecierii, punând totodată accentul pe meditație, ca auto-reglare psihică, prin stări de alterare a conștiinței. Dacă vindecarea constituie din punct de vedere teologic o necesitate, tămăduirea trebuie concentrată asupra minții⁹.

Drama o constituie distanța enormă între viziunea cu privire la boală a psihologiei seculare contemporane, față de învățătura Sfinților Părinți. Prima înțelege boala, ca urmarea conflictului interior între experiențele traumatice ascunse în subconștient, pe când Părinții Bisericii învață că, boala constă în deteriorarea puterilor sufletului, ce conduce la întunecarea minții și la moartea sufletească. În înțelegerea și evaluarea bolii din punct de vedere ortodox, fundamentală rămâne învățătura despre Dumnezeu, Care, deși este prin excelență Creatorul tuturor, nu poate fi asimilat în vreun fel cu existența și proliferarea bolilor, suferințelor și morții.

I.4 Criza religioasă-consecință majoră a pierderii comuniunii cu Dumnezeu

Criza religioasă, se manifestă și proliferază ca un simptom al unei stări de degradare, determinată de așa-numita *pierdere a lui Dumnezeu*, fiind vorba de o *pierdere a Absolutului*. Astfel criza religioasă îl face pe om incapabil de a accede la dimensiunea transcendentă a existenței și operează o multitudine de „amputări” pentru omul de ieri și de azi. Este vorba în primul rând de amputarea dimensiunii duhovnicești, prin această amputare, biologicul devine o imensă „necropolă” pentru omul duhovnicesc, ce conduce la extirparea trăirii/ experienței religioase autentice, transformându-l pe om într-un bigot pseudo-religios, ca expresie a înșelării în numele religiei. Criza religioasă extirpă în om și dimensiunea mărturisirii autentice, dând posibilitatea apariției exaltării de tip pseudo-religios. De asemenea, criza religioasă îl face pe om vulnerabil, îi schimbă reperele, îi inversează valorile, îl face să fie sensibil mai degrabă la cei ce „strigă de pe acoperișuri”, în loc să asculte și să ia aminte, la cei ce vorbesc cu prevedere. Nu în ultimul rând, criza religioasă rămâne un cadru al proliferării superficialității în numele religiozității și un context al degradării și degenerării omului.

9 Glenda F. Hodges Jd Mdiv, Glenda F. Hodges, Harold B. Betton, *Spirituality and Medicine: Can the Two Walk Together?*, Bloomington, AuthorHouse, 2008, p. 159l.

I.4.1 Manifestări ale crizei religioase: decreștinarea, nihilismul și indiferentismul pseudo-religios

Dacă trebuie să exemplificăm manifestări ale crizei religioase, trebuie să avem în vedere în special decreștinarea, nihilismul și indiferentismul pseudo-religios. Decreștinarea rămâne o formă de substituire a conținutului axiologic al omului modern, o punere între paranteze a Revelației creștine, fiind un fenomen -etapizat ca un proces- ce anulează identitatea religioasă a omului. Ea presupune existența unei perioade istorice, calificată de mulți oameni de cultură drept *post-creștină*, unde predomină cu precădere ateismul contemporan, ca indiferență ne-polemică, un ateism ce nu declară război *împotriva* lui Dumnezeu, ci mai degrabă *Îl ignoră* pe Dumnezeu. În acest punct al manifestării, decreștinarea se întrepătrunde cu indiferentismul pseudo-religios¹⁰.

În același timp nihilismul reprezintă extirparea sensului și semnificației vieții omului și creației în ansamblu, înseamnă deopotrivă anularea lui *Nihil sine Deo* și proclamarea „nimicului existențial”, al vidului sau golului spiritual, ca fiind reperatele ontologice ale omului.

Vattimo, vorbește despre *vocația religioasă a filozofiei „occidentale”* - care s-ar exprima în *ateismul său*, un *ateism* care culminează în *nihilisme*. Pentru el, *nihilismul este expresia filosofică a secularizării*, dar și actualizarea unei logici interioare, logica *ateismului*. *Nihilismul lui Nietzsche* ar reprezenta *secularizarea filosofiei*¹¹. Ca un paradox, nihilismul anti-religios reprezentat de Nietzsche, coabitează în gândirea și în viața omului contemporan cu nihilismul „teologic”, exponent de bază fiind Altizer, astfel *moartea lui Dumnezeu* proclamată în numele „filosofiei” nihiliste, își găsește corespondent într-o pseudo-teologie a *morții lui Dumnezeu*, semn al decăderii și degenerării omului contemporan. Indiferentismul pseudo-religios, înseamnă în cheie teologică, triumful concepțiilor evoluționist- naturaliste cu privire la om, focalizate pe originea și destinul acestuia; înseamnă nivelare onto-

10 Michael Paul Gallagher, *Parlare di Dio nella cultura di oggi*, în „La Civiltà Cattolica”, 1994, II, p. 444; Arhim. Lect. Dr. Teofil Tia, *Fotografierea crizei valorilor: Decreștinarea europenei contemporane*, în „Spiritualitate și consumism în Europa unită”, Simpozion Internațional 2004, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2004, p. 424.

11 E. Mendieta, „Secularization as a Post-Metaphysical Religious Vocation. Gianni Vattimo’s Post-Secular Faith”, în *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, edited by Silvia Benso & Brian Schroeder, Suny Press, 2010, p. 150.

logic-axiologică a omului cu făpturile, cu regnul animal creat de Dumnezeu, care nu poartă „chipul” lui Dumnezeu și nu tinde spre „asemănarea” cu Dumnezeu¹².

Indiferentismul pseudo-religios este strâns legat de noțiunea de ateism, Steve Bruce susținând că indiferentismul pseudo-religios reprezintă „punctul final” al secularizării individuale¹³. Indiferentismul extirpă efortul și motivația religios-morală, precum și pe cea etic-filosofică, compromi-te grav responsabilitatea ca virtute creștină fundamentală și conduce la o stare pe care Părinții o numesc *accedie*, ce include atât eroarea, cât mai ales confuzia. *Accedia* îl degenerază pe om, reducându-l la o masă psiho-somatică amorfă, fără repere, valori și aspirații de natură religioasă, omul devine astfel, doar un element în singura realitate acceptată -cea imanentă.

II. Drepturile omului. Evaluare misionar-ortodoxă

Drepturile omului sunt necesare și justificate și reprezintă un antidot uman la abuzurile și nedreptățile săvârșite la adresa omului. Drepturile omului în perspectivă creștină, trebuie să „vindece” obârșia ideologic-păgână a drepturilor omului apărute în tumultul revoluției franceze. Drepturile omului ideologizate sunt îndreptate în mod nefiresc împotriva creștinismului și Bisericii, fiind potențate de fenomenul decreștinării și desacralizării. Drepturile omului ideologizate sunt marcate de agresivitate, violență și crimă, toate îndreptate împotriva Bisericii și creștinilor, revoluțiile franceză și bolșevică (tehnici insurecționale pentru acapararea puterii – după cuvântul marelui nostru gânditor creștin Petre Țuțea), fiind borne ale acestor manifestări reprobabile. Ideologizarea post-modernă contemporană a drepturilor omului, doar nuanțează acest trend, neo-marxismul în SUA, neo-stalinismul în Federația Rusă sau neo-maoismul în China, fiind la fel de intolerante și agresive la adresa creștinismului.

Omului trebuie să-i se garanteze dreptul la viață, libertate și la integritatea persoanei sale, orice formă de sclavie fiind strict interzisă. Declarația Drepturilor omului condamnă întregul comportament inuman ce cuprinde tortura, pedepsele, tratamentele crude, inumane sau degradante

12 G. Vattimo, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 14.

13 Steve Bruce, *God Is Dead. Secularization in the West. Religion in the Modern World*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, p. 42.

accentuând totodată egalitatea tuturor oamenilor în fața legii, astfel încât toți să aibă o totală și egală protecție a legii. Se accentuează totodată universalitatea drepturilor pentru toți oamenii, în așa fel încât, să nu existe persoane cu drepturi mai multe sau mai puține, ci toți oamenii să aibă aceleași drepturi.¹⁴ Biserica – pe de altă parte – trebuie să se asigure și să se îngrijească de viitoarele generații, prevenind încălcarea drepturilor ce pot varia: de la existența unei vieți ce presupune existența unui mediu protejat natural și ambiental, la respectarea totală a opiniei exprimată liber, de la manifestarea și practicarea credinței și a religiei, la o alimentație sănătoasă, la care se adaugă viața în cadrul comunității, cu respectarea totală a drepturilor fiecăruia¹⁵.

Din perspectiva Bisericii, este evidentă contribuția și aportul tradiției și viziunii religioase cu privire la doctrina drepturilor omului, contribuție ce valorizează și mărturisește rolul fundamental și demnitatea omului¹⁶ în creație. Există totodată o relație strânsă între vocația universală a drepturilor omului și credința în unicitatea naturii umane, în statutul egal al oamenilor în fața lui Dumnezeu, ceea ce nu elimină splendoarea diversității, ce presupune particularitatea nașterii, originii, darurilor potrivite cu chemarea fiecăruia dintre oameni. Noțiunea de „drepturi ale omului” nu este un concept teologic, el este un concept filozofic, politic, social sau juridic, având totodată și aspecte pozitive, cum ar fi: răsturnarea regimurilor totalitare, recunoașterea drepturilor religioase sistematic negate de acestea, votul liber. Pericolul denaturării acestora prin exagerare și ideologizare rămâne, de aceea Biserica trebuie să aibă o atitudine dinamică și responsabilă, să nu fie nepăsătoare în fața voinței -coercitive și manipulative – a anumitor grupări, de a prezenta anormalul drept normal, pericolul fiind unul real, ce conduce la decadența naturii umane și la întunecarea chipului lui Dumnezeu (homosexualitatea¹⁷, prostituția, schimbarea sexului etc.).

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

15 John Witte, Jr, Frank S. Alexander, *Christianity and Human Rights: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

16 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Plea for Human Dignity”, *Scientia Moralitas. Human Dignity – A Contemporary Perspectives*, The Scientia Moralitas Research Institute, Beltsville, MD, United States of America, 2016, 1, pp. 29-43.

17 Homosexualitatea este definită de regulă ca o „atracție psiho-sexuală predominantă și persistentă față de membri ai aceleiași sex”. (*Westminster Dictionary of Christian Ethics*, Philadelphia, Westminster, 1986, p. 271).

III. Raportul între criză și drepturile omului în contextul responsabilității creștine

Raportul dintre criză și drepturile omului poate să fie de cele mai multe ori un raport direct proporțional, în sensul că, perioadele de criză pot restrânge într-o mai mare sau mai mică măsură drepturile omului, din cauze obiective sau subiective. De aceea, definirea și identificarea relației între problematica crizei și cea a drepturilor omului, trebuie să se facă pe temeiul responsabilității creștine și să se evite în această definire, feluritele confuzii ce pot deturna acest raport.¹⁸ Primul element de confuzie se referă la relația dintre Biserică și stat pe de o parte și cea între religie și politică pe de altă parte. Astfel, binomul Biserică-Stat nu este echivalent cu cel dintre religie-politică, ci el implică instituții și sfere de acțiune, caracteristice pentru fiecare dimensiune amintită. Chiar dacă funcționează principiul separării, în practica socială totuși apar două probleme spinoase: a) tendința de a gravita între evitarea instituționalizării unei religii și permisiunea și garantarea liberei exprimări practice; b) apariția unor stări conflictuale între diversele credințe și practici religioase, pe de o parte și legea laică și „rațiunea de stat”, pe de altă parte¹⁹.

Dacă binomul Biserică-Stat se referă la relații ale unor instituții independente una față de cealaltă, relația religie-politică are legătură cu două sfere din viața individului uman. Cetățenii care aparțin grupurilor religioase, sunt totodată membrii ai societății seculare, această asociere dualistă generând dificultăți de înțelegere și interpretare.

Pe de altă parte, raportul între criză și drepturile omului trebuie să fie decriptat, ținându-se cont de contextul politic în care se desfășoară, în cazul nostru apartenența la Uniunea Europeană. Astfel, valorile esențiale ale Uniunii Europene – incluse în tratatul său fondator – cuprind drepturile omului, democrația și statul de drept, acestea fiind consolidate prin adoptarea Cartei Drepturilor Fundamentale. Așadar, țările care doresc să adere la UE, precum și cele care au încheiat acorduri comerciale sau de altă natură cu Uniunea, trebuie să respecte drepturile omului²⁰. Prin articolul

18 Cristian-Vasile Petcu, „Pacea și dreptatea după cărțile profeților mari”, In *Annales Universitatis Valachiae*, Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2005, pp. 448-458.

19 Ana-Maria Pascal, *Multiculturalism and the Convergence of Faith and Practical Wisdom in Modern Society*, IGI Global, Hershey, 2016, p. 145.

20 http://europa.eu/pol/rights/index_ro.htmM/, accesat la 23 iunie 2023.

9 se recunosc drepturile fundamentale ale cetățeanului, aceste drepturi nu sunt o creație proprie a Uniunii Europene, ci apar ca o recunoaștere și o apărare a drepturilor interne, respectate în interiorul statelor naționale.

Un alt element fundamental în deslușirea relației dintre crize și drepturi ale omului, îl regăsim în opoziția unor drepturi revendicate de anumite minorități și o anumită fațetă a crizelor cu care se confruntă omul și societatea, este vorba de aspectul religios-moral al crizei. Perioada libertății post-revoluționare, a dat posibilitatea reprezentanților bisericii ortodoxe de a-și exprima dezacordul cu privire la drepturile sau libertățile unor minorități, poziția fățișă împotriva legalizării homosexualității fiind un exemplu elocvent. Ultimii ani s-au caracterizat printr-o polarizare evidentă, între cei care confundă „orientarea” homosexuală – cu comportamente specifice -, pusă în legătură cu condamnarea persoanei, și cei care susțin că homosexualitatea ar fi neutră din punct de vedere moral și prin urmare, ea fiind astfel o alternativă, ca un mod de viață viabil-asumat. Vorbim așadar de polarizare, între cei care se consideră activiști ai mișcării homosexual-lesbienne, aflați într-un conflict profund cu cei care apară valorile tradiționale și promovează exclusiv unirea heterosexuale în cadrul mariajului. Conflictul s-a accentuat o dată cu cererile homosexualilor și lesbienelelor, ce-și doresc o legislație specială, care să permită căsătoriile „homosexuale”, adopțiile în cadrul acestora și un acces fără restricții sau discriminare la cazare și angajare.

În cadrul Bisericii, problema esențială a dezbaterii este legată de accesul homosexualilor activi la slujirea lui Dumnezeu prin Taina Preoției, Ortodoxia fiind eminamente refractară acestei asocieri. Conflictul este sporit de limbajul agresiv folosit atât de „homofobi” (epitet care denigrează pe homosexuali și acuză comportamentul homo-erotic) și „homofili” (care generalizează acuzele de „homofobie” și „heterosexism patriarhal” aduse fără discriminare, celor care nu sunt de acord cu ei)²¹.

Evaluarea teologică a raportului dintre criză și drepturile omului trebuie să se realizeze pe tărâmul responsabilității.²² Responsabilitatea creștină face ca drepturile omului să rămână darul lui Dumnezeu și al omului

21 Jason Berry, *Lead Us Not Into Temptation. Catholic Priests and the Sexual Abuse of Children*, Champaign, University of Illinois Press, 2000.

22 Cristian-Vasile Petcu, „Cadrul juridic al dialogului ecumenic creștin” („The legal framework of Christian ecumenical dialogue”), In volumul Simpozionului Internațional „Itinerario e il contenuto del formare ecumenico-studi ecumenici – Venetia”, Instituto di studi ecumenici S. Bernardino, Veneția, 2008, pp. 422 – 450.

integru, ca antidot la toată manifestarea deviantă a acestuia. Fără responsabilitatea creștină, drepturile omului sunt degenerate, exacerbate, devin un scop în sine și o modalitate de negare și respingere a lui Dumnezeu. Ele trebuie să rămână un mijloc mundan de manifestare firească a omului, de îmbinare fericită și armonioasă între legea supranaturală dumnezeiască și legea morală naturală, ca o legitimare cu fundament revelat a omului contemporan. Fără responsabilitatea creștină, drepturile omului pot și sunt grav afectate de crizele de tot felul, care au posibilitatea și puterea de a suspenda sau chiar amputa liberul arbitru al omului, de a diminua drepturile asumate prin legea omenească și mai grav, de a degenera și deturna într-un mod inacceptabil însăși libertatea omului, cu toate aspectele profunde ale acesteia.

Concluzii

Criza, drepturile omului și responsabilitatea creștină, reprezintă realități care se inter-conectează, raportul dintre criză și drepturile omului fiind reglat și valorizat, de responsabilitatea creștină. Criza este prezentă în viața omului după cădere, ea nu este firească omului și apare ca o consecință dureroasă a despărțirii acestuia de Dumnezeu prin păcat. Multitudinea crizelor ne indică starea precară a omului autonom, despărțit de Dumnezeu; diversitatea crizelor se află în concordanță cu toate aspectele vieții omului, crizele îl afectează pe om atât în dimensiunea lui duhovnicească-spirituală, cât și în arealul vieții psiho-somatice. Criza economică, politică și sanitară îl vizează pe om cu precădere în dimensiunea sa immanentă, pe când criza religioasă îl deturneză pe om din relația cu Dumnezeu, punând în pericol împlinirea chemării Creatorului, prin lipsa punerii în valoare a darurilor gratuite, date de Acesta omului. În ceea ce privește gestionarea crizei sanitare, psihoterapia ortodoxă rămâne remediul creștin, la problematica bolii și suferinței omului contemporan. Drepturile omului pot deveni „darul” otrăvit al vrăjmașului, dacă se transformă în mijloc de proliferare a stării de autonomie a omului în raport cu Dumnezeu. Ele sunt parte a fenomenului înșelării omului, în măsura în care acesta repetă și actualizează în viața sa, păcatele primordiale ale omului la cădere: neascultarea și mândria de a fi „asemenea” lui Dumnezeu, în afara comuniunii cu Dumnezeu. Responsabilitatea creștină înseamnă și presupune totodată, asumare a gândurilor și faptelor împreună cu consecințele lor, conduce la transfigurarea gândirii în cugetare și metamorfozează acțiunile omului în acte soteriologice.

Bibliografie:

- PASCAL, Ana-Maria, *Multiculturalism and the Convergence of Faith and Practical Wisdom in Modern Society*, Hershey, IGI Global, 2016.
- BRUCE, Steve, *God Is Dead. Secularization in the West. Religion in the Modern World*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002.
- GALLAGHER, Michael Paul, „Parlare di Dio nella cultura di oggi”, *La Civiltà Cattolica*, 1994, II.
- HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus*, Iasi, Editura Polirom, 2018.
- HODGES JD MDIV, Glenda F; HODGES, Glenda F; BETTON, Harold B., *Spirituality and Medicine: Can the Two Walk Together?*, Bloomington, AuthorHouse, 2008.
- BERRY, Jason, *Lead Us Not Into Temptation. Catholic Priests and the Sexual Abuse of Children*, Champaign, University of Illinois Press, 2000.
- KETTLE, David J., *Western Culture in Gospel Context. Towards the Conversion of the West: Theological Bearings for Mission and Spirituality*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2011.
- KROEKER, Peter Travis, *Christian Ethics and Political Economy in North America*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1995.
- MENDIETA, E., „Secularization as a Post-Metaphysical Religious Vocation. Gianni Vattimo's Post-Secular Faith”, în *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, edited by Silvia Benso & Brian Schroeder, Suny Press, 2010.
- PRICE, Jonathon, *The Global Economic Crisis and Potential Implications for Foreign Policy and National Security*, Washington, Aspen Institute, 2009.
- PETCU, Cristian-Vasile, „Cadrul juridic al dialogului ecumenic creștin” („The legal framework of Christian ecumenical dialogue”), In volumul Simpozionului Internațional ”Itinerario e il contenuto del formare ecumenico-studi ecumenici – Venetia”, Veneția, Istituto di studi ecumenici S. Bernardino, 2008, pp. 422 – 450.
- PETCU, Cristian-Vasile, „Pacea și dreptatea după cărțile profeților mari”, In *Annales Universitatis Valachiae*, Târgoviște, Facultatea de Teologie, 2005, pp. 448-458.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, pp. 251-266.

- ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Plea for Human Dignity", *Scientia Moralitas. Human Dignity – A Contemporary Perspectives*, The Scientia Moralitas Research Institute, Beltsville, MD, United States of America, 2016, 1, pp. 29-43.
- SANDU, Antonio, *Filosofie socială*, Bucuresti, Editura Lumen, 2012.
- SMITH, George H., *Atheism: The Case Against God*, Prometheus Books, Amherst, 2010.
- TIA, Arhim. Lect. Dr. Teofil, „Fotografierea crizei valorilor: Descreștinarea Europei contemporane”, în *Spiritualitate și consumism în Europa unită*, Simpozion Internațional 2004, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2004.
- VATTIMO, G., *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Cambridge, Polity Press, 1997.
- WALKER, Barbara G., *Man Made God. A Collection of Essays*, Lancaster, Stellar House Publishing, LLC, 2010.
- * * *, *Westminster Dictionary of Christian Ethics*, Westminster, Philadelphia, 1986.
- WITTE, John Jr.; Alexander, Frank S., *Christianity and Human Rights: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Webografie:

- http://europa.eu/pol/rights/index_ro.htmM/, accesat la 23 iunie 2023

VALORILE MORAL-RELIGIOASE – FACTOR DE ECHILIBRU ÎN CONTEXTUL CRIZELOR GLOBALE

Ps. dr. Lucian RĂCILĂ

Universitatea din Craiova,

Director Asociat Departamentul de Tineret

Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea, Conferința Oltenia, Craiova

lucian3ro@yahoo.com

ABSTRACT: Moral-Religious Values – Balancing Factor in the Context of Global Crises.

In times of existential crisis, such as major global climate change crises, the refugee crisis, the stark impoverishment crises of some nations, or the Corona pandemic, people can turn to religious values/religiosity that help them make new sense of the depressing situation. Several recent studies have shown that during the Covid-19 pandemic, the frequency of prayer, church attendance, online presence of believers, deeper searches for the meaning of life, especially among the young generation, has increased in several countries. „When life seems out of control...sacred-oriented beliefs and practices seem to have a special ability to provide ultimate meaning, order, and security in a place filled with human question, chaos, and fear.”¹

Keywords: *valori moral-religioase, pandemie, religie, libertate religioasă, societate, crize globale.*

Introducere

În ultimele decenii, dezbaterile asupra valorilor ocupă primul loc în viața publică. Implicit, toate situațiile sociale și politice opun actori mânați de valori diferite și de multe ori chiar conflictuale. Elucidarea a diverse procese (pornind de la dezbateri parlamentare, până la raporturile dintre populații

¹ Pargament, Kenneth I., Harold G. Koenig, and Lisa M. Perez, „The many methods of religious coping: development and initial validation of the RCOPE”, *Journal of Clinical Psychology*, 2005, p. 676.

și societăți de diverse origini culturale) este uneori condiționată de dialectica tuturor valorilor implicate.

Din perspectiva internațională, fuziunea și coeziunea țărilor asociate sau durabilitatea alianțelor depinde foarte mult de baza valorilor pe care le au în comun. Conceptul de valoare este omniprezent în științele sociale precum și în cele religioase, deoarece, *valorile dau naștere atitudinilor și coordonează comportamentele*, iar semnificația sistemelor comportamentale nu poate fi elucidată fără a ne orienta către valorile religioase cu care operăm respectivele sisteme.

Așa cum argumenta C. Cucuș, „valorile religioase sunt *valori de pornire*, ce reprezintă „infrastructura” care poate condiționa adăugarea sau stocarea unor noi cunoștințe, deprinderi, atitudini. Acestea reprezintă stabilul, permanentul, absolutul din panoplia de valori.”²

În privința sistemului de valori, acesta poate fi definit ca un set de virtuți, atitudini sau prescripții comportamentale, care poate explica acțiunile sociale ale unui individ sau ale unei colectivități care folosesc respectivul sistem și care, totodată, are o structură internă, ce definește relațiile dintre valori (unele valori sunt centrale, altele marginale, unele sunt fundamentale, altele particulare). Configurarea unui sistem de valori se face cu ajutorul unor principii valorice (care pot fi la origine religioase sau sociale), care, totodată, asigură fundamentul pentru utilizarea și aprecierea valorilor.³

Valorile în general, cât și cele religioase, pot fi definite ca fiind idei sau convingeri ce pot modela realizarea obiectivelor oricărui stat, influențându-l într-un mod fundamental și formând o viziune asupra lumii.

Toate deciziile importante pe care le luăm în viață, sunt influențate de setul de valori personale, deoarece, „Valorile asigură concepțiile prin care evaluăm oamenii, obiectele și evenimentele, iar pe baza lor le apreciem importanța, meritul, frumusețea sau moralitatea. Apelăm la valori ca la niște instanțe raționale ultime pentru alegerile pe care le facem în viață.”⁴

Ipoteza deja clasică în care se afirmă declinul religiei direct proporțional cu modernizarea și-a mai pierdut din conținut, iar sociologi contem-

2 Constantin Cucuș, *Biserica și școala, puterea spirituală a societății*, Ziarul Lumina, 19 iunie 2012.

3 J. W. Santrock, *A Topical Approach to Life-Span Development*, NY: McGraw-Hill, New York, 2007, p. 9.

4 James W. Vander Zanden, *The Social Experience: An Introduction to Sociology*, Second edition, McGraw-Hill Publishing Company, Inc., 1990, p. 71.

porani ca J. Casanova și P. Berger au demonstrat că religia s-a reîntors în spațiul public, asta însemnând că între contemporaneitate și religie există o compatibilitate reală.⁵

Insistența creștinismului asupra valorilor absolute, fixe și universale, seamănă din ce în ce mai mult cu o ofensă pentru spiritul tolerant al vremii noastre, deoarece dumnezeul omului modern, contemporan, nu mai este transcendentul, ci, mobilul *relativism științific*.

În general, când ne raportăm la valori facem trimitere la credințe, scopuri, acțiuni sociale, comportament, standarde și judecăți, iar acestei diversități de raportări îi corespunde în sociologie o varietate de curente și orientări teoretice despre valori.

„Actorul este atașat de anumite valori mai mult decât de altele. Valorile conțin nu doar elemente cognitive, ci presupun și puternice componente afective. Cu cât o valoare este mai puternic înrădăcinată, cu atât ea ocupă un loc central în sistem și cu atât este trăită mai intens, luată în serios, suscită mai multe emoții și mobilizează energii vehemente. Există valori pentru care oamenii își sacrifică viața.”⁶ Astfel că, o persoană sau un grup social nu se ghidează după o singură valoare, ci după mai multe valori, neizolate unele față de altele, în interacțiune și influențare reciprocă.

Deși tendința este una continuă și persistentă de a le înăbuși în relativism și incertitudine, valorile moral-religioase ocupă un rol fundamental în dezvoltarea comportamentului uman, al culturii și civilizației actuale, impunându-se discret și în același timp, formator pentru toate generațiile, care se orientează către sublimul transcendent, afirmând cu tărie tipic creștină, că: *mileniul păgân se încheie astfel, epuizând iluzia tuturor marilor parareligii și pseudoreligii europene, de la cea raționalistă la cea individualistă sau atee marxistă.*⁷

Ultimele câteva decenii au fost martore la o explozie de cercetări privind relația dintre religiozitate, sănătate și bunăstarea individului sau a societății. Majoritatea acestor studii au fost concepute pentru a evalua modalitățile potențial benefice în care o religiozitate mai mare promovează o sănătate mentală și fizică mai bună, o putere de reziliență mai crescută

5 Camil Ungureanu, *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Editura Polirom, 2011, p. 5.

6 Rudolf Rezsohazy, *Sociologia valorilor*, Iași, Institutul European, 2008, p. 17.

7 Ilie Bădescu, *Cu fața spre Bizanț*, București, Editura Mica Valahie, 2004, p. 234.

în fața crizelor de orice fel, precum și o înțelegere mai profundă a sensului vieții. Crizele majore ale vieții, cum ar fi pandemia de COVID-19, au potențialul de a zgudui oamenii nu numai din punct de vedere psihologic, social și fizic, ci și din punct de vedere religios și spiritual.⁸

Cercetările de până în prezent au sugerat că religia ar putea fi o sursă de confort și putere în vremuri de criză. Dimensiunea religioasă/spirituală a vieții reprezintă o sursă importantă de forță umană, de adaptare și de sens pentru mulți oameni, contribuind la confort și securitate în vremuri tulburi și facilitarea unei stări de bine mai bune.⁹

Scopul și justificarea temei

Pe baza cercetării amănunțite a articolelor de specialitate și a studiului personal privitor la impactul crizelor globale asupra societății, consider că *valorile moral-religioase, religiozitatea, precum și credința/încrederea în Dumnezeu*, pot reprezenta mecanisme importante de adaptare, dar și de traversare a dificultăților sau traumelor fizice, morale, financiare, comportamentale, create de dezastre, crize sau pandemii globale.

Importanța valorilor religioase

Valorile religioase sunt cele care *reprezintă principiile și comportamentele adoptate de oameni în funcție de religia sau dogma pe care o profesază*. Sunt valori care apar descrise în cărțile religioase sau în textele sacre și care au fost transmise prin istoria omului de la o generație la alta. Nu sunt valori impuse de societate.

Valorile religioase seamănă cu valorile etice și cu toate cele care sunt considerate corecte din punct de vedere social, precum respectul și onestitatea, care sunt predate acasă, în școală și în societate în general.¹⁰

Valorile religioase sunt deosebite, deoarece încearcă să-i determine pe oameni să își modifice comportamentul în fața sentimentelor de resen-

8 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Spiritual lessons observed through the Coronavirus Crisis", în *Dialogo. Issue of Modern Man*, 2020, vol.6, no.2, pp. 71-82.

9 Robin Page, N. Jill, Amy M. Peltzer, Burdette și Terrence D. Hill, *Religiozitate și sănătate: O perspectivă biopsihosocială holistică*. *Journal of Holistic Nursing*, 2020, 38 (1): 89–101.

10 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Current Values of Education and Culture", în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 87-92.

timente, rău, invidie, egoism sau alte sentimente negative care nu susțin concilierea, bunătatea, dragostea și respectul. Sunt valori care încurajează indivizii și societatea în general să acționeze corect, fără a face sau a provoca rău altora.¹¹

Importanța valorilor religioase rezidă în modul în care fiecare individ se simte pe plan intern și în modul în care îi tratează pe ceilalți. De asemenea, este important să recunoaștem că există alte credințe care chiar determină o parte a culturii multor indivizi. Prin urmare, valorile religioase nu intervin doar în comportamentele noastre, ci sunt, de asemenea, responsabile de transmiterea originilor și stilului nostru de viață generațiilor viitoare.

Există o listă lungă de valori religioase care pot fi numite. Cu toate acestea amintesc și redau mai jos doar acele valori care sunt considerate fundamentale în orice credință, deoarece sunt prezente la toți cei care practică o religie.

VALORI MORAL-RELIGIOASE SPECIFICE RELIGIEI	VALORI MORAL-RELIGIOASE SPECIFICE SOCIALULUI
Valori fundamentale	Curajul
Binele	Politețea
Dreptatea	Prudența
Datoria	Spiritul de dreptate
Sinceritatea	Compassiunea
Fericirea	Recunoștința
	Toleranță
Valori teologice	Buna credință
Iubirea / Dragostea	Simțul umorului
Credința	Prietenia
Speranța / Nădejdea	Intimitatea/Fidelitatea
	Tandrețea

11 Ioan-Gheorghe Rotaru, "The Reason for having a Devotional Life in a Secularized World", în *Pastorație și Misiune în Diaspora*. Lucrările Simpozionului Internațional de Știință, Teologie și Artă (*International Symposium on Science, Theology and Arts – ISSTA 2021*), Himcinschi, Mihai; Onișor, Remus (eds.), ediția a XX-a, vol. I, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2021, pp.135-152.

Virtuți (valori) cardinale	Mândria
Înțelepciunea	Conștiinciozitatea
Cumpătarea	Spiritul de înțajutorare
Tăria/ Curajul	Delicatețea
Virtuți (valori) majore	Altruismul
Puritatea	Conformismul
Generozitatea/Dărnicia	Serviabilitatea
Hărnicia	Cinstea
Răbdarea	Responsabilitatea
Bunătatea	Inventivitatea
	Harisma
	Modestia
	Autocontrolul
Virtuți (valori) morale	Demnitatea
Umilința	Perseverența
Blândețea	Responsabilitatea
Pacea	Gândirea
Mila	Creativitatea
Simplitatea	Etica
	Tradiția

Tabelul nr.1. Principalele valori moral-religioase

Tabelul este conceput pe două coloane:

Coloana 1 – valorile moral-religioase specifice religiei, unde acestea se regăsesc sub o împărțire recunoscută încă din antichitate ca virtuți teologice, apoi în tradiția creștină de-a lungul secolelor, precum și la nivelul marilor instituții religioase (Biserica Ortodoxă, Biserica Catolică, Biserici Protestante) și publicat în cercetările de specialitate.¹²

Coloana 2 – valori moral-religioase specifice oricărei societăți contemporane. Sunt cel puțin două cercetări ce m-au făcut să optez asupra acestor valori: a) analiza tabelelor privind valorile culturale, sociale, reli-

¹² A se vedea *Catholic Encyclopedia*.

gioase, etc în opinia sociologului Rudolf Rezsizy în lucrarea *Sociologia valorilor*; b) cercetarea teoretică a fenomenului în lucrări de specialitate, din care amintesc lucrarea lui Tănase Sârbu, *Etică: valori și virtuți morale*, unde se argumentează valorile menționate în tabelul de mai sus.

Cunoscând manifestările valorilor, fie ele comportamente sau atitudini, în cazul de față putem folosi un exemplu concret: *religiozitatea*. Aceasta definește domeniul valoric care, în ultimele secole, a suportat schimbări dintre cele mai vizibile.

Religiozitatea reprezintă dorința omului de a transcende viața de zi cu zi către un plan spiritual, superior. Aceasta nu se supune unei anumite dogme, ci reprezintă o universală constantă a firii umane chiar și pentru ateii, nu doar pentru credincioși. Într-un sens mai larg, religiozitatea, reprezintă un termen sociologic folosit cu referire la diverse aspecte ale activității religioase, *dedicare*, și *credință* (doctrina religioasă).

Religiozitatea este un fenomen pluridimensional, ce prezintă diverse implicații în planul vieții sociale și individuale. Ea poate fi privită din perspectiva manifestărilor externe sau din punctul de vedere al cuprinsului credințelor individuale și al influenței pe care aceasta le exercită asupra alegerilor pe care le face individul. O serie de studii au explorat diferitele componente ale religiozității umane, descoperind că există mai multe dimensiuni ale acesteia: de exemplu, anumiți cercetători identifică șase dimensiuni ale religiozității bazate pe existența a trei elemente ce aparțin comportamentului religios¹³: *cunoașterea*, *afectul*, și *acțiunile*. Alți cercetători au descoperit diferite dimensiuni, variind în general între patru și doisprezece componente și au observat că există cel puțin o distincție între doctrina religioasă, practica religioasă, și spiritualitatea. De exemplu, cineva poate accepta adevărul Bibliei (dimensiunea credinței), dar să nu fie un credincios practicant sau să nu participe niciodată la biserică sau chiar să nu facă parte dintr-o religie organizată (dimensiunea practică).

Un alt exemplu îl poate reprezenta un individ care nu deține o doctrină creștină (dimensiunea credinței), dar participă la un serviciu cultic al unei biserici (dimensiune practică), doar dintr-un sentiment de unitate cu aspectul divin (dimensiunea spirituală). De asemenea, o persoană ar putea blama

13 M. Cornwall, S. Albrecht, P. Cunningham, and B. Pitcher, *The dimensions of religiosity: A conceptual model with an empirical test*, Review of Religious Research, volumul 27, numărul 3, martie 1986, p. 226.

toate doctrinele asociate cu religiile organizate (dimensiunea credinței), nici afiliat la o religie organizată să nu fie, dar să ia parte la slujbe religioase (dimensiunea practică), și concomitent, să fie puternic angajat într-o formă de experiență religioasă personală (dimensiunea spirituală). Sunt cinci dimensiuni identificate atunci când se face referire la implicarea religioasă a oricărui actor religios: *cunoașterea religioasă, credința religioasă, experiența religioasă, practica religioasă și implicațiile religiozității asupra vieții curente a individului*.¹⁴

În general dimensiunile religiozității sunt într-o simbioză, ceea ce înseamnă că persoanele care frecventează adesea serviciile religioase ale unei biserici (dimensiunea practică) sunt, de asemenea, capabili să se încadreze în mare măsură și în dimensiunile credinței și ale spiritualității. Opțiunea pentru o anumită credință și practica religioasă nu reprezintă chestiuni aleatorii. Ambele, oferă informații și lămuriri atât despre internalizarea religiei (credința religioasă), cât și despre dovada exterioară a religiozității (practica religioasă), cele două reprezentând mulțimea compactă al aceluiași fenomen: exprimarea religiozității într-un mod individual și personal.

Astăzi, oamenii sunt la fel de religioși ca cei din trecut, acest fapt fiind un lucru evident pentru majoritatea populației acestei lumi, deși, schimbările comportamentale sunt mai variate, dar foarte ușor de întrezărit: cei care merg săptămânal la serviciile religioase sunt din ce în ce mai puțini; aproape în toate țările Europei, poate fi surprinsă o pondere din ce în ce mai scăzută dintre cei care își formalizează căsătoria din punct de vedere religios; numărul celor care se spovedesc sau se împărtășesc, într-un mod regulat, a scăzut extrem de mult în ultimul veac. Toate aceste elemente comportamentale coroborate, denotă măsura religiozității societății contemporane sau a indivizilor care o compun, chiar dacă cei mai mulți afirmă că dincolo de practica religioasă, mai importantă este *credința*.

Religiozitatea se manifestă în acest sens prin atitudini și comportamente față de segmente constitutive ale religiei, între care se zăresc: credința că biserica poate oferi soluții la problemele societății și ale vieții cotidiene; credința în existența lui Dumnezeu (sau a oricăror alte divinități), credința în capacitatea dogmelor religioase de a explica corect, dar și satisfăcător, ce se petrece cu societatea și cu existența umană.

Polarizarea generală către aceste lucruri și situații, în totalitatea lor, și felul în care oamenii se raportează la întreg sistemul lor, constituie religiozi-

14 Mălina Voicu, *România religioasă*, Iași, Institutul European, 2007, p. 33.

tatea: o dispoziție ascunsă, aflată pe un nivel superior de generalitate, care influențează comportamentele și atitudinile față de elementele specifice ale practicii religioase, ale ritualului religios sau ale rolului religiei și Bisericii în raport cu organizarea societății respective. În acest sens, religiozitatea, reprezintă o orientare valorică, ce se situează la un nivel mai ridicat de generalitate.

O analiză a influenței actuale a religiei

Chiar în anul 2023, anumite țări de pe glob continuă să se lupte între ele sau perpetuează conflicte de decenii. De asemenea, traversăm perioade pandemice cu tulburări economice și cu efectele devastatoare ale schimbărilor climatice. Paravanele care au prevenit odată ca astfel de crize să scape de sub control – inclusiv tratatele de pace, ajutorul umanitar și răspunderea pentru încălcările dreptului internațional – au fost slăbite sau treptat demontate. Costurile umane și economice ale acestor crize și dezastre sunt din ce în ce mai mari și în același timp nu sunt împărțite în mod egal.

Este important de menționat că influența crizelor globale asupra valorilor religioase poate varia în funcție de context cultural, religios și individual. Fiecare persoană poate experimenta și răspunde în mod diferit la crizele globale în funcție de convingerile și valorile lor religioase. Redau mai jos un tabel în care sunt prezentate cele mai mari crize globale în acest moment:

1. Războiul din Ucraina: a declanșat cea mai rapidă și cea mai mare criză de strămutare din lume din ultimele decenii, potrivit Agenției Națiunilor Unite pentru Refugiați (UNHCR), împingând țara în lista de urmărire pentru prima dată din 2017.

2. Pandemia de COVID-19: Pandemia de COVID-19 a afectat întreaga lume, cu milioane de cazuri și decese. Aceasta a dus la închiderea economiilor, restricții de călătorie, impact asupra sistemelor de sănătate și efecte socio-economice semnificative.

3. Schimbările climatice: Schimbările climatice reprezintă o criză globală în creștere, cu efecte asupra mediului, biodiversității și vieții umane. Acestea includ creșterea temperaturilor globale, topirea ghețarilor, creșterea nivelului mării și evenimente extreme precum furtuni și incendii de pădure.

4. Criza refugiaților: Criza refugiaților este o problemă globală în care milioane de oameni sunt nevoiți să fugă din cauza conflictelor armate, a persecuției politice sau a sărăciei. Aceasta pune o presiune mare peste anumite țări și ridică întrebări serioase despre drepturile umane și solidaritatea internațională.

5. Inegalitatea economică și socială: Inegalitatea economică și socială este o criză globală în creștere, cu diviziuni profunde între bogați și săraci, acces limitat la resurse și oportunități și lipsa unei distribuții echitabile a bogăției și puterii. Populații întregi sunt împinse spre sărăcie extremă: Somalia, Afganistan, Etiopia, etc

6. Amenințările cibernetice și securitatea digitală: Crizele cibernetice și amenințările privind securitatea digitală reprezintă o problemă globală, cu atacuri cibernetice asupra infrastructurilor critice, furt de date și încălcări ale vieții private.

Tabelul nr. 2. Crizele globale actuale¹⁵

Prestigioasa revistă „Foreign Affairs” publica un articol incitant în anul 1993, autor fiind cercetătorul Samuel Huntington, preluat din lucrarea de *The Clash of Civilizations*, care pe fondul răsturnărilor istorice din Europa răsăriteană după 1989, al izbucnirii de conflicte etnice și religioase și sub inspirația teoriilor civilizațiilor, de la Spengler la Toynbee, a încercat o nouă generalizare de natura filosofiei istoriei.

Prima teză acestuia afirma că vechile rivalități și conflicte vor reveni pe scena istoriei și că asistăm la declinul statului-națiune prin fenomenul globalizării.¹⁶ Potrivit acestei teze lumea va intra într-o nouă fază a istoriei unde marile diviziuni ce traversează umanitatea și sursa dominantă a conflictului vor fi nu ideologice, nici politice, ci culturale. Confruntarea civilizațiilor va domina politica globală. Liniile de fisură dintre civilizații vor fi liniile de luptă ale viitorului.¹⁷

¹⁵ International Rescue Committee, *The top 10 crises the world can't ignore in 2023*, <https://www.rescue.org>.

¹⁶ Ioan-Gheorghe Rotaru, “Globalization and its effect on religion”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.

¹⁷ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations*, în „Foreign Affairs”, Summer 1993, p. 22.

A *doua teză* se referă la oameni și la identitățile lor. Civilizațiile nu mai sunt de acum deloc entități abstracte. Dimpotrivă, ele au devenit un cadru efectiv de abordare a problemelor vieții de către tot mai mulți oameni. Oamenii diferitor civilizații au vederi diferite cu privire la relațiile dintre Dumnezeu și om, indivizii grup, cetățean și stat, părinți și copii, soț și soție, și, de asemenea, vederi deosebite despre importanța relativă a drepturilor și responsabilităților, a libertății și autorității, egalității și ierarhiei.

A *treia teză* se referă la faptul că cele mai importante conflicte ale viitorului se vor petrece de-a lungul liniilor de fisură culturale ce separă civilizațiile una de alta. Diferențele nu înseamnă în mod necesar conflict, iar conflictul nu înseamnă în mod necesar violență.¹⁸ Dar liniile de conflict specific vor fi de acum la întâlnirea geografică a civilizațiilor. În acest fel apartenența culturală și religioasă este mai puțin mutabilă decât apartenența politică și afilierea economică.

A *patra teză* se referă la situații factuale potențial conflictuale. Autorul consideră că diviziunea ideologică a Europei a dispărut, în timp ce diviziunea culturală dintre creștinătatea occidentală și creștinătatea ortodoxă precum și a islamismul pe de altă parte, a reapărut. Frontierele ce separă Finlanda de Rusia și dintre statele baltice și Prusia, traversează Belarus și Ucraina, separând vestul mai mult catolic al Ucrainei de ortodoxa Ucraină de răsărit, înaintează spre vest separând Transilvania de restul României și trece prin Iugoslavia, separând Croația și Slovenia de restul ei. Într-o parte este catolicismul, în cealaltă este ortodoxia. *Astfel cortina de catifea a culturii înlocuiește cortina de fier a ideologiei.*¹⁹ La acest moment, partea tristă este faptul că linia acestei separări nu mai este doar o linie a diferenței și ci a devenit una a conflictului sângeros.

În acest fel se naște a *cincea teză* care vorbește de conflictele dintre civilizații ce vor fi mai puternice decât conflictele din interiorul civilizațiilor. „Următorul război mondial, dacă va fi unul, va fi un război între civilizații.”²⁰ A *șasea teză* se referă la potențiala dezmembrare a a unor state care conțin populații cu orientări civilizaționale diferite. A *șaptea teză*, cea finală se referă la poziția pe care trebuie s-o adopte occidentul care are valori specifice

18 *Ibidem*, p. 29.

19 Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2006, p. 100.

20 *Ibidem*, p. 101.

față de celelalte civilizații care caută să devină moderne fără a împărtăși valorile occidentale.

Deși alți analiști au arătat că în profunzimea mișcării civilizațiilor sunt forțe care acționează spre apropierea lor²¹, Huntington a avut dreptate. Acesta din urmă prezice un declin moral al Occidentului care are indicatori de genul: creșterea comportamentului asocial – precum crima, folosirea drogurilor și violența în general; declinul familiei, rate crescânde ale divorțului, ilegalitate, graviditate la adolescență și familie cu un singur părinte.

Concluzia vizionarului Huntington este aceea că religia poate să fie un factor de echilibru în acest declin moral al Occidentului, precum și în acest război inter-civilizațional. În Europa, civilizația occidentală ar putea să fie subminată de slăbirea componentei sale centrale: *creștinismul*.²²

Scurtă analiză privind tendințele religioase în perioada pandemiei globale COVID-19

Pandemia de COVID-19 a fost una dintre cele mai devastatoare dezastre ale secolului al XXI-lea ce a cauzat o multitudine de problematici în toate aspectele societății contemporane. În perioadele de suferință cauzate de pandemie, religia/spiritualitatea s-a dovedit a fi o resursă de adaptare consistentă și valoroasă.

Pandemia de coronavirus a dus la o creștere cu 50% a căutărilor online pentru *rugăciune*, pe măsură ce oamenii se îndreaptă către religie pentru a face față sentimentelor de anxietate și deznădejde, au descoperit noi cercetări.

În martie 2020, ponderea căutărilor Google pentru *rugăciune* a crescut la cel mai înalt nivel înregistrat vreodată, depășind toate celelalte evenimente majore care, altfel, necesită *rugăciune*, cum ar fi Crăciunul, Paștele și Ramadanul, a dezvăluit analiza.²³ (fig. 1.)

21 Robert I. Bastley, *The Case of Optimism*, în „Foreign Affairs”, September/October, 1993.

22 Samuel Huntington, *op. cit.*, p. 453.

23 Kelly-Linden Jordan, Pandemic prompts surge in interest in prayer, Google data show, 2020, în <https://www.telegraph.co.uk/global-health/climate-and-people/pandemic-prompts-surge-interest-prayer-google-data-show/>.

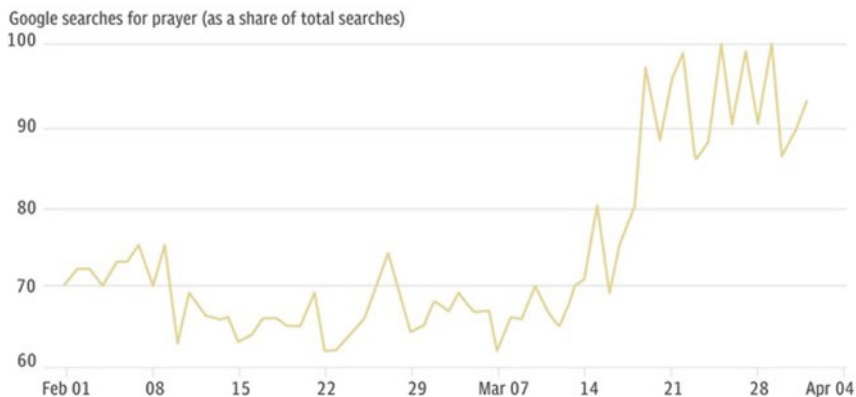


Fig. 1

În urma sondajului YouGov, Paul Bickley subliniază modul în care pandemia a schimbat sentimentul spiritual și unde ar putea merge lucrurile în viitor. În primele zile ale pandemiei, a existat o explozie de articole care se gândeau la posibilitatea unei renașteri religioase. *Într-o societate care (cu unele excepții notabile) devine din ce în ce mai puțin religioasă, virusul și blocarea ar avea ca rezultat o retrezire religioasă?*

COVID-19 a introdus un element de risc universal care a lipsit de zeci de ani din vestul secularizat. O pandemie înseamnă că ne confruntăm cu toții nu numai cu perspectiva abstractă de a muri la un moment dat în viitorul îndepărtat, ci și cu o probabilitate relativ mare ca noi sau cineva apropiat să putem muri într-un termen foarte apropiat.

Nu este vorba doar despre mortalitate, ci despre modul în care ne conducem viața. Care este viitorul vieții noastre colective după o luptă comună, deși una care a fost luminată de acte de bunătate umană? Există lucruri pe care vrem să le schimbăm?

În timp ce unii cred că este timpul pentru o nouă spiritualitate, alții se opun. Congregațiile s-au străduit să-și mențină serviciile obișnuite și, într-adevăr, unele confesiuni ar putea fi acuzate că și-au închis porțile (mulți clerici din cadrul Bisericii Angliei, de exemplu, erau îngrijorați de faptul că bisericile s-au grăbit să-și închidă porțile tocmai atunci când oamenii au nevoie de spații pentru o reflecție liniștită).

Este greu de crezut că o astfel de traumă globală nu ar avea implicații pentru sentimentul religios, într-un fel sau altul. Pentru unii, pandemia a crescut sentimentul de religiozitate, în timp ce pentru alții l-a diminuat. Efectele și implicațiile reale ale acesteia le vom putea analiza cu adevărat

peste mai mulți ani sau chiar peste decenii. Pandemia în sine ne-a învățat că este dificil să precizem impactul viitorului asupra economiei, culturii sau chiar al sănătății noastre.

Echipa de la *British Religion in Numbers* a efectuat o analiză dintre afilierile religioase date de 22.500 de britanici în douăsprezece sondaje *Populus*, șase efectuate înainte de începerea blocării pe 23 martie 2020 și șase după aceea. Ei au descoperit că înainte de izolare, 45,3% erau afiliați creștinismului, 2,9% ca musulmani, 3,9% ca alți/necreștini și 45,7% ca niciunul. După blocare, aceasta s-a mutat la 46,3% creștini, 2,9% musulmani, 4,0% alți/necreștini și 44,9% nici unul. Interpretarea lor a fost deosebit de precaută: „Pademia de Covid-19 pare să fi oprit momentan creșterea necruțătoare în numărul celor declarați non-religioși.”²⁴

Același studiu britanic a analizat și *aspectul sensului vieții* la respondenții chestionați, intuind cumva că în urma pandemiei ceva se poate modifica în aspectele profunde ale comportamentelor umane. Din nou, concluziile au fost concludente: persoanele care posedă valori religioase sau religiozitate și-au conturat și mai bine sensul vieții după pandemie.

Rezultatele au fost însă spectaculoase în rândul tinerilor de 18-24 de ani, în mod special în rândul celor proveniți dintre minoritățile etnice și de culoare. Aceștia au ajuns la procentul de 54% în acord cu afirmația „Îmi caut un sens în viața mea”, atingând astfel cel mai înalt nivel de acord al oricărui grup demografic chestionat. Concluziile studiului scot în evidență faptul că *după pandemia Covid 19 mai mulți oameni caută un sens în viață*, și că cea mai concertată căutare are loc la vârsta adultă timpurie.

În mod esențial, căutarea sensului pare să fi crescut și în timpul carantinei, aproape 1 din 3 (31%) respondenți gândindu-se la ceea ce face viața mai semnificativă decât era înainte de pandemie - și 1 din 5 (20%) respondenți, de asemenea a susținut că vorbește mai mult cu alți oameni despre ceea ce face viața semnificativă de la începutul pandemiei.

Din nou, cea mai mare proporție de căutare poate fi găsită în categoriile de vârstă cele mai tinere: 43% dintre tinerii de 18-24 de ani au spus că s-au gândit mai mult la ceea ce face viața semnificativă, comparativ cu doar 24% dintre cei de peste 65 de ani.

24 Paul Bickley, *Religious trends in a time of international crisis*, <https://www.theosthinktank.co.uk/comment/2020/08/06/religious-trends-in-a-time-of-international-crisis>.

La întrebarea: „Pentru dumneavoastră personal, ce lucruri contează cel mai mult atunci când încercați să trăiți o viață împlinită?” – răspunsul cel mai concludent a fost: *să fiu cu familia*. Chiar dacă doar 10% dintre respondenți au dat răspunsuri ce vizează creșterea spiritualității, a religiei sau a credinței la această întrebare, rezultatul arată că valorile religioase și religiozitatea își au partea lor constructivă în viața societății contemporane.

Un alt aspect important l-a constituit faptul că la începutul pandemiei, liderii bisericilor au raportat niveluri mai ridicate de implicare online decât au experimentat în adunările fizice, inclusiv în rândul persoanelor care nu s-au identificat ca având o credință religioasă.²⁵ Poate că cei care nu s-au simțit capabili să participe la servicii în persoană au fost mai fericiți să participe online. Raportarea sondajului *Savanta ComRes for Tearfund* sugerează că un sfert dintre adulții britanici au participat la un serviciu religios online în timpul blocării, o rată semnificativ mai mare decât participarea fizică la slujbele bisericii.²⁶ Când au fost întrebați dacă accesau conținut spiritual sau religios online (de exemplu, un serviciu online, rugăciune sau meditație, webinar etc.), 9% din populație a spus că au început sau o fac mai des după pandemie decât în trecut (3 % au spus că au făcut asta mai rar ori s-au oprit).

Interpretarea corectă rămâne că majoritatea oamenilor nu s-au orientat, la momentul sondajului, la practicile religioase tradiționale ca la o modalitate de a rezolva întrebările despre sensul vieții care au apărut în urma crizei pandemice, ci, mai degrabă, cele mai mari schimbări indică o perspectivă mai reflexivă și contemplativă, îndreptându-se spre așa numitele practici spirituale holistice, în sensul în care oamenii ar trebui să se îmbunătățească pe ei înșiși, să prețuiască mai mult viața, familia, prietenii sau să ajute societatea.

Un alt studiu de amploare efectuat în Statele Unite ale Americii²⁷ în legătură cu pandemia COVID-19 a raportat faptul că pandemia respectivă

25 Online services swell the Church of England's congregations, <https://www.economist.com/britain/2020/06/04/online-services-swell-the-church-of-englands-congregations>.

26 <https://savanta.com/knowledge-centre/poll/tearfund-covid-19-prayer-public-omnibus-research/>.

27 L. Upenieks, C.G. Ellison, *Changes in Religiosity and Reliance on God During the COVID-19 Pandemic: A Protective Role Under Conditions of Financial Strain?*. *Rev Relig Res* 64, 853–881 (2022). <https://doi.org/10.1007/s13644-022-00523-z>.

a reprezentat una dintre cele mai devastatoare dezastre ale secolului XXI ce a devastat întregul glob.

COVID-19 nu numai că a reprezentat o amenințare pentru sănătatea fizică a publicului, dar a fost și asociat cu rezultate negative ale sănătății mintale. O consecință suplimentară a pandemiei a fost o contracție bruscă a activității economice și a cheltuielilor, care a dus la o recesiune economică substanțială. Din cauza pandemiei, piețele globale, băncile și întreprinderile s-au confruntat cu crize nemaivăzute de la Marea Depresiune din 1929. Efectele persistente ale pandemiei vor dura probabil mulți ani.

Deloc surprinzător, șomajul și insecuritatea financiară au fost preocupări esențiale în timpul pandemiei de COVID-19. Tensiunea financiară reprezintă unul dintre cei mai importanți și cronici factori de stres din viața oamenilor care pot submina bunăstarea psihologică. Respondenții declarați profund religioși s-au confruntat cu mai puțină suferință în martie 2020 decât cei laici, dar au avut și tendința de a avea atitudinile care contravin recomandărilor de politică pentru limitarea răspândirii virusului.²⁸ Rezultatele cercetătorilor demonstrează că cei care s-au bazat mai mult pe Dumnezeu au avut o suferință psihologică mai scăzută, iar o încredere mai puternică în Dumnezeu a avut consecințe mai puțin dăunătoare asupra suferinței psihologice, a tensiunii financiare sau a conflictului între membrii familiei.

Concluzii

Conform cercetărilor și a analizei efectuate, la final putem expune câteva concluzii pertinente în privința influenței valorilor moral-religioase asupra societății contemporane, chiar în crizele globale pe care omenirea le traversează la momentul actual:

- ✦ **Căutarea de sens și speranță:** În timpul crizelor globale, oamenii pot căuta în mod natural un sens mai profund și o speranță pentru a face față situațiilor dificile. Valorile religioase pot oferi un cadru de cercetare și un sentiment de siguranță în fața incertitudinii și suferinței. Oamenii pot căuta confort spiritual și încurajare în credințele și practicile religioase pentru a face față crizelor și pentru a găsi speranță într-un viitor mai bun.
- ✦ **Consolidarea comunității religioase:** Crizele globale pot consolida comunitățile religioase și pot întări comuniunea dintre membrii lor.

28 Alexander Yendell, Oliver Hidalgo, and Carolin Hillenbrand, *The role of religious actors in the COVID-19 pandemic*, Stuttgart: ifa. <https://doi.org/10.17901/akbp1.10.2021>.

Oamenii se pot aduna în jurul valorilor și practicilor religioase pentru a se sprijini reciproc, a oferi ajutor și a găsi o comunitate care să împărtășească aceleași convingeri și valori.

- ✦ **Reevaluarea credințelor și practicilor:** Crizele globale pot determina oamenii să reevalueze și să reflecteze asupra credințelor și practicilor lor religioase. Oamenii pot căuta răspunsuri la întrebări profunde, iar crizele pot provoca o introspecție și o căutare a semnificației și relevanței credințelor lor în fața situațiilor dificile.
- ✦ **Angajament în acțiuni caritabile și sociale:** Valorile religioase pot motiva oamenii să se implice în acțiuni caritabile și sociale în timpul crizelor globale. Credințele religioase pot încuraja compasiunea, generozitatea și ajutorul față de cei afectați de criză. Oamenii pot fi îndemnați să ofere sprijin material, emoțional și spiritual celor în nevoie.
- ✦ **Conflict și polarizare:** Este onest să amintesc și faptul că în anumite zone de pe glob crizele existente, pot să amplifice tensiunile și conflictele religioase. Diferențele religioase pot fi folosite pentru a alimenta diviziuni și discriminare. Aceasta poate duce la polarizare și la creșterea intoleranței religioase în timpul crizelor.

Dacă acest lucru pare a fi o bază pentru perspectiva renașterii umanității, ar trebui să fim mai precauți cu viața noastră și mai atenți cu adevăratele valori pe care le îmbrățișăm. În fața unei crize globale așa cum a fost pandemia realizăm că problema sensului vieții, se reduce la lucruri esențiale, la profunzimi, la valori și principii, la viață în sine, la familie, la un loc de muncă, la relații de îngrijire, la o atitudine pozitivă în fața schimbării sociale sau la o auto-îmbunătățire.

Conform analizelor și teoriilor amintite, o altă concluzie se impune a fi enunțată: *valorile religioase* reprezintă *cheia de boltă* a mileniului trei, valori ce încep să capete din nou o mai mare strălucire pe firmamentul valoric al societății actuale, influențând semnificativ atitudinile și comportamentul social, psihologic sau religios, al actorului contemporan.

Problema prevederii evoluțiilor valorilor moral-religioase face parte din activitatea reflexivă a sociologului contemporan, ce este strâns legată de întrebarea *cum ar trebui să trăiesc*. Totuși, nu se poate discuta viitorul moral al omului fără a nu ține seama de variatele înfățișări ale moralei prezente și trecute din evoluția socială.

Cei mai mulți susțin că menținerea unui pluralism al concepțiilor despre valorile moral-religioase, este o garanție că ele vor avea viitor, dar,

există și un pluralism propriu-zis al acestora, care merită încurajat și nu stopat. Se poate pune întrebarea dacă: *se va putea vreodată împăca pluralismul valorilor și al concepțiilor filosofice despre valorile moral-religioase cu dezvoltarea lor orientată pe direcții privilegiate?*

Mai întâi, ar trebui schimbate orientările noastre axiologico-morale, în așa fel, încât nu doar sexul, drogurile sau mamele necăsătorite să fie cele mai importante probleme morale actuale, ci drepturile omului, războiul și comerțul cu armament, sărăcia din lumea a treia, inegalitățile și nedreptățile de pretutindeni.

Apoi, ar trebui înlăturate o serie de discrepanțe, cum sunt cele dintre Occident și restul lumii în asigurarea prevederilor juridico-politice ale drepturilor omului; discrepanța dintre inteligența științifico-tehnică mult mai dezvoltată și înțelepciunea etico-morală rămasă mult în urma celei dintâi; ruptura, care s-a adâncit continuu din modernitate până azi, între etica înțeleasă de antici ca preocupare pentru viața chibzuită și moralitatea care a fost tot mai mult redusă la „valorile familiei”: căsătoria, divorțul, practicile sexuale, folosirea drogurilor și altele. Acestea sunt valorile conservatoare, în principal cu *suport religios*.

Aceste concluzii, sunt opinii ce reprezintă încercările moderne de schimbare a valorilor moral-religioase, de sub tutela religioasă, către cea umanistă; dar sunt contrazise de realitățile social-culturale: popoarele și guvernele acționează de multe ori potrivit obiceiurilor și tradițiilor, care, se dovedesc a fi mai puternice decât dezideratele umaniste. Este adevărat că de multe ori, religia a fost o piedică în calea progresului, a libertății de expresie individuală sau colectivă, dar alungarea sau anihilarea valorilor religioase pe aceste considerente are consecințe negative pe termen lung.

Așa cum am văzut în cercetarea britanică din perioada pandemiei, *familia* are un rol important în materializarea valorilor moral-religioase. De asemenea, familia reprezintă primul cadru de dezvoltare al valorilor religioase individuale și chiar colective. O altă concluzie ce se impune este *aceea că bunăstarea unei familii și vitalitatea ei, este strâns legată de valorile moral-religioase pe care aceasta le îmbrățișează*.

Deziluzia modernității, în capacitatea sa filosofică și politică de a produce concepții alternative ale omului și ale lumii, a generat, în mod paradoxal, o anumită revalorizare socio-culturală a religiosului. În prezent, se conturează o altă etapă a modernității care se caracterizează și printr-o importantă redeschidere a religiosului ca răspuns față de procesul secula-

rizării²⁹. Putem concluziona în acest sens, luând în considerare multiplele opinii terminologice, că există, în momentul de față, din punct de vedere științific, o dificultate reală de a defini o formulă unică a modernității din perspectiva raporturilor sale cu fenomenul religios.

Religiozitatea, contrar profețiilor modernismului, posedă resurse excepționale de a aduce echilibrul interior dorit de omul contemporan bulversat de anxietate și de îndoială, precum și de a devenii promotorul schimbării sociale, o schimbare în care obiectivul principal să fie cu adevărat fericirea semenului.

În contextul acesta, considerăm relevantă avertizarea scriitoarei Ellen White, care este în asentimentul lui Max Weber, asupra unei eventualități sumbre a unei lumi noi, în care tocmai abandonarea moralei și a preceptelor protestante ar atrage degringolada socială generală: fără suportul credinței, susține autoarea, nu ar mai fi respectate legile civile, ajungându-se astfel la dezastru economic, la haos și, evident, la dispariția libertății.³⁰

La întrebarea: *De ce este religia și valorile ei este cea mai în măsură să ofere astăzi răspunsuri obiective la depășirea crizelor ce ne înconjoară?* – răspunsul cel mai potrivit poate fi al cercetătorului Jonathan Saks: *Pentru că religia nu este ceea ce-a lăsat să creadă critica iluministă – o formă pasageră a spiritualității umane cu întemeiere dependentă doar de istorie – ci, religia este mai profund legată de condiția umană. Ea este un foc și precum un foc, ea încălzește dar poate să și ardă. Iar noi suntem păzitorii flăcării.*³¹

Personal, cred că dacă vrem să prevenim conflicte și crize globale avem nevoie de o nouă viziune și de o nouă cale ce implică aplicarea valorilor religioase în societatea contemporană. Avem nevoie de punctele de sprijin pe care le oferă religia.³² Dar nu religia vorbită, ci religia trăită, practică. Religia nu mai este la marginea vieții în societatea de astăzi, ci ea este profund înrădăcinată în noi, ea schimbă viețile oamenilor și oferă soluții reale în vremuri de criză. Pe temelia Bibliei³³ ar trebui să stăruim acum

29 Jean-Paul Willaime, *Sociologia Religiiilor*, Iasi, Institutul European, 2001, p. 104.

30 Ellen G. White, *Tragedia veacurilor*, București, Editura Viață și Sănătate, 2011, pp. 401-413.

31 Jonathan Saks, *The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations*, London, New York, Continuum, 2002, p.70.

32 Gheorghe Istodor, „The status of the Christian – rights, freedoms, responsibilities – in an informational and digitized world. Missionary perspective”, în *Journal for Freedom of Conscience*, vol. 9, nr.1, Editions IARSIC, Les Arcs, France, 2021, p. 485.

33 Cristian-Vasile Petcu, „Pacea și dreptatea după cărțile profeților mari”, în *Annales Universitatis Valachiae*, Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2005, pp. 448-458.

pentru a dobândi o viziune mai profundă asupra lumii și să fim capabili să facem deosebirea între sacru și profan în viața noastră.

Avem nevoie nu doar de o teologie teoretică, ci e imperios necesar să înțelegem și care este voința lui Dumnezeu pentru vremurile noastre. O asemenea teologie poate să facă diferența în timpul nostru. O astfel de gândire poate să fie un răspuns la problemele și crizele prin care societatea noastră trece: de la globalizare la accelerarea schimbărilor, la expansiunea relativismului³⁴, la fragmentism, la insecuritate socială și la război.

Valorile moral-religioase reprezintă cu siguranță soluțiile viabile³⁵ în orice situații de criză globală, națională, familială sau chiar individuală. Rămâne întrebarea dacă vom avea curajul și credința de a le aplica. Viitorul ne va arăta care va fi răspunsul nostru.

Bibliografie:

- BĂDESCU, Ilie, *Cu fața spre Bizanț*, București, Editura Mica Valahie, 2004.
- BASTLEY, Robert I., *The Case of Optimism*, în „Foreign Affairs”, September/October, 1993.
- BÂLC, SamuieI, „Conceptul de cultură organizațională și relativismul cultural, în contextul libertății religioase”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, vol.10, nr.3, 2022, pp.275-283.
- BICKLEY, Paul, *Religious trends in a time of international crisis*, <https://www.theosthinktank.co.uk/comment/2020/08/06/>
- * * * *Catholic Encyclopedia*.
- CORNWALL, M., S. Albrecht, P. Cunningham, and B. Pitcher, *The dimensions of religiosity: A conceptual model with an empirical test*, Review of Religious Research, volumul 27, numărul 3, martie 1986.
- CUCOȘ, Constantin, *Biserica și școala, puterea spirituală a societății*, Ziarul Lumina, 19 iunie 2012
- HUNTINGTON, Samuel, „The Clash of Civilizations”, în *Foreign Affairs*, Summer 1993.

34 SamuieI Bâlc, „Conceptul de cultură organizațională și relativismul cultural, în contextul libertății religioase”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Vol.10, nr.3, 2022, pp.275-283.

35 Ioan-Gheorghe Rotaru, „Biserica lui Dumnezeu, sursa unui Râu al Vieții și al Vindecării”, *Argeșul orthodox*, 2012, XI, nr.564, p. 5.

- ISTODOR, Gheorghe, „The status of the Christian – rights, freedoms, responsibilities – in an informational and digitized world. Missionary perspective”, în *Journal for Freedom of Conscience*, vol. 9, nr.1, Les Arsc, France, Editions IARSIC, 2021, p. 485.
- JORDAN, Kelly-Linden, Pandemic prompts surge in interest in prayer, Google data show, 2020, în <https://www.telegraph.co.uk/global-health/climate-and-people/pandemic-prompts-surge-interest-prayer-google-data-show/>
- KENNETH, Pargament; Harold G. Koenig and Lisa M. Perez, *The many methods of religious coping: development and initial validation of the RCOPE*, în *Journal of Clinical Psychology*, 2005.
- MARGA, Andrei, *Religia în era globalizării*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2006.
- PAGE, Robin, N. Jill, Amy M. Peltzer, Burdette și Terrence D. Hill, „Religiozitate și sănătate: O perspectivă biopsihosocială holistică”, în *Journal of Holistic Nursing*, 2020.
- PETCU, Cristian-Vasile, „Pacea și dreptatea după cărțile profetilor mari”, în *Annales Universitatis Valachiae*, Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2005, pp. 448-458.
- REZSOHAZY, Rudolf, *Sociologia valorilor*, Iași, Institutul European, 2008.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Current Values of Education and Culture”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 87-92.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Spiritual lessons observed through the Coronavirus Crisis”, în *Dialogo. Issue of Modern Man*, 2020, vol.6, nr.2, pp. 71-82.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Globalization and its effect on religion”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, „The Reason for having a Devotional Life in a Secularized World”, în *Pastorație și Misiune în Diaspora. Lucrările Simpozionului Internațional de Știință, Teologie și Artă (International Symposium on Science, Theology and Arts – ISSTA 2021)*, Himcinschi, Mihai; Onișor, Remus (eds.), ediția a XX-a, vol. I, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2021, pp.135-152.

- ROTARU, Ioan-Gheorghe, “Biserica lui Dumnezeu, sursa unui Râu al Vieții și al Vindecării”, *Argeșul orthodox*, 2012, XI, nr.564, p.5.
- SAKS, Jonathan, *The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations*, London, New York, Continuum, 2002.
- SANTROCK, W., *A Topical Approach to Life-Span Development*, NY: McGraw-Hill, New York, 2007
- UNGUREANU, Camil, *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Editura Polirom, 2011.
- UPENIEKS L., C.G. Ellison, *Changes in Religiosity and Reliance on God During the COVID-19 Pandemic: A Protective Role Under Conditions of Financial Strain?*. *Rev Relig Res* 64, 853–881 (2022). <https://doi.org/10.1007/s13644-022-00523-z>
- VOICU, Mălina, *România religioasă*, Iași, Institutul European, 2007.
- JAMES, W. ; Vander Zanden, *The Social Experience: An Introduction to Sociology*, Second edition, McGraw-Hill Publishing Company, Inc., 1990.
- WHITE, Ellen G., *Tragedia veacurilor*, București, Editura Viață și Sănătate, 2011.
- WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologia Religiilor*, Iasi, Institutul European, 2001.
- YENDELL, Alexander, Oliver Hidalgo, and Carolin Hillenbrand, *The role of religious actors in the COVID-19 pandemic*, Stuttgart: ifa. <https://doi.org/10.17901/akbp1.10.2021>

Webografie:

- International Rescue Committee, *The top 10 crises the world can't ignore in 2023*, <https://www.rescue.org>
- <https://savanta.com/knowledge-centre/poll/tearfund-covid-19-prayer-public-omnibus-research/>
- <https://www.theosthinktank.co.uk/comment/2020/08/06/religious-trends-in-a-time-of-international-crisis>
- Online services swell the Church of England's congregations, <https://www.economist.com/britain/2020/06/04/online-services-swell-the-church-of-englands-congregations>.

DREPTURILE FEMEILOR ÎN CONTEXTUL CRIZELOR GLOBALE

Lect. univ. dr. Melinda Izabela ACHIM

Facultatea de Litere,

Centrul Universitar Nord din Baia Mare,

Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca

isabella_melinda@yahoo.com

ABSTRACT : Women's Rights in the Context of Global Crises.

When one talks about women's rights one talks about basic human rights established by the United Nations, rights that include the right to live free from violence, slavery and discrimination; the right to education; to own property; right to vote; the right to earn a fair salary and equal to that of colleagues in the same professional position. Women are at the center of the consequences of global crises: from the crisis of the COVID-19 pandemic to the crisis of the war in Ukraine, to the devastating effects of climate change, to the food and energy crisis. This paper aims to present different perspectives on the impact of these global crises on women's rights.

Keyword: *women's rights, human rights, global crises, feminism.*

Drepturile femeilor sunt drepturile omului

În prezent, egalitatea între femei și bărbați reprezintă un drept fundamental garantat prin legislația în vigoare, pentru care organismele de apărare și protecție abilitate luptă și reușesc să efectueze progrese semnificative, astfel încât toți cetățenii, indiferent de gen, rasă, culoare, statut, să beneficieze de șanse egale, în educație, muncă, viața familială, sănătate, viață politică.¹

În ultimii ani, Organizația Națiunilor Unite a stabilit obiective clare privind reducerea sărăciei, accesul la educație, inclusiv ținte pentru creșterea egalității de gen în educație, muncă și reprezentare. La nivel global, mai multe femei și fete au acces la școală și la muncă. Cu toate acestea, realitatea

¹ Ioan-Gheorghe Rotaru, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019, pp. 201-215.

de demonstrează că sunt situații și locuri unde drepturile femeilor rămân doar la nivel de discurs – de la violența împotriva femeilor la drepturile sexuale și reproductive până la marginalizarea din cauza rasei, castei, veniturilor sau locației lor.

În fiecare epocă realitatea societății și a indivizilor este dictată în funcție de nevoile lor, astfel că femeii i-au fost atribuite pe rând roluri precum cel de mamă, fata angelică, ispită, vrăjitoare, aducătoare de ghinion, însă „în realitatea concretă, femeia se manifestă sub diferite chipuri; dar fiecare dintre miturile construite în jurul ei pretinde să o rezume în întregime.”² după cum argumenta Simone de Beauvoir.

Prin limitarea accesului la educație, se încerca menținerea femeii în ignoranță, astfel încât aceasta să nu poată independentă, să nu-și poată folosi priceperile naturale, cum ar fi curajul și aflarea adevărului și, evident, să poată să profeseze ca bărbății. Autoarea Mary Wollstonecraft va sublinia acest aspect în lucrarea sa, *În apărarea drepturilor femeii din 1792*. Autoarea britanică argumentează că femeile nu sunt inferioare bărbatului, ci doar par a fi din cauza educației deficitare și a sugerat că atât femeile, cât și bărbății trebuie tratați ca ființe raționale deoarece o societate trebuie să funcționeze doar pe baza rațiunii: „Întărind și dezvoltând mintea femeii, supunerea oarbă va fi nimicită”³ sublinia autoarea pentru care educația și rațiunea stăteau la baza unei societăți funcționale.

Mișcarea feministă contribuie într-o manieră decisivă la redefinirea imaginii femeii în societate reconstruind o identitate feminină, fără a impune limite asupra rolurilor pe care femeia le poate avea. Feminismul nu a contribuit doar la schimbarea imaginii femeilor, ci și la modificarea raporturile de putere între femei și bărbați, la valorile standardizate impuse de societate în familie, politică, muncă, educație și în toate aspectele vieții.

Este ceea ce argumenta, în studiul *Feminist Distributive Justice and the Relevance of Equal Relations*, filozoafa americană, Linda Barclay: „plângerea feministă nu este doar că formele semnificative de opresiune sunt ignorate de majoritatea discuțiilor despre justiție, ci și mai mult, că majoritatea teoriilor justiției sunt incapabile să abordeze opresiunea.”⁴

2 Simone de Beauvoir, *Al doilea sex*, volumul I, București Editura Univers, 1998, p. 282.

3 Mary Wollstonecraft, *În apărarea drepturilor femeii*, București Editura Herald, 2017, p. 44.

4 Linda Barclay, *Feminist Distributive Justice and the Relevance of Equal Relations*, în *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*, (coord. Nils Holtug și Kasper Lippert-Rasmussen), New York, Oxford University Press INC., 2007, p. 109.

Feminismul susține ideea că toți oamenii sunt egali indiferent de identitatea lor de gen, oameni care ar trebui să se bucure de același acces și aceleași drepturi și oportunități din punct de vedere social, politic și economic. De-a lungul timpului, feminismul s-a izbit de ignoranța, respingerea sau indignarea primită din partea oamenilor care erau convinși că știu totul despre acest curent. Feminismul a trecut printr-o serie de etape, cunoscute sub numele de *valuri*, fiecare fiind caracterizat de evenimente, atitudini și discursuri diferite. Prin cele cinci valuri ale sale⁵, mișcarea feministă s-a concentrat pe diferite dimensiuni: politică, economie, cultură, mass-media, fiecare val fiind distinct, dar legat de tema comună a femeilor care luptă pentru a avea drepturi egale cu bărbații.

Prin amploarea pe care a avut-o (și o are), feminismul își propune să elimine inegalitățile dintre femei și bărbați, la fel cum sublinia și feminista Ania Malinowska, „Feminismul reprezintă multe școli de gândire filosofică, teorii și credințe morale. În ciuda multiplelor sale forme, el s-a mobilizat în unanimitate pentru atenuarea pozițiilor subjugate ale femeilor, atât private, cât și sociale, prin exercitarea impactului asupra mediului economic, politic, și cultural al societăților moderne.”⁶

De-a lungul timpului, femeile și-au folosit talentele cu care au fost înzestrate, și-au depășit limitele și limitările și au devenit figuri importante în istoria umanității, de la războinice și conducătoare, la scriitoare și filosoafe ”arătând lumii exact de ce sunt în stare – când li s-a oferit ocazia.”⁷

O altă etapă importantă în evoluția drepturilor femeii a fost adoptarea Convenției privind eliminarea tuturor formelor de discriminare împo-

5 Primul val de feminism începe în 1848, la Convenția oficială a drepturilor femeii din Seneca Falls, New York și cu Mișcarea Sufragetelor din Europa care militează pentru dreptul femeilor la vot. Al doilea val de feminism începe în 1960 cu lucrarea revoluționară a lui Betty Friedan, *Mistica feminină*. Al treilea val începe în anii 1990, cu cazul Anita Hill, profesor de drept afro-american, care a depus plângere pentru hărțuirea sexuală făcută de profesorul Clarence Thomas, candidat la Curtea Supremă, marcând astfel prima dezbatere publică despre hărțuirea la locul de muncă. Al patrulea val începe în 2010, odată cu mișcarea #MeToo și cu reapariția atacurilor împotriva drepturilor femeilor. Al cincilea val se pare că ar începe din 2020 cu pandemia de COVID-19, mișcările #DeedsNotWords și #TimesUp, creând o mișcare multidimensională.

6 Ania Malinowska, *Waves of Feminism*, în *The International Encyclopedia of Gender, Media, and Communication*, 1-7, 2020, disponibil pe https://www.academia.edu/43739681/WAVES_OF_FEMINISM accesat la data 12.07.2023 ora 15:20.

7 Kerstin Lucker, Ute Daenschel, *O istorie a lumii cu femeile în prim-plan*, București, Editura Litera, 2021, p.19

triva femeilor (CEDAW)⁸ de către Organizația Națiunilor Unite în 1979. Această convenție a fost un pas semnificativ în recunoașterea drepturilor femeii la nivel internațional și a servit drept cadru pentru adoptarea de legi și politici pentru promovarea egalității de gen și eliminarea discriminării împotriva femeilor. „Deoarece pentru a beneficia de drepturi naturale și sociale trebuie respectată condiția egalității din punct de vedere politic, legile acestui stat acordă tuturor cetățenilor, fără deosebire de rasă, culoare și sex, drepturi politice egale.”⁹

Crizele și impactul lor asupra drepturilor femeilor

Din păcate, apariția crizelor globale (financiare, sanitare, climatice, de război) afectează în mod semnificativ drepturile și libertățile fundamentale ale omului, în special ale femeilor de pretutindeni. Astfel, pandemia de COVID-19, războiul din Ucraina, crizele economice, fenomenele climatice în plină desfășurare, toate limitează, într-o manieră specifică, exercitarea drepturilor fiecărui individ. Chiar dacă aceste crize nu îi ating direct pe mulți dintre oameni, indirect observăm anumite limitări în desfășurarea activităților cotidiene.

Lupta împotriva pandemiei a determinat luarea unor măsuri stricte, cum ar fi izolarea la domiciliu, interzicerea circulației și accesului în spații publice, limitarea vizitelor în instituțiile publice, economice sau culturale, purtarea măștii și distanțarea socială, munca la distanță, desfășurarea online a procesului educativ, măsuri sanitare și vaccinare etc. Izolarea la domiciliu a sporit în mod considerabil numărul de cazuri de violență domestică asupra femeilor și copiilor.

Mai mult, peste pandemie s-a suprapus izbucnirea războiului din Ucraina, un conflict politic și militar care constituie o încălcare a drepturilor și libertăților fundamentale ale omului, începând cu dreptul la viață, la

8 Este cel mai important instrument internațional care promovează drepturile femeilor și eliminarea tuturor formelor de discriminare împotriva lor. Obiectivul principal al CEDAW este de a asigura egalitatea de gen și de a elimina discriminarea împotriva femeilor în toate aspectele vieții, inclusiv în domeniul politic, economic, social, cultural și juridic. Tratatul recunoaște că discriminarea împotriva femeilor este o încălcare a drepturilor umane și stabilește standarde și angajamente pe care statele părți trebuie să le îndeplinească pentru a proteja și promova drepturile femeilor.

9 Gisela Bock, *Femeia în istoria Europei, Din Evul Mediu până în zilele noastre*, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 182.

integritate fizică și psihică și continuând cu toate celelalte, până la libertatea individuală, libera circulație, inviolabilitatea domiciliului, libertatea de exprimare, dreptul la informație, dreptul la educație, dreptul la un mediu sănătos.

Însă, crizele lumii contemporane nu se opresc la pandemie și la războaie deoarece acestora li se adaugă alte crize, cum ar fi crizele pe plan economic, sanitar sau climatic. Războiul a determinat o criză economică de amploare, manifestată prin scumpiri la produsele alimentare, la combustibili și energie. În mod inevitabil, exercitarea unor drepturi fundamentale precum: libera circulație, dreptul la învățătură, accesul la cultură, dreptul la sănătate, sunt limitate din cauza acestor crize.

Femeile, din păcate, sunt cele mai afectate de război. Plecarea bărbaților pe front supune femeile la un volum de muncă și mai mare. Foametea și violența obligă adesea femeile să-și părăsească casele și multe se mută în taberele de refugiați.¹⁰ Explică în studiul ei, Tina Wallace, „În aceste situații, în timp ce femeile trebuie adesea să acționeze ca șefi de gospodărie, ele continuă să fie privite de agențiile de ajutor ca fiind dependente și nu sunt având în vedere sprijinul și statutul de care au nevoie pentru a realiza toate aceste noi sarcini și responsabilități.”¹¹

Apoi, schimbările climatice provoacă anumite limitări privind drepturile fundamentale ale omului, cum sunt dreptul la viață, siguranță, sănătate și dezvoltare armonioasă deoarece încălzirea globală aduce cu sine o creștere a temperaturilor peste limitele normale, secete, incendii devastatoare, scăderea debitului râurilor, deșertificarea anumitor zone cu diminuarea producției agricole, toate duc la apariția lipsurilor alimentare.

Criza financiară globală politicile ulterioare de austeritate aplicate au pus în pericol realizarea drepturilor economice și sociale ale femeilor cum ar fi pierderea locurilor de muncă, scăderea serviciilor sociale și creșterea insecurității economice. Multe ONG-urile care militează pentru drepturile femeilor au arătat că există trei sfere extrem de importante pentru activitatea umană și anume – finanțe, producție și îngrijire neremunerată – care sunt de fapt interconectate și se suprapun. Această explicație vine în contextul în care atenția instituțiilor publice în rezolvarea problemelor s-a

10 Tina Wallace, *A study of Refugee Education and Employment* disponibil pe <https://wus.org.uk/a-study-of-refugee-education-and-employment-focused-mainly-on-the-horn-of-africa-1983-86/> (accesat la data 14.07.2023, ora 14:00).

11 *Ibidem*.

concentrat mai mult pe salvarea sectorului financiar în detrimentul planificării obiectivelor asupra capacității oamenilor de a avea grijă de ei înșiși, de familiile lor și de comunități.

”Doar atunci când femeile și fetele au acces deplin la drepturile lor – de la egalitate de remunerare și drepturi de proprietate asupra pământului până la drepturile sexuale, libertatea de violență, acces la educație și drepturile la sănătatea maternă – va exista adevărata egalitate. Doar atunci când femeile au preluat roluri de conducere și de stabilire a păcii și au o voce politică egală, economiile și țările vor fi transformate. Și numai atunci toate femeile și fetele vor avea autodeterminarea la care au dreptul.”¹²

De aceeași parte se poziționează și organizația ONU WOMEN care solicită statelor să adopte o abordare transformatoare a politicii economice și sociale și să elaboreze politici de redresare care să promoveze realizarea drepturilor femeilor, pentru a-și îndeplini obligațiile în materie de drepturile omului. Astfel, ONU WOMEN recomandă acțiuni publice pe trei fronturi largi.¹³

În primul rând, crearea de locuri de muncă și sprijinirea politicilor de protecție socială: astfel de abordări politice vor fi mai eficiente în reducerea nivelului datoriei și în stabilirea bazei pentru o redresare economică și socială durabilă decât politicile economice neoliberale care au dominat răspunsul până în prezent. În vremuri de criză, situația femeilor și fetelor este agravată de inegalitățile profunde și de lungă durată. În ciuda rolurilor lor esențiale în cadrul comunităților, femeile sunt ținute departe de rolurile de conducere în procesele de consolidare a păcii și continuă să fie excluse din sălile în care sunt luate decizii cu privire la nevoile lor.

În al doilea rând, organizația subliniază că guvernele naționale și Națiunile Unite trebuie să joace un rol mult mai puternic în guvernarea fluxurilor financiare globale și naționale pentru a evita crizele viitoare și costurile acestora pentru femei, în special. Milioane de femei aflate în situații de criză trăiesc în pericol, iar pentru cele care fug din zonele de conflict, amenințarea violenței bazate pe gen este mare.

12 Nereea Cravittio în *The impact of the global economic crisis on women and women`s human rights across regions* pe <https://www.awid.org/publications/impacts-global-financial-crisis-womens-rights-sub-regional-perspectives> (accesat la 27.07.2023 ora 14:30).

13 vezi <https://www.unwomen.org/en/un-women-strategic-plan-2022-2025> (accesat la data 26.07.2023 ora 14:50).

În al treilea rând, organizația propune investiții în reproducerea oamenilor: statul trebuie să faciliteze accesul la servicii de calitate, infrastructură și alte bunuri esențiale precum hrana, care pot reduce și redistribui ponderea disproporționată din munca de îngrijire neremunerată efectuată de femeile cu venituri mici și să creeze bazele de bază pentru dezvoltarea socială și redresarea economică.

„Știm că criza financiară și economică a înrăutățit diferențele de gen în șomaj în toate regiunile și atât în țările dezvoltate, cât și în cele în curs de dezvoltare. În 2012, decalajul s-a extins și mai mult, iar femeile au pierdut aproximativ 13 milioane de locuri de muncă”¹⁴, a menționat directorul executiv al ONU WOMEN, Michelle Bachelet,

Pe de altă parte multe organizații non-profit susțin ideea implicării tuturor membrilor unei comunități în rezolvarea crizelor. În situații de criză, toți indivizii ar trebui să fie participanți deplini și egali la toate eforturile de recuperare, reziliență și consolidare a păcii, nu doar instituțiile abilitate.

„Eșecul nostru colectiv de a susține drepturile femeilor înseamnă că ieșim din fiecare criză cu un pas mai departe de egalitatea de gen. Pe măsură ce lumea se confruntă cu crize multiple și care se suprapun și cu niveluri record de strămutare, trebuie să transpunem angajamentele umanitare în acțiuni și să ne asigurăm că femeile și fetele sunt în centrul tuturor răspunsurilor la criză și dezastre.”¹⁵ a subliniat Natalia Karem, Director Executiv al organizației UNFPA (United Nations Population Fund).

Guvernele trebuie, de asemenea, să ofere finanțare adecvată și dedicată pentru a proteja siguranța și demnitatea femeilor și fetelor în situațiile de criză atunci când au cea mai mare nevoie.

„Avem de ales: putem fie să continuăm pe calea actuală în care câștigurile femeilor continuă să se destrame, fie să rămânem fideli implementării angajamentelor internaționale care le respectă agenția și le susțin drepturile fundamentale. Dacă vrem să modelăm un viitor mai pașnic, mai just și mai rezistent, nu putem abandona sau exclude femeile și fetele.”¹⁶ a continuat Natalia Karem.

14 Michelle Bachelet pe <https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/About%20Us/Directorate/UNwomen-MichelleBachelet-FormerED-en%20pdf.pdf> (accesat la data 30.06.2023 ora 14:14).

15 Natalia Karem, *Women rights crisis conflict peacebuilding* disponibil pe <https://www.weforum.org/agenda/2022/05/womens-rights-crisis-conflict-peacebuilding/> (accesat la data 30.06.2023 ora 15:30).

16 *Ibidem*.

Cercetătoarea și activista Ewa Charkiewicz aplecându-se asupra studiilor critice ale globalizării și militând pentru feminism și ecologie ca noi critici sociale, membră a Women in Development Europe (LAT) observă o caracteristică aparte a crizelor și impactul acestora asupra femeilor din țările de Est ale Europei : „În Europa de Est, cauzele instabilității financiare, volatilitatea economică și existențială insecuritatea sunt inseparabile de politici și ideologii neolibérale de restructurare a statelor, de piață și privatizare a socialului, flexibilizarea forței de muncă, restructurarea corporațiilor pentru a maximiza valoarea pentru acționar și ajustare a subiectivităților față de *pieța liberă* în loc să elibereze piețele pentru a-i face să lucreze cu linia de bază de a satisface nevoile umane și de a asigura drepturile omului.”¹⁷

Există state în care tratamentul preferențial dintre bărbați și femei este diferit: femeile sunt adesea tratate ca fiind dependente de bărbați în chestiuni juridice și proceduri administrative, la baza fiind susținută ideea de familie tradițională sau patriarhală în care femeile nu au același acces la resurse ca și bărbații. Exemple de proiecte și programe din sectorul public care ignoră nevoile femeilor în calitate de producători și resurse direcționate către bărbați, abundă. Legislația privind salarizarea egală și egalitatea de șanse și eliminarea barierele *tradiționale* pentru femeile care lucrează în afara casei nu pot prin ele însele să elibereze femeile de poverile domestice și așteptările societale.

Diane Elson subliniază lipsa acută de informații care arată impactul diferențial pe care îl are ajustarea asupra bărbaților și femeilor, deși „acum sunt în curs de desfășurare cercetări care arată că diferit clasele și grupurile economice sunt afectate foarte diferit. Această lipsă a datelor specifice genului este un obstacol major în calea înțelegerii complete și în detaliu a modului în care femeile sunt afectate de crizele globale în țări diferite.”¹⁸

Inegalitatea de gen este evidentă în special în locurile în care sunt predominante conflictele violente, militare, strămutarea și foamea. Oriunde lovește o criză, violența împotriva femeilor și fetelor crește. Criza globală

17 Ewa Charkiewicz, *The Impact of the Crisis on Women in Eastern Europe* pe https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/icw_2010_easterneurope.pdf (accesat la data 23.07.2023 ora 12:20).

18 Diane Elson, *Structural adjustment: It's effect on Women*, pe <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/122765/bk-changing-perceptions-part-i-010191-en.pdf;jsessionid=66B8140F01DB527C32908DCFF7F9E38A?sequence=25> (accesat la data 12.07.2023 ora 18:15).

COVID-19 a fost doar un exemplu: în analiza IRC, 73% dintre femeile care trăiesc în unele dintre cele mai uitate situații de criză au raportat o creștere a violenței domestice, 51% au citat violența sexuală și 32% au înregistrat o creștere a violenței domestice.

În 2018, mai puțin de 1% din finanțarea umanitară la nivel mondial a fost orientată către programe de prevenire și răspuns la violența bazată pe gen. Un studiu a constatat că între 2018 și 2021, nevoile de finanțare pentru programele de prevenire și de răspuns la violența bazată pe gen nu au fost satisfăcute nici măcar cu o treime¹⁹ după cum ne arată un raport al Națiunilor Unite privind violența asupra femeii.

Un alt aspect important este violența împotriva femeilor și fetelor amplificată în spațiile digitale unde apărătoarele drepturilor omului, femeile avocate, femeile politicieni, jurnaliste și femeile și fetele aparținând grupurilor minoritare sunt adesea ținte ale misoginismului și vulgarității verbale. Discursurile urii vizează, în special, pe cei care sunt activi în viața politică și publică, își exercită libertățile de exprimare, de întrunire pașnică și de asociere. Chiar dacă s-au implementat inițiative importante pentru a consolida cadrele normative pentru prevenirea violenței online împotriva femeilor și fetelor și pentru a îmbunătăți protecția, cu toate acestea lucrurile sunt departe de a fi finalizate.

Concluzii

Observăm că protecția și siguranța femeilor și a fetelor nu este încă prioritară la nivel global. Femeile și fetele de pretutindeni și mai ales cele din minoritățile etnice se confruntă cu forme multiple de opresiune, care le reduc și mai mult puterea și alegerea. Acestea sunt expuse unui risc crescut de violență și se confruntă cu bariere crescute în accesarea asistenței sociale. Pe tot globul, mișcări precum *#MeTOO* și *#BlackLivesMatter* a scos în evidență cât de esențial este, în special pentru femei, și în special pentru femeile de culoare, importanța redefinirii imaginii femeii în societate și reconstruirea într-un mod cât mai activ începând cu educația și implicarea în tot ceea ce ține de probleme "cetății".

Deși au fost realizate progrese semnificative în cele decenii în ceea ce privește ultimele egalitate de gen, femeile încă se confruntă cu diferențe sa-

19 <https://www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-violence-against-women> (accesat la data 25.07.2023 ora 16:30).

lariale, discriminare la locul de muncă, violență sexuală și violență domestică, iar peste acestea suprapunându-se crizele la nivel mondial. Este nevoie o mai mare conștientizare a crizelor și a impactului asupra femeilor, conștientizare care poate fi crescută prin campanii de informare, prin intermediul mass-media și al altor mijloace de comunicare, precum și prin intermediul programelor de educație și instruire în școli²⁰, universități și alte instituții.

Nu în ultimul rând, este necesară o mai mare implicare și responsabilitate din partea autorităților și instituțiilor cu privire la protecția drepturile femeilor, implicare care presupune dezvoltarea de politici și programe sociale și de protecție atât a femeilor, cât și a copiilor și altor grupe vulnerabile.

Bibliografie:

- BARCLAY, Linda, „Feminist Distributive Justice and the Relevance of Equal Relations”, în *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*, (coord. Nils Holtug și Kasper Lippert-Rasmussen), Editura Oxford University Press INC., New York, 2007.
- BĂLUȚĂ, Ionela, Ioana CÎRSTOCEA, *Direcții și teme de cercetare în studiile de gen din România*, București, Editura Colegiul Noua Europă, 2002.
- BEAUVOIR, Simone de, *Al doilea sex*, volumul I, București, Editura Univers, 1998.
- BOCK, Gisela, *Femeia în istoria Europei. Din Evul Mediu pînă în zilele noastre*, Iași, Editura Polirom, 2002.
- DWORKIN, Andreea, *Războiul împotriva Tăcerii*, Iași, Editura Polirom, 2001.
- GAL, Susan, Gail KLIGMAN, *Reproducing Gender. Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*, New Jersey, Editura Princeton University Press, 2000.
- LUCKER, Kerstin, Ute DAENSCHHEL, *O istorie a lumii cu femeile în prim-plan*, București, Editura Litera, 2021.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019, pp. 201-215.

²⁰ Ioan-Gheorghe Rotaru, “Current Values of Education and Culture”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 87-92.

- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Current Values of Education and Culture", în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 87-92.
- WOLLSTONECRAFT, Marry, *În apărarea drepturilor femeii*, București, Editura Herald, 2017.
- **Webografie :**
- BACHELET, Michelle, pe <https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/About%20Us/Directorate/UNwomen-MichelleBachelet-FormerED-en%20pdf.pdf> ;
- CHARKIEWICZ, Ewa, *The Impact of the Crisis on Women in Eastern Europe* pe https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/icw_2010_easterneurope.pdf ;
- CRAVITTIO, Nereea, *The impact of the global economic crisis on women and women`s human rights across regions* disponibil pe <https://www.awid.org/publications/impacts-global-financial-crisis-womens-rights-sub-regional-perspectives> ;
- ELSON, Diane, *Structural adjustment: It`s effect on Women*, disponibil pe <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/122765/bk-changing-perceptions-part-i-010191-en.pdf;jsessionid=66B8140F01DB527C32908DCFF7F9E38A?sequence=25> ;
- GAL, Susan, Gail KLIGMAN, *Reproducing Gender. Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*, Editura Princeton University Press, New Jersey, 2000.
- KAREM, Natalia, *Women rights crisis conflict peacebuilding*, disponibil pe <https://www.weforum.org/agenda/2022/05/womens-rights-crisis-conflict-peacebuilding/> ;
- MALINOWSKA, Ania, *Waves of Feminism*, în *The International Encyclopedia of Gender, Media, and Communication*, 1-7, 2020, disponibil pe https://www.academia.edu/43739681/WAVES_OF_FEMINISM ;
- WALLACE, Tina, *A study of Refugee Education and Employment* disponibil pe <https://wus.org.uk/a-study-of-refugee-education-and-employment-focused-mainly-on-the-horn-of-africa-1983-86/> ;
- <https://www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-violence-against-women>
- <https://www.unwomen.org/en/un-women-strategic-plan-2022-2025>

- <https://www.awid.org/publications/impacts-global-financial-crisis-womens-rights-sub-regional-perspectives>
- <https://www.globalfundforwomen.org/womens-human-rights/>
- https://www.ohchr.org/en/topic/gender-equality-and-womens-rights?gclid=CjwKCAjwq4imBhBQEiwA9Nx1BkGWtQf5yRRPoP6yr7I-FFWl0uE2OQHDwTxe0JLQnho1XQeoFEKooFRoCMgUQAvD_BwE

EDUCAȚIA UNIVERSITARĂ INCLUZIVĂ ÎN COMUNITĂȚILE ACADEMICE Vocaționale CU REFERIRE SPECIFICĂ LA INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREȘTI

Ps. Lect. univ. dr. dr. Constantin GHIOANĂ

Institutul Teologic Baptist din București, Romania

costelghioanca@yahoo.com

ABSTRACT: Inclusive University Education in Vocational Academic Communities With Particular Reference to the Baptist Theological Institute in Bucharest.

The contemporary academic arena is making more and more space for disabled persons, as we aim to develop a society based on equity and solidarity. However, is it possible for the vocational academic communities to adopt an inclusive approach? Or should we better say that vocational training is out of reach for disabled people? Our answer, as we shall argue in this paper, is that vocational universities can be inclusive, and they are suitable for all persons. We make a particular reference to the Baptist Theological Institute in Bucharest, to emphasize how different measures such as accessibility of various campus facilities as well as accessibility of academic content can open vocational training for disabled students. Digital education and proper educational and psychological counselling are great tools towards reaching this goal.

Keywords: *human dignity, inclusive education, digital education, Baptist Theological Institute, vocational universities, counselling.*

Aspecte introductive. Institutul Teologic Baptist din București

Într-o societate care susține principiul echității, educația incluzivă trebuie să fie o prioritate chiar și în universitățile vocaționale. Este adevărat că universitățile de arte, design, muzică, teatru și film, precum și universitățile cu specific confesional au anumite particularități care, prin natura lor, limitează accesul persoanelor cu dizabilități sau CES la studii. Totuși, chiar și în

cazul școlilor vocaționale se pot găsi abordări moderne prin care să se creeze un acces mai larg la studii. Acest lucru este cu atât mai posibil, cu cât am intrat și avansăm în era educației digitale.¹ Vom discuta, deci, despre educația universitară incluzivă în școlile superioare vocaționale referindu-ne, specific, la Institutul Teologic Baptist din București (ITBB).

ITBB s-a format prin ridicarea la nivel universitar a Seminarului Teologic Baptist, fondat în anul 1921. Încă de la început, și până în prezent, viziunea Institutul Teologic Baptist din București a fost și a rămas aceea de *a forma slujitori eclezialii pentru bisericile creștine baptiste din România și diaspora*. Așadar, această instituție de învățământ are un profil vocațional, având acreditate două programe de studii la nivel de licență – programul de învățământ la zi și programul de învățământ la distanță. În prezent, în cele două programe de studii ale Institutului Teologic Baptist din București se pregătesc pentru slujire un număr de aproximativ 100 de studenți.

Așa după cum reiese din informațiile găsite pe site-ul oficial al instituției (www.itb.ro), obiectivele urmărite în cadrul Institutului Teologic Baptist sunt următoarele: *echiparea unor păstori cu viziune misionară; echiparea unor misionari transculturali; echiparea unor plantatori de Biserici; pregătirea unor profesori creștini care să întrupeze un etos creștin în școlile din România; pregătirea unor cadre didactice creștine pentru școlile teologice din România și Diaspora.*²

Aceste obiective ale pregătirii vocaționale sunt foarte relevante pentru tematica pe care o abordăm în lucrare, întrucât investigăm în ce măsură personale cu dizabilități și / sau cerințe educaționale speciale (CES) pot atinge unele sau toate obiectivele enunțate mai sus. În plus, dorim să evidențiem că educația digitală poate veni în sprijinul acestor persoane.

Considerente etice

Fiind o școală vocațională, care aparține Uniunii Bisericilor Creștine Baptiste din România, Institutul Teologic Baptist aderă atât la Mărturisirea de Credință a Cultului Creștin Baptist, cât și la Statutul de Organizare și Funcționare³ a acestuia. Prin urmare, convingerile etice și spirituale privi-

1 Vezi Planul Educației Digitale 2021-2027, în <https://education.ec.europa.eu/focus-topics/digital-education/action-plan>, accesat pe 02.06.2023.

2 <https://itb.ro/viziune/>, accesat pe 20.04.2023.

3 <http://uniuneabaptista.ro/despre-noi/resurse-utile/statutul/>, accesat pe 06.02.2023.

toare la natura umană regăsite în Mărturisirea de Credință sunt împărtășite de către cadrele didactice la Institutului și fac parte din etosul acestei unități de învățământ. Privitor la om, în Mărturisirea de Credință a Cultului Baptist citim următoarele: „Noi credem și mărturisim că omul e creat de Dumnezeu. Trupul omului – partea materială – e făcut din țărână, iar natura spirituală a omului e din Dumnezeu, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.”⁴

Faptul că omul este creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” – *imago Dei* – îi conferă vieții acestuia sacralitate și demnitate, indiferent de starea în care se află sau de existența unor dizabilități fizice ori psihice. În consecință, în cadrul Institutului Teologic Baptist există un etos nediscriminatoriu, care valorizează orice ființă umană, dincolo de anumite limitări și provocări ale vieții. Într-adevăr, după cum a subliniat și Papa Ioan Paul al II-lea, în repetate rânduri, „omul este mereu un scop, niciodată un instrument”⁵, astfel că este imperativ ca orice instituție de învățământ, cu atât mai mult o școală vocațională, să caute cele mai bune mijloace de a veni în sprijinul studenților, în ciuda anumitor provocări ale vieții prin care ei trec.

Instituțiile de învățământ vocaționale nu îl tratează pe student ca pe un „client” căruia i se livrează un produs educațional ci, mai degrabă, studentul este un partener ce își asumă ca, prin devenirea și formarea sa academică și umană, să contribuie la binele comun al societății.

Măsuri privitoare la educația universitară incluzivă

Considerăm că reflecția privitoare la măsurile ce pot fi adoptate în vederea educației universitare incluzive constituie o preocupare reală și continuă pentru oricine dorește să îi trateze în mod egal pe studenți. Sunt necesare măsuri concrete și realiste pentru că, așa cum scria Palton, „nedreptatea supremă este să pari a fi drept, fără să fii”⁶.

Prezentăm mai jos câteva măsuri eficiente în vederea accesibilizării spațiilor, a conținutului informațional, dar și consilierea pastorală / vocațională și psihopedagogică a studenților cu dizabilități.

4 Mărturisirea de credință a cultului creștin baptist, Uniunea Bisericilor Creștine Baptiste din România, 2009, p. 8.

5 Wilhelm Dancă, *Fascinația binelui. Creștinism și postmodernitate*, Iași, Editura Sapiența, 2007, pp. 332-333.

6 Platon, *Republica*, traducere de Dumitru Vanghelis, București, Editura Antet Revolution, 2010.

Accesibilizarea spațiilor

Institutul Teologic Baptist, situat pe strada Berzei, nr 29, în București, dispune de două clădiri în care există săli de curs și spații de cazare la etajele superioare. În clădirea A există o bucătărie și o sală de mese, la demisol, apoi o sală (Capelă/laborator) la parter, birouri la etajul 1 și spații de cazare la etajele superioare. În clădirea B există o sală de curs (protocol) și un apartament pentru cazare, la parter, apoi la etajele 1 și 2 săli de curs, iar la etajele superioare alte spații de cazare. Cele două clădiri sunt relativ aproape una față de alta, la o distanță de aproximativ 50 m. De asemenea, în curtea instituției se află și câteva spații amenajate pentru locuri de parcare.

În vederea accesibilizării spațiilor pentru studenții cu dizabilități propunem următoarele măsuri:⁷

- Organizarea cursurilor la care sunt înscriși studenții cu dizabilități în sălile de curs de la parterul celor două clădiri;
- Instalarea unei rampe de acces la intrările celor două clădiri;
- Marcarea traseului dintre cele două clădiri cu semne specifice pentru persoanele nevăzătoare;
- Cazarea studenților cu dizabilități în apartamentul situat la parterul clădirii B;
- Rezervarea a două locuri de parcare în imediata vecinătate a clădirii B;
- Construirea unei băi pentru persoanele cu dizabilități în imediata vecinătate a clădirii B;
- Instalarea unui elevator cu șenile pentru accesul persoanelor cu dizabilități în sala de mese de la parterul clădirii A.

Pentru implementarea acestor măsuri există soluții tehnice moderne⁸, fie că este vorba de marcaje speciale pentru nevăzători, elevatoare cu șenile sau alte instrumente specifice.

⁷ Vezi, Normativ privind adaptarea clădirilor civile și spațiului urban la nevoile individuale ale persoanelor cu handicap, indicativ NP 051-2012 – Revizuire NP 051/2000, publicat în Monitorul Oficial al României, partea I, Anul 181, nr. 121 bis, 5 martie 2013.

⁸ A se vedea, spre exemplificare, clădirea centrală a Universității Babeș Bolyai din Cluj-Napoca, cf. <https://turvirtual.ubbcluj.ro/cladirea-centrala/index.htm?media-index=25&skip-loading>, accesat pe 02.06.2023.

Accesibilizarea conținuturilor informaționale. Digitalizare

În egală măsură, pe lângă accesibilizarea spațiilor este necesară și facilitarea conținuturilor informaționale pentru studenții cu dizabilități și/sau CES. În sensul acesta, reținem că informația accesibilă presupune ca toți studenții să înțeleagă conținutul, și este necesară o varietate a metodelor de transmitere, care să facă apel la mai multe simțuri.⁹ Mai mult, digitalizarea învățământului superior – utilizarea tot mai accentuată a paginilor Web, LMS (*Learning Management System*), bloguri, Social Media, MOOCs (*Massive Open Online Courses*)¹⁰ – vine în sprijinul educației universitare incluzive.

Câteva recomandări privitoare la accesibilizarea conținutului informațional sunt următoarele: *folosirea unor fonturi mari și ușor de citit; alinierea textului în stânga; punerea în evidență a textului; existența unui contrast mare între text și fundal.*¹¹ De asemenea, de mare importanță sunt și suporturile informaționale alternative precum:

- ✦ Informația electronică (conținutul poate fi imprimat pe CD sau pot fi folosite platformele de învățare online. De exemplu, studenții Institutului Teologic Baptist au acces la platforma Moodle¹²);
- ✦ Informația în format sonor (în acest caz pot fi folosite programe de tip *text-to-speech*, așa încât cursurile să poată fi oferite în format audio);
- ✦ Informație în Braille (textul poate fi tipărit în Braille, dar acest lucru este mai dificil din cauza costurilor mari asociate cu astfel de servicii);
- ✦ Apelul la persoane care pot interpreta în limbajul semnelor. Acest lucru se poate face în regim de voluntariat sau prin plăți ocazionale, astfel încât studenții cu deficiențe de auz să poată lua parte la evenimente academice notabile, precum sesiunile de comunicări științifice sau altele asemenea.

9 Olga Bulmaga, Carolina Bagrin, *Ghid privind accesibilizarea informației*, în https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/md/Ghidul-pentru-autoritati_1.pdf, p. 13, accesat pe 21.04.2023.

10 Martin Weller, „The Rise and Development of Digital Education” In: *Handbook of Open, Distance and Digital Education*. Springer, Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-19-0351-9_5-1, 2022, p. 1-17.

11 Pentru detalii, vezi Fran Ranaldi and Paul Nisbet, *Accessible Textual Resources*, CALL Scotland, The University of Edinburgh, UK, 2010.

12 <http://www.itbmoodle.ro/>, accesat pe 02.06.2023.

Alături de cele de mai sus, merită avute în atenție și anumite recomandări privitoare la design-ul inclusiv făcute de către Gov.uk.¹³ Aceste linii de ghidaj au în vedere cele mai bune practici de design pentru a accesibiliza conținutul informațional în favoarea persoanelor cu probleme de vedere, dificultăți de auz, dislexie, dizabilități motorii sau persoane din spectrul autist.

Sigur, nu putem nega faptul că, odată cu beneficiile aduse de digitalizare – inclusiv în aria educației incluzive – există și anumite provocări de care trebuie să ținem seama. De pildă, datele statistice arată că doar 10% din populația României are competențe digitale superioare (vezi figura de mai jos). Acest procent ne plasează pe ultimul loc în Uniunea Europeană.

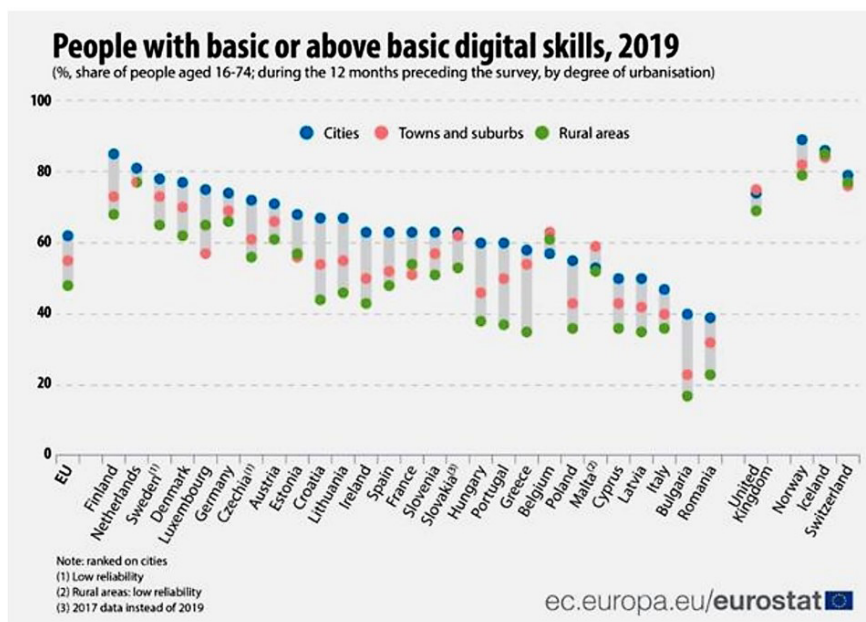


Figura 1: Oameni cu aptitudini digitale de bază sau superioare (anul 2019) la nivelul UE¹⁴

¹³ Dos and don'ts on designing for accessibility – Accessibility in government (blog.gov.uk), accesat pe 02.06.2023.

¹⁴ Ministerul Educației și Cercetării, Strategia privind digitalizarea educației din România, în SMART.Edu – document consultare.pdf, accesat pe 31.05.2023.

Pe de altă parte, educația digitală și folosirea aplicațiilor bazate pe Inteligența Artificială (AI) aduc în atenție o serie de riscuri etice și societale, după cum indicăm în figura de mai jos:

<p style="text-align: center;">VIAȚA PRIVATĂ</p> <p>Compromiterea vieții private a studenților prin exploatarea datelor obținute prin recunoaștere facială și sisteme de recomandare.</p>	<p style="text-align: center;">PREJUDECATĂ ȘI DISCRIMINARE</p> <p>Perpetuarea prejudecăților rasiale și legate de gen prin sisteme automate de notare.</p>
<p style="text-align: center;">SUPRAVEGHERE</p> <p>Monitorizarea activității studenților prin sisteme de învățare personalizate și prin rețele sociale.</p>	<p style="text-align: center;">AUTONOMIE</p> <p>Periclitarea autonomiei și acțiunilor studenților prin sisteme predictive.</p>

Figura 2 – Riscuri etice și societale asociate cu includerea aplicațiilor AI în educație¹⁵

Sigur, aceste riscuri pot fi reduse sau eliminate într-o măsură semnificativă prin dezvoltarea unor coduri de etică suficient de ample și prin instituirea unui cadru legislativ robust care să protejeze drepturile omului. Organizații, precum AlgorithmWatch¹⁶, implicate în supravegherea și analiza sistemelor bazate pe Inteligența Artificială sunt și ele de mare ajutor în vederea limitării neajunsurilor despre care am amintit.

Consilierea pastorală și psihopedagogică a persoanelor cu dizabilități și/sau CES

Pe lângă aspectele menționate mai sus, de mare importanță sunt și consilierea pastorală/vocațională, respectiv, consilierea psihopedagogică a persoanelor cu dizabilități. Înainte însă de a aprofunda acest aspect, subliniem că este binevenită o etapă preliminară admiterii la studiile superioare, o etapă de pre-consiliere.

Pre-consilierea, sau etapa premergătoare admiterii la Facultate

Dincolo de numeroasele provocări pe care le întâmpină persoanele cu dizabilități și/sau CES, o teamă semnificativă, cu potențial de a descu-

15 <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8455229/>, accesat pe 31.05.2023.

16 <https://algorithmwatch.org/en/>, accesat pe 31.05.2023.

raja încercarea acestora de a se înscrie la o anumită Facultate, este teama de necunoscut. Cu siguranță, elevii se gândesc mereu la ce să se aștepte și, mai ales, dacă vor putea face față noii etape spre care se îndreaptă – viața de student. În consecință, aceștia au nevoie de consiliere (psiho)pedagogică și educațională chiar înainte de a face vreun demers în ceea ce privește înscrierea la o facultate. Este ceea ce putem numi etapa de *pre-consiliere* sau furnizarea de răspunsuri la întrebările pe care viitorii studenți cu dizabilități le-ar putea avea. În sensul acesta pot fi luate mai multe măsuri concrete:

a) *Se poate introduce pe site-ul oficial al instituției de învățământ o secțiune specială dedicată persoanelor cu dizabilități sau CES.* Acolo pot fi oferite răspunsuri simple și clare la *întrebări frecvente* pe care viitorii studenți le-ar putea avea, cu referire la accesul la conținutul diverselor discipline, cu referire la examinare sau în ceea ce privește folosirea spațiilor universitare și de cazare.

b) *Se pot pune la dispoziția viitorilor studenți o adresă de e-mail și un număr de telefon* pe care aceștia să le poată folosi pentru a afla răspunsuri la întrebările suplimentare pe care ei le pot avea. Este important ca instituția de învățământ să aibă un cadru didactic pregătit să răspundă la întrebările posibililor studenți sau și să-i îndrume în ceea ce privește procesul de admitere, respectiv, de școlarizare.

c) *Se poate organiza așa-numita „zi a porților deschise pentru persoanele cu dizabilități și CES”.* În ziua respectivă, cei interesați pot să viziteze instituția de învățământ, având o experiență „la prima mână” în ceea ce privește interacțiunea cu cadrele didactice, cu alți posibili viitori colegi, cu cei ce sunt deja studenți, dar și arhitectura spațiilor universitare și de cazare pe care aceștia le vor folosi. Este indicat ca, în cadrul acestor „zile deschise” să existe sesiuni speciale de întrebări și răspunsuri, pentru că este foarte posibil ca anumiți studenți să adreseze întrebări la care alte persoane nu s-au gândit. În felul acesta se pun baze solide în ce privește o decizie informată, așa încât cineva să aplice cu încredere la o anumită instituție de învățământ, dar și ca studentul să parcurgă cu succes toate etapele pregătirii academice, până la absolvire.

Consilierea pastorală (vocațională)

Ținând seama de aspectul vocațional al Institutului Teologic Baptist din București, și a altor școli cu profil similar, considerăm că studenții cu

dizabilități și/sau CES au nevoie și de consiliere vocațională. Dincolo de consilierea psihopedagogică – la care vom face referire în următoarea secțiune a lucrării – este necesară și consilierea pastorală bazată pe considerente de ordin spiritual și pe aspecte privitoare la finalitățile urmărite prin studiile universitare.

Specific, studenții la teologie pastorală trebuie să fie încurajați să persevereze în ciuda dificultăților, ancorându-se în chemarea divină la slujire. De asemenea, ei au nevoie să fie consiliați în ce privește modul în care vor pune în practică abilitățile dobândite în timpul studiului. Absolvenții Institutului pot să slujească în multiple moduri (predicare, vizite pastorale, predarea religiei în școli, scrierea articolelor și a cărților, traduceri etc.), astfel că, și studenții cu dizabilități se pot realiza din punct de vedere profesional, pe anumite nișe.

De exemplu, un absolvent cu deficiențe de vorbire nu va putea fi un predicator, dar poate deveni un excepțional teolog / autor.¹⁷ Aceeași paradigmă poate fi folosită și în alte instituții cu profil vocațional, adică să se identifice moduri particulare în care studenții cu dizabilități pot să profeseze după absolvire.

Consiliere educațională și psihopedagogică

Referitor la consilierea psihopedagogică reținem că aceasta implică „un demers calificat, organizat pe principii științifice, ce permite acordarea unei asistențe de specialitate acelor persoane implicate în procesul educațional (elevi, studenți, cadre didactice, părinți, diriginți, directori de instituții educaționale etc.) care întâmpină anumite dificultăți”.¹⁸ Prin urmare, acest tip de consiliere nu se face mod aleatoriu de către nespecialiști.

Sigur, anumite sfaturi referitoare la organizarea timpului, a pregătirii pentru examene și alte aspecte pot fi oferite prin centrele de consiliere și orientare în carieră din universități¹⁹. Totuși, în alte privințe este recoman-

17 Este de notorietate cazul lui Nick Vujicic, un vorbitor internațional de succes, născut fără mâini și fără picioare; cf. <https://nickvujicic.com/>, accesat pe 02.06.2023.

18 https://www.edu.ro/sites/default/files/_fi%C8%99iere/Invatamant-Preuniversitar/2016/nonformal/ORDIN_comun_MECTS_MMFPS_2012_Anexa2.pdf, p. 1. accesat pe 21.04.2023.

19 *Ibidem*, p. 2.

dată colaborarea cadrelor didactice ale Institutului cu un personal calificat, în măsură să ofere îndrumări de natură psihopedagogică. În concluzie, este necesar un parteneriat simbiotic între Institutul Teologic Baptist din București și profesioniști în consilierea psihopedagogică. Doar printr-un astfel de parteneriat pot fi atinse obiectivele consilierii educaționale precum promovarea stării de bine și a sănătății, dezvoltarea personală și prevenția comportamentelor de risc.²⁰

Concluzii

Școlile vocaționale – Institutul Teologic Baptist din București – pot asigura o educație incluzivă pentru persoanele cu dizabilități și CES. Aceste instituții doresc să aibă o abordare incluzivă fiindcă demnitatea umană și egalitatea persoanelor sunt valori bine înrădăcinate în etosul lor.

Institutul Teologic Baptist din București, chiar dacă este o școală vocațională, oferă pregătire teologică și personalelor cu dizabilități, întrucât acestea au multiple posibilități de realizare profesională și inserție pe piața muncii. În sensul acesta, recomandările oferite în această lucrare, în ce privește accesibilizarea spațiilor, a conținutului informațional – prin digitalizare – , consilierea vocațională și psihopedagogică fac posibil un traseu predictibil și realist al personalelor cu dizabilități, de la statutul de posibil student, la cel de absolvent al Institutului Teologic Baptist din București.

Dacă reușim să limităm riscurile asociate cu educația digitală și dezvoltarea Inteligenței Artificiale, vom fi în postura de a le oferi persoanelor cu dizabilități șansa de să devină studenți într-o universitate cu profil vocațional. Chiar dacă anumite specializări din școlile respective vor rămâne restrictive, prin natura lor, o serie întreagă de obstacole pot fi transformate în oportunități pentru studenții cu dizabilități. Cu alte cuvinte, sperăm ca lumea viitorului să fie una mai bună pentru toți.

20 Adriana Băban (coord.), *Consiliere educațională-Ghid metodologic pentru orele de dirigenție și consiliere*, Editura Asociația de Științe Cognitive din România ASCR, Cluj-Napoca, 2009. pp. 17-18.

Bibliografie:

Cărți și articole:

- BĂBAN, Adriana (coord.), *Consiliere educațională-Ghid metodologic pentru orele de dirigenție și consiliere*, Editura Asociația de Științe Cognitive din România ASCR, Cluj-Napoca, 2009.
- BULMAGA, Olga și BAGRIN, Carolina, *Ghid privind accesibilizarea informației*, în https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/md/Ghidul-pentru-autoritati_1.pdf, p. 13, accesat pe 21.04.2023.
- DANCĂ, Wilhelm, *Fascinația binelui. Creștinism și postmodernitate*, Editura Sapientia, Iași, 2007.
- *Mărturisirea de credință a cultului creștin baptist*, Uniunea Bisericilor Creștine Baptiste din România, 2009.
- PLATON, *Republica*, traducere de Dumitru Vanghelis, Editura Antet Revolution, București, 2010.
- RANALDI, Fran și NISBET, Paul, *Accessible Textual Resources*, CALL Scotland, The University of Edinburgh, UK, 2010.
- WELLER, Martin, „The Rise and Development of Digital Education” In: *Handbook of Open, Distance and Digital Education*, Springer, Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-19-0351-9_5-1, 2022.

Resurse Web:

- Dos and don'ts on designing for accessibility – Accessibility in government (blog.gov.uk), accesat pe 02.06.2023.
- <http://uniuneabaptista.ro/despre-noi/resurse-utile/statutul/>, accesat pe 06.02.2023.
- <http://www.itbmoodle.ro/>, accesat pe 02.06.2023.
- <https://algorithmwatch.org/en/>, accesat pe 31.05.2023.
- <https://itb.ro/viziune/>, accesat pe 20.04.2023.
- <https://nickvujicic.com/>, accesat pe 02.06.2023.
- <https://turvirtual.ubbcluj.ro/cladirea-centrala/index.htm?media-index=25&skip-loading>, accesat pe 02.06.2023.
- https://www.edu.ro/sites/default/files/_fi%C8%99iere/Invatamant-Preuniversitar/2016/nonformal/ORDIN_comun_MECTS_MMFPS_2012_Anexa2.pdf, p 1. accesat pe 21.04.2023.

- <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8455229/>, accesat pe 31.05.2023.
- Ministerul Educației și Cercetării, Strategia privind digitalizarea educației din România, în SMART.Edu – document consultare.pdf, accesat pe 31.05.2023.
- Normativ privind adaptarea clădirilor civile și spațiului urban la nevoile individuale ale persoanelor cu handicap, indicativ NP 051-2012 – Revizuire NP 051/2000, publicat în Monitorul Oficial al României, partea I, Anul 181, nr. 121 bis, 5 martie 2013.
- Planul Educației Digitale 2021-2027, în <https://education.ec.europa.eu/focus-topics/digital-education/action-plan>, accesat pe 02.06.2023.

VIITORUL LIBERTĂȚILOR FIINȚEI UMANE ÎN CONTEXTUL DEZVOLTĂRII NOILOR TEHNOLOGII ȘI A INTELIGENȚEI ARTIFICI- ALE ÎN VIZIUNEA LUI GEORGE F. MCLEAN

Drd. Emanuel SĂLĂGEAN

*Universitatea din București,
emanualagean@hotmail.com*

ABSTRACT: *The future of human freedoms in the context of the development of new technologies and artificial intelligence in the vision of George F. McLean.*

In the present context of globalization and new expectations regarding knowledge (through AI as well), the dignity of the person, human rights, especially the rights of minorities and women, George F. McLean shows a special concern for redefining the person in terms that avoid superficial, ideological or dogmatic formulations and combat technological and digital trends that have a negative impact on the human spirit and social relations. Wanting to be part of the solution, McLean proposes in one of his last works his concept of the human person redefined according to Aristotelian-Thomist principles and structured on four dimensions: (1) substance, (2) existence, (3) reason and (4) human subjectivity. Through this approach he argues that despite biological similarities, each person must be considered in relation to Absolute existence as an individual and unique substance, aware of his human rights and with rational abilities to understand and develop the values and virtues that form culture, define religion and bring true satisfaction in life. In this paper we will show how McLean redefines the person in terms of substance, existence, rationality and subjectivism to emphasize that the immanence-transcendence relationship in which every human being is suspended necessarily directs attention to an effective causality, external to the person's existence, but which does not abstract the materiality. We will also consider some of the implications that new technologies and artificial intelligence have on human freedoms and values.

Keywords: *freedom, humanity, technology, subjectivism, values.*

În contextul actual de globalizare și al noilor așteptări cu privire la cunoaștere (inclusiv prin inteligența artificială), la demnitatea persoanei, la drepturile umane, mai ales la drepturile minorităților și ale femeilor, George F. McLean arată o preocupare aparte pentru redefinirea persoanei în termeni care să evite formulări superficiale sau ideologice și să combată tendințele tehnologice și digitale care au un impact negativ asupra spiritului uman și asupra relațiilor sociale. Dar mai mult decât atât, el consideră că nu poate exista cunoaștere autentică și o viață înfloritoare în comunitățile umane fără o recunoaștere mutuală a valorilor culturale și religioase specifice fiecărei culturi, recunoaștere care să treacă dincolo de un raport de toleranță către relații comune care să aducă dezvoltare tuturor părților. Dorind să fie parte a soluției, McLean propune în una dintre ultimele sale lucrări conceptul său despre persoană redefinit după principiile aristotelian-tomiste și structurat pe patru dimensiuni: (1) substanță, (2) existență, (3) rațiune și (4) subiectivismul uman. Prin această abordare susține că, în ciuda asemănărilor biologice, fiecare persoană trebuie considerată în raport cu existența absolută ca o substanță unică și individuală, conștientă de drepturile ei umane și cu abilități raționale de a înțelege și de a dezvolta libertățile, valorile și virtuțile care formează cultura sau care definesc religia.

Fiind conectat la tendințele actuale și pentru că nu a fost împotriva științei, (chiar a apreciat progresul tehnologic), McLean adresează o invitație pentru recunoașterea unui fapt tot mai prezent, și anume că în zilele noastre „puterea lumii este mai puțin dependentă de resursele pământului și ale zăcămintelor minerale, decât de informații și facilitățile oferite de tehnologie.”¹ În această lucrare vom arăta cum prezintă McLean în scrierile sale finale persoana în termeni de substanță, de existență, de raționalitate și de subiectivism pentru a fundamenta calitățile și libertățile ființei umane în contextul actual și pentru a sublinia că raportul de imanență-transcendență în care este suspendată fiecare ființă umană îndreaptă atenția cu necesitate la o cauzalitate eficientă externă existenței persoanei, dar care nu face abstracție de materialitate. Pentru început vom prezenta viziunea lui McLean despre persoană, iar apoi ne vom referi la importanța subiectivismul uman pentru libertate, autodefinire și integrare în comunitate sub presiunea mediului virtual.

1 George F. McLean, *Ways to God, Personal and Social at the Turn of Millennia: The Iqbal Lecture, Lahore*, Washington D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, 1999, p. 246.

1. Substanța

McLean recunoaște că această identificare a substanței care primește proprietăți și calități diferite vine de la Aristotel și se poate aplica inclusiv la ființa umană. Dar, ceea ce este specific ființei umane, spre deosebire de alte substanțe, este că, prin investirea de calități, aceasta devine subiect al vieții morale. De aceea, putem menționa în primul rând că ființa umană are valoare unică identitară care nu rezidă din asocierea cu o anumită categorie sau specie, valoare care este sporită în relație cu alte ființe umane în măsura asumării responsabilității personale pentru propriile acțiuni. De aici rezultă, în primul rând, importanța cunoașterii și a educației morale care vor înzestra persoana „cu capacitatea de a emite judecăți corecte în raport cu cele mai înalte idei progresiste”² și divine pentru a realiza valori prin acțiunile ei. În acest sens, relația persoanei cu mediul virtual și cu inteligența artificială trebuie văzută în ambele sensuri, atât din perspectiva modului în care mediul virtual și inteligența artificială sunt modelate de ființa umană, cât și invers, în ce fel este schimbată persoana de mediul virtual și de inteligența artificială

În al doilea rând, faptul că ființa umană este un agent moral anulează posibilitatea ca umanitatea să fie o masă nedeterminată de persoane. Fiecare individ este înzestrat cu capacități raționale care îi oferă posibilitatea să se raporteze individual la existență și la ceilalți semeni, ceea ce arată că omenirea este o comunitate de persoane unite prin modul în care ființa se raportează prin natura și prin modurile ei unice. Aceste particularități garantează existenței umane un sens și o valoare. De aceea, McLean respinge uniformizarea și rețelele propuse de mediul virtual, precum și orice modalități de declinare a identității sau anonimă (dark net, deep fake, furtul de identitate etc.).

Iar în al treilea rând, pentru că ființa umană are un caracter individual și rațional, poate avea „realizări specifice și un set de acțiuni tipice”³ care o reprezintă și o pun în valoare. De aceea, moralitatea ei trebuie să fie evaluată nu numai în raport cu acțiunile individuale, ci și în funcție de natura ei. De fapt, la McLean accentul pus pe substanță nu are același caracter filosofic întâlnit la Aristotel unde substanța este importantă

2 *Ibidem*, p. 5.

3 *Ibidem*.

pentru stabilirea categoriilor cu limite și cu diferențe, ci are o abordare teologic-tomistă, cu prioritate pe rolul de a stabili raportul între Creator și creatură și statutul ființei umane ca rezultat al voinței divine și nu ca o urmare a unui accident.⁴ În acest sens, natura substanțială a ființei umane are atât valențe predicative, cât și transcendente, ceea ce face să fie deasupra a orice poate fi încadrat într-o categorie sau specie. De aici rezultă și ideea de responsabilitate față de ceea ce reprezintă trupul, partea materială a ființei umane, parte care trebuie întreținută și îngrijită ca să susțină ființa în întregul ei, mai ales în demersul gnoseologic. Această abordare limitează responsabilitatea îngrijirii substanței în primul rând la contribuția pe care trebuie să o aibă însăși persoana față de sine, iar apelarea la unele elemente externe (operații estetice, chirurgia plastică etc.) nu trebuie să denatureze statutul original al persoanei. Mai ales că prea multe intervenții artificiale care determină schimbări la nivelul substanței pot aduce în timp efecte negative pentru sănătate sau pentru starea emoțională și pot avea diverse implicații etice.

McLean aduce în discuție natura substanțială a persoanei, chiar dacă atunci când ne referim la persoană avem în vedere natura ei spirituală. Această abordare este susținută de o idee a lui Toma de Aquino în care se arată:

„că Dumnezeu este într-adevăr extraordinar, nu pentru că El este cauza efectelor finite ale fiecărei acțiuni umane, ci mai degrabă pentru că a înzestrat ființele umane finite ca ele însele să fie pe deplin capabile să efectueze toate acțiunile și efectele care corespund naturii lor. Aceasta este autonomia adecvată a persoanei umane; este implicația participării ființei ca act în Ființa Absolută ca existență însăși.”⁵

În această descriere, Toma de Aquino reformulează principiul lui Aristotel despre materie și despre formă în relația existență-act și esență-potență prin care arăta că, în ciuda limitării pe care o trăiește ființa umană prin natura ei substanțială, aceasta se poate bucura de un orizont nelimitat prin existență.

4 Vezi George F. McLean, *Ways to God, Personal and Social at the Turn of Millennia: The Iqbal Lecture, Lahore*. Vol. 17 of Cultural Heritage and Contemporary Change, Series I: Culture and Values, Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999, pp. 136-138.

5 *Ibidem*, p. 233.

Totuși, înainte de a dezvolta a două dimensiuni a persoanei – existența, să amintim că această abordare legată de unicitatea și de individualitatea substanței persoanei ca individ unic, trebuie să evite tendința întâlnită în societatea vestică de a pune individul în centru așa cum susține orientarea atomistă sau nominalistă care se raportează la persoană ca individ singur și fără legătură cu alte ființe umane. O consecință a acestei abordări este sistemul juridic fundamentat nu pe încurajarea colaborării și a relației, ci pe reducerea violenței prin rezolvarea conflictelor și evitarea tensiunilor. Chiar dacă această idee despre individualism o întâlnim și la Aristotel, trebuie să facem mențiunea că în antichitate concepția unitară despre lume era foarte prezentă iar de cele mai multe ori diferențele dintre indivizi sau dintre grupurile sociale nu erau privite ca obstacole în formarea unui grup social ci ca un principiu de stabilire a comunității.⁶ De aceea, McLean pledează către o abordare sapiențială în procesul epistemologic, pentru că așa se are în vedere natura cumulativă în actul cunoașterii, sper deosebire de o abordare reducționistă și experimentală prin care distincția, separarea, eliminarea, cantitatea devin prioritare. Dar pentru a înțelege și mai bine cum se manifestă și cum sunt potențate aceste proprietăți ale substanței persoanei, McLean amintește de a doua calitate a persoanei, existența.

2. Existența

Trecerea de la realitate ca idee (Platon) sau ca formă a materiei (Aristotel) la realitate ca existență a adus cu sine o altă abordare despre ființa umană și despre prezența omului în lume. McLean susține că cele mai importante implicații ale acestei schimbări au fost că ființa umană și-a câștigat un statut prin care a rămas deasupra oricărei categorii sau specii, iar timpul limitat al existenței oferă experiențe care pot transforma omul

„prin realizarea unei conștientizări explicite a actului de existență (esse) în termenii căruia ființarea ar putea fi apreciată direct în caracterul său activ și auto-asertiv.”⁷

Dintre toate cele trei elemente prin care McLean redefinește persoana (substanță, existență și rațiune), acesta rămâne central pentru experien-

6 George F. McLean, *Reconstruction of the Person: Culture and Metaphysics*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2015, p. 5.

7 *Ibidem*, p. 6.

ța cunoașterii și pentru procesul devenirii. Această nouă perspectivă care a fost înțeleasă în perioada creștină a adus schimbări semnificative, conform lui McLean, cu privire la materie, relația dintre materie și formă (fizică-metafizică), precum și în privința conceptului de libertate.

Concepția creștină despre creației a schimbat și ideea filosofică despre originea materiei, aspect care nu era discutat în Grecia antică pentru că se considera că materia era eternă. Dar la numai câteva secole de la începutul erei creștine, această nouă perspectivă (materia creată) a fost acceptată și în filosofie, cum vedem în ideile lui Plotin prin care susține că materia este rezultatul emanației din Unul. Deși această abordare rămâne destul de neclară, avem totuși suficiente argumente că propunerea creștină despre realitate ca existență a produs schimbări în concepția filosofică despre realitate.

Dincolo de preocuparea creștină de a stabili raportul dintre materie și existență pentru a clarifica doctrina trinității și a întrupării, distanțarea față de interpretarea filosofiei antice cu privire la materie a oferit o nouă înțelegere asupra raportului dintre realitatea existentă și aparentă. Astfel, de la concepția lui Aristotel care definea existența în raport cu materia și cu forma s-a trecut la viziunea creștină în care accentul cade pe conștientizarea actului existenței al persoanei ca prezență în lume pentru că „a fi real înseamnă a exista sau a sta într-o relație cu acesta (existența).”⁸ Din acest motiv, McLean insistă asupra nevoii de cunoaștere sapiențială și a realizărilor cultural-religioase care să rămână unei generații viitoare pentru că, în acest fel, se garantează prezența persoanei în lume, chiar dacă existența fizică a substanței încetează. Patrimoniul cultural sau religios este și continuă să fie o sursă de inspirație (Evrei 12:1), chiar dacă cei care l-au creat și-au încetat existența.

Această perspectivă face ca voința și conștiința de sine să primească mai multă profunzime pentru că depășesc concepția despre existență situată la nivelul unui accident sau a unei circumstanțe limitate. Mai mult, existența trece dincolo de acceptarea unor responsabilități sau a unor obligații într-un context dat către asumarea prezenței în lume prin descoperirea unui sens sau a unui parcurs care aduce determinare de sine pentru dezvoltare personală și realizarea unor contribuții perene prin care realitatea sensibilă este îmbogățită și totodată aceste creații fac trimitere către natura

8 George F. McLean, *Reconstruction of the Person: Culture and Metaphysics*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2015, p. 7.

transcendentă a existenței. În acest fel ființa umană își deschide orizontul existenței dincolo de aspectele particulare cum sunt serviciului zilnic, afacerile, studiile sau alte activități care pot fi reduse la „preț, culoare și proprietăți chimice”⁹, către eventualitatea non-existenței sau către posibilitatea apariției unei noi existențe prin naștere. O astfel de perspectivă trece existența dincolo de limitele fizicii și ale chimiei către o dimensiune metafizică și divină. Această viziune propusă de McLean a fost dezvoltată de Emanuel Levinas în conceptul de *alteritate*. Înțelegem că pentru McLean această perspectivă este foarte importantă pentru că subscrie la ceea ce susține Levinas spunând că acesta este punctul de unde „tocmai începe umanitatea”¹⁰.

Privită din perspectiva tehnologiei informației și a inteligenței artificiale, existența devine relevantă doar în raport cu necesitatea sau cu utilitatea și nu are importanță morală. Dezvoltarea sau „upgrade-ul” se face tot în raport cu nevoile instrumentale și mai ales pentru un profit mai mare. În ce privește relația, legăturile se stabilesc prin conexiuni de rețea exclusiv într-un raport de funcționalitate sistemică pentru utilitate și pentru eficiență. Impactul negativ al acestui model asupra relațiilor umane poate fi extrem de negativ, el fiind numit de sociologul Richard Senett ca „legătură de respingere”¹¹. Comuniunea este înlocuită de conexiune, iar comunicarea mijlocită de tehnologie goleşte de conținut relațional orice tip de întâlnire. Efectul asupra relației este devastator pentru că, prin intermediul tehnologiei, oamenii interacționează atât de mult și atât de facil, încât nu mai simt nevoie să fie împreună și în spațiul real. Noua alteritate a devenit „instantanee, invazivă și abstractă”¹².

Viziunea lui McLean despre persoană evită aceste disfuncții pentru a proteja și pentru a propune ființei umane să descopere natura unei libertăți nelimitate care inspiră și invită la o existență ce oferă, așa cum susține McLean, „un nou punct de vedere de la care toate pot fi reinterpretate și regândite cu efecte omniprezente și durabile.”¹³ Această perspectivă a fost

9 *Ibidem*.

10 George F. McLean în John Staak, *Freedom for Faith. Theological Hermeneutics of Discovery Based on 's Philosophy of Culture*, PhD diss., The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2013, p. 305.

11 Richard Senett în Teodor Baconșchi, *Facebook fabrica de narcisim*, București, Humanitas, 2015, p. 27.

12 *Ibidem*.

13 George F. McLean, *Reconstruction of the Person: Culture and Metaphysics*, The Coun-

ilustrată, în interpretarea lui McLean, de soarele din Mitul peșterii, dar a fost cel mai bine exemplificată de Cuvântul etern, *Logos*-ul întrupat, „Fiul care a intrat în peșteră până la moarte pentru ca toți să poată fi înviați la o nouă existență.”¹⁴ Aceasta înseamnă mai mult decât un demers intelectual sau o trezire a minții, pentru că actul învierii, cum este prezentat în religia creștină, înseamnă eliberarea persoanei de păcat și de moarte prin șansa la o nouă existență condiționată de răspunsul liber al ființei umane. De aceea, conștientizarea ființării ca oportunitate de existență (eternă) revelează:

„caracterul total radical și necondiționat al acestei invitații și răspunsul care trece dincolo de orice aspect al unei realități și al oricărei considerații particulare de timp, ocupație sau orice altceva. Este mai degrabă autoafirmarea directă a realității totale a cuiva”¹⁵.

Dar acest lucru nu se poate realiza dacă mintea rămâne preocupată de ceea ce este nonexistentă (contingență) și nu se deschide spre ceea ce este necuprins, dar perceptibil prin actualizarea existenței sau nu trece dincolo de orice formă generică sau specifică spre o realitate unică pe care fiecare persoană care dispune liber de propria existență poate să și-o imagineze.

Konrad Lorenz a formulat această stare ca fiind „entropy of feelings”¹⁶, un fel de moarte termică din cauza faptului că ființa umană nu mai dezvoltă reacții la stimuli de obișnuire (reinforcement) sau de plăcere și la stimuli de dezobișnuire (deconditioning, extinguishing) sau de neplăcere. Aspectul asupra căruia atrage atenția etologul austriac este că lipsa alternanței plăcere-durere pentru omul postmodern, prin dezinteres pentru plăcere și prin intoleranță față de durere, scade interesul de a investi pe termen lung pentru obținerea unei satisfacții și exacerbează dorința de a obține totul imediat și cât mai ușor. Pentru a argumenta această perspectivă, face referire la un studiu făcut de Helmut Schulze care a concluzionat că, în scrierile lui Freud, nu există conceptul de „Freude” (bucurie), concluzia lui fiind că bucuria este suprimată de preocuparea excesivă pentru plăcere. Idei promovate de dezvoltarea noilor tehnologii cum că dragostea este echivalentul plăcerii, că efortul este întotdeauna inutil, că a consuma este întotdeauna benefic și că răbdarea trebuie numai decât evitată au avut

cil for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2015, p. 7.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

16 Konrad Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, Harcourt, New York, 1974, pp. 31-42.

o mare contribuție la realitatea că depresia a devenit boala secolului. Chiar dacă tehnologia ajută în tratarea afecțiunilor creierului, statisticile spun că în 2030 costurile la nivel mondial pentru tratarea depresiei se vor ridica la aproximativ 6 trilioane de dolari, costuri care au fost necesare pentru tratarea tuturor afecțiunilor în anul 2012.¹⁷ Iar impactul negativ al acestei stări nu se va simți doar asupra stării de sănătate a persoanei, ci mai ales în privința calității și a satisfacției vieții, ca să nu mai vorbim despre entuziasm, despre motivație și despre speranță.

De aceea, fără a fi împotriva progresului și a dezvoltării științei, McLean atrage atenția că

„în momentul de față are loc o interpretare seculară și agresivă a vieții conform căreia înțelepciunea antică apare ca retrogradă și, prin urmare, trebuie înlăturată în numele progresului. Dar a face acest lucru ar însemna să îndepărtezi inima și sufletul unui popor și să-l lași fără resursele personale cu care să-și construiască un viitor adecvat și uman în noul context globalist. Această situație provoacă înțelepciunea antică să vorbească timpurilor noi, să inspire viață în conceptele și în structurile tehnice ale existenței moderne și să permită astfel tuturor popoarelor să avanseze prin forța viziunilor lor despre viață și a sensului existenței, precum și în căutarea de a descoperi parteneri de încredere care pot oferi valoare în construcția oricărui proiect pentru omenire în acest nou mileniu.”¹⁸

Din nefericire, el observă că omenirea, la început de mileniu III, nu mai este preocupată de această perspectivă care are în centru nevoile de bază ale persoanei, pentru că, după perioada modernității, ființa umană a început să creadă în puterea cunoașterii științifice, fiind interesată să stăpânească și să controleze forțele naturii în favoarea ei. Mai târziu, această preocupare s-a regăsit în ingineria genetică, în manipulare socială, în inteligență artificială, în nanotehnologie și în alte mijloace prin care se consideră că obiectivele utopice ale științei pot să aducă mai multă fericire și bunăstare ființei umane. McLean arată că, în ciuda progresului științific, omenirea s-a

17 <https://www.blackdoginstitute.org.au/news/at-first-glance-the-future-of-mental-health-can-seem-disheartening-depression-is-currently-the-most-common-mental-disorder-with-300-million-people-affected-globally-the-world-health-organisation-e/>, (accesat la data de 11.08.2023).

18 George, F. McLean, *Persons, Peoples and Cultures: Living Together in a Global Age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2004, p. 6.

confruntat în secolul al XX-lea cu adevărate dezastre umanitare din cauza a două războaie mondiale, a unui război rece marcat de o cursă a înarmării nucleare și a altor crize sociale sau regimuri politice dictatoriale. Urmăriile direcțiilor trasate de idealurile și de idealismul lui Hegel și al lui Josiah Royce s-au văzut mai târziu în obiectivele concrete și pragmatice propuse de William James și John Dewey, obiective care pot fi realizate prin eforturi umane. Dar această perspectivă concentrată pe dorința de putere și de control printr-o raționalitate modernistă lipsită de creativitate și care distruge orice fundament speculativ sau intuitiv, noțiuni de structură, stadii de dezvoltare și norme etice, aduce multe îngrijorări cu privire la viitorul umanității acum la început de mileniu III.

De aceea, McLean consideră că societatea vestică ar fi mult ajută prin contextualizarea unor tradiții filosofice și religioase care nu au fost afectate de reduționismul iluminist specific Europei apusene. Astfel, el susține că tradiția islamică și cea hindusă, despre care există în occident opinii că mistifică realitatea sensibilă, alături de tradiția filosofică clasică și de religia creștină pot ajuta omul contemporan să-și întoarcă privirea de la sine către un orizont infinit al cunoașterii nelimitate a Ființei. Prin urmare, McLean arată că, în ciuda progresului științei, existența persoanei umane în mileniul III va fi golită de sens și de împlinire dacă umanitatea nu se va întoarce la valorile existențiale de bază pentru om, cum ar fi

„politețea amabilă, stăpânirea de sine, renunțarea la violență și respectul pentru sentimentele și demnitatea altora. Altfel spus, dorința de a iubi și, prin urmare, preocuparea de a păstra în atenție dimensiunea existențială centrală a metafizicii persoanei umane și a calității vieții. Pe măsură ce obiectivitatea este îmbogățită de subiectivitate, valorile și cultura devin preocupări filosofice de bază. În centrul acestei dezvoltări se află persoana umană, care nu mai este izolată ca individ, ci este ca agent liber angajată cu alte popoare și civilizații într-un context global.”¹⁹

Așadar, acceptarea existenței ca parte determinantă a persoanei a schimbat imaginea ființei umane despre realitate, propunând o nouă înțelegere a originii materiei și a raportului materie-formă, deschizând astfel o nouă perspectivă pentru cunoaștere prin punerea în valoare a libertății ființei umane.

19 George F. McLean, *Reconstruction of the Person: Culture and Metaphysics*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2015, p. 9.

3. Natură rațională

Trecerea de la gândirea realității în raportul materie-formă la existență a provocat ființa umană să privească dincolo de categorii și tipuri spre dinamica foarte complexă a vieții. În interpretarea lui McLean această schimbare a însemnat progresul de la subzistență (a se întreține – centrat pe sine) la existență (a se extinde – centrat pe exterior, pe spațiu și pe timp). Prin acest concept al existenței, natura individuală a ființei umane ca substanță încorporează toate calitățile enumerate în secțiunea anterioară, dar alături de acestea McLean susține că persoana este „(1) completă, (2) independentă și (3) dinamică”²⁰, iar aceste caracteristici devin evidente în relație cu existența și arată că persoana este preocupată de acțiune și de actualizare continuă prin natura ei rațională. Importanța existenței și valoarea rațională a persoanei sunt elemente care fac diferența între ființele umane și alte individualități existente cum sunt rocile, copacii sau animalele, dar care n-au natură rațională, conștiință de sine și cu atât mai puțin determinare de sine, libertate sau responsabilitate. De aceea, McLean face referire la faptul că Aristotel numea ființa umană ca „animal rațional”, și că Boethius a definit persoana ca „substanță individuală de natură rațională.”²¹ Dar cele mai multe referințe prin care susține natura rațională a persoanei sunt din scrierile lui Toma, pentru că, susține McLean, în acestea se arată că „viața umană devine proclamarea înțelepciunii, puterii, iubirii și providenței lui Dumnezeu”²², iar lucrările lui masive, referindu-se în special la cele două *Summa*, „cresc catedralele minții”²³.

Prin urmare, revenind asupra primei calități la care am făcut referire, persoana nu poate fi considerată completă dacă nu sunt împreună cele trei componente amintite în secțiunea anterioară, trup, minte și spirit. Această unitate completă poate fi păstrată atât prin evitarea supraaprecierii, cât și prin reținerea de a subaprecia una dintre părți. McLean atrage atenția că,

20 *Ibidem*.

21 Boethius, in George F. McLean, *Reconstruction of the Person: Culture and Metaphysics*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2015, p. 9.

22 George F. McLean, *Ways to God, Personal and Social at the Turn of Millennia: The Iqbal Lecture, Lahore*, Vol. 17 of Cultural Heritage and Contemporary Change, Series I: Culture and Values, Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999, p. 154.

23 *Ibidem*, p. 5.

în ultimele decenii, se observă tendințe tot mai influente care riscă să strice acest echilibru trinitar al persoanei umane. De aceea, el condamnă atât tor-tura celor care luptă pentru drepturile omului, cât și tendința consumistă de a vedea ființa umană numai din perspectiva unui client sau consumator, așa cum spunea William James că „persoana este redusă la produse fiziologice sau la funcții ale structurii de producție și de distribuție a mărfurilor”²⁴.

În plus, existența persoanei nu se rezumă numai la natura ei completă, ci și la condiții minime de viață pentru a-și putea exprima particularitățile unice ca să fie împlinită. Această nevoie apare ca o necesitate pentru că, așa cum am amintit mai sus, ființa umană nu este o entitate care face parte dintr-o categorie, ci existența ei este individuală, chiar dacă face parte din structuri sociale. Prin urmare, existența ei este rezultatul unor alegeri raționale individuale, al unor acțiuni personale și al unor decizii de a evita ceea ce este comun sau specific altei persoane. În acest fel se stabilește raportul prin care persoana realizează acțiunea, iar acțiunea determină subiectul și-i conferă individualitate (cel care merge cu bicicleta se numește biciclist). Pe această bază a individualității fiecărei persoane se construiește apoi structura unei societăți în care fiecare ființă umană relaționează într-o comunitate dinamică și mutual constructivă.

În acest proces dinamic acțiunea fiecărei persoane reflectă individualitatea ei însăși prin care fiecare devine un agent care are realizări bune sau rele și care influențează în bine sau în rău întreaga comunitate. Această relație comunitară se bazează pe o deschidere dinamică prin care societatea există și se dezvoltă, dar totodată susține și dezvoltarea morală a persoanei. Prin urmare, individualitatea și unicitatea persoanei nu se văd numai în particularitățile individuale, ci și în modul unic prin care aceasta interacționează cu alte persoane sau în comunități sociale. De aceea, preocuparea pentru cunoaștere, pentru libertate și pentru dragoste sunt esențial necesare pentru ca fiecare persoană să aibă posibilitatea să se poată exprima atât pe sine, cât și în relație cu celelalte persoane.

De aceea, McLean apreciază meritul pe care îl are filosofia greacă în recunoașterea valorii substanței pentru definirea persoanei în contextul relației, dar atrage atenția asupra faptului că acest concept trebuie dezvoltat prin conștientizarea existenței ca mijloc prin care pot fi puse rațional

24 William James în George F. McLean, *Reconstruction of the Person: Culture and Metaphysics*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2015, p. 9.

în valoare calitățile unice ale fiecărei persoane, astfel încât fiecare individ să rămână complet, independent și dinamic. Dar acest lucru nu se poate întâmpla decât dacă este înțeleasă și conștientizată importanța existenței ca experiență distinctă de natură sau esență, pentru că fiecare persoană are particularitățile ei specifice. Numai în acest fel fiecare persoană poate fi privită ca fiind întreagă, independentă și cu o dinamică proprie în procesul de comunicare și de transformare personală și în relație cu alte persoane. McLean susține că această unicitate a persoanei poate fi amplificată atunci când este pusă în relație cu Absolutul, „în viziunea vestică, aristotelică sau estică, după Shankara.”²⁵ Mai mult, așa se poate observa cel mai bine că ființa umană nu trăiește prin sine (*a se*), ci în relație cu Creatorul (*in se*), pentru că, prin independența și prin unicitatea ei ca ființă umană, face trimitere la puterea și la unicitatea Creatorului. Dar acest lucru se poate întâmpla cu condiția ca existența să fie apreciată la adevărata ei valoare prin care persoana primește unicitate și statut metafizic indestructibil în raport cu imanența, care cel mult o poate influența și transforma.

Dacă privim cu atenție la tendințele actuale din domeniul noilor tehnologii și ale inteligenței artificiale se poate spune că structura rațională a ființei umane este puternic afectată, ceea ce influențează în mod negativ și acest proces de autodefinire a persoanei în relație cu sine și cu cei din jur. Preocuparea pentru a descoperi instrumente sau aplicații noi a compromis imaginea unitară, independentă și dinamică a omului contemporan și i-a adus convingerea că permanent îi lipsește ceva, o dependență patologică de tehnologie și o suprimare constantă a inițiativelor bazate pe creativitatea individuală. În ultimul timp s-au făcut nenumărate studii și s-au scris multe cărți care atrag atenția asupra implicațiilor negative pe care le aduce era iraționalității.²⁶ În plus, în contextul actual această relație de imanență-transcendență își găsește un surogat în relația real-digital.

McLean redefiniște în scrierile sale finale persoana în termeni de substanță, existență și raționalitate pentru a sublinia că acest raport de imanență-transcendență în care este suspendată fiecare ființă umană îndreaptă

25 *Ibidem*, p. 11.

26 Cartea lui Manfred Spitzer este doar un exemplu în acest sens. Demența la care este referă nu are în vedere doar pierderea de memorie și o oarecare tendință tot mai accentuată la tineri de a uita anumite informații, ci are în vedere un randament mai scăzut al gândirii, o abilitate critică mai redusă de orientare în oceanul de informații din timpul nostru. Manfred Spitzer, *Demența digitală*, București, Humanitas, 2020, pp. 225-239.

atenția cu necesitate la o cauzalitate eficientă externă existenței persoanei, dar care nu face abstracție de materialitate, așa cum se întâmplă în relația real-virtual. De aceea, el spune că

„cea mai înaltă cauză este și cea mai imanentă în a provoca ființa noastră exact ca existența, ea (cauza imanentă) ne este mai prezentă decât noi care acționăm în conformitate cu o natură sau esență distinctă de existența noastră”²⁷.

Prin această intuiție, McLean nu absolvă de responsabilitate ființa umană prin subordonarea ei unei autorități externe, ci mai mult, o face să fie mai preocupată ca existența ei să fie mai împlinită pentru că viața poate fi îmbogățită prin contribuția unei resurse din afara universului limitat al persoanei umane.

Pentru a argumenta această perspectivă, McLean face referire la filosofia indiană²⁸, deoarece aceasta este fundamentată pe preocupare de a vedea existența persoanei *in se* (ancorată în realitatea metafizică) și nu *a se* (prin sine) cum este tendința în societatea rațională occidentală. Prin urmare, în viziunea apuseană, tot ce nu este raportat la realitatea care transcende lumea sensibilă rămâne o falsă suprapunere, în denumirea indiană, *maya*. Dar, pentru a face această distincție, ne spune McLean, este nevoie

27 George F. McLean, *Reconstruction of the Person: Culture and Metaphysics*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2015, p. 12.

28 În mai multe locuri din scrierile sale McLean face referire la tradiția indiană care poate ajuta vestul să se elibereze de tendința exagerată de a organiza existența după „un singur tip de raționalitate deductivă și, astfel, de a diseca viața umană în limitele unui model mecanicist de idei clare și distincte.” George F. McLean, *Reconstruction of the Person: Culture and Metaphysics*, p. 12. Vezi, *Ways to God*, pp. 93-121. În capitolul IV din cartea *Ways to God*, McLean aduce argumente că Hinduismul poate fi numit o „proto-metafizică” și arată cum gândirea hinduistă a făcut legătura între o multitudine de zeități mitice orientale și o gândire metafizică superioară. Această relație dintre zeități și metafizică a rămas în tradiția gândirii indiene până în prezent și a oferit rădăcini spirituale budismului, și prin urmare culturii asiatice în ansamblu. De exemplu, McLean face trimitere la scrieri indiene arătând conținutul lor de înțelepciune cumulată printr-o exegeză pe care o face unui text din *Ātapatha Brāhmana*, dar și referindu-se la comentariile scrise de Sāyana sau în *Taittiriya Brāhmana* despre același text. (*Ways to God*, p. 98) Continuând această idee, McLean arată că în filosofia indiană distincția dintre rațiune și dorință este posibilă printr-un drum interior spre înțelepciune, demers care, spune el, „este atât de caracteristic filosofilor indieni și de mare interes în Occident de la Sfântul Augustin până la fenomenologii din zilele noastre.” (*Ways to God*, p. 104) George F. McLean, *Beyond Modernity: The Recovery of Person and Community in Global Times*, pp. 10, 78, 102 sau 197.

de înțelepciunea care trece dincolo de puterea limitată la raționalitatea și la eforturile umane. Schimbarea de la abordarea strict rațională la cea a unei înțelepciuni simbolice produce o inversiune care, în creștinism, este rezumată în formularea paradoxală: „cine vrea să-și scape viața o va pierde, dar oricine își va pierde viața [...] o va mântui.” (Matei 8:35; Ioan 12:25)

Acest simbolism propus de McLean provoacă ființa la o conștientizare a existenței care, prin înțelepciune, duce perspectiva despre lume și despre viață dincolo de nivelul rațional, dar nu-l abandonează, pentru că gândirea este specifică vieții umane și rămâne mijlocul prin care se stabilește relația cu divinitatea. Astfel se ajunge la un sens complet și transcendent care poate fi pentru persoana contemporană împovărată de griji și de provocări neașteptate o experiență de eliberarea prin care poate (re)învăța să fie din nou umană și, mai ales, să redescopere experiența spiritului. Fără natura rațională și fără posibilitatea de a transcende realitatea vizibilă, persoana ar fi completă și independentă asemenea plantelor, a animalelor sau a altor reprezentări neînsuflețite. Dar, atât timp cât persoana umană își va dezvolta abilitățile raționale și va fi preocupată de trăirile spiritului, fiind conștientă de sine și bucurându-se de libertate, își va pune în valoare toate calitățile în mod creativ prin contribuții care vor deschide perspectiva unui orizont care trece dincolo de realitatea sensibilă. Contribuția lui McLean în acest punct este semnificativă pentru că, prin lucrările lui și mai ales prin conceptul de persoană pe care îl promovează, se deschid noi posibilități prin care se pot pune în valoare calitățile persoanei pentru sensibilizarea ființei umane și a cât mai multor societăți față de valori și principii care contează cu adevărat în stabilirea unui climat de armonie socială între oamenii din culturi și religii diferite într-o lume globalizată și totodată dezordonată de ultimele evenimente.

Fără această perspectivă tendințele actuale din tehnologia informației și a inteligenței artificiale pot să împlinească această dorință a omului contemporan de a trece dincolo de realitatea imediată, dar totodată riscă să limiteze cercul cunoașterii la o viziune mundană. În plus, este deja un fapt că interesul constant pentru zona virtuală și pentru accesorii digitale încurajează individualismul și aduce disfuncții în relații. Tocmai de aceea, în ultimul timp s-a dezvoltat o preocupare constantă de a arăta că între spațiul real și cel virtual există anumite distincții care nu pot fi eliminate sau anulate, cum este realitatea că unele profesii nu vor putea fi niciodată în-

locuite de tehnologie²⁹ sau că empatia, simpatia, compasiunea și bunătatea vor rămâne pentru totdeauna calități ale personalității umane. De aceea, McLean este preocupat să pună în valoare ceea ce definește în mod individual ființa ca persoană – subiectivismul uman – mai ales din perspectiva contribuției pe care aceasta o poate avea în relație cu viața.

4. Subiectivismul uman

Teologia și filosofia lui McLean păstrează din perioada de mijloc și târzie a modernității preocuparea pentru rațiune, dar totodată pune în valoare și experiența spirituală a sufletului în contextul personal, unic-subiectiv și specific fiecărei ființe umane. De aceea, el își continuă construcția sistemului teologico-filosofic opunând raționalismului din prima perioadă a modernității subiectivismul care s-a dezvoltat în cea de a doua parte, cu intenția de a păstra imaginea unitară despre om și echilibrul între rațiune și experiență sau cunoaștere și înțelepciune. Numai așa pot fi păstrate împreună rațiunea obiectivă, pe de-o parte, și problemele profunde care se nasc din năzuințele transcendente și din demnitatea umană, pe de altă parte, o situație care se vede și în discursul dialogurilor filosofice care s-au stabilit între Descartes și Pascal sau Hegel și Kirkegaard sau alți filosofi. McLean avertizează că, fără acest echilibru, întotdeauna se va împlini predicția lui Giovanni Battista Vico prin care susține că noua rațiune (cu referire la abordarea carteziană) „ar da naștere unei generații de brute – brute intelectuale, dar totuși brute.”³⁰

Pentru a respinge aceste tendințe și pentru a sublinia în teologie și în filosofie importanța subiectivității umane, McLean face referire în scrierile lui la cinci probleme pe care profesorul Liu Fantong³¹ le observă în filosofia

29 <https://inhuntworld.com/12-jobs-that-ai-will-never-replace/> sau <https://www.makeuseof.com/reasons-artificial-intelligence-cant-replace-humans/>, (accesat la data de 15.08.2023).

30 George McLean, *Beyond Modernity: The Recovery of Person and Community in Global Times, Lectures in China and Vietnam* The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2010, p. 131. Vezi și (<https://plato.stanford.edu/entries/vico/#NewScie>), accesat în mai 2021, unde este prezentată viziunea lui Giovanni Battista Vico (1668-1774) despre „înțelepciunea poetică” și „înțelepciunea filosofică”, prin care el arată modul dual în care cunoaște ființa umană, prin simțuri și intelect.

31 Cele cinci aspecte menționate de Liu Fangtong sunt: (1) Un nou fundaționalism care poate avea ca bază argumentul personal, (2) Moartea omului, ca urmare a „morții lui

și în teologia contemporană ca urmare a influenței raționalismului radical. De asemenea, în opinia lui McLean, interesul pentru subiectivismul persoanei a devenit o nouă agendă, mai ales în a doua parte a secolului al XX-lea. Schimbarea de abordare acceptată de Wittgenstein, care trece de la cunoașterea empirică raportată la o hartă mentală, cum susține în *Tractatus Logico-Philosophicus*, la conceptul de intenționalitate și conștiință umană pe care le dezvoltă în ultimele sale lucrări, a fost urmată și de alți gânditori kantieni.

În ultimele secole se pot observa mai multe implicații teologice și filosofice ale acestei radicalizări a raționalismului și a readucerii în atenție a subiectivismului. Teologia și filosofia lui McLean fac referire la aceste implicații prin articularea unor subiecte prezente în lucrări de referință cum sunt „Spiritul în lume” a lui Karl Rahner sau „Gaudium et Spes: Constituția pastorală asupra Bisericii în lumea de azi”, document elaborat la Conciliul Vatican II.

Ca orientare filosofică, McLean susține conceptul de subiectivitate, pledând pentru o înțelegere sincronică și diacronică a culturii. În primul caz, când are în atenție abordarea sincronică, McLean face referire la condiția liberă a ființei umane și la capacitatea ei de a răspunde conștient, intenționat și creativ la provocările vieții. Dar aceste răspunsuri nu sunt izolate și haotice, ci în relație și în raport cu alte persoane din comunitate. Prin urmare, McLean propune o evaluare sincronică a valorilor și a virtuților care au ajutat omul să se auto-definească și să se dezvolte ca persoană care a format apoi societăți civile. Acest demers al afirmării de sine ca individ sau ca societate se bazează pe descoperirea și pe dezvoltarea a ceea ce este bun și care poate ajuta atât individul, cât și societatea în ansamblul ei. Astfel, acest „bun”³² trebuie să aibă o valoare ontologică, pentru că poate fi adus și dezvoltat de orice persoană, iar prin extensie face trimitere la Persoana Perfectă. În al doilea caz, când se referă la abordarea diacronică, McLean indică spre natura transcendentă a culturii, făcând referire la conținutul sau la modelele integrate și care se

Dumnezeu”, (3) Un iraționalism al adevărilor multiple, (4) Regulile ca joc și (5) Sfârșitul filosofiei în sine. Vezi, George F. McLean, *Beyond Modernity: The Recovery of Person and Community in Global Times, Lectures in China and Vietnam*, p. 43.

32 McLean arată că ceea ce este „bun” „constituie baza topologică a unei culturi și pentru că este reafirmată în mod repetat în timp se va constitui într-o tradiție și moștenire.” George F. McLean, *Beyond Modernity: The Recovery of Person and Community in Global Times, Lectures in China and Vietnam*, p. 134.

transmit de la o generație la alta în timp. În comunitățile sociale responsabile, patrimoniul cultural este primit cu responsabilitatea de a fi transmis mai departe, fiind dezvoltat și actualizat prin manifestări creative libere ale subiectivității generației prezente. Acest conținut de cunoaștere care trece îmbogățit de la o generație la altă confirmă că nouitatea nu are un caracter accidental, ci este rezultatul unui proces în timp care are evenimente concret-istorice, dar și noțiuni sau informații metafizice care fac trimitere la origini și la finalități care transcend orice generație.

Având în vedere schimbările care s-au produs în ultimele secole și tendințele actuale spre globalizare și digitalizare, McLean este preocupat să aducă în atenție prin promovarea conceptului de subiectivitate umană nu numai interesele majoritare sau chiar comune, ci și nevoile particulare ale grupurilor minoritare sau ale fiecărei persoane. De fapt, existența în contextul actual este tot mai mult influențată de relația dintre natura obiectivă și cea subiectivă a persoanei ca proces care include afirmarea identității individuale sau de grup și formarea de comunități sociale tot mai extinse. Pentru argumentarea rolului pe care îl are conceptul de subiectivitate în acest proces, McLean face referire la scrierile lui Papa Ioan Paul al – II – lea cu care a colaborat în mai multe proiecte academice în timpul când era cardinal la Cracovia.

Inițial McLean dezvoltă acest concept pe baze istorice și politice³³, dar intuițiile sale teologice și filosofice în această privință au fost completate ulterior cu idei din scrierile cardinalului Karol Wojtyła, devenit mai târziu Papa Ioan Paul al-II-lea. Această preocupare a lui McLean este un răspuns la tendința post modernă de a privi persoana numai dintr-o perspectivă obiectivă și exterioară, pierzându-se astfel din vedere în demersul pentru cunoaștere experiența interioară a ființei umane, experiență care este tot mai mult considerată o sursă majoră în creația culturală și pentru structurile sociale.

33 Pe lângă argumentele istorice pe care McLean le aduce în favoarea subiectivismului din scrierile lui John Rawls, el critică abordarea liberală pe care o consider greșită în trei aspecte, toate acestea descurajând subiectivismul persoanei: „În primul rând, individul este văzut ca anterior societății, dar, de fapt, persoana iese din societate. În al doilea rând, subliniind acțiunea paralelă a indivizilor pur și simplu autonomi ca proces de construcție a comunității, orice subiectivitate este refuzată celorlalți și comunității și, în cele din urmă, individului. Și în al treilea rând, individualismul în sine devine irealizabil, deoarece în comunitate individul se descoperă pe sine. A fi izolat înseamnă, în final, a pierde individualitatea reală și personalitatea și a fi redus la o abstractizare.” McLean, *Persons, Peoples and Cultures*, p.18.

Preocuparea pentru natura subiectivă a persoanei a crescut în a doua parte a secolului al XX-lea, când marile speranțe legate de puterea rațiunii au fost puse sub semnul întrebării. Dar această tendință s-a accentuat atât de mult, încât acum există riscul ca rațiunea să fie substituită autorității pe care o poate reprezenta potențialul de subiectivism specific fiecărei persoane sau fiecărui grup social. Ca propunere de rezolvare a acestui dezechilibru, putem observa că scrierile lui Papa Ioan Paul al II-lea nu doar că recunosc cele două dimensiuni ale ființei umane (obiectivă și subiectivă), ci încearcă să le păstreze împreună pentru a arăta că prin experiment și prin simțuri putem ajunge la cunoaștere, dar totodată primim un conținut informațional de la o generație la alta prin tradiție.

Viziunea despre subiectivismul uman la Karol Wojtyła poate fi rezumată în mesajul „persoana care acționează” (*Acting Person*³⁴), ceea ce este de fapt și titlul unei cărți scrise de el despre acest subiect. McLean arată că preocupările lui Karol Wojtyła pentru subiectivismul persoanei au început în primii ani de după Al Doilea Război Mondial din dorința de a reinnoi viziunea de viață a poporului polonez și încrederea în umanitate. Astfel, el s-a îndreptat către fenomenologie, încercând să umple obiectivismul rațional și abstract cu subiectivismul de care era nevoie în anii foarte grei de după război. Pentru împlinirea acestui obiectiv, Karol Wojtyła finalizează două programe de doctorat, unul despre filosofia lui Max Scheler, iar al doilea despre teologia Sfântului Ioan al Crucii. Astfel, subiectivismul pe care el îl promovează se naște din imensa bogăție și importanță etică pe care o deține viața emoțională a omului și din puterea spirituală nelimitată care apare atunci când ființa umană se îndreaptă către Dumnezeu. Această abordare încearcă să răspundă și teoriilor existențialiste laice care deveneau tot mai populare în a doua parte a secolului al XX-lea, afirmând ideea promovată de Sartre că libertatea omului este condiționată de negarea lui Dumnezeu. În aceste condiții, prin lucrările și demersurile sale, Karol Wojtyła încearcă să arate că „este posibil să urmărim o explorare existențială, fenomenologică a conștiinței umane și totuși să fim religioși.”³⁵

34 Karol Wojtyła, *Acting Person*, D. Reider Publishing Company, London, 1979. Vezi capitolul „Subiectivism și subiectivitate” în care autorul vorbește despre eficacitatea ființei umane și despre puterea ei de a avea un impact acolo unde trăiește, pp. 56-59.

35 George McLean, *Beyond Modernity: The Recovery of Person and Community in Global Times, Lectures in China and Vietnam* The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2010, p. 168.

După numai câțiva ani, această temă a devenit una dintre ideile principale dezbătute la Conciliul Vatican II și a deschis noi perspective asupra modului în care noua subiectivitate ar putea încuraja dezvoltarea credinței în viața omului, mai degrabă decât să o elimine. Astfel, tema subiectivității a început să fie prioritară pentru viziunea filosofică și teologică a lui Karol Wojtyła, iar dezbaterile din timpul Conciliului Vatican II au adus reflecții profunde, dezvoltând această perspectivă. Mai târziu, aceste idei au fost de mare ajutor și s-au dezvoltat în timpul perioadei comuniste care a încercat să suprimă ființa umană, creația lui Dumnezeu, prin materialismul dialectic. Cu intenția de a păstra deschis orizontul cunoașterii și al înțelepciunii în timpul globalizării și al erei digitalizării, McLean urmează în filosofia și în teologia lui două direcții propuse și dezvoltate de Karol Wojtyła: filosofia ființei și contribuția filosofiei conștiinței la filosofia ființei.

În concluzie, putem afirma că McLean include și dezvoltă conceptul de subiectivitate în teologia și în filosofia lui, urmând direcția propusă de Karol Wojtyła. Prin această alegere el dorește să păstreze în atenție explorarea interioară a persoanei prin subiectivitate într-un context globalist în care primează realitatea obiectivă și exterioară care riscă să reducă persoana la nivelul de obiect pentru evaluare, pentru manipulare și pentru exploatare. În plus, subiectivitatea aduce identitate personală și socială prin exercitarea libertății cu valențe creative de-a lungul generațiilor care au stabilit și au dezvoltat tradiții și culturi. Chiar dacă în perioada modernă subiectivitatea personală a fost ignorată în favoarea categoriilor obiective și universale ale științei, în ultimele decenii a crescut interesul pentru subiectivitate, dar și pentru modul în care aceasta se manifestă ca intersubiectivitate în cadrul relațiilor dintre persoanele care stabilesc viața socială într-o lume tot mai globalizată.³⁶ Prin urmare, teologia și filosofia lui McLean ne arată că un progres real pentru viitor nu poate fi realizat fără a nu privi înapoi, dar aceasta nu înseamnă o revenire în trecut, ci recuperarea din trecut a ceea ce susține și garantează dezvoltarea, iar subiectivitatea rămâne o valoare dezirabilă pentru prezent și viitor.

36 Vezi, George F. McLean, *Ways to God*, pp 245-281, capitolul *Subiectivitatea umană și căile personale către Dumnezeu* unde McLean arată rolul și importanța subiectivității pentru cultură și religie.

5. Concluzii:

În lucrările sale, McLean susține valoarea persoanei în contextul dezvoltării mediului virtual și a inteligenței artificiale pentru a proteja substanța, existența, natura rațională și subiectivismul ființei umane.

(1) Ca substanță, persona trebuie să fie conștientă de individualitatea și de potențialul ei pentru a se putea dezvolta pe sine și pentru a avea o contribuție în contextele în care își duce viața. Relația cu mediul virtual și cu inteligența artificială trebuie definită în limitele recunoașterii și ale potențării posibilităților personale, altfel persoanele riscă să fie forme fără fond. Dar cel mai important aspect rămâne asumarea acestei individualități care poate fi dezvoltată mai ales dintr-o perspectivă sapiențială prin acumulare și prin preocuparea de a transmite mai departe informații și idei.

(2) Dezvoltarea identității personale are loc în contextul existenței, atât prin natura experiențelor de viață, cât și prin preocuparea personală pentru cunoaștere. Existența rămâne centrală atât pentru că ea este ceea ce pune în valoare atât substanța, cât și natura rațională a ființei umane, cât și pentru faptul că determină contextul în care se formează realitatea. Din perspectiva creștină existența ființei este contingentă, iar relația cu Creatorul oferă potențialitatea maximă pentru progres și dezvoltare într-un cadru de libertate autentică. Faptul că existența ființei umane nu se poate defini prin sine și trebuie să stabilească diferite rapoarte de superioritate sau de subordonare aduce cu sine și riscul de a face din mediul virtual și din inteligența artificială o preocupare prioritară a existenței. Fără a minimaliza avantajele pe care le poate aduce dimensiunea virtuală, incontestabil rămân multe aspecte problematice dintre care se distinge posibilitatea de a prezenta o realitate falsă și implicit o experiență neautentică.

(3) Din perspectiva lui McLean, structura rațională face ca ființa umană să treacă de la subzistență (a se întreține – centrat pe sine) la o existență (a se extinde – centrat pe exterior, spațiu și timp) completă, independentă și dinamică. În lipsa acestei structuri raționale este anulată posibilitatea de transcendere a realității vizibile, iar persoana ar fi asemenea plantelor, animalelor sau altor reprezentări neînsușite sau care depind de instincte. Dar, atât timp cât persoana umană își va dezvolta abilitățile raționale și va fi preocupată de trăirile spiritului, fiind conștientă de sine și bucurându-se de libertate, își va pune în valoare toate calitățile în mod creativ prin contribuții care vor deschide perspectiva unui orizont care trece

dincolo de realitatea sensibilă prin raportul imanență-transcendență. Dezvoltarea mediului virtual și posibilitățile nelimitate pe care acesta le oferă arată încă o dată că perspectiva Absolutului rămâne cea mai importantă activitate a minții. Prin această propunere, McLean nu doar că readuce în discuție o preocupare pe care au avut-o mari gânditori de-a lungul timpului, ci atrage atenția asupra unor deficiențe care pot să apară când mintea rămâne cu prioritate preocupată de atracția virtuală.

(4) McLean propune conceptul de subiectivitate pentru a pune în valoare condiția liberă a ființei umane și capacitatea ei de a răspunde conștient, intenționat și creativ la provocările vieții. Rezultatul acestor răspunsuri formează un patrimoniu cultural care este primit cu responsabilitatea de a fi transmis mai departe, fiind dezvoltat și actualizat prin manifestări creative libere ale subiectivității generației prezente. În contextul actual, când prezența în mediul virtual este tot mai numeroasă și de durată, este de dorit să se aibă în vedere această contribuție individuală care pune în valoare fiecare persoană prin dezvoltarea moștenirii trecutului și prin deschiderea unor noi perspective pentru viitor.

Bibliografie:

A. Izvoare/Surse:

- BACONSCHI, Teodor, *Facebook fabrica de narcisim*, București, Editura Humanitas, 2015.
- MCLEAN, F. George, *Ways to God, Personal and Social at the Turn of Millennia: The Iqbal Lecture, Lahore*, Washington D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, 1999.
- _____, *Reconstruction of the Person: Culture and Metaphysics*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2015.
- _____, *Reconstruction of the Person: Culture and Metaphysics*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2015.
- _____, *Persons, Peoples and Cultures: Living Together in a Global Age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2004.
- _____, *Beyond Modernity: The Recovery of Person and Community in Global Times, Lectures in China and Vietnam* The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2010.

- LORENZ, Konrad, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, New York, Harcourt, 1974.
- SPITZER, Manfred, *Demența digitală*, București, Editura Humanitas, 2020.
- STAAK, John, *Freedom for Faith. Theological Hermeneutics of Discovery Based on 's Philosophy of Culture*, PhD diss., The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2013.
- WOJTYLA, Karol, *Acting Person*, London, D. Reider Publishing Company, 1979.

B. Surse Web:

- <https://www.blackdoginstitute.org.au/news/at-first-glance-the-future-of-mental-health-can-seem-disheartening-depression-is-currently-the-most-common-mental-disorder-with-300-million-people-affected-globally-the-world-health-organisation-e/>, (accesat la data de 11.08.2023).
- <https://inhuntworld.com/12-jobs-that-ai-will-never-replace/> sau <https://www.makeuseof.com/reasons-artificial-intelligence-cant-replace-humans/>, (accesat la data de 15.08.2023).

BISERICA ORTODOXĂ UCRAINEANĂ ÎNTRE RĂZBOI ȘI RENAȘTEREA SPIRITUALĂ. BISERICA ȘI CRIZA MONDIALA

Pr. Prof. univ. dr. habil. Constantin Claudiu COTAN

Universitatea „Ovidius” din Constanța, România,

claudyu_cotan@yahoo.com

ABSTRACT: Ukrainian Orthodox Church between the war and spiritual revival. The Church and the World Crisis.

The war that today saddens the entire humanity started from the ambition of a great military and economic power, Russia, which for three decades does not accept the idea that the Ukrainian people are not identical with the Russian people and that Ukraine is another state that wants to build its own way into history. A similar phenomenon happened years ago through the tragic war in the Balkans, when Serbia could not accept the independence of the Kosovo region and the idea that another people lived there with their own ambitions. The Russian-Ukrainian war has a major impact on the lives of Orthodox believers around the world. We see clerics who bless war and incite hatred towards brothers of the same faith, who have turned into tools of an aggressor state and believe political illusions that have nothing to do with the love of the Savior Jesus Christ. In this study I present the historical events that led to the tragic inter-Orthodox war.

Keywords: war, church, propaganda, patriarch, politics, freedom, religion.

Cine studiază istoria poporului ucrainean va ajunge la concluzia că uneori evenimentele dramatice prin care a trecut în urmă cu zeci de decenii se pot repeta. Ucrainenii au cunoscut stăpânirea poloneză, dar au reușit să-și redobândească multe dintre drepturile pierdute și să ducă o viață religioasă înfloritoare. În momentul conturării unui stat sub conducerea unui hatman, istoria s-a împotrivit, iar ucrainenii au ajuns sub stăpânirea Rusiei. Sub dominația polonezilor, ortodocșii ucraineni au luptat împotriva catolicismului care i-a dezbinat, iar sub stăpânirea rușilor împotriva pravoslavniciei Bisericii a Moscovei care i-a înghițit. Timp de trei sute de ani ucrainenii au dus lupta pentru păstrarea unei identități etnice și a credinței ortodoxe

de tradiție kieveană. Toate încercările lor au fost zdrobite de totalitarismul comunist și de autoritarismul ortodoxiei rusești.

Prăbușirea comunismului a oferit ucrainenilor o a treia șansă de afirmare a propriei lor identități etnice și religioase. După trei decenii de libertate, ucrainenii s-au văzut din nou în fața amenințărilor Moscovei care și-a justificat războiul printr-o așa zisă acțiune militară de denazificare a Ucrainei, folosind aceeași propagandă din perioada celui de-al doilea război mondial. La retorica liderului rus Vladimir Putin s-a adăugat cea a patriarhului Chiril al Moscovei, care spre uimirea Bisericii a binecuvântat agresiunea nejustificată și războiul dintre două popoare ortodoxe. Abandonarea principiilor morale creștine și a învățăturilor evanghelice și îmbrățișarea unei ideologii politice a demonstrat cât de mult poate greși o Biserică care ajunge să fie servitoare a intereselor unui stat abuziv. Astfel, Patriarhia Moscovei a ajuns să fie marginalizată, iar discursul său să fie socotit necreștin. Într-un asemenea moment vedem ortodoxia într-o suferință pe care nu a mai cunoscut-o vreodată. Cu siguranță la încheierea războiului Biserica Ortodoxă va arăta altfel, iar eforturile de reconstruire a imaginii iubirii aproapelei va dura mult mai mult decât reclădirea Ucrainei distrusă de armele războiului. Atunci când Biserica susține războiul nedrept, agresiunea împotriva fraților, încălcarea celor mai elementare drepturi umane și chiar negare existenței celuilalt, ea se exclude de la Cina Domnului prin ieșirea din frăția iubirii.

Mitropolitul Timothy Ware ne oferă poate una dintre cele mai clare definiții ale Bisericii. Pentru marele istoric bisericesc, Biserica Ortodoxă este o „familie de Biserici autonome” ținute împreună prin doctrină și împărtășirea din aceleași Sfinte Taine. În cadrul acestei familii, patriarhul Constantinopolului se bucură de „o poziție de onoare deosebită”, dar fiecare Biserică locală autocefală este independentă. Cu toate că teritoriile acestor biserici locale trec uneori granițele statale, multe sunt biserici naționale. Într-adevăr, odată cu apariția statului-națiune în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, problema relației dintre națiune și religie a apărut în cadrul ortodoxiei, nu fără să provoace tulburări. Patriarhul Constantinopolului s-a confruntat în secolul al XIX-lea cu solicitări pentru autonomie bisericească sau autocefalie în România, Bulgaria și Serbia state nou formate. Deși Patriarhia a recunoscut în cele din urmă autocefalia acestor biserici, în 1872, în conflictul religios cu Bulgaria, a condamnat etnofileismul care proclamase autocefalia bisericească pe principii etnico-naționale în do-

rința mai largă a dobândirii independenței naționale. Această chestiune a relației dintre Biserică și națiune va apărea din nou după Primul Război Mondial când marile imperii s-au prăbușit. Aceleași provocări s-au făcut vizibile după dezintegrarea Uniunii Sovietice în 1991. În noul context politico-religios hotărârile canonice ale unor sinoade ecumenice și locale care abordează tema jurisdicțiilor bisericești au fost folosite pentru justificarea proclamării autonomiei sau autocefaliei¹. O problemă pe care unul dintre marii canoniși Theodore Balsamon o accepta și o vedea în secolul al XII-lea cu detașare precizând că „în vechime, toți mitropoliții eparhiilor erau autocefali”².

În acest complicat ansamblu de decizii politice și canonice se încadrează astăzi dezbaterea religioasă din Ucraina care pe fondul vechilor dispute cu Moscova și a actualului război a determinat adoptarea unor măsuri care vor schimba definitiv imaginea Bisericii Ortodoxe. Dacă creștinismul s-a răspândit în rândul rușilor pornind de la Kiev, cu timpul evenimentele politice au schimbat statutul vechii mitropolii. Decăderea Kievului a determinat mutarea mitropoliei la Moscova. Chiar de atunci, tendințele separatiste s-au manifestat imediat în sudul și în vest teritoriului ucrainian. Principii acestor ținuturi supuși suzeranității regelui Poloniei și a marelui prinț al Lituaniei, au cerut Patriarhiei Ecumenice și au obținut crearea unei mitropolii distincte. În primul rând, este important să ne amintim că migrația mitropoliților din Kiev pe teritoriul rusesc la începutul secolului al XIV-lea a lăsat pământurile ucrainene fără un conducător bisericesc rezident. Autocefalia Bisericii Ortodoxe Ruse a fost proclamată ca urmare a alungării mitropolitului Isidor, care acceptase uniația la Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1439). Ca răspuns, în 1448, rusul Iona a fost desemnat mitropolit al Moscovei.

La mijlocul secolului al XV-lea, odată cu proclamarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Ruse, Mitropolia Kievului a intrat sub jurisdicția patriarhului de Constantinopol, având autoritate peste teritoriile ucrainene și bieloruse. Ucrainenii ortodocși au cunoscut o altă realitate politică și culturală față de Rusia moscovită. Prin contactul cu creștinătatea latină,

1 Liviu Stan, „Despre autocefalie”, în *Orthodoxia*, nr. 3, 1956, p.387.

2 Nicolae Dură, „Forme și stări de manifestare a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor. Mărturii istorice și canonice”, în *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1985, p.291.

ortodocșii ucraineni au cunoscut Reforma protestantă și Contrareforma catolică. Separate politic de Moscova, provinciile care vor constitui mai târziu Ucraina au avut o istorie diferită. Mitropolitul Isidor și-a păstrat o autoritate în aceste ținuturi controlate de Polonia. Eparhiile ortodoxe ucrainene au fost independente, dar supuse presiunilor regilor catolici polonezi, care aveau posibilitatea de a numi preoți și episcopi și de a administra unele bunuri ale Bisericii. Un rol deosebit în păstrarea ortodoxiei l-au avut frățiile ortodoxe, asociații care patronau biserici și școli susținătoare ale culturii și artei.

Situația politico-religioasă a ortodocșilor din regatul polono-lituanian s-a îngreunat ca urmare a intensificării propagandei catolice ce a dus la dezbinarea ortodocșilor și formarea Bisericii Greco-Unite după tratatul religios de la Brest-Litovsk (1596)³. Greco-catolicii au început să preia episcopiile, bisericile și mănăstirile ortodoxe. Cu toate că sperau la un statut politico-religios asemănător cu cel al catolicilor polonezi, ierarhii greco-catolici nu au fost primiți ca membri ai Seimului, iar preoții nu s-au bucurat de drepturile pe care le aveau clericii catolici. Clerul uniatic a protestat într-un memoriu adresat papei pentru a arăta tratamentul la care erau supuși de autoritățile poloneze. Nobilimea ortodoxă, susținută de cea protestantă, a ajuns să ceară respectarea drepturilor etnico-religioase. Din nefericire doar la Lvov se mai găsea o episcopie ortodoxă nerecunoscută de statul polonez catolic. În această situație se impunea formarea unei noi ierarhii ortodoxe în Polonia. Încercarea de a limita efectele propagandei greco-uniatică a determinat Patriarhia Ecumenică să trimită în Polonia ca exarh pe Nichifor Cantacuzino și pe arhimadritul Chiril Lucaris. Cei doi tineri preoți au activat imediat după Conciliul de la Brest, fiind ajutați și de prințul ortodox Constantin de Ostrov. La intervenția regelui Sigismund al III-lea Vasa (1587-1632), Nichifor a fost condamnat la moarte, iar Chiril a fost expulzat din țară.

Ierarhia ortodoxă din Regatul polono-lituanian a fost restaurată de patriarhul Teofan al Ierusalimului, cel care la hirotonit la Moscova pe patriarhul Filaret (1619-1633). Toți ierarhii răsăriteni erau interesați de

3 Actul de la Brest-Litovsk a fost acceptat de papa Clement al VIII-lea care a anunțat astfel formarea Bisericii Greco-Unite din Polonia (23 decembrie 1596). În anul următor s-a ținut un al doilea Conciliu la Brest-Litovsk (octombrie 1596), care a recunoscut și el unirea cu Roma (Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge University Press, 1968, p. 263).

reorganizarea Mitropoliei Kievului. Patriarhul Teofan al Ierusalimului, sub protecția cazacilor și a hatmanului zaporojean Petru Sahajdachny, a hirotonit episcopi în toate localitățile importante care aveau un număr mare de ortodocși⁴. După restabilirea ierarhiei ucrainene, Teofan a aruncat anatema asupra Bisericii Greco-Catolice, dar a interzis printr-un document special și războiul dintre cazaci și Moscova. Tensiunile dintre ortodocși, catolici și greco-catolici vor fi de acum permanente în Regatul polonez, fiind într-o oarecare măsură și una dintre cauzele dezmembrării Poloniei de la sfârșitul secolului al XVIII-lea⁵.

În acest ansamblu complicat, un rol special l-au avut unele familii boierești din Moldova, care au cultivat bune relații cu familii nobiliare poloneze cu care au ajuns să se înrudească. Pe moșiile moștenite în Polonia și Lituania sau în teritoriile ucrainene aceste familii au ridicat biserici și au sprijinit pe ortodocși. Boieri, precum marea familie a Movileștilor, au rămas cunoscuți în istorie ca susținători ai fraților ortodoxe, mai cu seamă a celei din Lvov, acolo unde Alexandru Lăpușneanu și domnitorii Movilești au ridicat o frumoasă biserică.

Odată cu semnarea actului de uniune la Brest-Litovsk (1596), propaganda catolică susținută de iezuiți a trecut la organizarea unor colegii la Lvov (1608), Comenița și Bar (1636). La Colegiul Catolic de la Bar și-a făcut studiile și eruditul cronicar Miron Costin. Contra acestei propagande se va ridica mai târziu mitropolitul Petru Movilă (1633-1646), care a înființat Academia kieveană⁶. În această situație sesizăm încercarea cercurilor ortodoxe de a se reorganiza pentru a rezista Contrareforme catolice. Pentru pregătirea clerului, iezuiții și piariștii ai ridicat seminarii în aproape fiecare eparhie și au înființat școli catolice pentru pregătirea fiilor nobililor. Pentru consolidarea unei rezistențe prin credință și cultură, ortodocșii ucraineni au dat viața *Academiei Ostrogski*, care a funcționat doar câțiva ani.

4 Antonie Mironowicz, „The Activities of the Patriarch Teofanes III in the Polish-Lithuanian Commonwealth, in *The Orthodox Church in the Balkans and Poland, Connections and Common Tradition*, Bialistok, 2007, p. 81.

5 Daniel Tollet, „Les tentatives de suppression du rite grec dans la Confederation polono-lituanienne a la fin du XVIIe siecle et au debut du XVIIIe siecle, in *The Orthodox Church in the Balkans and Poland*, pp. 117-129; Vezi Emanoil Băbuș, „Uniatismul european. Bilanț și perspectivă”, in *Studii Teologice*, nr.1-2, 2003, pp. 36-49.

6 Antonie Mironowicz, *The Orthodox Church in Poland*, The monastery in Supraśl-Bialystok, 2005, p. 79.

Comunitățile ortodoxe din Polonia s-au bucurat de ajutorul dat de mitropolitul Petru Movilă al Kievului, care a obținut printr-o serie de demersuri abile, după ce sprijinise alegerea regelui Vladislav al IV-lea, *articolele de pacificare*, prin care ortodocșii au redobândit libertatea confesională, drepturi de a-și ridica biserici, instituții filantropice și tipografii. Academia din Kiev care folosea sistemul de învățământ occidental european a devenit un centru de cultură cu o puternică influență în lumea ortodoxă. Țările Române au fost direct implicate în acest mare plan de revitalizare a vieții religioase ortodoxe inițiat de mitropolitul kievean, de la care au primit tot sprijinul⁷.

Cunoscător al culturii occidentale, Petru Movilă a realizat o sinteză excepțională, care a marcat cultura ucraineană⁸. Un critic al teologiei protestante, Petru Movilă a păstrat permanent contacte cu greco-catolicii și romano-catolicii. El vedea unitatea creștină ca rod al acceptării aceluiași Dumnezeu mântuitor, nu ca rezultat al unei fuziuni totale. Considera că Biserica Greacă și cea Latină sunt surori și au păstrat în principiu aceleași dogme. Proiectul de unire a celor două Biserici elaborat de Petru Movilă a fost discutat serios la Roma în 1645. Chiar și urmașul său, mitropolitul Silvestru (1647-1657) ar fi dorit să continue dialogul, care a fost însă întrerupt din pricina schimbărilor politice⁹.

Constituirea statului ucrainean sub conducerea hatmanului Bogdan Hmielnițchi (1648-1657) a recunoscut ortodoxia ca religie oficială. Conflictele dintre Polonia și Rusia au implicat și Ucraina care s-a divizat, după afinitățile religioase și culturale, în partea occidentală apropiată Poloniei și cea orientală fidelă Moscovei. Mitropoliții Josef Nelinbovici (1663-1675) și Antonie Vinițki (†1679) au susținut apropierea de Poloniei. Regiunea orientală a fost condusă de un *locum tenens*, Lazăr Barancovici și de urmașii săi. Cu toată opoziția hatmanului Ioan Mazepa, teritoriile ucrainene au intrat în componența Rusiei condusă de țarul Petru cel Mare.

După alegerea mitropolitului Gheodon (1685-1690), Biserica Ortodoxă Kieveană a fost anexată la Patriarhia Moscovei (1686). Scaunul mitropolitan de Kiev a fost ocupat până în secolul al XVIII-lea de ucraineni, dar din secolul al XIX-lea, mitropoliții de Kiev au fost ruși, care au susținut

7 Demir Dragnev, „Evoluția relațiilor politice româno-polone în lumina unei noi publicații de documente”, în *Revista de Istorie a Moldovei*, 2002, nr. 1-2, pp. 66-69.

8 Alexander Schmemmann, „Russian Theology: an introductory survey”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 16, number 4/1972, p. 186.

9 Alexander Schmemmann, „Russian Theology: an introductory survey”, p. 189.

rusificarea Bisericii. Această situație a continuat până la Revoluția bolșevică din 1917. La cea de-a doua împărțire a Poloniei, din 1795, majoritatea teritoriilor din Ucraina occidentală au intrat în componența Rusiei, fiind populația forțată să revină treptat la Biserica Ortodoxă. Doar Galiția, posesiune a Austriei, a păstrat o Biserică Greco-Catolică care s-a reorganizat în 1807 sub denumirea de Mitropolia de Galiția cu sediul la Lvov¹⁰.

Organizarea Bisericii Ortodoxe din timpul țarului Petru cel Mare i-a transformat pe clerici în funcționari publici legați de stat prin jurământul făcut față de țar. Ucrainenii au căutat pe care pașnică eliberarea de sub controlul țarist, dar integrarea politică și culturală a elitei ucrainene în sfera politică de la Moscova a provocat o subminare a tradițiilor religioase ucrainene. Fenomenul s-a făcut vizibil și în Biserică, atât în arhitectura religioasă cât și în promovarea limbii ruse prin tipăriturile religioase. Pe măsură ce Biserica a devenit subordonată statului rus și instrument al rusificării și susținerii ideologiei imperiale, era firesc ca ascensiunea culturii moderne ucrainene și a sentimentul naționalist ucrainean din secolul al XIX-lea să provoace o adevărată coliziune cu statul rus.

La începutul secolului al XX-lea, atât în Rusia, cât și în Ucraina, s-a dezvoltat o mișcare de revitalizare a vieții religioase și de înlăturare a birocrăției care guverna Biserica. Dacă în Rusia reforma a rămas la nivelul unei controverse între reformatori și conservatori, în Ucraina aceasta a îmbrăcat haina naționalismului. De-a lungul secolelor XIX și XX, mișcările de reformare a vieții spirituale și de îmbunătățire a situației materiale a poporului ucrainian au determinat o cultivare a patriotismului ucrainian și o dură opoziție față de încercările de rusificare promovate de statul țarist. Totuși, majoritatea ierarhilor și călugărilor din Ucraina erau atașați regimului țarist profitând de beneficiile oferite. Reformatorii, care au căutat revizuirea cărților liturgice prin reintroducerea limbii ucrainiene și o reorganizare a Bisericii, proveneau în mare parte din clericii de mir din diferite parohii. Reformatorilor au căutat utilizarea limbii ucrainene în predici, în texte religioase și liturgice și o reorganizare a conducerii Bisericii.

Abdicarea țarului Nicolae al II-lea a accelerat mișcarea de independență din Ucraina, prin înființarea Radei ucrainiene, care a proclamat autonomia. La Kiev vocile unor clerici cereau ca Biserica să se separe de Moscova. În octombrie 1917 a luat ființă Rada bisericească alcătuită din

10 Alexander Schmemmann, „Russian Theology: an introductory survey”, p. 191.

clerici și mireni. Mitropolitul Vladimir de Kiev se găsea în acea perioadă la Moscova unde, din luna august, erau deschise lucrările Marelui Sobor. În timpul acestui sinod a fost discutată și situația Bisericii Ortodoxe din Ucraina, unde urma să fie trimisă o delegație sinodală care să discute cu puterea politică. Rada bisericească a hotărât susținerea autocefaliei, dar un sinod întrunit în ianuarie 1918, la care au participat și reprezentanții Patriarhiei Moscovei, sub președenția mitropolitului Vladimir, a hotărât păstrarea legăturilor bisericești cu Moscova și acceptarea traducerii în limba ucraineană a textelor liturgice. În mod surprinzător, sinodul din 1918 a adoptat autonomia în loc de autocefalie. În fruntea Radei ucrainene a ajuns Simeon Petliura, care i-a susținut pe autocefaliști ucrainieni dornici să rupă relațiile cu Patriarhia Moscovei. Situația din Ucraina s-a complicat când forțele militare bolșevice au reușit să ocupe Kievul, mitropolitul Vladimir fiind executat după o sumară judecată. Într-o atmosferă de totală nesiguranță mulți ierarhi și preoți ucraineni au ales calea exilului.

Marele Sobor din 1917, care a reînființat Patriarhia Moscovei, nu a reușit să ofere Bisericii un drum clar pe care să meargă în noul secol. În Ucraina, care se dorea liberă după prăbușirea țarismului, se dorea și independența față de Patriarhia Moscovei¹¹. Totuși nu toți ucrainenii au urmat același drum. S-a produs astfel o ruptură în Biserica Ortodoxă Ucraineană, disputa religioasă fiind dusă de două grupări, cea a autonomiștilor, care erau proruși și cea a autocefaliștilor susținători ai independenței și formării statului ucrainean¹². În 1921, în cadrul unui consiliu bisericesc, autocefaliștii au fondat Biserica Ortodoxă Autocefală Ucraineană. Lupta pentru dobândirea autocefaliei a fost dusă de arhimadritul Vasile Lipkivski.

Majoritatea preoților ucraineni au rămas fideli Patriarhiei Moscovei, o ruptură față de aceasta fiind văzută ca schism și chiar erezie. Rada bisericească a căutat intens un ierarh care să conducă mișcarea de autocefalie și să hirotonească pe preoții ucraineni. La 21 octombrie 1921, arhimadriții Vasile Lipkivski și Nestor Saraievski au fost hirotoniți episcopi de către alți preoți, după un așa-zis model alexandrin. Deși hirotoniile acestora și ale altor clerici nu au fost canonice, între 2000 și 3000 de parohii au trecut sub jurisdicția Bisericii Ortodoxe Ucrainene Autocefale. Cu toate acestea,

11 Nicholas E. Denysenko, *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*, Cornell University Press, Northern Illinois Press, 2018.

12 Alexander Schmemmann, „Russian Theology: an introductory survey”, p. 192.

mulți ucrainieni ortodocși, chiar dacă simpatizau cu ecleziologia conciliară a noii Biserici și cu orientarea culturală ucraineană, au refuzat să se alăture autocefaștilor deoarece considerau că ar încălca canoanele bisericești și succesiunea apostolică prin alcătuirea unui ritual de hirotonire a episcopilor fără participarea altor episcopi. Astfel, Biserica Ortodoxă Autocefală Ucraineană a rămas nerecunoscută de alte Biserici ortodoxe. Situația s-a tensionat și mai mult atunci când Patriarhia Ecumenică a acordat în 1924 autocefalia Bisericii Ortodoxe din Polonia. Doi ani mai târziu chiar Biserica Ortodoxă Autocefală Ucraineană a protestat față de gestul patriarhului ecumenic. Pe de altă parte s-a afirmat că Biserica Ortodoxă Ucraineană și-a ales propriul drum prin voința poporul ucrainean și alegerea propriului mitropolit și nu mai era necesar să primească autocefalia din partea Patriarhiei Ecumenice. Autoritățile comuniste au hotărât însă desființarea acestei Biserici în 1930, Lipkivski fiind arestat în 1937 și împușcat¹³. Astfel, Biserica Ortodoxă Autocefală Ucraineană și-a încetat existența.

Decizia lui Stalin din 1928 de a colectiviza gospodăriile țărănești a provocat ruinarea țărănimii, milioane de țărani luând drumul lagărelor. În multe sate această acțiune a lovit în preoți și în lăcașurile de cult. Dramatică a devenit situația țăranilor ucraineni loviți de foamete, când milioane de ucraineni au pierit de foame din pricina deciziilor economice adoptate de regimul comunist. Exterminarea populației ucrainene a fost un program politic adoptat de rușii bolșevici pentru a impune rusificarea Ucrainei. Au pierit în acest genocid aproape trei milioane de ucraineni, crime pe care ucrainenii nu le-au uitat nici astăzi.

Regimul stalinist a supus populația ucraineană unei persecuții religioase dure. De aceea, Biserica Ortodoxă Ucraineană a susținut lupta împotriva Moscovei în anii celui de-al doilea război mondial. Sub stăpânirea germană, care dorea controlul teritoriilor ocupate, Biserica Ortodoxă Ucraineană a cunoscut libertatea. Un Sobor ucrainian din 1942 a proclamat autocefalia Bisericii care a fost anulată în mai 1944, când se întrededa victoria clară a Moscovei împotriva nazismului. În Ucraina au funcționat în această perioadă două Biserici paralele, Biserica Ortodoxă Ucraineană Autonomă sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei și Biserica Ortodoxă

13 Sofia Senik, „Biserica Ortodoxă din Ucraina în secolul XX”, în *Biserica Ortodoxă din Europa de est în secolul XX*, coord. Christine Chaillot, trad. Liliana Donose Samuelsson, București, Editura Humanitas, 2011, pp. 364-365.

Ucraineană Autocefală care a luat naștere în urma unui sobor din februarie 1942¹⁴. Spre deosebire de acțiunea lui Lypkivski din 1921 care se auto-consacraseră mitropolit și conducător al ortodocșilor ucraineni autocefali, în 1942, episcopii autocefaliști erau din rândul celor hirotoniți canonic înainte de război. Problemele au apărut când s-a hotărât primirea în cler a celor hirotoniți necanonici după 1921, fără a fi rehirotoniți. La rândul său, Comandamentul German se opunea uniunii religioase ucrainiene care ar fi putut constitui o puternică opoziție politică. Într-o astfel de conjunctură politică, Mstyslav Skrypnyk, hirotonit de Policarp Sykorski, a devenit liderul politic al Bisericii, el fiind nepotul lui Petliura, fondatorul mișcării național-socialiste din Ucraina și conducătorul guvernului ucrainian din 1918¹⁵.

Pactizarea episcopului Policarp de Vladimiro-Volinsk, liderul autocefaliștilor ucraineni, cu ocupații germani a determinat critica mitropolitului Nicolae al Kievului și Galiției și pe cea a patriarhului Serghie. Episcopul Policarp, numit acum arhiepiscop de Luțk și Korel, a proclamat autocefalia Bisericii Ucrainene și a încercat chiar traducerea cărților bisericesti din slavonă în ucraineană. Mitropolit Serghei al Moscovei l-a acuzat pe Policarp că a creat o alianță cu fasciștii și că a trădat interesele poporului ortodox. Pentru Moscova autocefaliștii ucrainieni nu numai că erau schismatici, dar erau văzuți în acest moment și ca aliați ai fasciștilor.

Pe baza acestei situații politice și religioase din Ucraina celui de-al doilea război mondial și-a construit Vladimir Putin discursul său de susținere a intervenției militare în Ucraina. Pentru liderul de la Moscova alianța Ucrainei cu Occidentul înseamnă o trădare a Rusiei și o alianță cu nazismul. Astfel, Moscova vrea să reediteze ofensiva Armatei roșii în teritoriile ucrainene.

Evenimentele din 1917 și 1942, au oferit Bisericii Ortodoxe din Ucraina desprinderea de Moscova. Dacă teritoriile ucrainene au intrat sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei în secolul al XVII-lea, în secolele următoare s-a căutat mereu ocazia independenței. Impunerea jurisdicției Patri-

14 Constantin Claudiu Cotan, „Russian-Ukrainian Conflict and the Orthodox Church”, în *International Conference: Globalization, International Dialogue and National Identity*, 2nd Edition (GIDNI 2), Târgu Mureș, Petru Maior University, Editura Arhipelag XXI, 2015, pp. 45-57.

15 Dimitry Pospelovsky, *The Orthodox Church in the History of Russia*, St. Vladimir's Seminary Press, 1998, p. 283.

arhiei Moscovei în 1686 a declanșat o luptă permanentă pe care ucrainenii ortodocși au dus-o generație după generație prin păstrarea unei identități naționale și prin rezistența la politica de înglobare și uniformizare dusă de Biserica Ortodoxă Rusă. Scrisoarea patriarhului ecumenic Dionisie al IV-lea prin care se cere ca Moscova să hirotonească pe mitropolitul Kievului, care însă continua să-l pomenească în diptice pe patriarhul ecumenic al Constantinopolului, este folosită astăzi în disputele canonice dintre Patriarhia Ecumenică și Patriarhia Moscovei, fiecare interpretând documentul în propriile avantaje. Observăm în aceste dispute și o susținere politică de care se folosește Patriarhia Moscovei, susținere care a fost prezentă mereu în spațiul rusesc, chir și anii comunismului când clerul ortodox a ajuns la un *modus vivendi* cu regimul totalitar comunist.

Prin Tratatului de la Pereiaslav din 1654 și prin solicitarea Patriarhiei Ecumenice din 1686, Rusia și-a justificat ascendența asupra Kievului. Moscova a folosit această poziție de forță pentru a trece la rusificarea ucrainenilor, la uniformizarea cultului liturgic și la impunerea limbii slavone bisericești în cult și a limbii ruse în școli. Moscova a interpretat evenimentele din 1654 și 1686 ca fiind restaurarea vechii Rusii nevoită să treacă prin lungile perioade de separare din cauza invaziei mongole, a expansiunii poloneze și a agresiunii suedeze. La rândul său Kievul interpretează aceste evenimente ca fiind pașii înrobirii țariste a Ucrainei și a Mitropoliei Kievului.

După înfrângerea Germaniei, ierarhii ucraineni antisovietici au emigrat în Europa și SUA. De la încheierea războiului și până în 1980 în Ucraina a funcționat o singură Biserică, Biserica Ortodoxă Rusă¹⁶. În 19 feb. 1954, Rusia a cedat Ucrainei teritoriul Crimeii fără a se fi făcut un referendum, ci doar prin decizia Sovietului Suprem al URSS-ului, când la conducerea statului era Nikita Hrusciov.

Transformările politice promovate de Gorbaciov, au lansat ideea libertății religioase. Sărbătorirea a o mie de ani de la creștinarea rușilor, eveniment care a arătat rolul Kievului, a impulsionat pe ucraineni în mișcarea de independență religioasă față de Moscova. Biserica Ortodoxă Ucraineană și-a proclamat autocefalia la 19 septembrie 1988, în biserica Sf. Apostoli Petru și Pavel din Lvov și a fost proclamat patriarh pe Mstislav, mitropolitul diasporei ucrainene din SUA. Frământările politice care au urmat pră-

16 Al. Soljenitîn, *Chestiunea rusă la sfârșit de secol XX*, București, Editura Anastasia, 1995.

bușirii comunismului au afectat profund viața bisericească. În această luptă pentru afirmarea identității naționale au apărut pe teritoriul Ucrainei trei Biserici, care își revendicau dreptul și autoritatea de a reprezenta poporul. Libertatea religioasă oferită de Gorbaciov, ca și independența politică proclamată la 24 august 1991 au schimbat cadrul politic în care trăiau ucrainenii. După anul 1990 Biserica Ortodoxă din Ucraina a trecut printr-o serie de evenimente dramatice ce au dus la dezmembrarea sa rezultând în final mai multe grupări ortodoxe: Biserica Ortodoxă Ucraineană-Patriarhia Moscovei, Biserica Ortodoxă Ucraineană-Patriarhia Kievului și Biserica Ortodoxă Ucraineană Autocefală¹⁷.

După căderea comunismului ieșit la iveală tensiunile interetnice din Ucraina. În luna mai a anului 1992 Crimeea a acceptat să facă parte din Ucraina. Curând au apărut primele proteste anti-ucrainene ale unei populații dominant rusești. În noiembrie 2013 au început protestele anti-rusești în toată Ucraina, iar președintele Viktor Ianukovici, un filo-rus, a cerut Rusiei să trimită trupe în Crimeea. Ocupată de trupele rusești, Crimeea a fost integrată Rusiei în urma unui presupus referendum. Protestele Euromaidan din centrul Kievului l-au determinat pe Ianukovici să fugă în Rusia, situația politică din Ucraina degenerând într-un război civil alimentat de Rusia și tensionat de intervențiile diplomatice ale Occidentului.

Pentru rezolvarea problemei canonice ivite în Ucraina a intervenit Patriarhia Ecumenică, care a militat pentru recunoașterea canonicității Bisericii Ortodoxe Ucrainene-Patriarhia Kievului alături de Biserica Ortodoxă Ucraineană-Patriarhia Moscovei. Implicarea Patriarhiei Ecumenice a dus la recunoașterea, în 2018, a două Bisericii canonice în Ucraina. Gestul Patriarhiei Ecumenice a determinat reacția Patriarhiei Moscovei care a rupt comuniunea. Statul ucrainian a devenit la rândul său un jucător principal în aceste dispute prin susținerea Bisericii Ortodoxe Ucrainene-Patriarhia Kievului. Moscova la rândul său vedea rezolvarea situației prin revenirea la vechea formă juridico-canonică de dinainte de 1990.

Problemele de ordin ecclesiologic-canonic au constituit de-a lungul ultimului secol și jumătate o realitate de care s-a lovit Biserica Ortodoxă. Două chestiuni se ridică în mod evident în urma actualei situații tensionate din lumea ortodoxă: autoritatea Patriarhiei Ecumenice și lipsa unor

17 Constantin Claudiu Cotan, *Biserica și statul. Biserica Ortodoxă în secolul al XX-lea*, Iași, Editura Vasiliana'98, 2009, pp. 130-131.

proceduri acceptate pentru recunoașterea autocefaliei unei Biserici locale. Acest lucru se observă astăzi în contextual evenimentelor din Ucraina. Patriarhia Ecumenică nu a fructificat momentele ivite în anii Marelui Război și nici în timpul celui de-al doilea Război Mondial. Lipsa de atitudine a dus la întârzierea autodeterminării naționale a ucrainenilor. Pe de altă parte vedem, atât în cazul Ucrainei cât și în cazul Bisericilor Ortodoxe din Balcani, o imixtiune brutală a autorităților politice în viața religioasă. Statul a deliberat în final în probleme legate de ecclesologie și canonicitate în cazul Bisericii Ortodoxe din Bulgaria, Serbia, Grecia și România. Aceste dispute i-a plasat pe laici în postura de participanți direcți la conflictelor bisericești de care de altfel nici nu le păsa.

Perioada războiului rece a produs lichidarea coercitivă a Bisericii Ortodoxe Ucrainene Autocefale după metodele represive ale anilor '20. Patriarhia Moscovei a salutat reuniunea Ucrainei cu Rusia, produsă în 1654 prin eliberarea de sub *fascismul politic și prozelitismul catolic*. Revenirea Bisericii Ortodoxe din Ucraina la Patriarhia Moscovei s-a făcut la pseudo-sinodul din Lvov, printr-un discurs ținut de arhiepiscopul de Uzhhorod și Mukachevo și publicat în *Pravoslavnij Visnyk* în 1969. Arhiepiscopul a laudat Tratatul lui Pereiaslav din 1654 pe care îl socotea un rezultat al evoluției istorice și a revenirii Ucrainei la Rusia. Tot el considera că prin victoria armatei sovietice s-a pus capăt diviziuni bisericești prin revenirea greco-catolicilor la Patriarhia Moscovei. La rândul lor, Bisericile ucrainene din Canada și Statele Unite au folosit retorica războiului rece în încercarea de a exploata în scop naționalist persecuția religioasă a greco-catolicilor și pe cea a autocefaliștilor ucraineni. Treptat autocefaliștii ucraineni din exil și-au consolidat relațiile cu Patriarhia Ecumenică. Cu ocazia *Mileniului Creștin* (1988), ucrainenii din SUA l-au delegat ca participant la evenimentele de la Kiev, pe episcopul Isaia. Patriarhia Ecumenică a recunoscut organizarea ucrainenilor din exil în Biserica Canadei (în 1990) și Biserica Americană (în 1995) prin concelebrarea Sfintei Euharistii. Patriarhul Aleksei al II-lea a scris în semn de protest patriarhului Bartholomeu considerându-i pe ucrainenii autocefaliști ca fiind ereticii din 1921.

Dacă în cel de-al doilea război mondial Biserica Ortodoxă din Polonia a avut un important rol în desfășurarea evenimentelor din Ucraina, după 1990 rolul a fost preluat de Patriarhia Ecumenică. O serie de evenimente au pregătit evenimentele religioase din Ucraina, în special declinul Uniunii Sovietice și independența politică a Ucrainei. Un sinod din 1990,

întrunit la Moscova, a oferit Bisericii Ortodoxe din Ucraina un larg statut de autonomie. Din nefericire în fruntea acesteia se găsea exarhul Filaret, un colaborator al KGB-ului. Sinodul episcopilor din Moscova din 1992 a examinat problema autocefaliei Bisericii Ortodoxe Ucrainene, în urma căruia lui Filaret i s-a cerut demisia având în vedere trecutul său nedemn pentru un ierarh. Președintele ucrainean Leonid Kravciuk l-a susținut, iar Filaret a respins demisia. Un sinod din Harkov l-a depus pe Filaret, în locul său fiind ales mitropolitul Vladimir Sabodan de Rostov. Filaret a fost caterisit și de un sinod întrunit la Moscova în același an, dar cu toate acestea a rămas în fruntea Bisericii Ortodoxe Ucrainene-Patriarhia Kievului atașată guvernelor de la Kiev care solicitau independența și integritatea Ucrainei. Patriarhia Kievului este condusă astăzi de Epifanie Dumenko, care l-a înlocuit pe nonagenarul Filaret. Astăzi în fruntea Bisericii Ortodoxe Ucrainene care ține de Patriarhia Moscovei se află patriarhul Onufrie, care l-a înlocuit pe fostul mitropolit Vladimir Sabodan. Biserica Ortodoxă Ucraineană care a acceptat păstrarea legăturilor cu Patriarhia Moscovei a fost permanent supusă atacurilor venite din partea Bisericii Ortodoxe Ucrainene-Patriarhia Kievului, a deputaților și susținătorilor autocefaliei bisericești ucrainene. Onufrie a susținut păstrarea jurisdicției Patriarhiei Moscovei și cu toate conflictele interetnice care devastau Ucraina.

Diferențele culturale și sociale dintre Ucraina Occidentală și cea Orientală, precum și cele religioase date de existența unor minorități catolice și greco-catolice în regiunile vestice, îngreunează o viitoare pace. Ucraina Occidentală dorește integrarea europeană, iar Ucraina Orientală unitatea politică cu Rusia, așa cum s-a întâmplat cu Crimeea. Probabil că aceste tensiuni vor duce în final la divizarea Ucrainei.

După anul 1990 în Ucraina a funcționat și Biserica Ortodoxă Ucraineană Autocefală condusă de Mstislav Skripnik, ales patriarh de autocefaliștii ucraineni, după ce condusese Biserica Ortodoxă Ucraineană Autocefală din SUA. După moartea lui Mstislav Skripnik (+1993), a fost ales ca patriarh Vladimir (+1995), care a trecut de partea Bisericii Ortodoxe Ucrainene-Patriarhia Kievului. În noua situație, autocefaliștii l-au numit ca patriarh pe Dimitrie Jarema, iar în 2003 pe Metodie Kudreakov de Ternopil. La 15 dec. 2018, în catedrala Sfânta Sofia din Kiev, s-a consemnat unirea Bisericii Ortodoxe Ucrainene Autocefale cu Biserica Ortodoxă Ucraineană-Patriarhia Kievului, condusă de acum de patriarhul Epifanie Dumenko.

Kravciuk l-a susținut pe Filaret și Biserică Ortodoxă Ucraineană-Patriarhia Kievului. Puterea politică de la Kiev instaurată după alegerea noului președinte Leonid Kucima a avut aceeași atitudine. Patriarhul Filaret a declarat de multe ori că preoții afiliați Patriarhiei Moscovei îi sprijină pe separatiștii ucraineni și politica Rusiei din provinciile Donetsk și Luhansk, ceilalți ortodocși fiind persecutați și alungați din aceste teritorii. Prigoane asemănătoare ar fi suferit și ortodocșii ucraineni din Crimeea anexată de Rusia. În timpul Sfintei Liturghii de multe ori, Petro Poroșenko, noul președinte al Ucrainei, a stat alături de patriarhul Filaret, arătând prin gestul său că este un apărător al Bisericii Ortodoxe Ucrainene-Patriarhia Kievului și al independenței Ucrainei.

Prăbușirea URSS-ului și proclamarea independenței Ucrainei au fost percepute de Moscova ca adevărate catastrofe politice. Acțiunile politice ale Kievului, precum Revoluția portocalie, au fost privite cu suspiciune de Moscova. Ca rezultat, președintele Viktor Ianukovici, un filorus, a fost înlăturat printr-o revoluție violentă, care din nefericire a degenerat într-un război civil alimentat de Rusia după cucerirea Crimeei. În confruntările politice și militare a intervenit și Biserica Ortodoxă, care la rândul ei a suferit din cauza jocurilor politice. Treptat naționalismul și extremismul au acaparat interesul tineretului ucrainean conștient că o apropiere politică față de Rusia duce inevitabil la pierderea democrației și a libertății. În timpul revoluției Euromaidan, biserica Sfântul Ioan Teologul a Mănăstirii Sfântul Mihail din Kiev a fost transformată în spital, cu îngăduința patriarhului Filaret, pentru tratarea revoluționarilor. Același ierarh a contribuit cu cleul său la achizițioarea a 20 de ambulanțe pentru a aduce la Kiev soldații răniți în luptele cu separatiștii din Donetsk și Luhansk, ajutați militar și încurajați de Moscova. În discursurile sale, președintele Petro Poroshenko a afirmat că prin parteneriatul Stat-Biserică se pot soluționa problemele dificile și se pot vindeca rănilor națiunii. Poroshenko a precizat de multe ori că Rusia folosește chestiunile religioase în propaganda sa pentru divizarea națiunii ucrainene. Totuși, mitropolitul Onufrie al Bisericii Ortodoxe Ucrainene-Patriarhia Moscovei, chiar la întronizarea sa, a cerut ca în zonele de conflict să se încerce oprirea luptelor, iar acolo unde preoții ortodocși au încurajat sau au participat la violențe, autoritățile statului să investigheze cazurile care contravin învățăturii Evangheliei și să ia măsuri legale. Au existat ierarhi care au încurajat populațiile minoritare, precum românii din Bucovina de Nord, regiunea Cernăuți, să nu accepte înrolarea în armata

ucraineană care ducea luptele din est cu separatiștii ruși, învinuind SUA de declanșarea acestui răzoi civil. La rândul său, patriarhul Filaret a cerut SUA ca ucrainenii să se poată înarma cu ajutor occidental, acțiune respinsă atunci de liderii politici europeni, îngrijorați de declanșarea unui război de amploare. Clerul ortodox filorus a încurajat în zonele de conflict violențele separatiștilor și au contribuit prin propagandă la susținerea războiului. Chiar sabotarea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox din Creta (2016) de către Biserica Ortodoxă Rusă a fost un joc politic făcut în interesul guvernului de la Moscova și a dorinței de păstrare sub jurisdicție a Bisericii Ortodoxe Ucrainene.

În mod ironic evenimentele politice petrecute în timpul Revoluției din Kiev și agresiunea rusă din Crimeea și Donbas au fost cele care au galvanizat pașii finali care au determinat o totală îndepărtare de Patriarhia Moscovei. Autocefalia ucraineană a devenit sinonimă cu eliberarea de sub tiranie. În trecut, ucrainenii l-au identificat pe țar și pe episcopii care i-au jurat loialitate cu tirania. În perioada sovietică „Moscova Roșie” a devenit noul tiran, pentru ca astăzi Vladimir Putin și patriarhul Chiril să dobândească aceeași imagine, de noi stăpânitori despotici. Chiar patriarhul ucrainean Filaret l-a numi pe Putin „noul Cain”.

În lungul discurs care a precedat invazia militară a Ucrainei din 24 februarie 2022, președintele rus Vladimir Putin a făcut referirii la teme religioase care să justifice războiul pe care l-a definit ca fiind bătălie pentru identitatea națională și denazificarea Ucrainei. În gândirea politică a lui Putin, teritoriile Ucrainei ar fi de drept pământul Rusiei, iar rușii și ucrainenii ar forma un popor cu rădăcini în knezatul kievean care a luat ființă în secolul al X-lea. Conform istoriilor naționaliste, prințul Vladimir al Kievului a acceptat creștinismul în 988 și a înființat un regat care a devenit predecesorul statelor moderne Ucraina și Rusia. Pentru patriarhul Chiril al Moscovei ucrainenii și rușii care „vin dintr-o cristelniță din Kiev... și au o soartă istorică comună” formând un singur popor. Ucrainenii consideră că atât discursul lui Putin cât și ideile patriarhului Chiril ignoră lunga istorie a independenței ucrainene și peisajul religios al Ucrainei care este mult mai divers cu puternice rezonanțe europene¹⁸.

18 Razumkov Center, *Religion and Church in Ukrainian society: a sociological study of 2018*, Kiev 2018, pp. 4-13.

https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya_eng.pdf

Autocefalia Bisericii Ortodoxe din Ucraina – Patriarhia Kievului a produs mari emoții, dar și un lung șir de comentarii, deseori tensionate și false care au creat un deserviciu clar unității Bisericii Ortodoxe¹⁹. Schisma care afectează viața religioasă din Ucraina de zeci de ani a devenit și mai problematică cu trecerea anilor și cu profunde transformări politice, producând o ruptură adâncă în rândul clerului bisericesc cu multe consecințe tragice. În timpul Sfântei Liturghii rostim rugăciunea pentru *bunăstarea Sfintelor lui Dumnezeu Biserici și pentru unirea tuturor și invocăm unitatea credinței și împărtășirea Duhului Sfânt*, cu toate că în realitate acest lucru nu este vizibil. Suntem conștienți că Duhul Sfânt se găsește în unitate. Părinții Bisericii învață că un creștin iubește și se roagă pentru toți oamenii și cu atât mai mult pentru frații și surorile de aceeași credință. Suntem creștini adevărați când avem sentimentul profund că suntem mădulare ale trupului mistic al lui Hristos, ale Bisericii. În octombrie 2018, Patriarhia Ecumenică a acceptat apelul ierarhilor ucraineni pentru recunoașterea statutului canonic și al comuniunii depline după două decenii de excludere de la împărtășirea cu restul ortodocșilor din întreaga lume. La 5 ianuarie 2019, patriarhul Bartolomeu I al Constantinopolului, a semnat tomos care a recunoscut oficial existența Bisericii Ortodoxe Autocefale a Ucrainei. Tomosul patriarhului ecumenic a avut scopul de a reuni toate bisericile ortodoxe din Ucraina. Decizia a îmbrăcat o serie de motivații canonice și jurisdicționale având la bază relațiile istorice care au existat între Patriarhia Ecumenică și Biserica Ortodoxă Rusă timp de cinci veacuri. Tomosul din nefericire nu a adus unirea, tensiunile dintre Biserica Ortodoxă Ucrainiană-Patriarhia Kievului și Biserica Ortodoxă Ucrainiană-Patriarhia Moscovei au continuat.

La rândul lor Bisericilor Ortodoxe au ezitat să se alăture Patriarhiei Ecumenice pentru a recunoaște autocefalia Biserica Ortodoxă Ucraineană-Patriarhia Kievului²⁰. De altfel, comunitatea creștină ortodoxă

19 Evagelos Sotiropoulos, „The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly”, în *The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly. Historical, Canonical and pastoral Perspectives*, Order of Saint Andrew the Apostle, Archons of the Ecumenical Patriarchate, Editor Evagelos Sotiropoulos, 2019, p. 3.

20 Thomas Bremer, Sophie Senyk, „The Current Ecclesial Situation in Ukraine: Critical Remarks”, în *St Vladimir's Theological Quarterly* (Vol. 63, no. 1 – 2019), pp. 27-58. https://www.academia.edu/44883049/A_Rejoinder_to_Professors_Bremer_and_Senyk_Regarding_Their_Article_The_Current_Ecclesial_Situati

atât din Ucraina, cât și din întreaga lume trăiește încă consecințele acestui act²¹.

În februarie 2020 a avut loc întâlnirea de la Amman a reprezentanților Bisericilor Ortodoxe găzduită de patriarhul Teofil al III-lea al Ierusalimului, având ca temă discutarea situației religioase din Ucraina. Într-unirea a prezentat provocările cu care se confrunta Biserica Ortodoxă din Ucraina și problema primatului Patriarhiei Constantinopolului în cadrul ortodoxiei care se impune a fi reafirmat clar și mai puternic mai ales în problema acordării autocefaliei Bisericilor Ortodoxe locale. În momentul actual Patriarhia Kievului militează pentru înglobarea Bisericii Ortodoxe Ucrainiene-Patriarhia Moscovei, acțiune susținută politic de guvernarea Volodimir Zelenski²². Susținerea jurisdicției Patriarhiei Moscovei în teritoriile ucrainene a început să fie văzută ca trădare de țară, planând asupra clerului care o acceptă suspiciunea de colaborare cu dușmanul poporului. Indiferent de cum se va încheia acest război, Biserica Ortodoxă este chemată să regândească o service de principii canonice și administrative care au lăsat imaginea unei lipse de unitate care în viitor poate afecta viața credincioșilor ortodocși.

Bibliografie:

- ✦ BĂBUȘ, Emanoil, „Uniatismul european. Bilanț și perspective”, în *Studii Teologice*, nr.1-2, 2003, pp. 36-49.
- ✦ BREMER, Thomas, Senyk, Sophie, „The Current Ecclesial Situation in Ukraine: Critical Remarks”, în *St Vladimir's Theological Quarterly* (Vol. 63,

on_in_Ukraine_Critical_Remarks_ ; Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century, Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe, editat de Lucian N. Leustean, Routledge, 2014. https://books.google.ro/books?id=zt2vAwAAQBAJ&pg=PA773&lpg=PA773&dq=lucian+n.+leustean+CV&source=bl&ots=3hU4fZNM9t&sig=ACfU3U2ekJ1L_Fkb-Z5WaNJxhxqkZR_7F6w&hl=ro&sa=X&ved=2ahUKEwiK_p-vlqT6A-hVNxwIHHQobDxsQ6AF6BAgPEAM#v=onepage&q=lucian%20n.%20leustean%20CV&f=false

21 Nicholas E. Denysenko, *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*, DeKalb, IL Northern Illinois University Press, 2018.

22 Lucian N. Leustean, Vsevolod Samokhvalov, „The Ukrainian National Church, Religious Diplomacy, and the Conflict in Donbas”, în *Journal of Orthodox Christian Studies*, Volume 2, Number 2, 2019, pp. 199-224.

- no. 1 – 2019), pp. 27-58. https://www.academia.edu/44883049/A_Rejoinder_to_Professors_Bremer_and_Senyk_Regarding_Their_Article_The_Current_Ecclesial_Situation_in_Ukraine_Critical_Remarks_ ;
- Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century, Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe, editat de Lucian N. Leustean, Routledge, 2014. https://books.google.ro/books?id=zt2vAwAAQBAJ&pg=PA773&lpg=PA773&dq=lucian+n.+leustean+CV&source=bl&ots=3hU4fZ-Nm9t&sig=ACfU3U2ekJIL_FkbZ5WaNJxhxqkZR_7F6w&hl=ro&sa=X&ved=2ahUKewiK_p-vlqT6AhVNxwIHHQobDxsQ6AF6BAGPEAM#v=onepage&q=lucian%20n.%20leustean%20CV&f=false
 - COTAN, Constantin Claudiu, „Russian-Ukrainian Conflict and the Orthodox Church”, în *International Conference: Globalization, International Dialogue and National Identity*, 2nd Edition (GIDNI 2), Târgu Mureș, Petru Maior University, Editura Arhipelag XXI, 2015, pp. 45-57.
 - COTAN, Constantin Claudiu, *Biserica și statul. Biserica Ortodoxă în secolul al XX-lea*, Iași, Editura Vasiliana'98, 2009.
 - DENYSENKO, E. Nicholas, *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*, Cornell University Press, Northern Illinois Press, 2018.
 - DRAGNEV, Demir, „Evoluția relațiilor politice româno-polone în lumina unei noi publicații de documente”, în *Revista de Istorie a Moldovei*, 2002, nr. 1-2, pp. 66-69.
 - DURA, Nicolae, „Forme și stări de manifestare a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor. Mărturii istorice și canonice”, în *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1985, p.291.
 - LEUSTEAN, N. Lucian, Samokhvalov, Vsevolod, „The Ukrainian National Church, Religious Diplomacy, and the Conflict in Donbas”, în *Journal of Orthodox Christian Studies*, Volume 2, Number 2, 2019, pp. 199-224.
 - MIRONOWICZ, Antonie, „The Activities of the Patriarch Teofanes III in the Polish-Lithuanian Commonwealth”, în *The Orthodox Church in the Balkans and Poland. Connections and Common Tradition*, Bialystok, 2007, pp. 77-86.
 - MIRONOWICZ, Antonie, *The Orthodox Church in Poland*, The monastery in Supraśl-Bialystok, 2005.
 - POSPIELOVSKY, Dimitry, *The Orthodox Church in the History of Russia*, St. Vladimir's Seminary Press, 1998.

- Razumkov Center, *Religion and Church in Ukrainian society: a sociological study of 2018*, Kiev 2018, pp. 4-13. https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya_eng.pdf
- RUNCIMAN, Steven, *The Great Church in Captivity*, Cambridge University Press, 1968, p. 263).
- SCHMEMANN, Alexander, „Russian Theology: an introductory survey”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 16, number 4/1972, p. 186.
- SENIK, Sofia, „Biserica Ortodoxă din Ucraina în secolul XX”, în *Biserica Ortodoxă din Europa de est în secolul XX*, coord. Christine Chaillot, traducere de Liliana Donose Samuelsson, București, Editura Humanitas, 2011, pp. 364-365.
- SOLJENIȚÎN, Al., *Chestiunea rusă la sfârșit de secol XX*, București, Editura Anastasia, 1995.
- SOTIROPOULOS, Evangelos, „The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly”, în *The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly. Historical, Canonical and pastoral Perspectives*, Order of Saint Andrew the Apostle, Archons of the Ecumenical Patriarchate, Editor Evangelos Sotiropoulos, 2019, pp. 3-7.
- STAN, Liviu, „Despre autocefalie”, în *Ortodoxia*, nr. 3, 1956, p.387.
- TOLLET, Daniel, „Les tentatives de suppression du rite grec dans la Confederation polono-lituanienne a la fin du XVIIe siecle et au debut du XVI-^e siecle”, în *The Orthodox Church in the Balkans and Poland. Connections and Common Tradition*, Bialistok, 2007, pp. 117-129.

DREPTUL ANTIDISCRIMINATORIU ÎN CONTEXTUL INTERNAȚIONAL SI EUROPEAN, MĂSURI DE COMBATERE A DISCRIMINĂRII

Lect. univ. dr. Simion BELEA

*Universitatea Tehnică din Cluj Napoca, Centrul Universitar Nord – Baia Mare
Facultatea de Litere, Specializarea Asistență Socială
Simionbla@yahoo.com*

ABSTRACT: The Anti-discrimination Law in The European and International Context, Actions to Fight Discrimination.

When we discuss about the anti-discrimination law, we refer to the norms, national laws, conventions and treaties, as well as linking criteria and conflicts amongst them, that affirm and implement the principle of equality and non-discrimination. The anti-discrimination law at international and European level has evolved and continues to grow in order to cover the factors that cause and facilitate discrimination. Throughout the years, the legislation, the case law and adjustments within the treaties have consolidated its applicability. Each government is compelled to prevent any form of discrimination against men or women, implementing the gender equality principle. Moreover, the regulations issued by the European Directives and the documents comprising the norms, standards and policies have recently indicated a procedural system that massively relies on the scientific research and development, which contributes substantially to the fight against discrimination.

Keywords: *discriminations; mainstreaming inequalities, international legislation, european directives, right.*

1. Introducere

Dreptul antidiscriminatoriu este un subiect vast care dobândește o autonomie sistematică mereu în creștere, atât pe scară națională, cât și la nivel global. Formularea *drept antidiscriminatoriu*, care este de origine anglo-saxonă, răspândită la nivel universal, cuprinde o serie de discipline și practici

ale căror caracteristici variază de la dreptul constituțional la dreptul penal, de la dreptul muncii la dreptul civil. Fundamentul acestuia în Europa s-a clădit pe cele 4 libertăți economice fundamentale: 1) libera circulație a lucrătorilor; 2) interzicerea discriminării bazată pe naționalitate; 3) remunerație egală între bărbați și femei pentru aceeași muncă prestată, dar și interzicerea discriminării pe bază de sex; 4) limitarea dumpingului social¹.

Putem spune că acest drept este unul dintre cele mai importante exemple ale unei legislații internaționale care unifică și produce multiple reglementări, cu o întrepătrundere a culturilor juridice de diferite origini și proveniențe, în care un limbaj unificat al drepturilor este transmis, atât de Curțile Supreme, cât și de legiuitorii naționali și supranaționali. Acest lucru se întâmplă frecvent în Europa, compararea și utilizarea dreptului transnațional este un fenomen din ce în ce mai frecvent, chiar și în acele sisteme juridice mai rezistente din punct de vedere istoric cu privire la experiențele juridice străine. Circulația modelelor juridice și a instrumentelor de protecție la nivel global este, cu siguranță, facilitată în domeniul antidiscriminare. Sfârșitul anilor 1990 în Europa a fost începutul unei noi epoci în legislația antidiscriminare. De atunci protecțiile împotriva discriminării sunt aprofundate și lărgite, iar politicile sociale aplică strategii de combatere a discriminării. Interzicerea discriminării și protecția oferită individului pe baza *trăsăturilor sale protejate* garantează, așadar, bucurarea efectivă a libertății persoanei, înțeleasă ca o capacitate de a profita de posibilele opțiuni (*sau de a nu profita de ele*) în gama oferită de comportamente considerate legale de lege².

2 Evoluția dreptului antidiscriminatoriu în Europa

Așa cum am amintit mai sus, acest drept s-a caracterizat printr-o pluralitate de surse interne și supranaționale, care constituie un sistem ierarhic pe mai multe niveluri și care diferă în funcție de destinatari, de dreptul comunitar și dreptul intern. Începând cu anii 1970, tot datorită muncii

1 Dumpingul social este o practică a angajatorilor care folosesc forța de muncă mai ieftină decât cea care este disponibilă în mod obișnuit la locul lor de producție sau vânzare, de exemplu, acolo unde producția este mutată într-o țară sau zonă cu salarii mici sau unde sunt angajați lucrători migranți prost plătiți. A se vedea: <https://ro.economy-pedia.com/11039321-social-dumping>, accesat în 21 mai 2023.

2 Sul tema della libertà come pluralità di opinioni si veda il prof. Gianfrancesco Zanetti, p. 2015b.

interpretative a Curții de Justiție a UE, iar mai târziu datorită Cartei de la Nisa, dimensiunea socială a dreptului european³ s-a afirmat prin câteva directive numite *de a doua generație*⁴. Odată cu așa-numitele directive de a doua generație, legislația europeană antidiscriminare suferă o schimbare profundă de perspectivă și datorită temeiului juridic diferit pe care se bazează directivele introduse începând cu anul 2000. De fapt, modificările introduse prin Tratatul de la Amsterdam în 1998, atât cu art. 13, cât și cu modificarea concomitentă a art. 119 (ex art. 141 TCE și acum art. 157 TFUE)⁵, au lărgit, pe de o parte, gama interdicțiilor privind discriminările dincolo de cele cuprinse inițial în Tratatul CEE cu referire la (*naționalitate și sex*) și, pe de altă parte, au extins egalitatea de tratament dincolo de limitele restrânse, limitele egalității de remunerare care să cuprindă toate condițiile de muncă și de angajare⁶. Impulsul vine în primul rând din Tratatul de la Amsterdam din 1998, care introduce pentru prima dată în Tratatul CE o clauză antidiscriminare (art. 13) care obligă interdicțiile tradiționale de discriminare stabilite de dreptul comunitar (*naționalitate, sex*) pentru

3 Cultura juridică în domeniul antidiscriminării o putem cataloga în câteva etape: Prima fază începând cu (*anii șaptezeci – până în anii nouăzeci*):

- a) interdicțiile discriminării erau obligatorii.
- b) s-a făcut întotdeauna o comparație între subiecți pentru a vedea dacă cei protejați au fost mai dezavantajați decât alții în distribuirea anumitor resurse, fără a se pronunța asupra meritelor alegerilor făcute de factorii de decizie privați sau publici.
- c) conceptul de egalitate era de tip formal sau procedural, iar cel egalitatea a fost realizat, fie prin acordarea protecțiilor la cel mai înalt nivel, fie, așa cum s-a întâmplat cel mai adesea în cazul discriminării de gen, prin scăderea celui mai înalt nivel de tratament.

4 Directiva 2002/73/CE (de modificare a Directivei 76/207 privind egalitatea de tratament între bărbați și femei); Directiva 2004/113 CE, care pune în aplicare principiul egalității de tratament între bărbați și femei în ceea ce privește accesul la bunuri și servicii și în furnizarea acestora; Directiva 2006/54/CE (reformată într-un text unic al directiveilor privind egalitatea între bărbați și femei, cu excepția Directivei 77/99 privind securitatea socială); Directiva 2010/41 (din modificarea Directivei 86/613 privind egalitatea între bărbați și femei în activitatea independentă); Directiva 2010/18/UE a Consiliului din 8 martie 2010 de punere în aplicare a acordului-cadru revizuit privind concediul pentru creșterea copilului și de abrogare a Directivei 96/34/CE.

5 Deși art. 19 TFUE nu instituie o interdicție a discriminării, cu aceasta pentru prima dată au fost introduse în tratat cauze de discriminare, altele decât cea de sex și naționalitate, cu un domeniu de aplicare care coincide cu același tratat, integrând în mod semnificativ conținutul dreptului antidiscriminatoriu.

6 Antonella Sciortino, "L'uguaglianza di genere nell'UE: Categorie giuridiche e tutele", *Rivista* N°: 4/2020 Data della pubblicazione: 23/09/2020, p. 44.

a stabili acele motive ilicite precum: *rasa, originea etnică, religia, convingerile personale, handicapul, vârsta, orientarea sexuală*, delegând Consiliul să ia măsurile corespunzătoare pentru combaterea discriminării pe baza unor astfel de caracteristici subiective.

Egalitatea și-a asumat un rol foarte important în afirmarea sistemului european de protecție a drepturilor personale. Acest aspect este valabil și în ceea ce privește sistemele juridice naționale, în care principiul egalității face invariabil parte din arhitectura constituțională care prezidează drepturile fundamentale ale persoanei. Este adevărat și în ceea ce privește sistemul juridic internațional, în care egalitatea tuturor ființelor umane este recunoscută, atât în documente fondatoare precum Declarația Universală a Drepturilor Omului sau în Pactul Internațional cu privire la Drepturile Civile și Politice, cât și în declinații de drepturi implementate în convenții specifice (*dacă ne gândim la egalitatea de gen sau la protecția minorilor*). Cu toate acestea, în cadrul dimensiunii juridice europene, egalitatea a căpătat conotații care o deosebesc de evoluțiile și afirmațiile pe care le au implementate în jurisdicțiile individuale și, cu siguranță, au jucat un rol preeminent în procesul de integrare europeană⁷. Abordarea teoretică și metodologică care derivă din aceasta se diferențiază foarte mult de la context la context, astfel încât și astăzi există absența unei practici omogene de reconstrucție a cazurilor și de analiză a diferențelor de tratament. Putem spune că în ultimele decenii, de fapt, s-a instituit o adevărată integrare de gen⁸ (*gender mainstreaming*) la nivel legislativ, jurisprudențial, protecția doctrinară a nediscriminării, al cărui efect este de a produce o convergență

7 Di questo avviso autorevoli studiosi di diritto europeo ai quali si rimanda per un approfondimento, in particolare, M. Barbera, *Il nuovo diritto antidiscriminatorio. Il quadro comunitario e nazionale*, Giuffrè, Milano, 2007; Id., "La sfida dell'uguaglianza", in *Rivista giuridica del lavoro e della previdenza sociale*, 2, 2000, pp. 245-269; E. ELLIS, *EU Anti-Discrimination Law*, Oxford University Press, Oxford, 2005; M. Bell, *Antidiscrimination Law and the European Union*, Oxford, Oxford University Press, 2002; M. Cartabia, *Principi inviolabili e integrazione europea*, Giuffrè, Milano, 1995; A. Adinolfi, "I principi generali nella giurisprudenza comunitaria e la loro influenza sugli ordinamenti degli Stati membri", in *Rivista italiana di diritto pubblico comunitario*, 3-4, 1994, pp. 521-578.

8 Gender mainstreaming este o strategie internațională asumată pentru realizarea egalității de gen. Gender mainstreaming nu poate exista fără o bază legală compatibilă și fără angajament politic. Aceasta implică integrarea perspectivei de gen în toate etapele politicilor publice și necesită un plan de acțiune clar. A se vedea sursa: https://ro.wikipedia.org/wiki/Gender_mainstreaming, accesat la 20 iunie 2023.

progresivă între sistemul Consiliului Europei, cel al Uniunii Europene și, indirect, al sistemelor naționale. De asemenea, putem constata că în sistemul juridic european, afirmarea principiului egalității și dezvoltarea unui model antidiscriminatoriu de protecție au apărut mai mult ca instrumente politice decât juridice, iar acest lucru este demonstrat și de dificultatea doctrinei în construirea unor baze teoretice solide pentru acest model. Din moment ce această cale a avut protagoniști diferiți, s-a dezvoltat în direcții diferite. Multiplicitatea surselor, interpretărilor și domeniilor de aplicare a determinat un corpus eterogen, în care multă vreme canalele de comunicare reciprocă au lipsit.

3. Importanța directivelor privind discriminarea din anul 2000 și punerea lor în aplicare

Trebuie remarcat însă că, deși interzicerea discriminării pe motive de naționalitate a fost întotdeauna prezentă în sistemul juridic al Uniunii Europene, odată cu dezvoltarea procesului de integrare și dezvoltarea legislației antidiscriminare, protecția acesteia este mai puțin extinsă decât cea acordată celorlalte interdicții de discriminare și, mai ales, reglementarea acesteia pare a fi separată de cea a celorlalte interdicții de discriminare. Această disciplină separată găsește o confirmare în interpretarea predominantă a art. 18 TFUE⁹, aplicabil numai cetățenilor europeni.

Directivele Uniunii Europene privind egalitatea de tratament au fost transpuse în legislația națională și aplicate efectiv în statele membre. Ori-

9 *Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene (TFUE)*. Ca urmare a intrării în vigoare a Tratatului de la Lisabona, la 1 decembrie 2009, Tratatul privind Instituirea Comunității Europene a fost redenumit Tratatul privind Funcționarea Uniunii Europene (TFUE). Acest tratat – cunoscut ca Tratatul de la Roma (semnat la Roma, la data de 25 martie 1957) – a intrat în vigoare la 1 ianuarie 1958, instituind astfel Comunitatea Economică Europeană (CEE). Tratatul privind Instituirea Comunității Europene a fost modificat ulterior prin Tratatul privind Uniunea Europeană (cunoscut ca tratatul de la Maastricht), semnat la data de 7 februarie 1992 și intrat în vigoare la 1 noiembrie 1993, astfel fiind instituită Uniunea Europeană. Apoi, atât Tratatul privind Instituirea Comunității Europene, cât și Tratatul privind Uniunea Europeană au fost modificate prin Tratatul de la Amsterdam (semnat la data de 2 octombrie 1997 și intrat în vigoare la 1 mai 1999), prin Tratatul de la Nisa (semnat la data de 26 februarie 2001 și intrat în vigoare la 1 februarie 2003) și prin Tratatul de la Lisabona.

Sursa: https://www.globalinfo.ro/z/tratatul_privind_functionarea_uniunii_europene_tfue.htm accesat la 2 august 2023.

entările comunitare pentru combaterea discriminării sunt cuprinse în Directiva privind egalitatea în muncă și în Directiva privind egalitatea rasială, ambele din anul 2000.

Consiliul European a adoptat în același an aceste două directive, numite și directive *gemene*, deoarece au multe aspecte comune, dar au ca scop asigurarea unei protecții cuprinzătoare împotriva discriminării: Directiva 2000/43/CE din 29 iunie 2000, care pune în aplicare principiul egalității de tratament între persoane, indiferent de origine rasială sau etnică și Directiva 2000/78/CE din 27 noiembrie 2000 care stabilește un cadru general pentru egalitatea de tratament în muncă și ocupație. Cele două directive diferă, în prima, în ceea ce privește motivele de discriminare protejate și domeniul de aplicare, iar a doua fiind limitată doar la sectorul ocupării forței de muncă. Adoptarea directivelor din 2000 a necesitat adaptarea unei părți din legislația anterioară antidiscriminare, adică directivele deja în vigoare privind discriminarea pe criterii de sex, atât în raport cu conținutul lor, cât și în raport cu domeniul lor de aplicare: de fapt, s-au introdus inovații semnificative în special în ceea ce privește noțiunea de discriminare, structurarea hotărârii privind discriminarea și domeniul de aplicare.

În plus, adoptarea acestor directive ne permite să lărgim domeniul de aplicare a dreptului Uniunii și, prin urmare, a principiilor și drepturilor generale consacrate în Carta drepturilor fundamentale a Uniunii Europene, inclusiv principiul general al nediscriminării, în temeiul articolelor 20 și 21 din acest document. Prin urmare, diferitele temeuri juridice tind să genereze reglementări care conferă motive individuale de discriminare și diferite protecții, atât pentru domeniul de aplicare a interdicțiilor, cât și pentru reglementările specifice cuprinse în actele normative. Este interesant de luat în considerare regimul diferit garantat interzicerii discriminării pe motive de naționalitate, în special în ceea ce privește interzicerea discriminării pe motive de rasă sau origine etnică.

În Directiva 2000/43/CE ca la art. 19 TFUE, originea etnică este plasată alături de rasă, integrând cuvântul care evocă cel mai mult caracteristicile fizice (rasa) cu referire la dimensiunea culturală a grupului de apartenență (origine etnică). Rasa și originea etnică ajung, așadar, să constituie o singură noțiune, astfel încât să se evite să existe situații care nu sunt protejate din simple motive terminologice.

Cu toate acestea, diferențele de tratament bazate pe naționalitate sunt excluse în mod expres. Art. 3, din directivă de fapt, exclude din

domeniul de aplicare al directivei „[...] diferențele de tratament bazate pe naționalitate și nu aduce atingere dispozițiilor și condițiilor referitoare la intrarea și șederea resortisanților țărilor terțe și a apatrizilor pe teritoriul statelor membre, nici vreun tratament rezultat din statutul juridic al resortisanților țărilor terțe sau al apatrizilor în cauză”.

4. Aplicarea Cartei Europene a Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene¹⁰

Carta nu poate fi considerată o simplă listă de principii morale, fără consecințe, întrucât valorile exprimate de aceasta sunt împărtășite în unanimitate de statele membre, iar proclamarea lor, „raționalizată” într-un document scris, solemn și oficial, constituie un pas decisiv către conștientizarea cetățenilor Uniunii cu privire la identitatea lor comună și la destinul lor european comun. Carta se aplică instituțiilor europene cu respectarea principiului subsidiarității și în niciun caz nu poate extinde competențele și sarcinile care le sunt atribuite prin tratate. Este, de asemenea, adoptată de țările Uniunii Europene ca parte a implementării legislației UE.

Trebuie remarcat însă că, deși interzicerea discriminării pe motive de naționalitate a fost întotdeauna prezentă în sistemul juridic al Uniunii Europene, odată cu dezvoltarea procesului de integrare și dezvoltare a legislației antidiscriminare, protecția acesteia este mai puțin extinsă decât cea acordată celorlalte interdicții de discriminare și, mai ales, reglementarea acesteia pare a fi separată de cea a celorlalte interdicții de discriminare.

În ciuda faptului că articolul 18¹¹ din cartă și diferitele declinări ale interzicerii discriminării pe motive de naționalitate consacrate în tratat nu se aplică cetățenilor țărilor terțe, există în prezent numeroase obligații im-

10 *Carta drepturilor fundamentale a Uniunii Europene* a fost proclamată de către Comisia Europeană, Parlamentul European și Consiliul Uniunii Europene la data de 7 decembrie 2000, în cadrul Consiliului European de la Nisa. Incluziunea drepturilor fundamentale ale cetățenilor Uniunii în *Tratatul de la Lisabona* presupune faptul că instituțiile Uniunii și statele membre sunt obligate din punct de vedere juridic, atunci când pun în aplicare dreptul UE, să respecte aceste drepturi.

11 Articolul 18. Dreptul de azil. Dreptul de azil este garantat cu respectarea normelor prevăzute de *Convenția de la Geneva* din 28 iulie 1951 și de Protocolul din 31 ianuarie 1967 privind statutul refugiaților și în conformitate cu *Tratatul privind Uniunea Europeană* și cu *Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene* (denumite în continuare „tratele”).

puse statelor de a garanta egalitatea de tratament acestor cetățeni, consacrate în directivele privind imigrația și azilul. De asemenea, uneori poate fi dificil să distingem dacă discriminarea se bazează de fapt pe cetățenie sau pe origine rasială sau etnică¹². În unele state, discriminarea pe criterii de rasă sau origine etnică este mai ușor de distins de discriminarea pe motive de cetățenie, deoarece persoanele cu o origine rasială sau etnică diferită de cea a majorității populației sunt, de asemenea, cetățeni ai țărilor respective.

Interpretările articolelor din cartă

Nediscriminarea – Articolul 21

Interzicerea discriminării este cuprinsă în art. 21¹³; se referă la discriminarea bazată, în special, pe sex, rasă, culoarea pielii sau origine etnică sau socială, caracteristici genetice, limbă, religie sau convingeri personale, opinii politice sau orice altă natură, apartenența la o minoritate națională, proprietate, naștere, handicap, vârstă sau orientarea sexuală, precum și discriminarea bazată pe cetățenie. După cum confirmă în special acest precept, pasajul constituie o extensie universalistă a protecției anti-discriminare¹⁴.

Acest articol din Cartă preia alte șapte cauze reglementate din articolul 13 din Tratatul CE, (*origine socială, caracteristici genetice, limbă, opinie politică sau orice altă natură, apartenența la o minoritate națională, moștenire și naștere*). Convenția Europeană a propus integrarea Cartei într-un nou tratat constituțional pentru Uniunea Europeană și că noul tratat să

12 Regina v. Immigration Officer at Prague Airport and another ex parte European Roma Rights Centre and others, 9 December 2004, in 2004 UKHL, 55, in <https://publications.parliament.uk/pa/ld200405/ldjudgmt/jd041216/a&oth-1.htm>.

13 **Articolul 21 – Nediscriminarea** 1. Orice formă de discriminare bazată, în special, pe sex, rasă, culoarea pielii sau origine etnică sau socială, caracteristici genetice, limbă, religie sau convingeri personale, opinii politice sau orice altă natură, apartenența la o minoritate națională, proprietate, naștere, dizabilitate, vârstă sau orientare sexuală.

2. În sfera de aplicare a Tratatului de instituire a Comunității Europene și a Tratatului privind Uniunea Europeană, orice discriminare pe bază de naționalitate este interzisă, fără a aduce atingere dispozițiilor specifice cuprinse în tratatele în sine.

Alineatul 1 este inspirat de articolul 13 din Tratatul CE, înlocuit acum de articolul 19 din Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene și de articolul 14 din CEDO, precum și de articolul 11 din Convenția privind drepturile omului și biomedicina privind moștenirea genetică. În măsura în care coincide cu articolul 14 din CEDO, se aplică în conformitate cu acesta.

14 L. Curcio, A. Guariso, Articolo 21. Non discriminazione cit., p. 257.

include nediscriminarea ca unul dintre obiectivele fundamentale ale UE. Aceste propuneri nu au fost încă aprobate de statele membre, în așteptarea rezultatului Conferinței interguvernamentale și a adoptării noului tratat. Includerea Cartei drepturilor fundamentale în tratat nu ar oferi un nou temei juridic pentru o nouă legislație comunitară privind nediscriminarea; cu toate acestea, multe dintre cauzele suplimentare care apar în Cartă ridică întrebări importante și sensibile (*de exemplu, discriminarea bazată pe caracteristicile genetice*)¹⁵. În numeroase ocazii, Curtea Europeană de Justiție a considerat principiul nediscriminării bazate pe sex sau naționalitate un drept fundamental al dreptului comunitar și orice derogare de la acest principiu trebuie interpretată strict¹⁶. Această jurisprudență va influența, fără îndoială, Curtea atunci când va examina directivele privind egalitatea rasială și egalitatea la locul de muncă.

Diversitate culturală, religioasă și lingvistică – Articolul 22¹⁷

Acest articol s-a bazat pe articolul 6 din Tratatul privind Uniunea Europeană și pe articolul 151, alineatele (1) și (4) din Tratatul CE, acum înlocuit cu articolul 167 alineatele (1) și (4) din Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene (TFUE), referitoare la cultură. Respectul pentru diversitatea culturală și lingvistică este acum consacrat și în articolul 3 alineatul (3) din tratat asupra Uniunii Europene. Articolul este inspirat din declarația nr. 11 anexat la Actul final al Tratatului de la Amsterdam, face referire la statutul bisericilor și al organizațiilor neconfesionale, reluat acum în articolul 17 din Tratatul Operațional a Uniunii Europene.

15 Natura strict personală și extrem de sensibilă a informațiilor privind moștenirea genetică ne impune să căutăm noi instrumente de reglementare pentru protecția drepturilor omului în fața unor forme noi și mai agresive de amenințare. Examinând politicile actuale în statele europene și legile propuse în materie în diverse sisteme, pot fi identificate unele tehnici juridice de reglementare a datelor genetice: interzicerea absolută a colectării datelor cu excepția protecției sănătății și a activității de cercetare; legitimitatea utilizării testelor numai în cazuri specifice și în scopuri specifice; legitimitatea testelor numai cu acordul persoanei în cauză; interdicții specifice privind utilizarea datelor; reguli privind accesul la datele colectate și orice utilizări dincolo de scopurile inițiale.

16 De exemplu, cauza C-13/94, P/S și Cornwall County Council Rec. [1996] I-02143, cauza C 55/00, Gottardo E.

17 Articolul 22. *Diversitatea culturală, religioasă și lingvistică* – Uniunea respectă diversitatea culturală, religioasă și lingvistică.

Egalitatea între femei și bărbați – Articolul 23¹⁸

Primul paragraf al acestui articol s-a bazat pe articolul 2 și articolul 3 alineatul (2) din Tratatul CE, acum înlocuite cu articolul 3 din Tratatul privind Uniunea Europeană și articolul 8 din Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene (TFUE), care impun Uniunii să urmărească promovarea egalității între bărbați și femei, precum și articolul 157 alineatul (1) din Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene. Este inspirat de articolul 20 din Carta Socială Europeană, revizuită din 3 mai 1996 și punctul 16 din Carta comunitară a drepturilor sociale fundamentale ale lucrătorilor. Se bazează pe articolul 157 alineatul (3) din Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene și pe articolul 2 alineatul (4) din Directiva 76/207/CEE a Consiliului privind punerea în aplicare a principiului egalității de tratament între bărbați și femei în ceea ce privește accesul la muncă, formare profesională. Al doilea paragraf preia, într-o formă mai scurtă, articolul 157 alineatul (4) din Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene, potrivit căruia principiul egalității de tratament nu se opune menținerii sau adoptării de măsuri care oferă avantaje directe specifice pentru a facilita exercitarea unei activități profesionale de către sexul subreprezentat ori pentru prevenirea sau compensarea anumitor dezavantaje într-o carieră profesională. În conformitate cu articolul 52, alineatul (2), prezentul al doilea paragraf nu modifică articolul 157 alineatul (4).

Drepturile minorilor – Articolul 24¹⁹

Acest articol se bazează pe Convenția de la New York privind drepturile copilului, semnată la 20 noiembrie 1989 și ratificată de toate statele membre, și în special pe articolele 3, 9, 12 și 13 din respectiva convenție.

18 Articolul 23, *Egalitatea între femei și bărbați*. Egalitatea între femei și bărbați trebuie asigurată în toate domeniile, inclusiv în ceea ce privește încadrarea în muncă, munca și remunerarea. Principiul egalității nu exclude menținerea sau adoptarea de măsuri care să prevadă avantaje specifice în favoarea sexului subreprezentat.

19 Articolul 24. Drepturile copilului.

(1) Copiii au dreptul la protecția și îngrijirile necesare pentru asigurarea bunăstării lor. Ei își pot exprima în mod liber opinia. Aceasta se ia în considerare în problemele care îi privesc, în funcție de vârsta și gradul lor de maturitate. (2) În toate acțiunile referitoare la copii, indiferent dacă sunt realizate de autorități publice sau de instituții private, interesul superior al copilului trebuie să fie considerat primordial. (3) Orice copil are dreptul de a întreține cu regularitate relații personale și contacte directe cu ambii părinți, cu excepția cazului în care acestea sunt contrare interesului său.

Alineatul 3 ia în considerare faptul că, în contextul creării unui spațiu de libertate, securitate și justiție, dreptul Uniunii în materie civilă cu implicații transnaționale, pentru care competența este conferită de articolul 81 din tratat privind funcționarea, Uniunea Europeană, poate include, printre altele, drepturi de acces care permit copiilor să mențină în mod regulat relații personale și contact direct cu ambii părinți.

Drepturile persoanelor în vârstă – Articolul 25²⁰

Acest articol este inspirat de articolul 23 din Carta socială europeană, revizuită și de punctele 24 și 25 din Carta comunitară a drepturilor sociale fundamentale ale lucrătorilor. Participarea la viața socială și culturală include în mod evident participarea la viața politică.

Includerea persoanelor cu dezabilități – Articolul 26²¹

Principiul cuprins în acest articol se bazează pe articolul 15 din Carta Socială Europeană și este, de asemenea, inspirat din Carta comunitară a drepturilor sociale fundamentale ale lucrătorilor.

Concluzii:

Drepturile la egalitate și nediscriminare joacă un rol fundamental în reconstruirea acestui context și acest fapt este demonstrat, printre altele, de extinderea domeniului de aplicare a *noii protecție antidiscriminare* care, având în vedere factori de diferențiere diferiți, a extins sfera de aplicare a interdicțiilor aferente. Este incontestabil că drepturile la egalitate și nediscriminare constituie „parte dintr-un cadru de drepturi fundamentale ale cetățenilor europeni, așa cum este reafirmat și de Carta de la Nisa. Astfel, protecția antidiscriminatorie se confirmă și datorită directivelor în domeniu și consacării în constituțiile naționale ale statelor ca una dintre formele centrale de reglementare a dreptului european actual, nu numai în domeniul muncii, ca o alternativă la cea constituită prin recunoașterea dreptu-

20 Articolul 25. Drepturile persoanelor în vârstă.

Uniunea recunoaște și respectă dreptul persoanelor în vârstă de a duce o viață demnă și independentă și de a participa la viața socială și culturală.

21 Articolul 26. Integrarea persoanelor cu handicap. Uniunea recunoaște și respectă dreptul persoanelor cu handicap de a beneficia de măsuri care să le asigure autonomia, integrarea socială și profesională, precum și participarea la viața comunității.

rilor substanțiale. Codificarea principiului general al egalității reprezintă o noutate absolută pentru legislația europeană, deși constituie transpunerea unui principiu dobândit acum de sistemul de drept, grație activității creatoare a Curții de Justiție. Strategia politică bazată pe *gender mainstreaming* trebuie, așadar, să aibă loc într-o perspectivă de gen, fiecare fază a proceselor politice, de la planificare la implementare, monitorizare și evaluare. Riscul este, așadar, că drepturile la egalitate și nediscriminare să reprezinte „ultimul bastion de garanție într-un regim juridic care vede un grad ridicat de competitivitate și convergență a rezultatelor economice ca instrumente de asigurare a creșterii economice”²² și, în schimb, acordă puțină atenție la obiectivele politicii sociale.

Bibliografie:

- ADINOLFI, Allegra, „I principi generali nella giurisprudenza comunitaria e la loro influenza sugli ordinamenti degli Stati membri”, in *Rivista italiana di diritto pubblico comunitario*, 3-4, 1994, pp. 521-578.
- BARBERA, Marzia, *Il nuovo diritto antidiscriminatorio. Il quadro comunitario e nazionale*, Giuffrè, Milano, 2007.
- BELL, Mark, *Antidiscrimination Law and the European Union*, Oxford University Press, Oxford, 2002;
- CARTABIA, Marta, *Principi inviolabili e integrazione europea*, Giuffrè, Milano, 1995.
- GUARRIELLO, Fausta, „Il nuovo diritto antidiscriminatorio”, in *Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali*, 2003, n. 99-100, p. 341.
- SCIORTINO, Antonella, „Luguaglianza di genere nell’UE: Categorie giuridiche e tutele**” *Rivista*, N°: 4/2020. Data della pubblicazione: 23/09/2020 p. 44.

Legislație europeană:

- Convenția Europeană a Drepturilor Omului, 1950.
- Convenția de la New York privind drepturile copilului, 1989.
- Carta Drepturilor Fundamentale A Uniunii Europene, 2000.

22 F. Guarriello, “IL nuovo diritto antidiscriminatorio”, in *Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali*, 2003, n. 99-100, p. 341 ss.

- *Tratatul de la Maastricht, 1992.*
- *Tratatul de la Amsterdam, 1997.*
- *Directiva 76/207/CEE.*
- *Directiva 2002/73/CE.*
- *Directiva 2004/113/ CE.*
- *Directiva 2006/54/CE.*
- *Directiva 2010/18/UE.*
- *Directiva 2010/41/ CE.*

Website:

- https://ro.wikipedia.org/wiki/Gender_mainstreaming
- <https://publications.parliament.uk/pa/ld200405/ldjudgmt/jd041209/roma-1.htm>
- <https://ro.economy-pedia.com/11039321-social-dumping>
- https://www.globalinfo.ro/z/tratatul_privind_functionarea_uniunii_europene_tfue.htm

LIBERTATEA OMULUI – CALEA SPRE DESĂVÂRȘIRE SAU CALEA SPRE DEZNĂDEJDE

Pr. Conf. univ. dr. Corneliu-Dragoș BĂLAN

*Facultatea de Teologie – Universitatea „Ovidius” din Constanța;
dragos_balanc1980@yahoo.com*

Asist. drd. Florina BĂLAN

*Facultatea de Litere – Universitatea „Ovidius” din Constanța;
balanflorina89@yahoo.com*

ABSTRACT: Human Freedom – The Path to Perfection or the Path to Despair.

This study aims to examine how contemporary man uses the divine gift of freedom. On the one hand, man, freed from sin by the Sacrament of Baptism, can grow in freedom to the extent that he opens himself to the work of grace and fulfils the works of freedom, i.e. the virtues. On the other hand, if he is caught up in the whirlwind of life's various choices in order to find professional fulfilment, he may not find his desires fulfilled and may not feel the joy of earthly life, thus falling prey to fears, unhappiness and neurotic-depressive behaviour, which has been exacerbated in recent years by the various global crises (the COVID-19 pandemic, the war in the Soviet Union, etc.).

Keywords: *freedom, grace, unhappiness, suffering, depression.*

Introducere

Libertatea de alegere din societățile contemporane prospere în privința numeroaselor aspecte ale vieții: nimeni nu ne dictează cum să ne îmbrăcăm, ce să învățăm, ce să facem în timpul liber, cu cine să ne căsătorim etc., pe lângă faptul că ne pune într-o dificultate mentală, duce și la așteptări nerealiste ce sunt o cauză serioasă a nefericirii și, în anumite condiții, devine o cauză a depresiei, este de părere renumitul psiholog american contemporan, Barry Schwartz¹. Ne așteptăm să deținem controlul total

¹ Barry Schwartz, *The Paradox of Choice. Why More is Less*, New York, Harper Collins Publishers, 2004, pp. 43-44.

în ceea ce privește viața noastră, încercând să alegem mereu obiectul perfect, persoana perfectă, școala perfectă, însă de fapt multitudinea opțiunilor ne creează senzația de eșec. În lumea supermarketurilor, mall-urilor, publicității peste tot – străzi, autovehicule, cutii poștale, instituții și blocuri –, parcă se răstesc – mut, dar pătrunzător – ființei noastre aceste cuvinte: Poți alege mai bine! Ai de unde! Vino la noi să fii fericit! Însă realitatea arată că multe opțiuni sunt nefolositoare și nu ne împlinesc cu adevărat. Mai mult, Schwartz arată că „maximizatorii”, cei care doresc să obțină cel mai bun rezultat de pe urma alegerilor lor, au cel mai mult de suferit, fiind „primii candidați pentru depresie”. Practic, de cele mai multe ori, urmărim cel mai bun raport calitate-preț sau efort-beneficiu, însă numeroasele opțiuni disponibile ne fac să ne simțim dezamăgiți și singurii responsabili pentru acest lucru. Deși s-ar putea să nu conștientizăm acest lucru, în fiecare zi mentalul nostru este supus unui proces de măcinare care pentru unii poate deveni fatal.

În lucrarea *Trăirea lui Dumnezeu în comuniune*, părintele Stăniloae vorbește într-un subcapitol – *Cunoașterea binelui prin practicarea lui în comuniune*² – despre faptul că „numai iubirea sau comuniunea în libertate e izvorul binelui”³, arătând că „răul e copleșit de comuniune”, în timp ce „binele e răspunsul celui alt la necesitatea ta de iubire și răspunsul tău la necesitatea aceluia”⁴. De aceea, omul dorind să slujească binelui doar prin rațiune, are nevoie să slujească și rațiunea celui asupra căruia dorește să-i facă un bine, pentru că „binele ultim se lămurește în dialog cu acela”⁵. Părintele profesor, analizând greșeala protopărinților care au ales *falsul bine al plăcerii egoiste*, consideră că „omul a voit să cunoască numai un bine și un rău al său în raport cu natura, „cu o natură față de care omul nu simte datorii, nu simte responsabilitate”⁶, explicând că „numai față de persoane simte omul responsabilitate” și aceasta deoarece „binele nu constă în a profita de natură ca obiect, ci în achitarea de această responsabilitate sau de datoriile față de oameni și în folosirea naturii în acest scop”⁷.

2 Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în comuniune*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2000, pp. 41-44.

3 *Ibidem*, p. 42.

4 *Ibidem*, p. 41.

5 *Ibidem*, p. 42.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

1. Libertatea – ca dar al lui Dumnezeu – înscrisă în ființa omului

Lucrarea omului se concretizează de fapt în exercițiul libertății ca dar al lui Dumnezeu de la creație. Împreună lucrare a primit pentru prima dată expresie în cuvintele Fecioarei Maria : „Fie mie după cuvântul Tău” (Luca 1, 38). Fecioara Maria I-a dăruit lui Dumnezeu „pe acest rege fără cetate”,⁸ așa cum afirmă Sfântul Nicolae Cabasila. Ea I-a permis să Se întrupeze în însăși inima creației (în om), ca pentru a o recrea. „Dumnezeu a creat lumea pentru a găsi o mamă”,⁹ spunea același autor citat mai sus. Umanitatea Își primește Dumnezeul prin libertate, în pântecul Fecioarei Maria.

Se observă în ultima vreme, din ce în ce mai pregnant, faptul că oamenii caută cu orice preț să demonstreze că dispun de libertate. Libertatea este înscrisă, în fapt, în ființa omului. Filosofii contemporani, scriitorii contemporani vorbesc în lucrările lor despre libertatea umană. Mai mult, există și la noi în țară anumite jurnale care, chiar prin titlurile pe care le poartă dovedesc acest fapt: exemplu – „Libertatea”, „Cuget liber” etc. Însă, prin aceste mijloace culturale și mass-media, cât și prin multe altele, omul caută libertatea separat de Dumnezeu. „Oamenii își caută *slobozenia* în afara lui Dumnezeu, în afara adevăratei vieți, acolo unde ea nu este și nu va putea fi, căci *slobozenia* nu este decât acolo unde nu este moarte, unde este adevărata ființare, adică în Dumnezeu”,¹⁰ spune sugestiv Sfântul Siluan Athonitul.

Oamenii din rai – Adam și Eva – aveau starea originală, lipsită de păcat și cu libertatea aproape deplină, asemenea libertății depline și firești a lui Dumnezeu, doar cu cerința de a-I împlini voia Lui. Și după ce a zidit „bune toate” (Facere 1, 31), aflăm că „Dumnezeu s-a odihnit în ziua a 7-a” (Facere 20, 11), în timp ce Sfântul Apostol Pavel, referitor la odihna omului în „*odihna lui Dumnezeu*”, adică tihna omului în comuniunea cu Dumnezeu, îi cere omului „*să intre întru odihna lui Dumnezeu*” (Evrei, capitolul 4). Apostolul motivează că omul care, nemaifiind liber – în sensul că nu mai stă în *libertatea corectă*, cea a binelui și a relației cu Creatorul – săvârșește multe păcate, multe fapte nefirești, acceptă și chiar împlinește mult rău și atunci nu mai poate fi în „*odihna lui Dum-*

8 Cf. Olivier Clement, *Trois Prières, le Notre Père, La Prière au Saint Esprit La prière de Saint Ephrem*, Desclée de Brouwer, Normandie Roto Impression 1996, France, p. 71.

9 Cf. *Ibidem*.

10 Cf. Andrew Louth, *Gânditori ortodocși moderni de la Filocalie până în prezent*, trad. de Justin Mihoc, Cristian Untea și Lucian Filip, Iași, Editura Doxologia, 2016, p. 563.

nezeu” și nici „nu va intra în odihna lui Dumnezeu” nici aici și nici în veșnicie.

Libertatea noastră constă în a nu mai fi robi ai păcatului, al patimilor. Am nevoie de libertate câtă vreme fac voia Tatălui meu. În odihna lui Dumnezeu nu este nici păcat, nici tristețe, nici tulburare, ci este Dumnezeu Însuși. Ceea ce și explică Sfântul Apostol Pavel în același capitol din Epistola către Evrei: „*Cel ce a intrat întru odihna lui Dumnezeu s-a odihnit și el de lucrurile lui, așa precum Dumnezeu de ale Sale*”. Este ceea ce și Mântuitorul spune la un moment dat: „*Învățați de la Mine că sunt blând și smerit cu inima și veți afla odihnă sufletelor voastre*” (Matei 11, 29).

Părintele Sofronie Saharov consideră că Dumnezeu tratează libertatea omului ca pe principiul cel mai prețios pe care acesta îl posedă. Dumnezeu, prin smerenia Sa, atrage sufletul omului către iubirea Lui, dar nu-l obligă, iar pe această cale care duce la iubire omul poate întâlni influența diavolului. Astfel, Dumnezeu educă sufletul omului nu ferindu-l de rău, ci dându-i puterile necesare pentru a-l depăși, iar atunci când cedează influenței demonice, „omul se rupe de viața dumnezeiască și suferă pierderea libertății sale”.¹¹ De aceea, Sfântul Siluan Athonitul crede că „poruncile lui Hristos nu sunt norme etice, ci un izvor de viață dumnezeiască în sine... în starea noastră decăzută suntem sfâșiați lăuntric...păcatul fiind o entitate aproape personală care trăiește în noi și care ne parazitează”.¹² Iar răspunsul la întrebarea cum putem scăpa de această alienare și să regăsim adevărata libertate ni-l oferă Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Prin împlinirea poruncilor, mintea se dezbracă de patimi”.¹³

2. Suferința, calea spre desăvârșire sau prilej de depresie și deznădejde

În timpul vieții sunt numeroși oameni care suferă pentru intervale scurte sau lungi datorită unor boli grave. Învățătura Bisericii este clară și neechivocă în acest sens. Prin suferință omul se curățește de păcatele

11 Cf. Arhimandritul Simeon, *Poruncile lui Dumnezeu și libertatea omului*, în vol. „S-a dus să-L vadă precum este: 20 de ani de la mutarea la eternitate a Părintelui Sofronie Saharov”, trad. de Aniela Siladi, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2013, p. 230.

12 Cf. *Ibidem*.

13 Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste”, în *Filocalia*, vol. II, trad. de Dumitru Stăniloae, București, Editura Humanitas, 1999, p. 66.

sale. Despre acest rost al ei vorbesc adesea Sfinții Părinți, căci, după cuvântul Sfântului Apostol Petru: „...de vreme ce Hristos a pățimit în trup, înarmați-vă și voi cu același gând: cel ce a suferit cu trupul a isprăvit cu păcatul” (I Petru IV, 1). Totuși, nu suferința în sine curățește de păcat, ci harul lui Dumnezeu, care îl trezește la pocăință pe cel aflat în cuptorul suferinței. Iar acest har este semnul iubirii lui Dumnezeu; prin urmare, Dumnezeu alege să ne vadă suferind o vreme mai scurtă sau mai lungă aici – pe unii dintre noi, tocmai pe cei pe care îi iubește – pentru că în felul acesta ajutați fiind de harul divin să ne curățim deplin de păcate și să primim darul cel mai de preț, cel al veșniciei. Marcu Ascetul spune în acest sens că „în durerile fără voie se ascunde mila lui Dumnezeu, care atrage la pocăință pe cel ce rabdă”.

Acesta trebuie să fie mesajul pe care trebuie să-l primim și să-l acceptăm cu smerenie, acela că suferința în trup, suferința fizică sau neîmplinirile care pot provoca suferința – de scurtă sau lungă durată – nu este nedreaptă, așa cum de multe ori și majoritatea tindem să o interpretăm, atunci când ea se abate asupra noastră sau asupra unor apropiați ai noștri, ci ea este rodul iubirii lui Dumnezeu, care alege în felul acesta să ne treacă prin focul suferinței aici pe pământ, pentru o perioadă de timp – care oricum nu poate niciodată să fie la fel de lungă ca veșnicia – pentru ca în felul acesta să putem merge, la momentul potrivit curățiți de păcate în Împărăția luminii, în mijlocul comuniunii dorite alături de Dumnezeu și de toți cei care au împlinit rostul vieții pământești, acela al mântuirii, al înveșnicirii.

Fără suferință, Împărăția cerească este greu de câștigat. Un exemplu concludent în acest sens este chiar tâlharul de pe cruce cu care Mântuitorul deschide porțile raiului. Obișnuim să afirmăm în termeni teologici că tâlharul și-a câștigat raiul prin afirmarea dumnezeirii lui Iisus Hristos, uitând a remarca faptul că acest tâlhar își câștigă raiul nu doar prin prisma celor afirmate, ci și prin asumarea suferinței răstignirii. Marea deosebire privitoare la înțelegerea și acceptarea suferinței este aceasta: suferința în înțeles creștin înseamnă asumarea și înfruntarea Crucii, a suferinței în general.

Suferința este prilej de sporire în răbdare până la cea mai înaltă treaptă. Din răbdarea suferințelor răsare *credincioșia* (*statornicia în credință*), iar din credincioșie, *nădejdea*, așa cum arată Sfântul Apostol Pavel: „Și nu numai atât, dar și în necazuri, ne lăudăm, bine știind că necazul rodește răbdare, iar răbdarea, încercare, iar încercarea, nădejde”.

Suferința duce la *smerenie*, iar lângă smerenie stă *căința*. Și peste toate și în toate stă *rugăciunea*, izvorul mulțimii de bunătați duhovnicești, căci ea face din om vas al harului lui Dumnezeu. Suferința este cu adevărat o mare încercare, căci prin ea omul se poate mântui sau de poate pierde, căzând în *deznădejde*. Lucrul acesta ne este arătat paradigmatic în Sfânta Scriptură în *Cartea lui Iov* și este întărit adesea de către Sfinții Părinți. Suferința poate fi și o mare ispită, câtă vreme omul ajunge să cadă în *deznădejde*, să nu înțeleagă rostul acestei încercări, să se lepede de credință și de Dumnezeu și astfel să se îndrepte către rău. Însă, atunci când suferința se face pricină de bine, ea este cale de mântuire.

Astăzi, foarte mulți, din pricina suferințelor, neajunsurilor de tot felul, ajung să sufere din pricina *depresiei*. În privința depresiei nu există prea multe divergențe asupra faptului că reprezintă o stare profundă de nefericire care afectează viața omului atât interior, cât și exterior, afectând viața socială, profesională și de familie și care a cunoscut o dezvoltare substanțială recent. Organizația Mondială a Sănătății a declarat că aproape 300 de milioane de oameni suferă de depresie, înregistrându-se o creștere a cazurilor cu 18% în perioada cuprinsă între anii 2005-2015. În România, aproape 1 milion de oameni sunt diagnosticați cu această boală anual.

Conform *Dicționarului medical* editat de Valeriu Rusu, termenul de „depresie” provine din latinescul „*depressio, -onis*”, „lăsare în jos, coborâre” și definește o „stare mentală caracterizată prin tristețe patologică, durere morală, pesimism, autodevalorizare, dezinteres, anxietate”, cu implicații somatice și psihosomatice și care poate fi de mai multe feluri: anaclitică (a copiilor separați de mame între prima lună de la naștere și vârsta de un an), bipolară (alternează cu momentele de bună dispoziție), endogenă (cu încărcătură genetică), de involuție (la subiecți peste 50 de ani), mascată (disimulată de dureri somatice), nevrotică (obsesii, fobii), post-partum (întâlnită la mamele care au născut recent), reactivă (în urma unor evenimente negative), recurentă (episoade repetate), rezistentă (când rezistă medicamentelor), sezonieră și unipolară (episoade depresive majore, dar fără alternanță cu episoadele maniacale). Uneori se folosește și termenul de „anxietate” (lat. „*anxius*”, neliniștit, chinuit) pentru a exprima starea de rău și de agitație care apare atunci când avem un sentiment de pericol iminent și nedeterminat, neliniștea, anxietatea și angoasa fiind trei grade ale aceleiași stări.¹⁴

14 Valeriu Rusu, *Dicționar medical*, București, Editura Medicală, 2007, pp. 396-397.

Psihologul Dietmar Stiemerling arată că această „boală a epocii” larg răspândită afectează toate mediile sociale și grupele de vârstă, având o „complexă configurație sufletească” care include atât emoțiile, pulsivitățile, voința, gândurile, cât și funcționarea corporală.¹⁵ Toate acestea conduc către ceea ce C.S.Lewis numește „iadurile de durere din viața omului”. Iadurile acestea de durere provocate de diferitele suferințe pe care le resimțim în timpul vieții pământești îți crează impresia că ți se amputează iar și iar același picior. Totuși, „în suferință, nimic nu stă pe loc. Când crezi că ai depășit o fază, o iei de la capăt. Iar și iar. Totul se repetă...Suferința e ca o vale lungă, o vale întortocheată, în care, la fiecare cotitură, poți să dai peste o privesc cu totul nouă”.¹⁶

Mediul este propice pentru o boală a depresiei, mai ales dacă luăm în considerare și faptul că și relațiile umane devin din ce în ce mai mult afectate de materialism. Aproape că omul nu mai are timp nici pentru el însuși, dar mai ales pentru a-l „dărui” celorlalți. În societățile aglomerate, argumentează Zygmunt Bauman, cetățeanul trebuie să posede „arta falsei întâlniri”, o tehnică de „desocializare” a spațiului necesară supraviețuirii în astfel de orașe.¹⁷

Lumea din societățile cu un nivel ridicat al bunăstării materiale pare să nu înțeleagă importanța relațiilor și a legăturilor personale, a comunității, ducând la concluzia că mediul social – așa cum apare el – nu poate constitui un cadru optim pentru împlinirea umanului. Așadar, un efort interior este necesar. Fără o atenție sporită asupra ce ne oferă societatea de consum în care ne aflăm putem cădea ușor pradă „dezgustului și plictisului asupra vieții”, chiar dacă ne aflăm într-o situație materială bună și nenumărate opțiuni se desfășoară în fața noastră. Practic, creierul nu mai poate percepe realitatea și devenim captivi iluziilor propuse.

Abundența ofertelor de viață – începând cu familia, munca, religia, timpul liber etc. – caracteristică unei economii prospere nu hrănește sufletul omului, ci mai degrabă îl lasă să se sufocă încet, șoptindu-i în același

15 Dietmar Stiemerling, *10 abordări psihoterapeutice ale depresiei. Modele explicative ale psihologiei abisale și concepte terapeutice asupra depresiei nevrotice*, trad. de Roxana Melnicu și Camelia Petcu, București, Editura Trei, 2006, pp. 7, 18.

16 C.S. Lewis, *De ce, Doamne? O radiografie a suferinței*, trad. de Tatiana Niculescu, București, Editura Humanitas, 2020, p. 75, 77.

17 Zygmunt Bauman, *Epoca postmodernă*, trad. de Doina Lică, Timișoara, Editura Amarcord, 2000, pp. 168-170.

timp că această senzație stranie este fericirea. Profesorul Barry Schwartz vorbește despre efectul negativ al alegerilor nelimitate și demonstrează că faptul de a avea posibilități multiple de alegere cauzează de fapt anxietate, panică, durere, suferință, uneori paralizează chiar și voința. Faptul de a putea alege dintr-o mulțime de obiecte, servicii sau stiluri de viață ne creează mereu un regret că puteam alege mai bine, chiar dacă am ales o variantă foarte bună în momentul de față. Opțiunile nelimitate creează așteptări foarte mari, care duc de cele mai multe ori la oboseală psihică și dezamăgire. Făcând o paralelă cu procesul de mcdonaldizare, este foarte interesant faptul că o caracteristică esențială a acestuia este tocmai gradul mare de dezamăgire pe care îl oferă, pe care încearcă să îl acopere cu un „voal de plăceri false”, spune sugestiv sociologul american, George Ritzer.

Viktor Frankl, marele psihiatru și filosof vienez, supraviețuitor a patru lagăre naziste, transmite în scrierile lui experiențele atât de traumatizante, dar găsește să așeze o învățătură creștină importantă la care trebuie să ne raportăm chiar și atunci când forțele răului acționează asupra noastră: maniera în care vom reacționa la tot ceea ce ni se întâmplă, chiar și în cele mai grele momente ale vieții. În *Omul în căutarea sensului vieții*, Frankl aprecia că și în cele mai grele momente, „un om care nu mai are nimic pe lumea asta poate să cunoască fericirea, fie și numai pentru o clipă, când se gândește la persoana iubită”.¹⁸ Raportarea la persoana iubită presupune comuniunea familiară, cât și comuniunea cu Persoanele Sfinte Treimi. Nu putem intra în comuniune cu Dumnezeu Tatăl fără a participa la chinul și moartea Fiului. Astfel, „comuniunea cu El se petrece nu doar prin protocoalele bucuriei și speranței, ci și prin încercarea suferinței și a morții”,¹⁹ spune Andrei Pleșu.

Mediul predilect al influențelor răului este sufletul omului și dacă permitem răului să capete stăpânire asupra noastră poate produce *ravagii*

18 Viktor E. Frankl, *Man's Search For Meaning. The Classic Tribute to Hope from the Holocaust*, London, Rider Publishing, 2004, p.49: „A thought transfixed me: for the first time in my life I saw the truth as it set into song by so many poets, proclaimed as the final wisdom by so many thinkers. The truth – that the love is the ultimate and the highest goal to which man can aspire. Then I grasped the meaning of the greatest secret that human poetry and human thought and belief have to impart: *The salvation of man is through love and in love*. I understood how a man who has nothing left in this world still may know bliss, be it only for a brief moment, in the contemplation of his beloved” – pp. 48-49.

19 Andrei Pleșu, *Prefață* la C.S. Lewis, *op. cit.*, p. 9.

brutale și directe sau se poate manifesta sub forma unei *agresivități subtile*; și într-un caz și în celălalt această însoțire cu răul, căreia îi facem loc în mintea și în sufletul nostru duce la înstrăinare tragică și totală față de tot ceea ce este viața: de Dumnezeu, de iubire, de frumusețe și de sens.

Andrew Solomon este autorul contemporan atât de cunoscut care dezvoltă multe idei (documentate științific) privitoare la această boală, el însuși trecând prin suferința acestei boli, motiv pentru care se chiar autointitulează „*istoric al tristeții*”. În lucrarea sa reprezentativă, *Demonul amiezii*, în care descrie în amănunt simptomele, evoluția, dar și remediile acestei boli, nu doar medical, dar și psihologic, el spune la un moment dat: „*Nașterea și moartea care alcătuiesc depresia se produc deodată. M-am întors, nu demult, într-o pădure în care mă jucam în copilărie și am văzut un stejar, în mărșăria lui de un veac, la umbra căruia mă jucam cu fratele meu. În douăzeci de ani, o viță uriașă se agățase de copacul sigur pe sine și aproape că-l sufocase. Era greu de spus unde dispărea copacul și unde începea vița. Vița se răsucise atât de discuit peste eșafodajul crengilor, încât frunzele ei păreau, de departe, să fie frunzele copacului; doar de aproape puteai vedea cât de puține crengi vii ale stejarului mai rămăseseră și că niște lăstari disperați de stejar se ițeau, urcând pe trunchiul masiv ca un șirag de degete mari ale mâinii, cu frunzele continuându-și fotosinteza în felul ignorant al biologiei mecanice. De-abia scăpat dintr-o depresie majoră, în care nu prea aveam disponibilitate pentru gândul la problemele altora, m-am identificat cu acel copac. Depresia crescuse pe mine ca vița care cucerise copacul; mă secătuia și se înfășurase în jurul meu, hădă, mai vie decât mine*”.²⁰

Și tot Andrew Solomon, în aceeași lucrare, consideră că relele însoțiri cu care ne confruntăm zilnic, îl apropie pe om de marginea „prăpastiei vieții”, ducându-l la un chin continuu: „ritmul vieții, singurătatea endemică, întrăinarea dintre oameni, prăbușirea structurilor familiale tradiționale” constituie principalii factori care duc la o rată în creștere a depresiei. Comportamentul nevrotic-depresiv este sugestiv explicat de același Andrew Solomon: „*Nu te poți bucura de nimic... Nu mai poți să ai încredere în cineva, să fi atins, să plângi*”.²¹ Propune și mijloace de vindecare atunci când spune că trebuie să căutăm credința în Dumnezeu, să-i ajutăm pe cei lipsiți de drepturi, dar mai cu seamă trebuie să ne ocupăm de iubire și să-i învățăm

20 Andrew Solomon, *Demonul amiezii*, trad. de Dana-Ligia Ilin, București, Editura Humanitas, 2014, pp. 24-25.

21 *Ibidem*, p. 26.

și pe alții să facă acest lucru²², pentru că: „De aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de aș avea darul proorociei și tainele toate le-aș cunoaște și orice știință, și aș avea atâta credință încât să munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt. Și de aș împărți toată avuția mea și de aș da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește. Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată” (I Corinteni 13, 1-8), spune Sfântul Apostol Pavel în prima epistolă către Corinteni, în ceea ce este numit „*imnul iubirii*” sau al „*cele mai bune definiții a creștinismului*”.

Concluzii

În contextul actual, în care, contrar Revelației dumnezeiești, cultura, filosofia, ideologiile, știința și chiar unele teologii separă nevăzutul de văzut, spiritul de materie, sufletul de trup, harul de Dumnezeu și în același timp de om, pe Dumnezeu Însuși de om, pe om de semenul său prin promovarea individualismului în locul comuniunii și tratează problema libertății umane ignorând legătura acesteia cu Dumnezeu, se impune evidențierea unirii voite de Dumnezeu între om și cosmos, între om și Dumnezeu, între om și semenii săi și între părțile omului însuși.

Alegerea *binelui* în detrimentul *răului* se înfăptuiește prin *iubire*. *Suferința* are rol purificator, iar izbăvirea omului se realizează prin *credință*. *Credința* îi presupune pe *Dumnezeu* și pe *om* ca fiind *persoane*, Creatorul fiind suprema realitate personală. Iar între aceste realități personale, singura legătură mântuitoare o reprezintă *credința*. *Ca persoană, omul este liber, iar credința este întotdeauna legată de libertate*.

Dacă pentru Friedrich Nietzsche libertatea este puterea de a spune „nu”, din punctul de vedere al creștinismului, libertatea înseamnă a nu avea piedici în calea dragostei și, mai mult, puterea de a-ți pune oricând sufletul pentru aproapele tău. Libertatea înseamnă să poți răspunde oricând chemării lui Hristos: „Ia-ți crucea și vino după Mine” (Marcu 10, 21). Astfel,

22 *Ibidem*.

libertatea înseamnă să nu ai motive să fugi de Dumnezeu, ci să te apropii tot timpul de El. Dumnezeu este Cel dintâi care respectă aceste principii ale libertății. Ca să își găsească libertatea, omul trebuie să se apropie de Dumnezeu, să se supună voii Lui.

Dacă libertatea nu este o iluzie, ci o supremă responsabilitate pentru omul contemporan, atunci și pierderea ei, care este o crudă realitate, înseamnă sclavie sau posedare și/sau tendințe suicidale, urmare a unor manifestări nevrotic-depresive.

Bibliografie:

- Arhimandritul SIMEON, *Poruncile lui Dumnezeu și libertatea omului*, în vol. „S-a dus să-L vadă precum este: 20 de ani de la mutarea la eternitate a Părintelui Sofronie Saharov”, trad. de Aniela Siladi, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt, *Epoca postmodernă*, trad. de Doina Lică, Timișoara, Editura Amarcord, 2000.
- CLEMENT, Olivier, *Trois Prières, le Notre Père, La Prière au Saint Esprit La prière de Saint Ephrem*, Desclée de Brouwer, France, Normandie Roto Impression, 1996.
- FRANKL, Viktor E., *Man's Search For Meaning. The Classic Tribute to Hope from the Holocaust*, London, Rider Publishing, 2004.
- LEWIS, C.S., *De ce, Doamne? O radiografie a suferinței*, trad. de Tatiana Niculescu, București, Editura Humanitas, 2020.
- LOUTH, Andrew, *Gânditori ortodocși moderni de la Filocalie până în prezent*, trad. de Justin Mihoc, Cristian Untea și Lucian Filip, Iași, Editura Doxologia, 2016.
- RUSU, Valeriu, *Dicționar medical*, București, Editura Medicală, 2007.
- SCHWARTZ, Barry, *The Paradox of Choice. Why More is Less*, New York, Harper Collins Publishers, 2004.
- Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, în „Filocalia”, vol. II, trad. de Dumitru Stăniloae, București, Editura Humanitas, 1999.
- SOLOMON, Andrew, *Demonul amiezii*, trad. de Dana-Ligia Ilin, București, Editura Humanitas, 2014.

- ♦ STĂNILOAE, Dumitru, *Trăirea lui Dumnezeu în comuniune*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2000.
- ♦ STIEMERLING, Dietmar, *10 abordări psihoterapeutice ale depresiei. Modele explicative ale psihologiei abisale și concepte terapeutice asupra depresie nevrotice*, trad. de Roxana Melnicu și Camelia Petcu, București, Editura Trei, 2006.

NE MAI LASĂ CRIZELE ACTUALE NEALTERAT DREPTUL LA EDUCAȚIE?

Pr. Lect. univ. dr. Bogdan IVANOV

*Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca
paul.ivanov@ubbcluj.ro*

ABSTRACT: Do the Current Crises Leave our Right to Education Unchanged ?

From the broad and generous sphere of human rights and freedoms, freedom of thought and expression, naturally accompanied by the right to education, are the fundamental pillars that open the perspective for human beings to evolve mentally and spiritually and provide them with the opportunity to lead a better life and, consequently, to build a better world. Free access to education, guaranteed and defended almost everywhere in our modern world, is also a sign of the normality of a society's life, founded on values and freedoms, which knows how to invest in the training capital of future generations, which must learn to coexist peacefully. Similarly, where access to education is restricted or even eliminated by wars, pandemics, calamities, political, economic, and financial crises of all kinds, it is a sign that that society or human community is no longer functioning normally. This study focuses on two symptoms that increasingly affect the right to education today: the inner demobilization of individuals and digital captivity. All of these require a rethinking of the entire educational system based on the interaction between the teacher and the student and demand resources to ensure the freest exercise of this fundamental right to education, which derives from the right to life.

Keywords: *digital captivity, teacher, education right, pandemic, global crises, school dropout, illiteracy, technology, teacher authority.*

Introducere

Din sfera largă și generoasă a libertăților și drepturilor omului, libertatea de gândire și de exprimare, însoțite în mod natural de dreptul la educație sunt axele fundamentale care îi deschid omului perspectiva de a evolua

mental și spiritual și îi oferă șansa de a duce o viață mai bună și, implicit, de a construi o lume mai bună¹. Este adevărat că sfera tratatelor și a acordurilor internaționale oferă dreptului la educație un cadru solid, care este menționat în articolul 26² al *Declarației Universale a drepturilor omului* din anul 1948 și asumat de către toți semnatarii acestui document fundamental pentru noua construcție a lumii postbelice. La fel de important este și faptul că acest drept este pe larg amintit în articolul 13 al *Pactului internațional pentru drepturilor economice, sociale și culturale* din 1966, asumat la nivelul Organizației Națiunilor Unite, la care se mai adaugă articolele 28 și 29 din *Declarația Drepturilor Copilului*, asumată de același organism internațional în anul 1959³. Tot în categoria declarațiilor internaționale privind dreptul la educație se înscrie și *Declarația solemnă* din toamna anului 2000 a *Forumului Mondial al Educației* reunit la Dakar, care milita pentru asigurarea accesului la educație primară pentru toți copiii de pe glob și își propunea ca, până în anul 2015, nivelul de alfabetizare la nivel global să ajungă până la aproape 50%, eliminând totodată discriminările privind raportul dintre femei și bărbați în privința șanselor la educație⁴.

Având o asemenea recunoaștere globală și fiind asumată în pachetul general al drepturilor omului, se presupune că dreptul la educație este unul sacrosanct pentru orice națiune, care își construiește onest viitorul și își educă cetățenii în spiritul unor valori definitorii pentru tipul de societate pe care și-l dorește. Mai mult, fiecare stat înțelege că este de datoria lui să

1 A se vedea Klaus Dieter Beiter, *The protection of the right to education by international law: including a systematic analysis of Article 13 of the International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights*, Leiden / Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2006, p. 3.

2 **Articolul 26** 1. Orice persoană are dreptul la învățătură. Învățământul trebuie să fie gratuit, cel puțin în ceea ce privește învățământul elementar și general. Învățământul elementar trebuie să fie obligatoriu. Învățământul tehnic și profesional trebuie să fie la îndemâna tuturor, iar învățământul superior trebuie să fie de asemenea egal, accesibil tuturor, pe bază de merit. 2. Învățământul trebuie să urmărească dezvoltarea deplină a personalității umane și întărirea respectului față de drepturile omului și libertățile fundamentale. El trebuie să promoveze înțelegerea, toleranța, prietenia între toate popoarele și toate grupurile rasiale sau religioase, precum și dezvoltarea activității Organizației Națiunilor Unite pentru menținerea păcii. 3. Părinții au dreptul de prioritate în alegerea felului de învățământ pentru copiii lor minori.

3 Klaus Dieter Beiter, *The protection of the right to education by international law*, pp. 3, 4.

4 Tristan McCowan, *Education as a Human Right Principles for a Universal Entitlement to Learning*, London, New Delhi, New York, Sydney, Bloomsbury, 2013, p. 5.

investească în aceste drepturi ale oamenilor și să le susțină, oferind șansa propriilor cetățeni de a avea astfel accesul la libertățile fundamentale, care nu ar fi reale fără investiții susținute, rămânând doar simulacre de libertăți. Realitatea însă ne oferă o altă imagine, cu mult îndepărtată de aceste idealuri generoase exprimate unanim în privința importanței dreptului la educație⁵.

Nu trebuie uitat nici faptul că accesul liber la educație, garantat și apărat peste tot în lumea noastră modernă, este și un semn al normalității vieții unei societăți, fundamentată pe valori și libertăți, care știe să investească în capitalul de formare al generațiilor viitoare, care trebuie să învețe să conviețuiască pașnic. În egală măsură, acolo unde accesul la educație este restrâns sau chiar anulat de războaie, pandemii, calamități, crize politice, economice și financiare de tot felul este semnul că acea societate sau comunitate umană nu mai funcționează normal. De aceea trebuie remarcat efortul depus de țările care au trecut recent sau încă trec prin astfel de crize de a păstra deschis accesul la educație și de a salva prin aceasta parcursul normal al unei societăți, care încă își mai poate gândi viitorul, chiar și în situații critice.

Trebuie de la bun început spus că un drept fie natural, fie recunoscut de tratate și legi, devine operant doar în măsura în care este asumat și exercitat cu conștiință și respect. La fel cum democrația devine cu adevărat validă și își produce efectele dorite de toți dacă cetățenii ei participă la ea prin exercitarea drepturilor lor, precum votul, libertatea de a alege și de a fi ales, la fel și educația, doar dacă este respectată și frecventată, devine motorul în care meritul și valoarea sunt criteriile de selecție și promovare într-o societate. Nu am făcut întâmplător această analogie, întrucât dreptul la educație are o puternică componentă de emancipare și de libertate, iar democrația este direct legată de nivelul de educație al unui popor⁶. Educația⁷ este și semnul și garanția libertății unui popor, iar cu cât dreptul la educație este mai solid și mai neîngrădit, cu atât regimul general al libertăților este mai larg.

5 Tristan McCowan, *Education as a Human Right*, p. 50.

6 John Dewey, *Democracy and education. An introduction to the philosophy of education*, Free Press, 1997, p. 6.

7 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Valences of Education", în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.

Totuși, dincolo de crizele la care am făcut referire, desuetudinea și lipsa de interes în care a căzut astăzi dreptul la educație și abandonul din partea celor chemați să se bucure de el sunt cele mai mari pericole, care aruncă o perspectivă sumbră asupra viitorului.

Demobilizarea interioară

Dacă un dușman vizibil poate fi studiat și mai apoi combătut prin strategii și acțiuni concrete și inteligente, cel ascuns lovește mult mai puternic în edificiul interior al oricărei activități omenești, care vizează progresul și viața. În acest sens, cuvintele dintr-o veche rugăciune a Bisericii care cerea lui Dumnezeu să ne ferească „de dușmanul cel dintre noi”, în cazul educației sugerează cel mai bine pericolul demobilizării interioare a subiecților ei. Acesta mi se pare de departe pericolul cel mai mare, care sapă adânc la edificiul școlii. Pericolul de care vorbesc stă sub masca perfidă a acestui rău tot mai prezent, hrănit și cultivat de societatea de consum, în care câștigul facil și reușita fără conținut sunt idealuri vândute și vândute peste tot.

Date și statistici ne arată, că în pofida politicilor publice ale statelor moderne de a susține accesul la educație, rata abandonului școlar și a analfabetismului este într-o continuă creștere în spații care aparțin lumii civilizate și în care mersul la școală sau consumul de produse culturale nu sunt un lux. La această creștere a ratei abandon se adaugă și competiția excesivă pe piața educației, în care copiii și tinerii lipsiți de resurse financiare renunță rapid la a mai rămâne înscriși într-un program de educație și astfel se pierd într-o zonă gri. Ajungem astfel ca diferența dintre educație și abandon să o reprezinte banul, dar nu numai acesta.

Pentru a ne face o imagine concretă asupra acestui fenomen, date recente oferite de un barometru *Eurostat*, din luna mai 2023, ne spun că în ceea ce privește rata abandonului școlar ea variază la nivel european de la 2,3% în Croația și ajunge până la 15,6% în România⁸, ceea ce plasează țara noastră pe o tristă poziție fruntașă, urmată de țări precum Malta, Por-

⁸ Datele prezentate au fost consultate la https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Early_leavers_from_education_and_training (consultat la 13.10.2023). Alte elemente eluate în discuția acestui fenomen: Tudorel Andreia, Alina Profiroiu, Marius Profiroiu, Andreea Iluzia Iacob, School „Dropout in Romania at the Level of Disadvantaged Groups”, în *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 28 (2011), pp. 337-341.

tugalia și Spania. Mai trebuie spus și faptul că ținta politicii educaționale și formative la nivelul Uniunii Europene este ca toate țările membre să ajungă până în anul 2030 la o rată de maxim 9%, în ceea ce privește abandonul timpuriu al școlii.

La nivelul analfabetismului, datele oferite de *Institutul Național pentru studierea alfabetizării* din Statele Unite ne spun că în 2022, „21% dintre adulții din SUA sunt analfabeți, iar 54% dintre adulți au o alfabetizare sub nivelul clasei a 6-a. Tot la nivelul Statelor Unite, aceeași statistică ne indică și faptul că 45 de milioane sunt analfabeți funcțional și citesc sub nivelul clasei a 5-a, iar 44% dintre adulții americani nu citesc nicio carte într-un an”⁹. Este cert faptul că asemenea date statistice se regăsesc în linii mari și la nivel european, ele variind de la țară la țară, dar reflectă aceeași situație a unei demobilizări interioare în ceea ce privește interesul pentru educație și cultură.

Aceste cifre alarmante, care atrag tot mai mult atenția specialiștilor în educație și a decidenților în materie de politici de învățământ, ne arată că, dacă rămânem într-o asemenea tendință, sistemul de învățământ va fi viciat de lipsa de calitate și de compromisul pe care îl va genera, promovând și recirculând analfabetismul la toate nivelurile de pregătire, inclusiv în cel universitar sau postuniversitar. Gândit într-o asemenea cheie, în care doar cifrele contează și fără mecanisme reale de selecție, sistemul de învățământ de pretutindeni, dar și din țara noastră va produce tot mai mult analfabetism cu diplomă și va furniza pe piața muncii specialiști cu competențe îndoielnice sau cu calificări viciate.

Dincolo de statistici, aceste date ne oferă perspectiva deloc optimistă în ceea ce privește soarta educației pentru noile generații, care par tot mai puțin interesate în a-și construi un viitor prin accesul la învățământul de toate gradele. Fără a-mi asuma rolul unui specialist în domeniu, nu mă feresc să spun că printre cauzele care au dus recent la interesul tot mai scăzut pentru educație se numără incoerența politicilor din domeniu, nesfârșitele reforme care au marcat tot atâtea experimente ratate în materie de educație și la fel de multe generații eșuate, decuplarea educației de realitățile concrete ale vieții, de unde vine și sentimentul acut al inutilității ei. Nu trebuie ocolită nici demotivarea tinerilor aflați sub presiunea tot mai mare a

9 Informații obținute la <https://www.thenationalliteracyinstitute.com/literacy-statistics> (consultat la 13.10.2023)

succesului iluzoriu în viață oferit de pseudo-modelele societății de consum, de așa-ziii „oameni de succes”, fabricați fără o educație școlară serioasă sau de descurajarea produsă de alți tineri, complet dezinteresați de educație. La cele de până acum se adaugă lipsa de autoritate a profesorilor, subminată de avansul tehnologiei, dar și de presiunea societății, care a comis ingerințe de nepermis în actul educațional. La capitolul politici de perspectivă se înscrie și lipsa de viziune în privința schimbărilor radicale pe piața muncii, care se vor amplifica tot mai mult pe fondul excesului de tehnologie, și care vor duce într-un timp relativ scurt la dispariția a foarte multe din actualele meserii și, implicit specializări care se finanțează în școli.

Și cred că merită amintită la acest capitol eroarea care încă persistă în multe dintre sistemele naționale de resort, ce perpetuează iluzia că se poate face educație în absența învățării sau că primatul în acest proces trebuie acordat educației, formării și mai apoi învățării. Toate acestea sunt dublate de neputința de a gândi un sistem de educație competitiv bazat pe cercetare și creativitate și pe stimularea curiozității și a descoperirii.

Răspunsurile care se vor da acestor simptome ce caracterizează deriva educației vor deveni șanse pentru ca învățământul să își reconfirme șansele de viitor și iasă din această stare de marasm.

Captivitatea digitală

La aceste simptome, care definesc o societate ce pare că ratează programat miza educației viitoarelor generații bazată pe calitate și competitivitate la nivel global se mai adaugă și recenta criză pandemică, ce a zguduit din temelii sistemul de educație bazat pe clasică interacțiune directă profesor-elev și pe un sistem de învățare mai mult reproductiv decât creativ și intuitiv.

Marea lecție pe care nu știu câți au învățat-o din această pandemie este că a încerca să combați actualele crize, care se consumă la o scară globală și într-un ritm mult mai alert, cu metodele clasice, înseamnă să lupți cu mâinile goale în fața unui dușman echipat cu armele de ultimă generație. Acest lucru s-a văzut foarte bine ce înseamnă pentru educație, care a arătat cât de neadaptate sunt conținuturile de învățare la sistemul de predare online, cât de precară este infrastructura de comunicare, cât de depășite sunt spațiile clasice de învățare pentru astfel de stări de criză sau cât de reduse sunt competențele profesorilor în folosirea tehnologiei. Problema nu este

doar că aceste realități s-au văzut în pandemie, ci că au rămas neschimbate și acum, în acest calm intermezzo, în care nu mulți se mai gândesc că alte crize pot lovi sistemul de educație aflat tot la același nivel de inadaptare. Dar odată cu sistemul de educație, crizele lovesc în ansamblul de libertăți fundamentale ale omului, care au fost restrânse sau chiar anulate într-un mod abuziv și absurd, dar nu fără urmări. Această experiență arată că drepturile și libertățile pot fi garantate și asigurate prin implicare și previziune, mai ales în astfel de situații de criză.

Dar dincolo de aceste realități, care fac obiectul de studiu al specialiștilor, ce pot decide schimbări majore, care să salveze dreptul la educație și accesul la învățământ în situații de criză, printre multe alte neajunsuri, pandemia a subminat și mai mult autoritatea profesorului ca factor esențial în procesul de învățare. Tehnologia ne-a învățat odată în plus că un profesor nu mai poate pretinde că deține astăzi un monopol al cunoașterii într-un anumit domeniu și că orice om care deține un telefon inteligent are acces nelimitat la un ocean de informații și de cunoaștere, de multe ori superior profesorului care stă în fața lui. Cu toate acestea, informația, care constituie subiectul de referință al actului de învățare, bazat pe transmiterea ei spre a completa orizontul de cunoștințe al învățăcelului, devine inoperantă sau chiar inutilă, în absența factorului uman care să o transmită prin filtrul propriei cunoștințe și experiențe și o facă astfel mai ușor de înțeles și asimilat.

Această digitalizare forțată, care a devenit astăzi normă în desfășurarea procesului educațional perpetuează această stare neclară ce necesită o regândire și reafirmare a rolului și locului profesorului în actul de învățare. De multe ori profesorul poate fi depășit de avansul tehnologic și de orizontul de interes al studenților săi, care pot ști și cunoaște mult mai multe, iar acest lucru necesită reafirmarea faptului că profesorul în această ecuație a educației are rolul de a filtra informația, de a se pronunța asupra calității ei și de a o transmite mai departe ca pe o cunoștință care poate fi asimilată și inclusă într-un sistem în care să devină valoare. Din această perspectivă, o educație de succes nu stă în consumul unei cantități cât mai mari de informație brută, ci în calitatea prelucrării acesteia de către factorul uman, care este profesorul, și care dă măsura valorii unui sistem de educație.

Educația va rămâne ancorată în imaginea poate cam romantică pentru unii a acelei *paidea antice*, ce presupune însoțirea umană dintre profe-

sor și învățăcel, bazată generozitatea celui care știe și cunoaște și care este deschis spre a împărtăși cunoaștere, dar și pe încrederea, onestitatea și mai ales respectul celui care o primește. Mai trebuie spus că o educație de succes se bazează pe interacțiunea afectivă dintre profesor și elev, nu atât pe conținutul învățat, cât mai ales pe entuziasmul cu care profesorul transmite cunoașterea. Pentru că dincolo de conținuturi, competențe sau deprinderi, învățarea și educația este în primul rând despre viață, iar aceasta nu se poate face exclusiv mijlocit, prin intermediul tehnologiei, ci presupune în primul rând interacțiunea sufletească și umană a celor care aleg să meargă împreună pe drumul cunoașterii. Din această perspectivă se poate spune că dreptul omului la educație derivă de fapt din dreptul la viață, ce se fundamentează pe valori precum comuniune, încredere, generozitate și schimb reciproc, care trebuie să rămână nealterate.

De aceea, pentru a garanta că dreptul la educație poate fi exercitat în orice context, dar mai ales acum când lumea se va confrunta cu noi crize globale, investiția în calitatea factorului uman este de departe esențială. Acest lucru presupune formare continuă și un permanent acces la conținuturi de învățare, toate având ca scop consolidarea poziției fundamentale a profesorului în actul de învățare și educație. Nu sunt adeptul unui supralicitări a elementului tehnologic ca fiind cheia unică și sigură spre o educație de succes, dar sunt convins că viitorul va impune o mai bună adaptare între conținutul de învățat și folosirea inteligentă, dar cu limite ale tehnologiei în transmiterea cunoștințelor. Dacă e să ne mai referim la o lecție încă neînvățată în acești ani este aceea de a evita idolatrizarea tehnologiei și a supralicitării ei în detrimentul factorului uman. Aceasta se aplică nu doar în sfera educației, unde trebuie repus în centru elevul, cu orizontul lui de așteptări și cu nevoile lui, ci în toate celelalte domenii care vizează viața omului: sănătate, asistență socială, servicii publice.

A spune că doar tehnologia oferă șansa de a avea o educație de succes poate fi o afirmație păguboasă, care echivalează cu a spune că a fi un om de succes înseamnă a avea în mod obligatoriu e-mail și telefon inteligent. Cercetările recente arată că nu doar tehnologia dă măsura unui învățământ de calitate și că și alte generații care nu au avut tehnologia de azi au putut performa și inova în multe domenii ale cunoașterii¹⁰.

10 Manfred Spitzer, *Demența digitală. Cum ne tulbură mintea noile tehnologii*, traducere de Dana Verescu, București, Editura Humanitas, 2020, pp. 126-127.

Dimpotrivă, *captivitatea digitală* poate fi realul pericol pentru viitorul educației, care va deveni exclusivistă, limitată doar la cei care dispun de resurse pentru a avea tehnica necesară, incapabilă să rămână la fel de deschisă și de integratoare pentru cât mai mulți și neputincioasă să ofere acces la cunoaștere, fără intermediul tehnologiei sau măcar fără o orientare rezonabilă. Captivitatea digitală nedublată de interacțiunea directă poate duce la diluarea actului de învățare până la devalorizarea lui totală. Trebuie și să recunoaștem că digitalizarea poate aduce cu sine noi perspective de studiu și de perfecționare pentru lumea globalizată.

Delimitate sferile de competență ale învățământului clasic și cele ale învățământului virtual, în paralel cu construirea de programe specializate pentru învățământul mediat digital pot fi soluții pentru o dezvoltare corectă a educației în viitor. Trebuie să rămânem totuși conștienți de faptul că digitalizarea poate lărgi accesul la educație pentru mulți, la fel cum îl poate îngrădi pentru alții, la fel cum tot digitalizarea, prin neasumare serioasă, poate duce la diluarea tot mai mare a calității învățării și a educației. Tehnologia este doar mediul prin care putem accesa și transmite mai ușor informațiile, nu fără pericole și riscuri: precum fragmentare, cunoaștere parțială, lipsă de respect față de ideile altora, manipulare sau influențe ideologice.

Concluzii

Un parcurs sănătos al procesului de educație pornește de la garantarea calității învățământului, a conținuturilor acestuia și a modului în care ele sunt transmise prin intermediul profesorului, dar și prin accesul la tehnologie, devenită indispensabilă în educație. Tehnologia și digitalizarea nu trebuie să constituie bariere în calea accesului la educație și de aceea trebuie ca politicile ce vizează dreptul la educație să fie dublate și de o componentă economică, menită să reducă decalajul dintre cei care dețin resurse și cei care nu le au și astfel își permit să aibă sau să nu aibă parte de educație.

Reafirmarea dreptului la educație în acest context al crizelor globale trebuie să pună un accent ascuțit pe „reumanizarea actului educațional”, pe (re)venirea elevului în centrul actului educațional, pe respectul acordat fiecărui actor al actului educațional, pe convingerile lor și, astfel pe calitatea lor umană. O componentă importantă o reprezintă calitatea interacțiunii umane dintre profesor și elev și mai ales apărarea spațiului educațional de orice fel de ingerință ideologică. Nu poți să te bucuri de un drept funda-

mental în absența libertății de conștiință¹¹ și de gândire¹², într-un mediu manipulat de ideologii, abil camuflaate sub diferite pretexte educaționale sau de alt fel. Pentru ca educația să rămână un drept universal, alături de dreptul la viață, aceasta trebuie să rămână liberă, încurajată, deschisă tuturor, integratoare și scoasă de sub orice influență toxică a ideologiei.

Bibliografie:

A. Izvoare/Surse:

- *Convenția Drepturilor Copilului din 1959.*
- *Convenția internațională a drepturilor economice, sociale și culturale din 1966.*
- *Declarația Universală a drepturilor omului din 1948.*

B. Literatură Secundară:

Monografii:

- BEITER, Klaus Dieter, *The protection of the right to education by international law: including a systematic analysis of Article 13 of the International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights*, Leiden / Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2006.
- DEWEY, John, *Democracy and education. An introduction to the philosophy of education*, Free Press, 1997.
- MCCOWAN, Tristan, *Education as a Human Right Principles for a Universal Entitlement to Learning*, London, New Delhi, New York, Sydney, Bloomsbury, 2013.
- SPITZER, Manfred *Demența digitală. Cum ne tulbură mintea noile tehnologii*, traducere de Dana Verescu, București, Editura Humanitas, 2020.

Studii și articole:

- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Libertatea religioasă – temelie a demnității umane", în *Religie și libertate. Săptămâna libertății religioase, 9-16 aprilie 2011*, București, Casa de editură "Viață și Sănătate", 2011, pp. 29-36.

11 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.), Les Arcs, France, Editio IARSIC, 2015, pp. 595-608.

12 Ioan-Gheorghe Rotaru, „Libertatea religioasă – temelie a demnității umane”, în *Religie și libertate. Săptămâna libertății religioase, 9-16 aprilie 2011*, București, Casa de editură "Viață și Sănătate", 2011, pp.29-36.

- 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.), Les Arcs, France, Editio IAR-SIC, 2015, pp. 595-608.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, “Valences of Education”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.
- TUDOREL Andreia; PROFIROIU Alina; PROFIROIU, Marius; IACOB, Andreea Iluzia, School „Dropout in Romania at the Level of Disadvantaged Groups”, în *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 28 (2011), pp. 337-341.
- WILLMORE, Larry, „Basic Education as a Human Right”, în *Economic Affairs*, 24(2004), 17–21. (doi:10.1111/j.1468-0270.2004.00509)

C: Surse WEB:

- Barometrul Eurostat privind abandonul timpuriu al școlii din data de 23 mai 2023, https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Early_leavers_from_education_and_training (consultat la 13.10.2023, ora 13.25)
- Date privind nivelul de alfabetizare în Statele Unite, la <https://www.the-nationalliteracyinstitute.com/literacy-statistics> (consultat la 13.10.2023, ora 12.45)

PARADIGMA DREPTULUI LA VIAȚĂ ÎN CONTEXTUL CONFLICTELOR ARMATE – O PERSPECTIVĂ ETICĂ ASUPRA OMUCIDERII ÎN VREME DE RĂZBOI

Pr. Lect. univ. dr. Oliviu-Petru BOTOI

*Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, România
oliviu.botoi@uab.ro*

ABSTRACT: The Paradigm of the Right to Life in the Context of Armed Conflicts. An Ethical Perspective on Homicide During Wartime.

The right to life is fundamental in international official documents recognized by most states in the world. Also, all religious systems promote and protect this fundamental right, considering it a precious gift from God. The paradigm of the right to life is marked by dilemmas of a moral nature when issues concerning the beginnings of life and the end of it are brought into question. Beyond these bioethical issues, we believe that more clarification is needed when it comes to armed conflicts, generated, or tolerated by different states of the world, conflicts in which human lives are lost and violence that can cause physical death or affect emotional health occurs. For this reason, in this study we aim to analyze some aspects related to the issue of the right to life in the context of armed conflicts and to provide an ethical perspective on wartime homicide from the perspective of Christian morality. In this study we will refer to the universal character of the right to life in Christianity, to the issue of the right to life in the context of the state of belligerence and to the sin of homicide as a brutal form of violation of the right to life.

Keywords: *the right to life, war, homicide, morality, weapons.*

Introducere

În creștinism, dreptul la viață este un concept fundamental, afirmat în paginile Sfintei Scripturi, în scrierile Părinților Bisericii și în învățăturile de credință sau în documentele oficiale ale cultelor creștine, fiind socotit un dar

sacru primit de la Dumnezeu. Din acest motiv, orice atenuare a universalității și indenegabilității acestui drept fundamental al omului este amendată și criticată în teologia creștină. Chiar dacă paradigma dreptului la viață, în sfera vieții sociale laice, se confruntă cu anumite tendințe ideologice centrifugale privind începutul și sfârșitul vieții umane, în creștinism, acest drept de natură divină nu suportă nicio nuanță de interpretare privind stadialitatea fapturii umane, unică din momentul concepției, sau calitatea vieții umane, care rămâne sfântă până la ultima suflare. Dincolo de aceste aspecte care intră în domeniul bioeticii creștine, caracterul divin și universal al dreptului la viață a fost pus sub semnul întrebării în contextul crizelor militare și al războaielor armate, atunci când s-au pierdut prin violențe sau genocide milioane de vieți omenești. Conflictele militare au condus către comiterea unor crime deliberate pentru înfrângerea adversarului și pentru impunerea unei dominații teritoriale sau ideologice sau uneori chiar religioase. În acest caz, dreptul fundamental al omului, dreptul la viață, a fost încălcat în mod voit la scară largă, prin politici de stat, și a devenit prioritară și ridicată la rang de virtute vitejia ostășească prin care au fost curmate vieți. Prin acest text, ne propunem să problematizăm în jurul paradigmei dreptului la viață al fiecărui om, în contextul conflictelor armate, în care se pierd, premeditat sau din culpă, vieți omenești nevinovate.

Cu toate că dreptul la viață este ratificat în toate documentele cu acoperire internațională și este protejat prin legi asumate de toate statele lumii, prin războaiele declanșate și, apoi, susținute și tolerate, acest drept este călcat în picioare și viața nu mai rămâne neapărat o prioritate esențială, ci doar una secundară. Chiar dacă se problematizează mult în jurul crimelor comise prin războaie și conflicte armate, într-un anume și specific context polemologic, totuși acestea nu au încetat aproape niciodată să dispară. Numărul total de oameni care au murit în războaie, de-a lungul istoriei, este dificil de determinat cu exactitate, deoarece multe războaie au avut loc în trecutul îndepărtat și în zone geografice diverse și, uneori, mai puțin cunoscute. Cu toate acestea, organizații importante precum *Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI)*, *Human Security Report Project* și *Conflict Casualties Monitor* au monitorizat și au încercat să documenteze pierderile de vieți omenești în conflictele din ultimul secol¹. În fața acestor

1 Estimările generale ale acestor organizații ne oferă cifre de sute de milioane de vieți umane curmate în timpul Primului Război Mondial, al celui de-al Doilea Război Mon-

realități istorice și cotidiene, se impune o problematizare, în primul rând de natură morală, privind dreptul la viață al omului, în contextul războaielor și al diferitelor conflicte armate din istorie și din prezent.

Universalitatea dreptului la viață în creștinism

La baza discursului despre drepturile omului stau principiile biblice ale credinței creștine. În teritoriile în care creștinismul a fost receptat, s-a creat cadrul răspândirii unei noi perspective asupra vieții, astfel că s-au născut state cu tradiții morale puternice, în cultura cărora au apărut convenții legale și instituții ce au legiferat drepturile fundamentale ale omului², unul dintre acestea fiind dreptul la viață. Prin actul creației, Dumnezeu a oferit omului dreptul asupra propriei sale vieți, dreptul la existență în ambianța mediului înconjurător creat pentru el (*Facerea 1, 26-27*). Acest drept constă în îndreptățirea firească a fiecărei persoane de a-i fi respectată viața din partea semenilor săi „atât în mod direct (prin neviolentarea acesteia prin bătaie, schingiuire, omor etc.), cât și în mod indirect (prin a nu-i sustrage omului condițiile și bunurile absolut necesare vieții)”³. Astfel, putem înțelege faptul că atingerea dreptului irefutabil și inalienabil al vieții nu se referă, în creștinism și nu numai, doar la curmarea violentă a cursului vieții unei persoane prin ucidere, ci și la generarea situației în care mediul nu mai permite susținerea vieții biologice a omului. Astfel de situații, în care s-a trecut prin frig, foame și sete, și oamenii au început să sufere de boli și răni pricinuite de contextul războiului, s-au înregistrat deseori în istorie și în ultimul secol, ba chiar și în prezent. Dintr-un punct de vedere creștin-duhovnicesc, chiar și efectele de natură psihologică care pun în pericol viața și integritatea umană pot fi considerate atentate asupra dreptului la viață al omului.

Dreptul la viață în creștinism este apărat și în contextul anumitor tendințe ideologice care susțin legitimitatea avortului și a eutanasierii⁴, sanc-

dial, al Războiului Civil Chinez, al Războiului din Vietnam, al războaielor din Africa ș.a
 2 *** *Pentru viața lumii – către un etos social al Bisericii Ortodoxe. Învățătura socială a Bisericii Ortodoxe în viziunea Patriarhiei Ecumenice*, trad. Viorel Coman și Petre Maican, Oradea, Editura Ratio et Revelatio, 2020, pp. 103-115.

3 Nicolae Mladin, Orest Bucevski, Constantin Pavel, Ioan Zăgorean, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. I: Morala generală, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003, p. 213.

4 A se vedea reperele (a)morale impuse prin ideologie: Andrei Dîrlău, Irina Bazon, *Corectitudinea politică – o ideologie neo-marxistă. Marxismul cultural – noua utopie*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2017.

ționând moral aceste practici ce aduc atingere vieții. Dincolo de problematizările de natură medicală privind stadialitatea vieții umane intrauterine⁵ și perspectivele legate de statutul juridic al embrionului și fătului și privind chestiunea eutanasiei⁶, dreptul la viață este fundamental în creștinism și în religiile lumii⁷. Mai mult decât în orice alte sisteme religioase, în creștinism nu există forme sau expresii care contestă dreptul la viață, acesta fiind văzut ca darul cel mai de preț primit de la Dumnezeu. O altă provocare ce pune în umbră universalitatea dreptului la viață este paradigma războiului, care, evident, volens-nolens, implică încălcarea acestui drept prin crimele de război sau prin așa zisele „daune colaterale” care implică vieți omenești. Chiar dacă unele perspective teologice privesc aceste pierderi de vieți omenești ca ucideri indirecte⁸, noi socotim că ele rămân crime cu toate că nu sunt premeditate. Susținerea războiului implică, însă, asumarea din capul locului a pierderilor de vieți omenești nevinovate sau manipulate. Etica creștină privind războiul, în termeni generali, condamnă crima, dar, în diverse contexte, tolerează diferite forme de conflict militar sau armat care presupun, măcar la modul ipotetic, pierderi de vieți omenești. În cazul altor religii, lucrurile suportă și mai multe nuanțe și incursiuni istorico-teologice, motiv pentru care noi ne vom referi strict la spațiul creștin.

Dacă abordăm teologic subiectul războiului, se impun multe nuanțări de natură filosofico-dogmatică și socio-istorică care ne-ar putea oferi o înțelegere mai generală și poate mai complexă. În termeni de natură morală, războiul nu poate căpăta niciun fel de legitimitate, fiind „o aventură sau încercare tragică a omului, creat să trăiască în iubire, pace și demnitate”⁹. Lumea căzută însă nu poate trăi în afara stării de conflict, însăși principii ale menținerii vieții au în structura lor un continuu conflict generator de echilibru și de re-înnoire. Însă, atunci când aducem în discuție dreptul

5 John Breck, *Darul sacru al vieții*, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2001, p. 163 sqq.

6 Carmen Potra, *Eutanasia: alegere morală sau imorală?*, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2021; John Breck, *Darul sacru al vieții*, p. 255 sqq.

7 Francesco Zaccaria, Hans-Georg Ziebertz (eds.), *Euthanasia, Abortion, Death Penalty and Religion – The Right to Life and Its Limitations – International Empirical Research*, Springer, 2018, 308 p.

8 Karl Heinz Peschke, *Etica creștină. Teologia morală în lumina Conciliului Vatican II*, trad. Ioan Mitrofan, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2013, p. 153.

9 Georgios Mantzaridis, *Morala creștină II: Omul și Dumnezeu, Omul și semenul, Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, trad. Cornel Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 2006, p. 374.

omului la viață, rațiunile stării de beligeranță pălesc pe rând, acest drept fiind ontologic întipărit în legea naturală¹⁰. Această tensiune existențială și istorică a luat sfârșit doar odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu, a Mântuitorului Iisus Hristos, în lume, Care nu doar că a adus perspectiva păcii, ci El însuși a devenit pacea noastră (*Efeseni 2, 14*). Războiul trebuie înțeles și dintr-o perspectivă duhovnicească¹¹, ca expresie a neputințelor și a păcatelor omenirii care nu a receptat și asumat mesajul evanghelic al iubirii și al păcii.

Problematica dreptului la viață în contextul războaielor

După cum afirmam mai înainte, drepturile omului, implicit dreptul la viață, au fost ratificate de mai multe state prin diferite documente legislative, începând din primele veacuri ale erei creștine până în zilele noastre. Pe lângă legiurile interne ale unor țări, au fost elaborate și documente cu recunoaștere internațională referitoare la drepturile omului, cum ar fi *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului* (1789), a Adunării Naționale din Franța, și *Declarația universală a drepturilor omului* (1948), a Națiunilor Unite. În cazul acestei declarații asumate până în zilele noastre, se precizează ferm și clar faptul că „orice ființă umană are dreptul la viață, la libertate și la securitatea persoanei sale”¹². Cât privește reglementările stricte legate de derularea și purtarea unui război, există prevederile celor două Convenții de la Haga, din 1899 și 1907¹³, care protejează dreptul la viață al civililor în situații beligerante și chiar prevede și limitarea, după posibilitate, a numărului victimelor din rândul beligeranților fără a provoca morți și vătămări inutile¹⁴. Ulterior, prin Convențiile de la Geneva, s-au stabilit mai multe aspecte privind politica războaielor armate. „Operațiunile militare trebuie să fie conduse cu grija permanentă de a proteja populația civilă, persoanele civile și bunurile cu caracter civil, iar în ceea ce privește atacurile, cei care

10 Sfântul Nectarie de la Eghina, *Morala creștină*, Iași, Editura Doxologia, 2013, p. 236.

11 Nicolae Velimirovici, *Războiul și Biblia*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, București, Editura Sophia, 2002.

12 *** *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, articolul 4.

13 James Brown Scott, *The Hague Peace Conference of 1899 and 1907*, I-II, Baltimore, John Hopkins Press, 1909.

14 Darie Cristea, Valeriu Firțală, „Protecția drepturilor omului în contextul conflictelor armate – aspecte socio-juridice și câteva reflecții”, în *Revista de științe politice și relații internaționale*, nr. 1/2023, pp. 41-42.

decid sau pregătesc un atac trebuie să facă tot ceea ce este practic posibil pentru a verifica dacă obiectivele de atac nu sunt nici persoane civile, nici bunuri cu caracter civil și nu beneficiază de o protecție specială, ci că acestea sunt obiective militare, să ia toate măsurile de precauție posibile, din punct de vedere practic, în ceea ce privește alegerea mijloacelor și metodelor de atac, în vederea evitării și, în tot cazul, a reducerii la minimum a pierderilor de vieți omenești în cadrul populației civile, a rănirii persoanelor civile și a producerii de pagube la bunurile cu caracter civil, care ar putea fi cauzate incidental, să se abțină de la lansarea unui atac de la care se poate aștepta că va cauza, incidental, pierderi de vieți omenești în rândurile populației civile, rănirea persoanelor civile, pagube în bunuri cu caracter civil sau o combinație a acestor pierderi și pagube care ar fi excesive în raport cu avantajul militar concret și direct așteptat”¹⁵.

Dincolo de aceste reglementări prin a căror natură se încearcă o protejare a dreptului la viață, din punct de vedere moral se pune problema legitimității războiului prin care se pierd vieți omenești. Oricare ar fi rațiunile demarării unui război sau chiar a unui conflict armat la scară redusă, există, de la început, prezumția uciderilor, a vătămărilor fizice ce pot induce moartea și a distrugerii bunurilor care întrețin viața. „Războiul este o manifestare fizică a maladiei latente a umanității – ura fratricidă (*Facerea* 4, 3-12)”¹⁶, care se perpetuează, sub diferite forme, de la începuturile istoriei până în zilele noastre. „Încă din zorii istoriei sfinte, uciderea, fără de care n-are loc niciun război, e privită ca o crimă gravă în fața lui Dumnezeu”¹⁷. Privind istoria veterotestamentară, dar și istoria bisericească, vom observa deseori capitole întregi cu războaie și lupte duse de poporul ales sau de armate cu stindarde creștine. Chiar la începuturile istoriei creștine, mai ales în primele trei secole, atitudinea în fața războiului era una fermă din partea creștinilor, atât din motive de natură morală, dar mai ales de natură dogmatică¹⁸, însă după secolul al IV-lea, perspectiva capătă alte nuan-

15 Protocol Adițional Nr. 1 din 10 iunie 1977 la Convențiile de la Geneva din 12 august 1949 privind protecția victimelor conflictelor armate internaționale, Publicat în Monitorul Oficial, nr. 68 din 14 mai 1990, art. 57, apud Darie Cristea, Valeriu Firțală, „Protecția drepturilor omului în contextul conflictelor armate...”, p. 44.

16 *** *Gândirea socială a Bisericii – fundamente, documente, analize, perspective* (coord. Ioan I. Ică jr. și Germano Marani), Sibiu, Editura Deisis, 2002, p. 218.

17 *** *Gândirea socială a Bisericii – fundamente, documente, analize, perspective*, p. 219.

18 Louis J. Swift, *The Early Church Fathers on War and Military Service*, Wilmington, Michael Glazier, 1983, p. 30 sqq.

țe, conturându-se așa-numitul război *drept* și datorită ostășească în armata imperiului creștin sau a patriei creștine¹⁹. Dacă în primele secole, scriitorii creștini afirmă faptul că un creștin nu trebuie săucidă nici măcar în război²⁰, în secolele următoare s-a dezvoltat imaginea creștinului soldat care se înarmează cu armele duhului, ducând o luptă spirituală, imagine care s-a transferat ușor și în planul realității întâlnind astfel virtuozitatea soldatului creștin care își apără țara și semenii. Astfel, în concepția mai multor Sfinți Părinți, pe baze biblice vechitamentare și nu numai, devine îndreptățit războiul de apărare sau cel de pedepsire a fărădelegii și de instaurare a dreptății²¹.

Concepția creștină despre *justum bellum* a fost articulată de mai mulți scriitori creștini dintre care îi amintim pe Sfântul Ambrozio și, în mod special, pe Fericitul Augustin²². Vorbind despre tradiția războiului drept, Fericitul Augustin pune în față un număr de condiții în care un război pe teritoriul propriu sau străin este admisibil. Aceste condiții s-ar rezuma la: (1) războiul se declară pentru restaurarea păcii; (2) are dreptul de a declara război numai autoritatea legitimă; (3) dreptul de a folosi forța nu trebuie să aparțină unor indivizi sau grupuri, ci reprezentanților autorităților civile numiți de sus; (4) războiul poate fi declarat numai după epuizarea tuturor mijloacelor pașnice în vederea negocierii cu partea opusă și a restaurării situației anterioare; (5) războiul se declară numai în cazul în care există speranțe deplin întemeiate de atingere a țelurilor propuse; ((6) pierderile militare și distrugerile anticipate trebuie să corespundă situației și scopurilor războiului (principiul mijloacelor proporționale); (7) pe tot parcursul războiului e indispensabil ca populația civilă să fie protejată împotriva acțiunilor militare directe; (8) războiul poate fi justificat numai în dorința restaurării păcii și ordinii²³. În general, și, mai ales, în contextul social

19 John Helgeland, Robert J. Daly, J. Patout Burns, *Christians and the Military. The Early Experience*, Michigan, Fortress Press, 1985, p. 80.

20 Ronald J. SIDER, *The Early Church on Killing*, Michigan, Grand Rapids, 2012, p. 194; (a se vedea de asemenea scrierile unor Sfinți Părinți ai Bisericii din perioada primară).

21 Vezi mai pe larg la Dragoș Dâscă, *Părinții Bisericii despre război și stagiul militar*, Iași, Editura Doxologia, 2015, pp. 17-21.

22 John Mark Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Londra, Continuum, 2006.

23 *** *Gândirea socială a Bisericii – fundamente, documente, analize, perspective...*, p. 220.

contemporan, marcat de tendințe globaliste puternice, este greu de stabilit granița dintre un război de opresiune și unul de apărare. Cât privește legitimitatea războiului drept, este, de asemenea, greu de stabilit din punct de vedere etic caracterul just al acțiunilor armate sau militare. Într-adevăr, pot fi amintite și evaluate moral atitudinile față de prizonieri, civili, femei, copii și alte categorii care ar deveni vulnerabile în fața conflictelor, dar cu toate acestea, așezate într-o lumină negativă, războiul nu poate fi justificat.

În spațiul Răsăritului creștin, teoria războiului drept nu a cunoscut adepți și nici nu a fost pusă în practică multă vreme, însă, ulterior, pe filiera influențelor apusene s-a generalizat o atitudine mai largă despre apărarea patriei străbune și despre contribuția prin forță la impunerea disciplinei și a păcii. „Biserica Ortodoxă nu a militat de-a lungul istoriei pentru un răspuns strict pacifist în fața războiului, violenței și opresiunii; nici nu a interzis credincioșilor să servească în armată sau poliție. Sfinții săi ostași, adeseori mucenici ai Bisericii, sunt un exemplu în acest sens. Dar, cu toate acestea, Biserica Ortodoxă nu a dezvoltat niciodată vreo versiune a «teoriei războiului drept», care caută în prealabil și în conformitate cu un set de principii abstracte să justifice sau să susțină, din punct de vedere moral, folosirea violenței de către stat, atunci când un set de criterii generale este îndeplinit. Într-adevăr, Biserica nu ar putea niciodată să numească un război «sfânt» sau «drept»”²⁴. Chiar dacă nu e specific tradiției ortodoxe²⁵, problematica războiului drept a fost percepută diferit de teologii ortodocși care s-au aplecat asupra acestei chestiuni, existând perspective ușor diferite și nuanțate despre legitimitatea războiului.

În creștinism și în viziunea teologiei ortodoxe, în mod special, teoria războiului drept nu își găsește nicidecum o justificare morală din foarte multe motive. Însă, un astfel de război, văzut ca un compromis²⁶, reprezintă o opțiune morală mai mică pentru cei care nu pot să își asume ideea pacifistă și nu pot impune ordinea pe calea firească a dialogului. În concepția unui teolog care s-a aplecat asupra problematicii războiului, părintele Alexander F.C. Webster, criteriile ortodoxe pentru un război drept ar include un etos

24 *** Pentru viața lumii – către un etos social al Bisericii Ortodoxe. *Învățătura socială a Bisericii Ortodoxe în viziunea Patriarhiei Ecumenice*, p. 83.

25 Philip Lemasters, *Valoarea creației lui Dumnezeu. Cum să trăiești ca un creștin ortodox*, trad. Ioan-Lucian Radu, Iași, Editura Doxologia, 2018, pp. 124-126.

26 Teofan Mada, *Conștiință și compromis. Perspectivă spiritual-duhovnicească asupra nefericirii lumii noastre*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2006, pp. 155-162.

politic adecvat prin care orice națiune, când își proclamă anumite drepturi pentru care luptă sau pe care le apără, respectă o etică a legii naturale dumnezeiești și apără mereu poporul lui Dumnezeu de la piere²⁷. Scopul viețuirii creștine nu se rezumă la conservarea non-violenței și la afirmarea în orice chip a păcii, ci scopul vieții creștine este mântuirea noastră, îndumnezeirea, la care se ajunge înfruntând toate provocările ce se ivesc. Pentru a oferi cadrul sfințirii vieții, în lume este nevoie de o acțiune constantă de îndepărtare a răului și de triumf al binelui.

Omuciderea în timpul războaielor

În timpul conflagrațiilor și conflictelor militare, pot fi identificate mai multe forme de omucidere, directă sau indirectă, care contravin total moralei creștine. Genocidele, crimele împotriva umanității, crimele de război sau epurările etnice sunt forme clare de încălcare flagrantă a dreptului la viață al persoanei umane și de atentat asupra acestui mare dar pe care omul îl primește de la Creatorul său. Toate acestea nu își pot găsi niciun fel de justificare în etica creștină și trebuie condamnate pe față. „Nimic nu este mai contrar planului lui Dumnezeu pentru creaturile Sale, care au fost aduse la existență după chipul și asemănarea Sa, decât violența uneia împotriva alteia; nici nu există blasfemie mai mare decât practica organizată a crimei în masă”²⁸. Istoria omenirii este plină de lupte și de războaie în care s-au pierdut milioane de vieți omenești. După cum arătam mai înainte, chiar dacă au existat războaie și lupte, de obicei și de cele mai multe ori de apărare, purtate în numele religiei, întotdeauna paradigma dreptului la viață, fie în starea de beligeranță fie între beligeranți, a fost supusă unei analize în urma căreia violența era ferm condamnată.

În ceea ce privește participarea creștinului la război, fiind puși în situația de a ucide, morala creștină subliniază ferm faptul că acest lucru „vine în vădită opoziție cu credința sa”²⁹, Pe de altă parte, însă, morala creștină

27 Alexander F.C. Webster, *The Price of Prophecy*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 21 sqq.; Alexander F.C. Webster, *The Pacifist Option. The Moral Argument Against War in Eastern Orthodox Theology*, San Francisco – London – Bethesda, International Scholars Publications, 1998.

28 *** *Pentru viața lumii – către un etos social al Bisericii Ortodoxe. Învățătura socială a Bisericii Ortodoxe în viziunea Patriarhiei Ecumenice*, p. 79.

29 Georgios Mantzaridis, *Morala creștină*, p. 380.

afirmă faptul că „tolerarea nedreptății ce se face celor nevinovați este culpabilă”³⁰, ajungându-se astfel la ideea enunțată și mai înainte că este foarte greu să trăim în această lume fără asumarea și înțelegerea autentică a conceptului hristic de pace. Participarea creștinilor la luptele de apărare și-a găsit multiple forme de justificare chiar și de natură morală, însă întotdeauna a prevalat protejarea dreptului la viață ca un deziderat al creștinilor din toate timpurile. În momentul în care s-a confruntat cu problema morală a celor care ucideau în războaie, unul dintre primii mari Părinți ai Bisericii universale, Sfântul Vasile cel Mare, în canonul 13, preciza următoarele: „Părinții noștri nu au socotit între ucideri uciderile din războaie; iertare dându-le – îmi pare – celor ce luptă pentru buna cuviință și pentru dreapta cinstire de Dumnezeu. Dar mai degrabă este bine a-i sfătui ca trei ani să stea departe de la împărțășire, ca unii care nu au mâinile curate”³¹. Chiar și înainte de canonul Sfântului Vasile, exista un alt canon anterior, aparținând scriitorului bisericesc Ipolit, în care se preciza: „Creștinul nu trebuie să devină soldat, în afara situației în care este obligat de către un conducător care poartă sabie. El nu trebuie să se împovăreze cu păcatul sângelui”³².

Profunzimile trăirii Evangheliei ne-au adus în morală creștină conceptul „înțoarcerii obrazului” care, pe lângă valența sa pedagogică, are și puterea intrinsecă a desăvârșirii morale. „Adevăratul creștin nu recurge la violență, nici nu răsplătește răul cu rău ... chiar și când se află în pericol ca persoană, cu toate că are dreptul să se apere, preferă să fie rănit decât să rănească”³³. Din acest motiv, la mai mulți Sfinți Părinți ai Bisericii întâlnim precizări clare legate de pericolul omuciderii în timpul serviciului militar sau în timpul războaielor. Chiar dacă Biserica oferă cadrul de iertare și vindecare a celor care au fost puși în fața faptului de a ucide, chiar și pentru a-și salva viața, totuși pentru cei care doresc preoția și slujesc Altarului crima este un impediment categoric³⁴, nefiind vorba despre o etică ambivalentă pentru clerici și credincioși, ci mai degrabă despre efectele negative ale

30 *Ibidem*, p. 380.

31 Dragoș Dâscă, *Părinții Bisericii despre război și stagiul militar*, p. 42; Vezi mai multe la *** „*For the peace from above*” – an orthodox resource book on war, peace and nationalism, Bialistok, Syndesmos, 1999, p. 45 sqq.

32 McGuckin, „St. Basil on War and Repentance”, p. 5 apud Phillip

33 Georgios Mantzaridis, *Morală creștină*, p. 374.

34 Philip Lemasters, *Valoarea creației lui Dumnezeu. Cum să trăiești ca un creștin ortodox*, pp. 127-128.

omuciderii. Au fost mulți creștini, de-a lungul vremii, care au luptat în războaie și au fost multe situații în care țările creștine s-au apărut în fața unor năvălitori de alte credințe din dorința de a-și proteja cetățenii, și în aceste situații în mod cert au existat numeroase pierderi de vieți și vătămări grave provocate atât de invadatori, cât și de apărători. Cu toate acestea, justificarea morală a omorului chiar și în vremea războiului nu își poate afla temei în creștinism. În istoria Bisericii sunt multe exemple care ne oferă o altă perspectivă decât cea a cruciadelor și a războaielor inter-creștine. Numeroși Părinți bisericești contrapun pacea în pofida oricăror forme de conflict, dintre care îi amintim pe Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Ciprian al Cartaginei, Sfântul Clement al Romei sau Sfântul Grigorie de Nyssa.

Chiar dacă avem mulți sfinți militari în istoriografia bisericească, avem și o serie de exemple care ne arată o cu totul altă abordare față de problematica războiului și a iminenței uciderii. Fără a lua în parte fiecare exemplu, amintim de Pătimirea Sfântului Edmond (Anglia secolului al IX-lea), Sfântul Ioan Vladimir (Serbia secolului al XI-lea), Sfinții Boris și Gleb ai Kievului (Ucraina secolului al XI-lea)³⁵, respingerea canonizării celor ce au luptat în război a împăratului bizantin Nichifor Fokas (963-969)³⁶ și alte paradigme similare. Creștinii, în general, se supun rânduielilor statului guvernate după principii creștine și în cazul nevoii imperioase de a proteja drepturile unei mase de oameni, inclusiv dreptul la viață, se poate găsi o justificare etică pentru a lua parte la un conflict ce ar trebui să instaureze pacea. Dar discernământul creștin prin care alegem între libertatea propriei conștiințe față de valorile evanghelice și datoria față de semeni și neam este destul de dificil de atins.

Creștinismul nu se opune unei orânduiri sociale prin care să fie menținută starea de pace exterioară și prin care să guverneze în societate principiile și valorile biblice, dar nu poate tolera tendințele de dominație forțată între popoare, culturi și religii și nici nu poate tolera suferința unora pentru fericirea altora. Dacă trecutul poate fi judecat în anumite șabloane etice care ar lăsa semne de întrebare privind legitimitatea războiului și efectele lui, prezentul are o cu totul altă configurație socio-ideologică, dar care nu se dezice încă de conflictele armate. Într-o lume ce impune globalizarea și

35 Alexander F.C. Webster, *The Pacifist Option. The Moral Argument Against War in Eastern Orthodox Theology*, pp. 189-195.

36 Georgios Mantzaridis, *Morala creștină*, p. 378.

în care comunicarea se face instantaneu de la un capăt al lumii la celălalt, iar calea dialogului se poate purta facil pentru rezolvarea diferendelor, a recurge din nou la forța armată pentru a impune ideologii și a cuceri teritorii și resurse arată că omenirea și conducătorii ei au înțeles puțin din valorile Evangheliei.

În anumite situații speciale și nuanțate, poate fi lăudabil curajul creștinilor care apără și protejează valorile, identitatea și integritatea unui popor, însă pentru acest lucru nu poate fi justificată uciderea premeditată sau din culpă. Dincolo de interesul obștesc, creștinul autentic își protejează propria identitate spirituală și propria conștiință morală. „Întotdeauna, conștiința creștină trebuie să domnească în mod deplin asupra imperative-
lor interesului național. Mai presus de orice, un creștin trebuie să fie întotdeauna conștient că lucrurile care sunt considerate acte de terorism atunci când sunt săvârșite de indivizi sau grupări organizate – uciderea aleatorie a cetățenilor nevinovați, de exemplu, pentru împlinirea unui obiectiv politic – nu devin acceptabile, din punct de vedere moral, când sunt săvârșite, în schimb, de către statele recunoscute oficial sau când sunt realizate cu ajutorul tehnologiei militare avansate. Într-adevăr, se poate susține că una dintre caracteristicile definitorii ale războiului modern o reprezintă combinarea efectivă a strategiilor de luptă cu terorizarea intenționată a populației civile”³⁷.

Cei mai mulți dintre creștinii zilelor noastre nu sunt implicați în acțiuni militare, iar cei care servesc armata, în foarte rare cazuri sunt puși în fața unor conflicte violente ce ar provoca moartea, cu toate că există încă numeroase zone de conflict armat chiar și în state creștine. Creștinii au datoria de a-și exprima poziția ferm împotriva ororilor războaielor și să susțină dreptul la viață și la demnitate al fiecărei persoane, respingând orice formă de violență fizică sau emoțională. „De fapt, orice act de violență împotriva altei ființe umane înseamnă violență împotriva unui membru al propriei familii; și uciderea altei ființe umane – chiar și atunci când aceasta este inevitabilă – înseamnă uciderea propriului frate sau propriei surori. În măsura în care viețile noastre sunt întreținute, apărate sau îmbogățite prin violență – chiar dacă violența este săvârșită de stat în numele nostru, fără a fi conștienți de aceasta – noi suntem, într-o oarecare măsură, părtași

37 *** Pentru *viața lumii – către un etos social al Bisericii Ortodoxe. Învățătura socială a Bisericii Ortodoxe în viziunea Patriarhiei Ecumenice*, p. 84.

păcatului lui Cain”³⁸. Creștinii au datoria morală de a se implica în promovarea păcii și în lupta împotriva războaielor ce provoacă pierderi de vieți umane și produc violențe și atrocități. Lipsa de implicare a creștinilor în combaterea acestor racile sociale poate reprezenta o formă de complicitate morală. A susține pasiv o stare de beligeranță cauzatoare de moarte și a nu lua atitudine împotriva crimelor poate fi condamnabil din punctul de vedere al moralei creștine, de aceea, chiar și cei ce nuucid, consimt cu uciderile săvârșite în rândul adversarilor”³⁹.

Rădăcinile războaielor aducătoare de moarte ar putea fi distruse prin propovăduirea constantă a virtuții păcii creștine și a efectelor acesteia pentru viața interioară a creștinilor și pentru viața socială. Atitudinea creștinilor trebuie să fie împotriva războaielor, dar, mult mai accentuat, trebuie să fie o atitudine de promovare a păcii dintre popoare, și nu numai⁴⁰. În menținerea păcii un rol deosebit îl au religiile lumii (Hans Kung) prin care ar putea fi câștigată înțelegerea între popoare și între oameni⁴¹. Chiar dacă tindem spre acest ideal al păcii lumii și se pare că încă este imposibil de atins, creștinii sunt chemați să condamne formele de război și să vină mereu, cu dragoste, în sprijinul celor care suferă din cauza conflictelor militare sau a celor care fug din calea gloanțelor, arătându-ne față de aceștia ospitalitatea și prietenia noastră⁴².

Concluzii

Dreptul la viață al fiecărui om trebuie să fie protejat și garantat de autoritatea legitimă a tuturor statelor lumii. Pe lângă prevederile legale privind universalitatea acestui drept fundamental, statutate în documente internaționale, dreptul la viață este un concept fundamental al creștinismului⁴³,

38 *Ibidem*, p. 81.

39 Georgios Mantzaridis, *Morala creștină*, p. 374.

40 Bertrand Vergely, „Heureux les pacifiques”, în *Contacts*, nr. 2/2002, pp. 148-163.

41 Jean Delumeau, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, trad. Giuliano Sfichi, Iași, Editura Polirom, 2006, pp. 175-179.

42 Juan Carlos la Puente Tapia, „Hospitality and Friendship: Gleams of a Collective Vocation”, în *Concilium*, nr. 5/2022, pp. 129-135; Eli S. McCarthy, „Hospitality and Friendship: Interrupting Violence and Building Sustainable Peace in Ukraine”, în *Concilium*, nr. 5/2022, pp. 143-149.

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

teoretizat în teologie și promovat constant în rândul societății civile. Chiar dacă percepția majoritară a publicului asupra inalienabilității dreptului la viață este favorabilă în cele mai multe situații, atunci când aducem în discuție tema războiului și prezumția pierderilor violente de vieți omenești, este nevoie de multe precizări. După cum am arătat, niciun război, indiferent de caracterul său, nu poate suprima dreptul la viață al persoanei umane. În morala creștină, cei care sunt antrenați în lupte ce ar putea fi soldate cu victime se fac vinovați direct de păcatul grav al uciderii și, după cum am văzut, istoria bisericească sancționează aceste deviații de natură morală. Eforturile umane de a menține pacea, ordinea și valorile în societate sunt laudabile și reprezintă o cerință a vieții creștine pentru a oferi cadrul desăvârșirii morale și al sfințirii vieții.

Pe lângă respingerea oricăror forme de violență și condamnarea războaielor mortale, creștinii au datoria de a răspândi pacea în lume și de a o menține. De asemenea, creștinii trebuie să fie conștienți de limitele morale ale acestei lumi și de starea de păcat ce stă la baza declanșării conflictelor armate. Problema războiului va rămâne, cel mai probabil, din păcate, o constantă, mai mult sau mai puțin accentuată, a acestei lumi, cu toate eforturile omenești de a menține pacea sau de a o „impune” pe căi legitime ce pot provoca, însă, de asemenea, suferință și chiar moarte. Raportul dintre afirmarea imperioasă a păcii și a pacifismului și îngăduirea sau legitimitatea războiului este marcat de o tensiune eshatologică ce va fi stinsă la capătul istoriei atunci când vom ajunge în Împărăția lui Dumnezeu, unde domnește pacea ca formă naturală a existenței. În contextul lumii pământești, creștinii au datoria de a trăi și de a asuma valorile Evangheliei și de a se ruga mereu pentru „pacea a toată lumea”.⁴⁴

Bibliografie:

- *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002.
- *** *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, (broșură consultată pe https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/rum.pdf)

44 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Biserica lui Dumnezeu, sursa unui Râu al Vieții și al Vindecării”, în *Argeșul orthodox*, 2012, XI, nr.564, p.5.

- *** „*For the peace from above*” – an orthodox resource book on war, peace and nationalism, Byalistok, Syndesmos, 1999.
- *** *Gândirea socială a Bisericii – fundamente, documente, analize, perspective* (coord. Ioan I. Ică jr. și Germano Marani), Sibiu, Editura Deisis, 2002.
- *** *Pentru viața lumii – către un etos social al Bisericii Ortodoxe. Învățătura socială a Bisericii Ortodoxe în viziunea Patriarhiei Ecumenice*, trad. Viorel Coman și Petre Maican, Oradea, Editura Ratio et Revelatio, 2020.
- BRECK, John, *Darul sacru al vieții*, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2001.
- CRISTEA, Darie, Valeriu Fîrțală, „Protecția drepturilor omului în contextul conflictelor armate – aspecte socio-juridice și câteva reflecții”, în *Revista de științe politice și relații internaționale*, nr. 1/2023, pp. 41-42.
- DÂSCĂ, Dragoș, *Părinții Bisericii despre război și stagiul militar*, Iași, Editura Doxologia, 2015.
- DELUMEAU, Jean, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, trad. Giuliano Sfichi, Iași, Editura Polirom, 2006.
- DÎRLĂU, Andrei, Irina Bazon, *Corectitudinea politică – o ideologie neo-marxistă. Marxismul cultural – noua utopie*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2017.
- HELGELAND, John, Robert J. Daly, J. Patout Burns, *Christians and the Military. The Early Experience*, Michigan, Fortress Press, 1985.
- LEMASTERS, Philip, *Valoarea creației lui Dumnezeu. Cum să trăiești ca un creștin ortodox*, trad. Ioan-Lucian Radu, Iași, Editura Doxologia, 2018.
- MADA, Teofan, *Conștiință și compromis. Perspectivă spiritual-duhovnicească asupra nefericirii lumii noastre*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2006.
- MANTZARIDIS, Georgios, *Morala creștină II: Omul și Dumnezeu, Omul și semenul, Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, trad. Cornel Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 2006.
- MATTOX, John Mark, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Londra, Continuum, 2006.
- MCCARTHY, Eli S., „Hospitality and Friendship: Interrupting Violence and Building Sustainable Peace in Ukraine”, în *Concilium*, nr. 5/2022, pp. 143-149.
- MLADIN, Nicolae, Orest BUCEVSCHI, Constantin PAVEL, Ioan ZĂGREAN, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. I: *Morala generală*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003, p. 213.

- ✦ PESCHKE, Karl Heinz, *Etica creștină. Teologia morală în lumina Conciliului Vatican II*, trad. Ioan Mitrofan, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2013.
- ✦ POTRA, Carmen, *Eutanasia: alegere morală sau imorală ?*, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2021; John Breck, *Darul sacru al vieții*, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2001.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Biserica lui Dumnezeu, sursa unui Râu al Vieții și al Vindecării", în *Argeșul orthodox*, 2012, XI, nr.564, p.5.
- ✦ SCOTT, James Brown, *The Hague Peace Conference of 1899 and 1907*, I-II, Baltimore, John Hopkins Press, 1909.
- ✦ SFÂNTUL NECTARIE de la EGHINA, *Morala creștină*, Iași, Editura Doxologia, 2013.
- ✦ SIDER, Ronald J., *The Early Church on Killing*, Michigan, Grand Rapids, 2012.
- ✦ SWIFT, Louis J., *The Early Church Fathers on War and Military Service*, Wilmington, Michael Glazier, 1983.
- ✦ TAPIA, Juan Carlos la Puente, „Hospitality and Friendship: Gleams of a Collective Vocation”, în *Concilium*, nr. 5/2022, pp. 129-135.
- ✦ VELIMIROVICI, Nicolae, *Războiul și Biblia*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, București, Editura Sophia, 2002.
- ✦ VERGELY, Bertrand, „Heureux les pacifiques”, în *Contacts*, nr. 2/2002, pp. 148-163.
- ✦ WEBSTER, Alexander F.C., *The Pacifist Option. The Moral Argument Against War in Eastern Orthodox Theology*, San Francisco – London – Bethesda, International Scholars Publications, 1998.
- ✦ WEBSTER, Alexander F.C., *The Price of Prophecy*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955.
- ✦ ZACCARIA, Francesco, Hans-Georg Ziebertz (eds.), *Euthanasia, Abortion, Death Penalty and Religion – The Right to Life and Its Limitations – International Empirical Research*, Springer, 2018.

ACCESUL LA APĂ CA DREPT FUNDAMENTAL AL OMULUI. AFIRMAREA LIBERTĂȚII DREPTURILOR OMULUI ÎN CONTEXTUL CRIZELOR GLOBALE PRIN MĂSURI ȘI POLITICI EFECTIVE PROMOVATE DE PARLAMENTUL EUROPEAN

„Orice persoană are dreptul la o orânduire socială și internațională în care drepturile și libertățile sale să fie pe deplin îndeplinite¹... orice persoană are îndatoriri față de colectivitate, deoarece numai în cazul acesteia este posibilă dezvoltarea liberă și deplină a dezvoltării sale²”.

Consilier Superior, Anca URSACHE TCACIUC

Direcția Resurse Minerale – Ministerul Economiei, România

anca_ursaketcaciuc@yahoo.com

ABSTRACT: Access to Water as a Fundamental Human Right. Affirming Human Rights Freedom in the Context of Global Crises through effective Measures and Policies Promoted by the European Parliament.

After 2008 was declared the “International Year of Sanitation”, “access to water” was officially recognized as a fundamental human right on July 28, 2010, in the United Nations General Assembly. Media coverage of environmental issues and climate change have raised alarm bells on urgent situations and developed a keen sense of responsibility. By pointing to multiple sources that revolve around the issue of access to water and sanitation, from the political backstage to the academic platforms, an entire world is kept active, informed about the fact that access to clean drinking water is indispensable for a healthy life and dignified, and, is essential for the development of human dignity, social justice, public health and the environment.

The European Parliament, through its legislative praxis, reaffirms effective measures and policies that come to the aid of the free expression of human rights in the context of global crises, such as: better policy implementation

1 *Declarația Universală a Drepturilor Omului, art. 28.*

2 *Ibidem, art. 29.*

through more effective funding, accountability and participation, especially among the most marginalized people, engaging states in adopting legal measures so that water does not represent the object financial speculation, supporting the “WASH” and “Resilient Water Accelerator” projects as sustainable and resilient infrastructures, the protection of human rights defenders, the application of international criminal law to sanction reprehensible social behavior in terms of respect for fundamental human rights, especially in our case, access to water.

Keywords: *access to water, fundamental human right, health, protection, hygiene, world crises, climate impact, global common good, human life and dignity, legislative practice, moral and social responsibility.*

Conșiderații introductive

În acord cu tematica Conferinței Științifice Internaționale 2023 - *afirmarea libertății drepturilor omului în contextul crizelor globale*, organizată de *Asociația Conștiință și Libertate* în colaborare cu *Comisia Juridică de Disciplină și Imunități a Camerei Deputaților din România*, propun spre discuție subiectul *accesul la apă, ca drept fundamental al omului*, care înglobează o problemă de talie internațională, a cărei soluționare la modul practic este încă departe de a fi atinsă. Din culisele politice până la platformele academice lumea întreagă discută despre crize mondiale: o criză sanitară, o criză economică, financiară și socială, o criză climatică și o criză a naturii. Cât de mult condiționează astfel de crize afirmarea libertății drepturilor omului, care sunt pârghiile legislative, gradul de toleranță dezvoltat în comportamentele umane și implicarea efectivă și cu bună credință a tuturor, latifundiari ai acestei planete, constituie esența dezbaterii acestui articol.

Doctrina internațională

Doctrina drepturilor omului în practica internațională, în cadrul dreptului internațional, a instituțiilor globale și regionale, în politicile statale și a organizațiilor non-guvernamentale a fost o piatră de temelie a politicilor din întreaga lume. Teoreticianul politic american, Charles Beitz, director al *University Center of Human Values* și al *Program in Political Philosophy – Princeton University*, afirma că: „în cazul în care discursul public

al societății pe timp de pace global poate fi spus să aibă o limbă comună morală, este cea a drepturilor omului”³. În ciuda acestui fapt, afirmațiile puternice făcute de doctrina drepturilor omului continuă să provoace chiar și în prezent dezbateri considerabile cu privire la conținutul, natura și justificarea drepturilor omului; iar, ceea ce se înțelege printr-un „drept” este în sine un controversat subiect de dezbateri filosofice continue⁴, susține Malcom Shaw, *Professor in International Law la University of Leicester*.

„Accesul la apă” – dreptul fundamental al omului asociat obligației sale corelative

„Orice persoană are îndatoriri față de colectivitate, deoarece numai în cazul acesteia este posibilă dezvoltarea liberă și deplină a dezvoltării sale”⁵.

Ulterior anului 2008, care a fost declarat *Anul Internațional al Sănătății*, dreptul fundamental al fiecărui pământean la apă potabilă și canalizare, asemeni dreptului la hrană sau dreptului la o protecție egală împotriva oricărei discriminări, a fost recunoscut oficial la 28 iulie 2010, în Adunarea Generală a Națiunilor Unite prin rezoluția nr. 64/292, în urma inițiativei ambasadorului Boliviei la ONU, Pablo Solon, care declara, în susținerea proiectului său următoarele: „Oamenii sunt compuși în principal din apă; două treimi din organism și 75% din creierul uman sunt apă; omul poate trăi mai multe săptămâni fără hrană, dar fără apă n-ar supraviețui decât câteva zile”⁶.

Accesul internațional la apă potabilă este îngrijorător și regretabil de limitat. Potrivit datelor prezentate de *Programul Ecologic al ONU*, 884 de milioane de persoane nu au acces la apă curată, iar aproximativ 2,3 miliarde de oameni nu au posibilitatea de a folosi nici cele mai simple utilități sanitare, drept urmare, consecințele sunt catastrofale, explică Pablo Solon: „Bolile care apar de pe urma folosirii apei contaminate sau a utilităților sanitare rudimentare fac anual mai multe victime decât toate războaiele. Lipsa apei potabile ucide mai mulți copii decât SIDA, malaria sau pojarul”⁷.

3 Beitz, Charles R., *The idea of human rights*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p.1.

4 Shaw, Malcom, *International Law* (ed. 6th ed.), Leiden, Cambridge University Press, 2008 p. 265.

5 *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, art. 29.

6 *Dreptul universal al omului la apă*: <https://www.dw.com/ro/dreptul-universal-al-omului-la-ap%C4%83/a-5847316>, accesat la 23.10. 2023.

7 *Ibidem*.

În opinia lui Maude Barlow, fondatoarea organizației ecologiste *Blue Planet Project*, accesul limitat la apă curată este pentru mulți locuitori ai pământului cea mai gravă încălcare a drepturilor omului, aceasta exprimându-și îngrijorarea cu privire la diminuarea resurselor de apă potabilă: „Apa nu este suficientă pentru noi toți, mai ales dacă nu încetăm să poluăm mediul înconjurător. În acest domeniu suntem confrunțați cu o criză ecologică de proporții, ținând cont că resursele internaționale de apă potabilă sunt în continuă scădere⁸”.

Conform cu *European Environment Agency*, națiunile ar trebui să înceapă să consume apa ca pe un “bun comun global”, deoarece majoritatea țărilor depind în mare măsură de vecinii lor în ceea ce privește aprovizionarea cu apă, iar utilizarea excesivă, poluarea și criza climatică amenință rezervele de apă la nivel mondial: „Dovezile științifice arată că avem o criză a apei. Folosim apa în mod abuziv, poluăm apa și schimbăm întregul ciclu hidrologic global, prin acțiunile iresponsabile exercitate asupra mediului. Este o triplă criză, [...] iar, multe guverne nu realizează cât de interdependente sunt atunci când vine vorba de apă. Cele mai multe țări depind pentru aproximativ jumătate din aprovizionarea cu apă de evaporarea apei din țările vecine, cunoscută sub numele de apă *verde*, deoarece este reținută în soluri și livrată în păduri și alte ecosisteme, atunci când apele absorb apă de sol și eliberează vapori în aer din frunzele lor⁹”.

De asemenea, Johan Rockstrom, directorul *Institutului Potsdam pentru cercetarea impactului climatic*, declara despre actuala neglijare cu privire la resursele de apă la nivel mondial că se îndreaptă spre un adevărat dezastru. În aceeași cheie, Mariana Mazzucato, economist la *University of College* susține că: „avem nevoie de o abordare mult mai proactivă și mai ambițioasă a *binelui comun*. Trebuie să punem justiția și echitatea în centrul acestei probleme, aceasta nefiind doar una de natură tehnologică sau financiară¹⁰”.

UNICEF, prin prisma militantismului său, subliniază situația precară a urmărilor generate de schimbările climatice ce duc la apariția unor evenimente meteorologice extreme, disponibilitate redusă a apei potabile,

8 *Ibidem*.

9 *European Environment Agency: Lumea se confruntă cu o eminentă criză a apei. Cererea globală va depăși oferta cu 40% până în anul 2030: <https://www.mediafax.ro/social/lumea-se-confrunta-cu-o-criza-iminenta-a-apei-cererea-globala-va-depasi-oferta-cu-40-pana-in-2030-21703888> , accesat la 23.10.2023.*

10 *Ibidem*.

agravarea situației deficitului de apă și contaminarea rezervelor de apă. Un astfel de impact, consideră UNICEF, poate afecta drastic cantitatea și calitatea apei de care au nevoie copiii pentru a supraviețui, milioane dintre ei, găsindu-se într-un real pericol.

În opinia UNICEF: „astăzi, schimbările climatice sunt resimțite în primul rând printr-o schimbare a calității apei: -evenimentele meteorologice extreme și schimbările climatice fac mai dificil accesul la apa potabilă, în special pentru copiii cei mai vulnerabili; - statistic, aproximativ 74% dintre dezastrele naturale în primele două decenii ale proaspătului mileniu au fost raportate la apă, inclusiv secetele și inundațiile, așteptându-se ca frecvența și intensitatea unor astfel de evenimente să fie în creștere; - iar, aproximativ 450 de milioane de copii trăiesc în zone cu vulnerabilitate ridicată sau extrem de ridicată în ceea ce privește accesul la apă, aceștia neputându-și satisface nevoile zilnice; - de asemenea, dezastrele meteorologice pot distruge sau contamina surse întregi de apă, crescând riscul apariției anumitor boli precum holera și febra tifoidă la care copiii sunt deosebit de vulnerabili și care constituie una dintre principalele cauze de deces la copiii sub 5 ani, peste 700 de copii sub această vârstă murind zilnic din cauza diareei, canalizării și igienei precare; - seceta, generată de creșterea temperaturilor poate duce la apariția unor agenți patogeni mortali în sursele de apă dulce, transformând apa potabilă într-una nocivă pentru consum; - schimbările climatice accentuează stresul hidric, astfel, în zonele cu resurse de apă extrem de limitate pot apărea competiții sporite sau chiar conflicte adesea beligerante; - se prognozează că în proximitatea anului 2040, aproape unul din patru copii va trăi în zone cu acces redus la apă; - creșterea nivelului mării face ca apa dulce să devină sărată, compromițând resursele de apă pe care se bazează milioane de oameni”¹¹.

UNICEF conchide cu un mesaj motivant, în sensul că schimbările climatice au loc acum, iar acest lucru presupune acțiune, dinamism, apa însăși fiind o soluție, explicată prin adaptarea la efectele schimbărilor climatice, se va proteja sănătatea copiilor și bineînțeles le va salva viețile. Utilizarea mai eficientă a apei și trecerea la sistemele de apă alimentate cu energie

11 *Lumea trebuie să consume inteligent apa. Fiecare are un rol de jucat și nu ne permitem să așteptăm:* <https://www.unicef.org/romania/ro/pove%C8%99ti/apa-%C8%99i-criza-climatic%C4%83-global%C4%83-10-lucruri-pe-care-ar-trebui-s%C4%83-le-%C8%99tii> , accesat la 23.10.2023.

solară vor reduce gazele cu efect de seră și vor proteja în continuare viitorul copiilor.

Praxis legislativ - afirmarea drepturilor omului în contextul crizelor globale

În ultimul raport anual aferent lui 2022, referitor la *drepturile omului, democrația în lume și politica Uniunii Europene în acest domeniu*, Parlamentul European, prin Comisia pentru Afaceri Externe sub conducerea lui Isabel Wiseler-Lima, adoptă Rezoluția din 5 octombrie 2022 referitoare la *accesul la apă ca unul dintre drepturile omului*, structurată ca activitate ce vizează dimensiunea sa externă.

Parlamentul European, având în vedere rezoluțiile ONU, ale Consiliului pentru drepturile omului, directivele, declarațiile, acordurile, tratatele, *Declarația universală a drepturilor omului*, pactele internaționale cu privire la drepturile economice sociale și culturale, și alte asemenea, care constituie temei juridic în consacrarea deciziilor și măsurilor sale, așa cum sunt menționate mai jos¹², își face simțit demersul în crearea unei lumi mai bune, în care afirmarea libertății drepturilor omului în contextul crizelor să fie posibilă:

„– Rezoluția Adunării Generale a ONU nr. 64/292 din 28 iulie 2010, în care se recunoaște dreptul omului la apă potabilă și salubritate; -Rezoluția Adunării Generale a ONU nr. 68/157 din 18 decembrie 2013, intitulată „Dreptul omului la apă potabilă și salubritate”;

– Rezoluția Consiliului pentru Drepturile Omului al ONU nr. 45/8 din 6 octombrie 2020, intitulată „Dreptul omului la apă potabilă și salubritate”; – Rezoluția Consiliului pentru Drepturile Omului al ONU nr. 48/13 din 8 octombrie 2021, intitulată „Dreptul omului la un mediu curat, sănătos și sustenabil”;

– Rezoluția Adunării Generale a ONU nr. 71/222 din 21 decembrie 2016, intitulată «Deceniul internațional de acțiune, „Apă pentru dezvoltare durabilă”, 2018-2028»; -Rezoluția Adunării Generale a ONU nr. 75/212 din 21 decembrie 2020 referitoare la Conferința ONU pri-

12 Rezoluția Parlamentului European din 5 octombrie 2022 referitoare la accesul la apă ca unul dintre drepturile omului –dimensiunea externă: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2022-0346_RO.html, accesat la 23.10.2023

vind evaluarea cuprinzătoare la jumătatea perioadei a punerii în aplicare a obiectivelor Deceniului internațional de acțiune, „Apă pentru dezvoltare durabilă”, 2018-2028 (Conferința ONU din 2023 privind apa);

– Declarația universală a drepturilor omului; -Pactul internațional cu privire la drepturile civile și politice; -Pactul internațional cu privire la drepturile economice, sociale și culturale și comentariile generale ale Comitetului ONU pentru drepturile economice, sociale și culturale;

– Convenția asupra eliminării tuturor formelor de discriminare față de femei (CEDAW), Convenția cu privire la drepturile copilului și Convenția privind drepturile persoanelor cu handicap;

– Pilonul european al drepturilor sociale, care a fost proclamat de Parlamentul European, Consiliu și Comisie la 17 noiembrie 2017,

– Comentariul general nr. 15 (2002) al Comitetului ONU pentru drepturile economice, sociale și culturale; -Declarația ONU nr. 169 privind drepturile popoarelor indigene și Convenția Organizației Internaționale a Muncii (OIM) din 1989 referitoare la populațiile indigene și tribale;

– Convenția din 1992 privind protecția și utilizarea cursurilor de apă transfrontaliere și a lacurilor internaționale (Convenția privind apa), negociată inițial ca un instrument regional și deschisă în 2016 pentru aderarea tuturor statelor membre ale ONU;

– Convenția din 1997 privind dreptul de utilizare în alte scopuri decât navigația a cursurilor de apă internaționale (Convenția privind cursurile de apă);

– Protocolul UNECE-OMS din 1999 privind apa și sănătatea, anexat la Convenția privind apa, care asigură un cadru pentru transpunerea în practică a drepturilor omului ce țin de apă și salubritate;

– Obiectivele de dezvoltare durabilă ale ONU (ODD), în special obiectivul 6 privind apa potabilă și salubritatea, și Agenda 2030 pentru dezvoltare durabilă; -Raportul ONU din 19 martie 2019 privind dezvoltarea resurselor mondiale de apă, intitulat „Să nu lăsăm pe nimeni în urmă”; -Raportele „Situația mondială în domeniile alimentației și agriculturii” din 2020 și 2021, publicate de Organizația Națiunilor Unite pentru Alimentație și Agricultură; -Raportul mondial al ONU pe 2021 privind evoluțiile în domeniul apei: Apa trebuie prețuită;

– Raportul din 16 iulie 2021 al Raportorului special pentru drepturile omului la apă potabilă și la salubritate privind riscurile și impactul mercantilizării și financiarizării apei asupra drepturilor omului la apă potabilă și la salubritate, precum și raportul său din 21 iulie 2020 privind drepturile omului și privatizarea serviciilor de apă și de salubritate; !!!

– Orientările UE în domeniul drepturilor omului din 17 iunie 2019 privind apa potabilă și salubritatea;

– Directiva 2000/60/CE a Parlamentului European și a Consiliului din 23 octombrie 2000 de stabilire a unui cadru de politică comunitară în domeniul apei și Directiva-cadru privind apa;

– Directiva 91/676/CEE a Consiliului din 12 decembrie 1991 privind protecția apelor împotriva poluării cu nitrați proveniți din surse agricole; -Directiva 2006/118/CE a Parlamentului European și a Consiliului din 12 decembrie 2006 privind protecția apelor subterane împotriva poluării și a deteriorării; -Directiva (UE) 2020/2184 a Parlamentului European și a Consiliului din 16 decembrie 2020 privind calitatea apei destinate consumului uman;

– Comunicarea Comisiei din 19 martie 2014 privind inițiativa cetățenească europeană „Apa și salubritatea sunt un drept al omului! Apa este un bun public, nu o marfă!”;

– Directiva 2008/99/CE a Parlamentului European și a Consiliului din 19 noiembrie 2008 privind protecția mediului prin intermediul dreptului penal;

– Concluziile Consiliului din 19 noiembrie 2018 privind diplomația în domeniul apei, cele din 17 iunie 2019 privind Orientările UE în domeniul drepturilor omului referitoare la apa potabilă sigură și la salubritate și cele din 19 noiembrie 2021 privind apa în cadrul acțiunii externe a UE;

– Inițiativa cetățenească europeană „Right2Water” („Dreptul la apă”) și rezoluția sa din 8 septembrie 2015 referitoare la acțiunile realizate ca urmare a inițiativei cetățenești europene „Right2Water”;

– Rezoluția sa din 9 iunie 2021 referitoare la Strategia UE privind biodiversitatea pentru 2030: Readucerea naturii în viețile noastre; -Rezoluția sa din 10 martie 2021 conținând recomandări adresate Comisiei cu privire la diligența necesară a întreprinderilor și răspunderea acestora;

– Metodele de cooperare transfrontalieră de succes existente, cum ar fi schimburile de opinii între serviciile de gestionare a apei și de tratare a apelor uzate din țările nordice, care datează din anii 1980, formarea în 1970 a unei Asociații nordice comune pentru hidrologie, reuniunea anuală a consilierilor nordici în domeniul apei, forumurile statelor nordice privind apa și cooperarea amplă a statelor nordice în ceea ce privește aspectele legate de gestionare a apei,

– *Articolul 54 din Regulamentul său de procedură; - Avizul Comisiei pentru dezvoltare; -Raportul Comisiei pentru afaceri externe*”;

Autoritatea legislativă a Uniunii Europene, în baza efectelor juridice produse de actele organismelor internaționale pe care le aprobă, le adoptă, le promovează și sancționează în consecință inadvertențele cu privire la plierea incompletă a acestor norme în comportamentele sociale, reafirmă, așadar, într-un cumul de 51 de puncte, următoarele: dreptul la apă potabilă și la salubritate este indispensabil pentru o viață sănătoasă și demnă, iar accesul la apă este esențial pentru dezvoltarea demnității umane, sănătatea publică, dreptatea socială și de mediu:

„1. dreptul la apă potabilă sigură și la salubritate ca unul dintre drepturile omului, aceste drepturi fiind complementare; subliniază că accesul la apă potabilă curată este indispensabil pentru o viață sănătoasă și demnă și este esențial pentru dezvoltarea demnității umane; subliniază că dreptul la apă este o condiție necesară fundamentală pentru exercitarea altor drepturi și, ca atare, trebuie să se bazeze pe o logică ce are ca obiectiv interesul public și binele comun public și global;

2. subliniază că accesul adecvat la instalațiile WASH și dreptul la sănătate și viață sunt interdependente și reprezintă o condiție esențială pentru sănătatea publică și dezvoltarea umană; subliniază nevoia de apă curată în contextul pandemiilor și solicită Comisiei, statelor membre și țărilor terțe să adopte acțiuni, strategii și măsuri corespunzătoare pentru ca toate persoanele să beneficieze de o protecție adecvată;

3. subliniază că recunoașterea dreptului la apă potabilă și la salubritate ca unul dintre drepturile omului a reprezentat un pas fundamental către o mai mare dreptate socială și de mediu; afirmă că progresele realizate ar putea fi îmbunătățite prin acordarea unei priorități politice mai ridicate acestui sector, printr-o mai bună punere în aplicare și monitorizare a politicilor în materie, printr-o finanțare, răspundere și participare publică mai eficiente,

*în special în rândul celor mai marginalizate persoane din societate, îndeosebi în țările în curs de dezvoltare; subliniază că, la alocarea fondurilor UE și la programarea asistenței, ar trebui să se acorde o înaltă prioritate asistenței pentru accesul la apă potabilă sigură și la servicii de salubritate*¹³.

Vitală în desfășurarea și evoluția acestui drept este implicarea statului care trebuie să asigure accesul universal la apă, adecvat și la prețuri accesibile, apa și salubritatea fiind considerate un drept al omului, un bun public și nu o marfă; din nefericire, începând cu 6 decembrie 2020, apa este cotate la bursa Wall Street a instrumentelor *futures*; potrivit lui Pedro Arrojo, Raportorul special al ONU pentru drepturile omului legate de apa potabilă și de salubritate, „apa ține de un set de valori vitale pentru societățile noastre, pe care logica pieței nu le recunoaște și, prin urmare, nu le poate gestiona în mod corespunzător, cu atât mai puțin într-un spațiu financiar atât de predispus speculațiilor”; în acest sens, pentru a evita efectele mercantilizării excesive, statele se angajează să includă mecanisme de protecție a angajamentelor adoptate pentru a susține dezvoltarea normativă și protecția mediului, prin intermediul dreptului penal, precum și diplomația în domeniul apei prevăzută în cadrul acțiunii externe a UE:

„4. reamintește responsabilitatea statelor de a promova și proteja toate drepturile omului, care sunt universale, indivizibile, interdependente și corelate și care trebuie promovate și puse în aplicare într-un mod corect, echitabil și nediscriminatoriu; reiterează, prin urmare, că statele trebuie să asigure accesul universal, adecvat și la prețuri accesibile la apă potabilă în cantități suficiente, de calitate și sigură și un acces îmbunătățit la apă pentru uz sanitar și igienic; reamintește că dreptul la apă presupune că serviciile de alimentare cu apă trebuie să fie accesibile pentru toți;

5. reamintește că statele care ratifică un tratat privind drepturile omului se angajează să protejeze, să respecte și să aplice angajamentele adoptate la nivel internațional, regional, național și local privind protecția acestor drepturi; în acest sens, consideră că recunoașterea de către comunitatea internațională a dreptului la apă și salubritate trebuie să includă mecanisme de protecție și de asigurare a respectării și, prin urmare, invită UE să promoveze mecanisme de protecție la nivel internațional, regional și național prin care să se asigure faptul că garantarea dreptului la apă și salubritate nu este opțională pentru state, ci este un drept a cărui respectare poate fi impusă;

13 Ibidem.

invită UE și statele membre să acționeze prin exemplu și să ratifice convențiile aplicabile, cum ar fi Protocolul privind apa și sănătatea și Convenția din 1992 privind protecția și utilizarea cursurilor de apă transfrontaliere și a lacurilor internaționale;

6. îndeamnă UE și statele membre să promoveze drepturile de acces la apă potabilă sigură și la salubritate și dezvoltarea normativă a acestora în cadrul forurilor multilaterale și regionale, inclusiv prin sprijinirea mandatului Raportorului special al ONU pentru drepturile omului legate de apa potabilă și de salubritate; subliniază importanța activității acestuia și a predecesorilor săi, precum și a lucrărilor din cadrul altor mecanisme ale ONU privind drepturile omului legate de drepturile omului de acces la apă și salubritate;

7. subliniază importanța Orientărilor UE în materie de drepturi ale omului cu privire la apa potabilă sigură și la salubritate și îndeamnă instituțiile UE și statele membre să le pună în aplicare în țările terțe și în raport cu acestea, precum și în cadrul forurilor multilaterale; subliniază importanța formării personalului UE în această privință; invită Comisia și Serviciul European de Acțiune Externă (SEAE) să raporteze periodic Parlamentului și (sub)comisiilor sale corespunzătoare cu privire la modul în care au aplicat aceste orientări, prezentând exemple specifice ale activităților lor și ale impactului acestora;

8. invită delegațiile UE și misiunile statelor membre, conform mențiunilor din orientările UE, să abordeze, în cadrul dialogurilor bilaterale cu țările-partenere, în special în cadrul dialogurilor privind drepturile omului și al dialogurilor sectoriale, aspectele legate de dreptul la apă potabilă sigură și salubritate, precum și cele legate de situația apărătorilor drepturilor omului și a ONG-urilor care promovează aceste drepturi”;

9. subliniază că progresul în direcția recunoașterii dreptului la un mediu curat, sănătos și durabil, astfel cum se prevede în Rezoluția nr. 48/13 a Consiliului ONU pentru Drepturile Omului legate de un mediu curat, sănătos și durabil, este o condiție necesară pentru asigurarea accesului tuturor la apă potabilă și salubritate; în acest sens, salută evoluțiile normative de la nivel internațional în ceea ce privește infracțiunile împotriva mediului, inclusiv ecocidul;

10. încurajează țările în curs de dezvoltare să adere la cele două convenții internaționale ale ONU privind apa și să depună eforturi pentru pune-

*rea deplină în aplicare a acestora, și anume Convenția ONU privind apa și Convenția ONU privind cursurile de apă, ca instrumente importante de sprijinire a diplomației în domeniul apei, a păcii și a prevenirii conflictelor prin intermediul cooperării transfrontaliere în domeniul apei*¹⁴.

De asemenea, Parlamentul European prin decizia sa, susține că exercitarea deplină a dreptului la apă depinde de conservarea biodiversității, iar gestionarea acestor resurse într-un mod cât mai sustenabil pot stimula creșterea economică durabilă și reducerea în mod semnificativ a sărăciei, prin acțiuni anticipative în domeniul accesului la apă și la salubritate prin utilizarea de indicatori fiabili și comparabili pentru a măsura progresul sau regresul în domeniu:

„11. susține că exercitarea deplină a dreptului la apă depinde de conservarea biodiversității și a climei și, prin urmare, solicită ca gestionarea apei să fie orientată în primul rând către interesele de mediu – care constituie o nevoie de bază pentru plante, animale și oameni – și către cele sociale, inclusiv integrarea forței de muncă și majorarea veniturilor și îmbunătățirea condițiilor de siguranță ale persoanelor care trăiesc în sărăcie;

12. subliniază că îmbunătățirea aprovizionării cu apă și a salubrității, precum și o mai bună gestionare a resurselor de apă pot stimula creșterea economică durabilă a țărilor și pot contribui în mod semnificativ la reducerea sărăciei;

*13. evidențiază că sunt necesare acțiuni anticipative în domeniul accesului la apă și la salubritate, și că este nevoie de indicatori fiabili și comparabili pentru a măsura progresul sau regresul privind accesul la apă și la salubritate*¹⁵.

Autoritatea legislativă europeană își exprimă îngrijorarea cu privire la anumite modele de dezvoltare care favorizează proiecte masive și activități comerciale de mare amploare ce afectează negativ disponibilitatea și calitatea apei, sporesc concurența și exacerbează alte conflicte legate de apă, insistându-se, ca măsură fiabilă, pe importanța investițiilor în soluții durabile de gestionare eficientă a resurselor, descurajând metodic practicile care ar reprezenta o amenințare la adresa dreptului la apă:

„14. subliniază că anumite modele de dezvoltare care favorizează proiectele masive și activitățile comerciale de mare amploare afectează negativ

14 Ibidem.

15 Ibidem.

disponibilitatea și calitatea apei în toate țările, sporesc concurența pentru apă și exacerbează alte conflicte legate de apă; insistă, în acest context, asupra importanței investițiilor în soluții durabile pentru asigurarea cu apă potabilă, cum ar fi readucerea ecosistemelor acvatice la o stare sănătoasă, reciclarea apelor uzate, desalinizarea apei de mare în zonele de coastă, îmbunătățirea sistemelor de salubritate și îmbunătățirea practicilor de irigare și a practicilor agricole;

15. subliniază că gestionarea ineficientă a resurselor de apă și poluarea cauzată de activitățile industriale abuzive afectează în mod negativ exercitarea drepturilor omului legate de apă și salubritate;

16. îndeamnă Comisia să descurajeze practicile care reprezintă o amenințare la adresa dreptului la apă potabilă și curată și la salubritate și să supună aceste practici unor studii de impact asupra mediului și drepturilor omului¹⁶”.

Una dintre măsurile cele mai proactive este recunoașterea importanței activității apărătorilor drepturilor de mediu și nevoia de a le proteja viața și integritatea, condamnând cu fermitate crimele, asasinatele, tortura, violența sexuală și de gen, răpirile, amenințările, hărțuirea, intimidarea, hărțuirea judiciară, incriminarea, evacuările forțate, strămutările; de asemenea, nu sunt ignorate drepturile populațiilor indigene care au un rol important în gestionarea sustenabilă a resurselor naturale și în conservarea biodiversității:

„17. recunoaște importanța activității apărătorilor drepturilor de mediu și nevoia de a-i sprijini activ, precum și de a le proteja viața și integritatea, în special în cazul celor care apără dreptul la apă, și condamnă cu fermitate crimele precum asasinatele, răpirile, tortura, violența sexuală și bazată pe gen, amenințările, hărțuirea, intimidarea, campaniile de defăimare, incriminarea, hărțuirea judiciară, evacuările forțate și strămutările comise de către numeroși factori statali și nestatali, inclusiv de guverne și companii multinaționale;

18. solicită UE să sprijine activitatea capitală a apărătorilor drepturilor de mediu și a organizațiilor societății civile; îndeamnă Comisia, SEAE și statele membre să respecte angajamentul asumat în Orientările UE cu privire la apărătorii drepturilor omului și să monitorizeze și să aducă în discu-

16 Ibidem.

ție cazurile individuale ale apărătorilor drepturilor de mediu, în special ale câștigătorilor și finaliștilor Premiului Saharov, care sunt atacați pentru rolul lor în apărarea rezervelor de apă și a bunurilor comune;

19. subliniază că ar trebui promovate siguranța și libertatea apărătorilor drepturilor de mediu, astfel încât aceștia să își poată desfășura activitatea fără a fi supuși violențelor și intimidării; !!!se așteaptă ca delegațiile UE să acorde prioritate măsurilor de sprijinire a apărătorii drepturilor de mediu și să răspundă sistematic și ferm la orice amenințări sau atacuri împotriva acestora sau a rudelor lor și să raporteze Parlamentului cu privire la măsurile luate în astfel de cazuri; invită UE și statele sale membre să îmbunătățească mecanismele de protecție și de prevenție pentru apărătorii drepturilor de mediu; își reiterează apelul în favoarea unui sistem coordonat la nivelul UE pentru eliberarea de vize pe termen scurt în vederea relocării temporare a apărătorilor drepturilor omului, în special a celor care lucrează pentru promovarea și protejarea drepturilor de mediu sau a drepturilor populației lor indigene, care sunt foarte frecvent atacați;

20. solicită statelor să respecte dreptul la protest social și dreptul la întrunire pașnică, în special în contextul opoziției față de proiectele care compromit exercitarea dreptului omului la apă potabilă și salubritate; invită, în acest context, funcționarii delegațiilor UE și ai ambasadelor statelor membre, astfel cum se indică în Orientările UE cu privire la apărătorii drepturilor omului, să îi viziteze pe apărătorii drepturilor omului aflați în detenție sau în arest la domiciliu și să participe la procesele lor în calitate de observatori;

21. reamintește că populațiile indigene au un rol important în gestionarea sustenabilă a resurselor naturale și în conservarea biodiversității; invită UE și statele sale membre să recunoască și să protejeze drepturile popoarelor indigene de proprietate și control cutumiare asupra terenurilor și resurselor lor naturale, așa cum se stabilește în Declarația ONU privind drepturile popoarelor indigene și în Convenția nr. 169 a Organizației Internaționale a Muncii (OIM), precum și să respecte principiul consimțământului liber, prealabil și în cunoștință de cauză; solicită statelor membre care nu au făcut încă acest lucru să ratifice Convenția nr. 169 a OIM privind populațiile indigene și tribale; își exprimă preocuparea deosebită cu privire la impactul semnificativ al unor megaproiecte, inclusiv al proiectelor de infrastructură, al proiectelor din industria extractivă și al proiectelor de producție de energie, asupra drepturilor omului legate de apă și salubritate, în special în cazul popoarelor indigene; insistă că este important să se asigure efectuarea unor

evaluări efective și cuprinzătoare ale impactului asupra drepturilor omului și consultarea cu bună credință a populațiilor afectate și a grupurilor societății civile, precum și, dacă este cazul, să se asigure faptul că populațiile indigene își dau în prealabil consimțământul în mod liber și în cunoștință de cauză în legătură cu orice megaproiect; solicită actorilor statali și nestatali să evite acțiunile care periclitează drepturile popoarelor indigene, ale celor de origine africană și ale comunităților rurale la pământuri, ape, ecosisteme și biodiversitate și invită autoritățile competente să asigure recunoașterea juridică a titlurilor, posesiilor, drepturilor și responsabilităților acestora; insistă asupra importanței organizării unor consultări deschise, incluzive și participative în legătură cu deciziile publice majore în ceea ce privește gestionarea apei;

22. invită Comisia să verifice cu atenție că proiectele de infrastructură și cele energetice finanțate prin intermediul diverselor instrumente de cooperare pentru dezvoltare și de politică externă, inclusiv prin intermediul Băncii Europene de Investiții, respectă și nu pun în pericol drepturile omului, inclusiv dreptul omului la apă și la salubritate și obiectivele de dezvoltare durabilă, și nici nu sunt implicate în expulzarea populațiilor indigene de pe pământurile și teritoriile lor¹⁷”.

Tot ca o măsură indispensabilă a programului *Resilient Water Accelerator*, se subliniază că este necesară o axare mai puternică pe infrastructuri sustenabile și reziliente pentru alimentarea cu apă și salubritate:

„23. subliniază că este necesară o axare mai puternică pe infrastructuri sustenabile și reziliente pentru alimentarea cu apă și salubritate, pentru a ajuta comunitățile prin implementarea unor măsuri de reducere a riscului de catastrofe și prin utilizarea tuturor instrumentelor necesare de repertoriere a riscurilor legate de apă și prin utilizarea sistemelor de alertă timpurie; invită Comisia să sprijine programul „Resilient Water Accelerator” (acceleratorul rezilienței în domeniul apei)”.

Aceste măsuri ar contribui la contracararea efectelor devastatoare resimțite asupra drepturilor femeilor, accesul la apă și la condiții adecvate de igienă și salubritate aferente programului WASH la prețuri accesibile reprezentând o condiție prealabilă esențială pentru sănătatea publică și dezvoltarea umană. O altă măsură prevăzută pentru situații care par aproape inimaginabile într-o comunitate civilizată, desprinse dintr-o lume ab-

17 *Ibidem.*

surdă, contaminată în cel mai dezumanizant mod de comportamente și vicii reprobabile, este solicitarea ca femeile și fetele să fie protejate împotriva amenințărilor sau agresiunilor fizice, violenței sexuale, în timp ce se aprovizionează cu apă pentru gospodărie și atunci când utilizează instalațiile sanitare din afara gospodăriei lor; o abordare transformatoare ar trebui să ia în considerare dimensiunea de gen în ceea ce privește gestionarea sustenabilă a resurselor de apă și a programelor de salubritate prin politici efective însoțite de planuri de acțiune concrete și de o finanțare adecvată:

„24. denunță inegalitățile de gen care continuă să existe în ceea ce privește exercitarea drepturilor omului legate de apa potabilă și salubritate, precum și faptul că lipsa acestora din urmă duce la discriminarea de gen; constată, de asemenea, cu îngrijorare că acestea au un efect devastator asupra drepturilor femeilor, în special ca urmare a nevoilor specifice ale femeilor și fetelor în ceea ce privește igiena și sănătatea menstruală, ceea ce face dificilă o viață sigură și sănătoasă pentru femei și fete; subliniază că accesul la apă și la condiții adecvate de igienă și salubritate (WASH) la prețuri accesibile reprezintă o condiție prealabilă esențială pentru sănătatea publică și dezvoltarea umană, inclusiv pentru dreptul la educație al fetelor, și insistă asupra faptului că sectorului WASH din țările în curs de dezvoltare ar trebui să i se acorde o prioritate ridicată în cadrul politicii de dezvoltare a UE;

25. solicită ca femeile și fetele să fie protejate împotriva amenințărilor sau agresiunilor fizice, inclusiv a violenței sexuale, în timp ce aduc apă pentru gospodărie și atunci când utilizează instalațiile sanitare din afara gospodăriei lor; solicită să fie adoptate măsuri pentru reducerea timpului pe care femeile și fetele îl petrec aducând apă pentru gospodărie, în vederea tratării impactului negativ al insuficienței serviciilor de alimentare cu apă și salubritate asupra accesului fetelor la educație;

26. subliniază că UE și statele sale membre, în strânsă cooperare cu ONU și cu comunitatea internațională, trebuie să colaboreze îndeaproape cu beneficiarii ajutorului extern, pentru a eradica sărăcia de la nivel mondial în ceea ce privește accesul la apă, asigurând în același timp condiții adecvate de salubritate pentru toată lumea; solicită tuturor statelor să își îndeplinească angajamentele asumate în temeiul CEDAW și, în special, al articolului 14, care obligă statele-părți să le asigure femeilor din zonele rurale dreptul la condiții de trai adecvate în ceea ce privește, printre altele, salubritatea și aprovizionarea cu apă;

27. invită Comisia și SEAE să aplice o abordare transformatoare și intersecțională care să ia în considerare dimensiunea de gen în ceea ce privește gestionarea resurselor de apă și programele de salubritate și aprovizionare cu apă și să includă, în acțiunile externe pentru perioada 2021-2025, politici însoțite de planuri de acțiune concrete și de o finanțare adecvată, în conformitate cu instrumentele de finanțare externă ale UE, cu Planul de acțiune pentru egalitatea de gen (GAP III) și cu agenda UE pentru egalitatea de gen și împuternicirea femeilor; solicită promovarea femeilor în poziții de lider și participarea deplină, efectivă și egală a acestora la planificarea, adoptarea și realizarea deciziilor privind gestionarea apei și a măsurilor de salubritate¹⁸”.

La fel de importantă este mențiunea potrivit căreia, accesul la apă potabilă sigură constituie una dintre problemele majore din prezent, mai ales că aproape 60% din resursele acvifere traversează frontiere teritoriale politice, utilizarea apei ca armă de război prin distrugerea infrastructurilor, poluarea apelor sau deturnarea cursurilor de apă fiind considerate acțiuni blamabile și sancționate de dreptul internațional; privarea intenționată de apă duce la exterminarea civililor și este considerată crimă împotriva umanității.

Cu toate că apa apare aici cu funcția de indicator de conflict, ea poate avea, de asemenea, un rol pozitiv în promovarea păcii și a cooperării, sprijinind angajamentul diplomatic al UE în ceea ce privește cooperarea transfrontalieră în domeniul apei ca instrument pentru pace, securitate și stabilitate:

„28. subliniază că accesul la apă potabilă sigură este una dintre problemele majore din prezent, mai ales că aproape 60 % din resursele acvifere traversează frontiere teritoriale politice; reamintește că, în concluziile sale din 2018, Consiliul a condamnat utilizarea apei ca armă de război și a considerat că, „în acest context, distrugerea infrastructurilor legate de apă, poluarea apelor sau deturnarea cursurilor de apă pentru a limita sau a preveni accesul la apă ar putea constitui încălcări ale dreptului internațional”; reamintește că privarea intenționată de apă, care duce la exterminarea civililor, este o crimă împotriva umanității în conformitate cu Statutul Curții Penale Internaționale și că aceasta poate fi considerată, de asemenea, o crimă de război, deoarece orice atac sau distrugere a instalațiilor sau rezervelor de apă potabilă și a sistemelor de irigare este interzisă în temeiul Convențiilor de la Geneva din 1949;

18 Ibidem.

29. este profund îngrijorat de faptul că încălcările dreptului la apă și salubritate în teritoriile ocupate au ca obiectiv strămutarea persoanelor de pe teritoriile lor și își exprimă îngrijorarea cu privire la refuzul accesului la alimentarea adecvată cu apă, la resursele de apă și la infrastructura aferentă; reamintește că toate popoarele, inclusiv cele aflate sub ocupație, se bucură de dreptul suveran de a deține controlul asupra bogățiilor lor naturale; îndeamnă puterile de ocupație să ia imediat măsuri pentru a asigura accesul la apă și distribuirea apei în mod echitabil persoanelor care locuiesc pe teritorii ocupate și, în special, în conformitate cu Rezoluția Adunării Generale a ONU nr. 73/255 din 20 decembrie 2018, să garanteze că persoanele care locuiesc pe teritorii ocupate dețin controlul asupra resurselor de apă proprii, inclusiv asupra gestionării, captării și distribuirii apei;

30. solicită UE să stabilească o strategie politică pentru a facilita găsirea de soluții în aceste zone și pentru a încuraja țările situate în cele mai importante zone de conflicte legate de apă să semneze Convenția privind apa;

31. este profund îngrijorat de lipsa accesului la apă și la salubritate în taberele de refugiați; subliniază obligația statelor de a asigura dreptul refugiaților la apă și la instalații sanitare;

32. subliniază că, deși apa poate avea uneori funcția de indicator de conflict, ea poate avea, de asemenea, un rol pozitiv în promovarea păcii și a cooperării; sprijină angajamentul diplomatic al UE în ceea ce privește cooperarea transfrontalieră în domeniul apei ca instrument pentru pace, securitate și stabilitate și subliniază importanța gestionării integrate a resurselor de apă, precum și necesitatea unei complementarități sporite între acțiunile umanitare, de dezvoltare și de promovare a păcii, pentru a răspunde nevoilor urgente și pentru a interveni mai devreme în vederea tratării cauzelor profunde și a prevenirii crizelor umanitare legate de apă și de salubritate¹⁹.

Puterea legislativă europeană nu neglijează nici aspectele cu privire evitarea abuzurilor asupra drepturilor omului de a avea acces la apă, exercitate de către corporațiile transnaționale și alte întreprinderi comerciale, în vederea stabilirii unui instrument internațional obligatoriu care să reglementeze activitățile acestora, asigurând accesul egal la apă:

„33. subliniază că întreprinderile din întreaga lume trebuie să se asigure că activitățile lor nu încalcă și nu fac abuz de dreptul oamenilor de a avea acces la apă potabilă sigură, în conformitate cu Principiile directoare ale ONU privind afacerile și drepturile omului și cu declarațiile, acordurile și

19 Ibidem.

tratatele ONU care conțin aceste drepturi; invită, de asemenea, țările să depună eforturi pentru a realiza obiectivele incluse în ODD 6 și să adopte acte legislative care să garanteze că întreprinderile nu împiedică accesul egal la apă și aprovizionarea adecvată cu apă; îndeamnă UE și statele sale membre să participe în mod constructiv la lucrările Grupului de lucru interguvernamental al ONU privind respectarea drepturilor omului de către corporațiile transnaționale și alte întreprinderi comerciale, în vederea stabilirii unui instrument internațional obligatoriu care să reglementeze, în dreptul internațional ce vizează drepturile omului, activitățile corporațiilor transnaționale și ale altor întreprinderi;

34. invită delegațiile UE și misiunile statelor membre în țările din afara UE să fie deosebit de vigilente în raport cu întreprinderile, inclusiv cele cu sediul în UE, care ar putea împiedica sau submina exercitarea drepturilor legate de accesul la apă și salubritate; subliniază că victimele unor astfel de încălcări trebuie să aibă acces la căi de atac judiciare efective sau la alte căi de atac adecvate, precum și la mecanisme de soluționare a reclamațiilor;

35. subliniază că întreprinderile europene trebuie să se achite și în țările din afara UE de obligațiile legale de răspundere și diligență care le revin în UE; subliniază că, în cadrele obligatorii de diligență, este important să se prevină, să se abordeze și să se atenueze orice impact negativ asupra drepturilor omului la apă și la salubritate adecvată; invită Comisia și statele membre să analizeze și să studieze modalități de informare mai amplă și de asigurare a transparenței pentru consumatori cu privire la impactul produselor asupra sustenabilității resurselor de apă, inclusiv în ceea ce privește efectele asupra apei²⁰.

În punctele ce urmează, se evidențiază declarațiile mai multor experți ai ONU cu privire la apa care este tratată prea des ca o simplă marfă, fără alte considerații de ordin social și cultural, ceea ce încalcă drepturile fundamentale ale omului și contribuie astfel la intensificarea degradării mediului și la creșterea vulnerabilității celor mai săraci și marginalizați, ceea ce este contrar obiectivelor de dezvoltare durabilă; pentru aceasta se impun măsuri juridice în scopul evitării speculațiilor financiare, apa nefiind un produs comercial, ci un bun public indispensabil pentru viața și demnitatea umană:

„36. evidențiază faptul că, așa cum au declarat mai mulți experți ai ONU, apa este tratată prea des ca o simplă marfă, fără alte considerații de

20 Ibidem.

ordin social și cultural, ceea ce încalcă drepturile fundamentale ale omului și contribuie la intensificarea degradării mediului și la creșterea vulnerabilității celor mai săraci și mai marginalizați din societăți, ceea ce este contrar obiectivelor de dezvoltare durabilă; reamintește că alimentarea cu apă și salubritatea sunt servicii de interes general și nu mărfuri – acestea nu sunt nici produse de lux, nici produse de consum și, prin urmare, nu trebuie comercializate ca atare; subliniază natura finită a surselor de apă și invită Comisia și statele membre să acționeze preventiv împotriva deficitului de apă la nivel mondial și să sprijine țările din afara UE în adoptarea de măsuri pentru contracararea deficitului de apă; !!! !!!

37. cere statelor să adopte măsuri juridice pentru ca apa să nu facă obiectul speculațiilor financiare pe piețele la termen și să promoveze un cadru corespunzător de guvernare a serviciilor de alimentare cu apă și de salubritate în cadrul unei abordări bazate în principal pe drepturile omului și pe considerente legate de binele comun; invită UE și guvernele naționale să promoveze și să sprijine organismele independente de reglementare în domeniul apei, care pot contribui la asigurarea respectării standardelor privind drepturile omului;!!!

38. reamintește că, așa cum se recunoaște în Directiva-cadru a UE privind apa, aceasta nu este doar un produs comercial, ci un bun public indispensabil pentru viața și demnitatea umană; constată că serviciile de alimentare cu apă sunt servicii de interes general și de natură specială, care, prin urmare, țin în primul rând de interesul public; reamintește importanța pentru politicile și instrumentele externe ale UE, cum ar fi acordurile comerciale și de investiții și Instrumentul de vecinătate, cooperare pentru dezvoltare și cooperare internațională – Europa globală, precum și pentru activitățile întreprinderilor europene, a respectării drepturilor omului legate de accesul la apă potabilă și la salubritate în țările în cauză;

39. subliniază că apa este un bun public pentru care trebuie să se asigure o aprovizionare adecvată, continuă și de înaltă calitate; invită statele și donatorii să consolideze promovarea alimentării cu apă și a salubrității ca servicii publice esențiale pentru toți, inclusiv prin investiții care să permită creșterea numărului de persoane care au acces la apă și la salubritate și întreținerea infrastructurii existente și furnizarea și utilizarea serviciilor; consideră că investițiile în consolidarea capacităților și a guvernării sistemelor de alimentare cu apă, precum și în exploatarea și întreținerea acestora sunt esențiale pentru crearea unor servicii de alimentare cu apă și de salubritate solide și durabile;

40. invită UE să sprijine țările terțe în acțiunile lor de garantare a accesului universal și nediscriminatoriu la apă și la instalații sanitare și să garanteze un nivel minim, de subzistență, al aprovizionării cu apă a gospodăriilor care sunt vulnerabile din punct de vedere economic și social;

41. solicită UE să investească, de asemenea, în protejarea și refacerea ecosistemelor naturale (inclusiv a pădurilor, a zonelor inundabile, a zonelor umede etc.), care oferă adesea soluții mai rentabile și mai sustenabile de gestionare a apei decât soluțiile convenționale de infrastructură în ceea ce privește stocarea apei, tratarea apei, controlul eroziunii și evenimentele meteorologice moderate și extreme;

42. îndeamnă statele să adopte modelul cel mai potrivit de alimentare cu apă și de asigurare a salubrității și să inițieze un proces transparent și consistent de îmbunătățire a exercitării efective a drepturilor omului legate de accesul la apă și salubritate în societățile lor; invită guvernele să crească investițiile publice în infrastructura sustenabilă legată de apă și să protejeze apa ca pe un bun public esențial²¹”.

De asemenea, existența unei baze de date alimentată cu surse pertinente este de dorit pentru a permite participarea părților interesate în procesele decizionale legate de apă și să se creeze rețele de experți pentru afirmarea libertății drepturilor omului în contextul crizelor globale:

„43. evidențiază necesitatea de a reconcilia utilizarea apei cu aplicarea tehnologiilor emergente de conservare, reducere a poluării apei și reciclare a apelor reziduale, pentru a îmbunătăți modul în care apa este furnizată, tratată și eliminată;

44. solicită UE să sprijine gestionarea durabilă a apei în sectorul agricol, care mobilizează peste 70 % din resursele de apă, prin investiții în sisteme sustenabile de irigații și de stocare a apei, prin optimizarea și reducerea utilizării apei dulci în agricultură de-a lungul întregului lanț de aprovizionare, prin reducerea deșeurilor alimentare și prin promovarea agroecologiei refăcând zonele umede, precum și prin reducerea, acolo unde este posibil, a utilizării pesticidelor și a îngrășămintelor care prezintă un risc de poluare a apei, în special a apelor subterane;

45. reamintește că accesul la apă este deopotrivă o problemă ce ține de consumul de energie, atât din perspectiva producției, cât și a extracției;

21 Ibidem.

subliniază, în acest context, că este important să se promoveze o mai bună gestionare a energiei, precum și soluții de reutilizare a apelor uzate epurate, pentru a limita consumul de apă dulce prin tratarea apelor reziduale;

46. invită Banca Mondială și Fondul Monetar Internațional ca, atunci când acordă granturi, împrumuturi și asistență tehnică, să descurajeze impunerea unor condiții prin care guvernelor li se cere să privatizeze serviciile de alimentare cu apă și de salubritate; !!! mercantilizare exces

47. invită Comisia să asigure un sprijin financiar adecvat pentru acțiunile de dezvoltare a capacităților în sectorul alimentării cu apă, cooperând cu platformele și instituțiile internaționale existente; susține Platforma mondială pentru solidaritate în domeniul apei lansată de Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare, care urmărește implicarea autorităților locale în găsirea de soluții la provocările legate de apă; salută Conferința ONU din 2023 privind apa ca pe o oportunitate de a dezvolta abordări intersectoriale pentru a atinge țintele și obiectivele legate de apă și pentru a readuce ODD 6 pe calea cea bună; !!!

48. invită Comisia și SEAE să încurajeze țările din afara UE să acorde părților interesate, inclusiv organizațiilor societății civile și comunităților indigene și locale care depun eforturi pentru a combate încălcarea drepturilor la apă și salubritate, resurse adecvate și acces la informații pertinente și să le permită să participe în mod semnificativ la procesele decizionale legate de apă, atunci când este cazul, cu scopul de a asigura implicarea lor în vederea generării unor contribuții în cunoștință de cauză și orientate spre rezultate la elaborarea și punerea în aplicare a politicii în domeniul apei; consideră că, pentru respectarea dreptului omului la apă potabilă, este extrem de important să se promoveze și să se consolideze rețelele de experți în domeniul drepturilor omului, organizațiile societății civile și reprezentanții comunităților de la toate nivelurile și, în acest sens, invită guvernele să conceapă mecanisme pentru un sistem incluziv de guvernare a apei;!!!

49. solicită UE să ajute țările terțe să respecte, să realizeze și să promoveze drepturile lucrătorilor din industria de tratare a apelor uzate, inclusiv drepturile acestora la demnitate, siguranță și sănătate și dreptul de a se organiza;

50. subliniază că persoanele care trăiesc în sărăcie, îndeosebi femeile și fetele, minoritățile și persoanele cu dizabilități fizice și/sau mintale, sunt cel mai grav afectate de lipsa accesului la apă curată și sigură și la salubritate;

subliniază că inegalitățile în ceea ce privește accesul la apă și la salubritate se datorează adesea inegalităților sistemice sau excluderii; invită guvernele să monitorizeze inegalitățile în ceea ce privește accesul la apă și la salubritate și să ia măsuri hotărâte, cum ar fi încurajarea investițiilor în sistemele de salubritate și de alimentare, inclusiv în sistemele publice, promovând eficiența și conservarea apei ca resursă limitată; invită, de asemenea, guvernele să garanteze lipsa oricărei discriminări în accesul la servicii de alimentare cu apă și salubritate, ca bunuri publice, asigurând furnizarea acestora pentru toți, în special acordând prioritate accesului femeilor, al fetelor și al grupurilor vulnerabile, pentru a remedia excluderea și discriminarea sistemică; încurajează autoritățile să își revizuiască cadrele legislative, politicile și practicile în domeniul apei prin prisma principiilor și a standardelor legate de drepturile omului, pentru a contribui la promovarea acțiunilor care vizează înlăturarea barierelor din calea progresului;

51. încredințează Președintei sarcina de a transmite prezenta rezoluție Consiliului, Comisiei, precum și guvernelor și parlamentelor statelor membre²².

Dincolo de caracterul imperativ al normei și constrângerea forței juridice se face apel și la forma cea mai înaltă, proprie omului, de reflectare a realității obiective, prin responsabilizarea individului, conștientizarea situației, eventual, pentru spiritele cele mai elevate, acționarea în consecință.

Este lăudabil și considerabil efortul particularilor, care nu fac parte din scena politică sau aparatul administrativ de talie națională și internațională, ori lumea artiștilor susținuți de notorietatea inerentă, ci sunt doar înzestrați calitativ și cantitativ cu însușiri predominante, precum conștiință, responsabilitate, buna credință și un extraordinar simț practic care îi ghidează în acțiunile lor de mobilizare, coordonare, implementare a tuturor proiectelor ce vin în ajutorul celor defavorizați în ceea ce privește exercitarea drepturilor fundamentale, cum ar fi accesul la apă și salubritate.

În acest sens, sub deviza că, *binele nu se face în liniște*, salutăm inițiativa unor curajoși antreprenori români care s-au deplasat în zonele cele mai problematice din 17 state de pe continentul african și au contribuit prin generozitatea lor la construirea a peste 200 de fântâni pentru 100.000 de locuitori din spațiile vizate²³.

22 *Ibidem*.

23 *Fântâni în Africa*:

<https://www.google.com/search?client=firefoxd&q=f%C3%A2nt%C3%A2ni+%C3%AE+africa>, accesat la 24.10.2023.

Diminuarea resurselor de apă potabilă și extinderea deșerturilor, în trecut considerată o problemă care preocupa continente precum Africa și Asia, se face simțită și în Europa. În sudul Spaniei, deșertul se extinde cu un kilometru pe an, Oltenia românească este expusă unui proces mai lent dar similar, iar în alte regiuni ale lumii, resursele de apă potabilă sunt motiv de conflict interstatal, motiv pentru care, implicarea activă a tuturor nu trebuie ignorată și amânată.

În cadrul Conferinței Națiunilor Unite pentru Mediu și Dezvoltare de la Rio de Janeiro din data de 22 decembrie 1992 s-a luat decizia instituirii unei sărbători intitulată *Ziua Internațională a Apei – World Water Day* celebrată în fiecare an la 22 martie, și, are ca scop aducerea în atenția opiniei publice a problemelor legate de necesitatea protejării cantitative și calitative a apelor și de a pune în adevărata lumină rolul, îndatoririle și responsabilitățile celor cu atribuții în întreținerea, valorificarea și protejarea surselor de apă.

Concluzii

Afirmarea libertății drepturilor omului în contextul crizelor globale este deficitară în lipsa unor instrumente normative internaționale; chiar și sub egida unor astfel de mecanisme de constrângere sunt prezente situații reprobabile, incompatibile cu buna credință și sancționate de dreptul internațional penal, conservarea resurselor de apă aflându-se în pericol, în multe țări prejudicierea calității apei a devenit o infracțiune penală.

Accessul la apă este oficial recunoscut ca *drept fundamental al omului* pentru o viață normală și sănătoasă, întrucât lipsa apei este incompatibilă cu viața, salubritatea deficitară fiind responsabilă de provocarea bolilor cu transmitere hidrică și afectează în mod îngrijorător mediul.

Este imperativ ca statele să adopte modelul cel mai potrivit de alimentare cu apă și de asigurare a salubrității și să inițieze un proces transparent și consistent de îmbunătățire a exercitării efective a drepturilor omului legate de accesul la apă și salubritate în societățile lor;

De asemenea, pentru a contracara efectele sintagmei “lumea este însetată pentru că noi suntem flămânzi”, la recomandarea atât a Parlamentului European cât și a celorlalte foruri de decizie internaționale, statele

Wall Street: peste 100.000 de africani au apă potabilă din fântânile lui Ștefan Mandachi:
<https://www.wall-street.ro/articol/Social/296260/peste-100-000-de-africani-au-apa-potabila-din-fantanele-lui-stefan-mandachi.html#gref>, accesat la 24.10.2023.

trebuie să descurajeze impunerea de măsuri juridice pentru ca apa să nu facă obiectul speculațiilor financiare și să se evite acțiuni prin care li s-ar cere guvernelor să privatizeze serviciile de alimentare cu apă și de salubritate, care sunt definite ca servicii de interes general și nu mărfuri – acestea „nu sunt nici produse de lux, nici produse de consum”- și, prin urmare nu trebuie mercantilizate excesiv.

Potrivit mai multor experți ai ONU, aplicarea unei logici speculative la gestionarea bunurilor esențiale pentru viața și demnitatea oamenilor încalcă drepturile omului în cazul persoanelor care trăiesc în sărăcie, exacerbează inegalitatea de gen și accentuează vulnerabilitatea comunităților marginalizate. O abordare bazată în principal pe drepturile omului și pe considerente legate de binele comun ar destabiliza inegalitățile sistemice sau de excludere.

Bibliografie

- BEITZ, Charles R., *The idea of human rights*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- FUEREA, Augustin, *Dreptul Uniunii Europene*, București, Editura Universul Juridic, 2016.
- FUEREA, Augustin, *Manualul Uniunii Europene*, București, Editura Universul Juridic, 2016.
- SHAW, Malcom, *International Law*, Leiden, Cambridge University Press, 2008.
- *Carta Drepturilor Fundamentale*
- *Declarația Universală a Drepturilor Omului*
- *Tratatul Uniunii Europene, Ediția a 3-a*, București, Editura Universul Juridic, 2022.

Sitografie

- *Dreptul universal al omului la apă:*
- <https://www.dw.com/ro/dreptul-universal-al-omului-la-ap%C4%83/a-5847316>
- Parlamentul European – Raport referitor la drepturile omului, democrația în lume și politica Uniunii Europene în acest domeniu: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-9-2022-0298_RO.html

- Rezoluția Parlamentului European din 5 octombrie 2022 referitoare la accesul la apă ca unul dintre drepturile omului –dimensiunea externă: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2022-0346_RO.html
- Fântâni în Africa: <https://www.google.com/search?client=firefoxd&q=f%C3%A2nt%C3%A2ni+%C3%AEn+africa>; Wall Street: peste 100.000 de africani au apă potabilă din fântânile lui Ștefan Mandachi:
- <https://www.wall-street.ro/articol/Social/296260/peste-100-000-de-africani-au-apa-potabila-din-fantanile-lui-stefan-mandachi.html#gref>;
- European Environment Agency: Lumea se confruntă cu o eminentă criză a apei. Cererea globală va depăși oferta cu 40% până în anul 2030: <https://www.mediafax.ro/social/lumea-se-confrunta-cu-o-criza-iminenta-a-apei-cererea-globala-va-depasi-oferta-cu-40-pana-in-2030-21703888> ;
- Lumea trebuie să consume inteligent apa. Fiecare are un rol de jucat și nu ne permitem să așteptăm: <https://www.unicef.org/romania/ro/pove%C8%99ti/apa-%C8%99i-criza-climatic%C4%83-global%C4%83-10-lucruri-pe-care-ar-trebuie-s%C4%83-le-%C8%99tii>.

PERSPECTIVA BIBLICĂ ASUPRA CONCEPTULUI DE DEMNITATE UMANĂ ÎN ERA DIGITALĂ

Drd. Ioan ZIRBO

*Școala doctorală Ecumene,
Universitatea "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
neluzirbo@gmail.com*

ABSTRACT: *The Biblical Perspective on the Concept of Human Dignity in the Digital Age.*

Artificial Intelligence (AI) and Machine Learning (ML) are directly at forefront of development. The course of action of AI by law prerequisite organizations, militaries, and ventures around the world has sown question interior the common open, as various fear that these unused developments jeopardize their most crucial human rights. The culture of human rights is as of presently acknowledged to be a cutting edge reality that mankind cannot bear to live without. It is by and huge seen as a need that's likely to advance human relations and bring around nonstop peace and understanding between individuals and among bunches of people. By this article we will have an understanding of the religious bases for human rights concern and activism, so that we can be prepared to counter common complaints, verbalized inside a few Christian circles, to association in human rights promotion and challenged towards proactive engagement in advancing equity with sympathy.

Keywords: *Technology, Human rights, World, Bible, Christian, Theology.*

Inteligența artificială continuă să fie una din tehnologiile cu dezvoltarea cea mai rapidă în ceea ce numim Era Digitală. Mulți lideri proeminenți din industrie și cercetare, precum Bill Gates, Elon Musk, Stephen Hawking, Steve Wozniak, au avertizat cu privire la impactul pe care îl pot avea aceste tehnologii neexplorate asupra drepturilor umane existente și viitoare. Folosirea inteligenței artificiale și a tehnologiilor sale aferente afectează un spectru larg de diferite domenii incluziv educația, asistența medicală, aplicarea legii, munca și responsabilitatea socială.

Conceptul de demnitate umană este la fel de vechi precum însăși umanitatea, deși a fost înțeles în diferite moduri, care au fost exprimate diferit, atât de către indivizi cât și de către comunități. Cu toate acestea, realitatea istorică este că aceste concepte variate, exprimate de comunități diverse arată într-un mod unic nevoia de a promova demnitatea umană.¹ Conceptul actual al drepturilor omului se fundamentează pe principii antice și moderne.

Declarația Universală a Drepturilor Omului este documentul care stă la baza învățaturii moderne a drepturilor omului. Aceasta a fost adoptată și proclamată în Adunarea Generală a O.N.U., pe data de 10 decembrie 1948 și a fost compusă de către o comisie internațională de experți, reprezentând o paletă largă de tradiții etice. Deși, membrii acestei comisii nu au pierdut din vedere niciodată dimensiunea politică a însărcinării lor, totuși au făcut un efort extraordinar în a putea înțelege punctul de vedere al celorlalți și să poată identifica un numitor comun. Această declarație este „aplicabilă tuturor ființelor umane, indiferent de naționalitate, locul rezidenței, originea etnică și națională, culoare, religie sau limbă ... ele [drepturile] includ dreptul la egalitate, libertate, libertatea mișcării, libertatea conștiinței, libertatea religioasă, naționalitate, dreptul asupra proprietății, participarea la guvernare, muncă, odihnă și educație.”²

Această Declarație Universală a Drepturilor Omului nu face nici o referire la Dumnezeu intenționat pentru a permite guvernelor ce îmbrățișează ideologii politice diferite și care reprezintă popoare cu origini religioase diferite, să ajungă la o înțelegere comună a demnității și a drepturilor omului. Una din sarcinile de bază ale teologiei este să definească cât se poate de clar modul în care credința în Dumnezeu se poziționează în relație cu perspectiva contemporană a drepturilor omului.

1. Domenii în care sunt încălcate drepturile omului

Este un lucru recunoscut că atât demnitatea umană, cât și drepturile omului sunt continuu încălcate, din ignoranță, din cauza practicilor culturale

1 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Plea for Human Dignity”, *Scientia Moralitas. Human Dignity - A Contemporary Perspectives*, The Scientia Moralitas Research Institute, Beltsville, MD, United States of America, 2016, 1, pp. 29-43.

2 Marius Radu, „Human Rights”, în *Central and Eastern European Bible Commentary*, editat de Corneliu Constantineanu, Carlisle, Langham Global Library, 2022, p. 419.

sau religioase și din considerații egoiste. Forme de atac asupra demnității umane pe care am putea să le menționăm sunt: femei și copii care au fost victime ale diferitelor abuzuri (viol, hărțuire și discriminare), oameni care trăiesc cu frica de a nu fi atacați chiar în casele lor, așa numitele „războaie sfinte”, xenofobia, etc.

Mass media poate fi folosită pentru promovarea și respectarea drepturilor omului, pentru raportarea călcărilor acestor drepturi în anumite părți ale lumii, dar ea poate fi folosită și pentru a afecta și a distruge demnitatea oamenilor. De exemplu, prin prezentarea problemelor unor persoane ce suferă, cu scopul de a satisface curiozitatea și pofta publicului pentru senzational, poate fi afectată demnitatea lor.³

De multe ori războiul a fost o formă de violență ce a fost justificată pe motive religioase. Prin aceasta, liderii părților beligerante au căutat să-și convingă poporul că acel război era justificat, atât moral cât și religios. Totuși, cea mai bună abordare a situațiilor de conflict este aceea de a da dovadă de reținere, de a practica ajutorarea umanitară și de a căuta soluții politice pentru rezolvarea conflictului.⁴

Din păcate, demnitatea umană a fost serios atacată și în cadrul bisericii. Acest lucru s-a făcut atunci când oamenii au fost respectați potrivit funcțiilor deținute. Cei cu funcții mari au fost foarte respectați, pe când cei din poziții inferioare au primit un respect diminuat. Oamenii nu au fost considerați egali datorită faptului că erau copiii lui Dumnezeu. Conducerea exercitată prin oameni numiți în acele poziții, este necesară pentru unitatea și direcționarea forței de muncă, dar asta nu înseamnă că acel lider este mai important decât muncitorii. Demnitatea omului este independentă de munca făcută, bună sau rea, de statut sau de poziția ocupată.

Un alt domeniu unde se poate vedea impactul negativ asupra demnității umane este sportul. Fără îndoială că sportul oferă oamenilor oportunități pentru dezvoltarea creativității și a socializării. Totuși, abuzul de droguri a afectat promovarea demnității umane, mai ales că multe vedete sportive au devenit ținte importante pentru cartelurile cu droguri. De asemenea, actele de violență observate în anumite părți ale lumii arată un asalt

3 Gabrielle Beman și Daniel Caldersbank (ed.), *The Human Rights-Based Approach to Journalism*, Bangkok, UNESCO, 2008, p. 7.

4 Todd Burkhardt, *Just War and Human Rights*, Albany, State University of New York Press, 2017, pp. 85-126.

asupra demnității umane.⁵

În această perioadă numită Era Digitală, Inteligența Artificială are puterea să calce drepturile omului și să erodeze legile care le protejează. De exemplu, combinația populară de a analiza a datelor mari și AI/ML poate amenința confidențialitatea persoanelor, ar permite unor persoane nepotrivite și chiar guvernelor să-și intensifice supravegherea și monitorizarea privată a cetățenilor. Într-un mod similar, Inteligența Artificială are capacitatea de a slăbi conceptul de egalitate, de a lucra împotriva interzicerii discriminării și împiedicarea accesului la alte drepturi fundamentale, cum ar fi cele politice și libertatea personală.⁶

2. Influența iudeo-creștină asupra conceptului de demnitate umană

Potrivit dovezilor istorice, conceptul demnității umane a fost prezent, într-un fel sau altul, în culturi și comunități diferite având o exprimare religioasă și culturală.

Una din națiunile care au contribuit într-un mod semnificativ, prin crezul ei, la conceptele demnității umane și a drepturilor omului a fost națiunea israelită a Vechiului Testament. Spre deosebire de multe alte popoare care își exprimau loialitatea, simultan și în mod egal, față regii și zeii lor, popor evreu era învățat să-și exprime loialitatea doar față de Dumnezeu (Dt. 6:4-6; 13:2-10; 28:20-44).⁷ La începutul istoriei lui Israel, nu exista o înțelegere clară a monoteismului, dar în vremea lui Moise, unicitatea lui Dumnezeu este recunoscută.⁸ Semnificația credinței într-un singur Dumnezeu a avut rolul și să arate natura puterii limitate a guvernării din acele vremuri, încurajând astfel oamenii să practice ceea ce le-a dictat propria conștiință. Această recunoaștere a libertății de decizie a fiecărei persoane slujește la promovarea demnității umane a fiecărei persoane.⁹ Acest concept

5 Peter Donnelly, „Sport and human rights”, în *Sports in Society*, vol.11, 2008 – Issue 4: Sport and Foreign Policy in a Globalizing World, pp.381-394.

6 Ingrid Ileana Nicolau, „Human Rights and Artificial Intelligence”, *Journal of Law and Administrative Sciences*, No. 12/2019.

7 Peter C. Graigie, *Deuteronomul*, CEXEL, Cluj-Napoca, Logos, 2008, p. 192.

8 William Dyrness, *Teme ale teologiei Vechiului Testament*, Cluj-Napoca, Logos, 2010, p. 50.

9 Ioan-Gheorghe Rotaru, „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, pp. 595-608.

este regăsit și în Noul Testament (Fp. 4:19; 5:29), atunci când apostolii au afirmat că mai bine ascultă de Dumnezeu, decât de oameni.¹⁰ Diferența dintre alte popoare și israeliți, a fost că celelalte comunități au recunoscut și protejat conceptul demnității umane doar în aspectele exterioare ce erau vizibile, pe când poporul evreu a fost învățat să asculte de poruncile lui Dumnezeu din adâncul inimii lor (1Sam. 16:7).

Conceptul chipului lui Dumnezeu (Gen. 1:26-27), concept care exprimă în termeni seculari demnitatea umană, îl are ca autor pe Dumnezeu, care a decis acest lucru înainte de existența umanității și implementat mai apoi în crearea omului. Acel chip al lui Dumnezeu nu a fost acordat într-o manieră discriminatorie și inegală, ci pentru toți oamenii.¹¹ Oamenii au fost făcuți să existe în comuniune unii cu alții ca egali. Facerea omului după chipul lui Dumnezeu în pluralitatea lui, ca bărbat și femeie, arată că rolurile lor în viață nu sunt identice și că, asemănarea cu Dumnezeu se referă nu doar la ceea ce au ei în comun, ci și la este distinct.¹²

Un alt aspect care ține de demnitatea delegată oamenilor este responsabilitatea de a conduce și de a stăpâni pământul și tot ce este viu pe el. Asta înseamnă că omul are mandat divin de a îngriji de creație, din postul specială de dominare asupra pământului și nu de supunere față de alte făpturi. Primii oameni și-au exercitat puterea și autoritatea peste alte făpturi dându-le nume fiecareia și mai târziu, în vremea potopului lui Noe au protejat celelalte făpturi vii prin aducerea lor în corabie (Gen. 7).

Potrivit textului din Geneza 1:26, 27 demnitatea oamenilor era în cadrul relației de tip stăpân – slujitor, cu Dumnezeu. În timp ce omul stăpânea întreaga lume (creație), el trebuia să fie supus lui Dumnezeu. Dintre toate făpturile create de Dumnezeu, numai omul poate avea privilegiul unei relații personale cu Creatorul. Contextul din Geneza 2 și 3 ne arată că omul era liber să aleagă să asculte sau să nu asculte de Dumnezeu. Ce este important să observăm, după facerea omului, acesta nu a fost abandonat pe pământ, ci a fost monitorizat de către Dumnezeu (Gen. 1 și 2) pentru a vedea dacă trăiește potrivit principiile trasate. Spre deosebire de autoritatea lui Dumnezeu care este nelimitată și absolută, stăpânirea omului

10 I. Howard Marshall, *Faptele apostolilor*, CTNT, Oradea, Scriptum, 2009, pp.109-110.

11 Henri Blocher, *Revelația originilor*, Cluj-Napoca, Peregrinul, 2009, p. 76.

12 Carl F. Henry, „Chipul lui Dumnezeu”, *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012, pp. 241-243.

este limitată la contextul pământesc. Cu alte cuvinte stăpânirea omului este determinată de stăpânirea lui Dumnezeu.¹³

Dintr-o perspectivă socio-economică, drepturile omului au fost văzute ca având originea și baza în religie. De exemplu, Vechiul Testament abundă în pasaje care vorbesc despre protejarea săracilor¹⁴ (Is. 14:30; Amos 2:7; 4:1; 5:11; 8:6), iar Noul Testament susține același mesaj de protejare a săracilor atunci când Isus spune că împărăția lui Dumnezeu este așezată pe dreptate și judecată.

Noul Testament ne oferă câteva afirmații cu mare greutate pe tema libertății: „veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face slobodi” (Ioan 8:32), „unde este Duhul Domnului, acolo este slobozenie” (2Cor. 3:17), „legea Duhului de viață în Hristos m-a izbăvit de legea păcatului și a morții” (Rom. 8:2). Aceste pasaje biblice i-au inspirat pe creștini să caute semnificația și mijloacele obținerii libertății spirituale și politice. De asemenea, Noul Testament susține egalitatea oamenilor prin faimoasa afirmație a apostolului Pavel din Galateni 3:28: „nu mai este nici Iudeu, nici Grec; nu mai este nici rob, nici slobod; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toți sunteți una în Hristos Isus.” Toți credincioșii sunt uniți în Hristos, indiferent de originea etnică, clasa socială sau genul lor. Egalitatea dintre membrii familiei lui Avraam nu exclude orice diferență socială. Aici, Pavel nu neagă deosebirea dintre evrei și neamuri. Ei sunt una în Hristos, dar totuși constituie grupuri sociale distincte și identificabile.¹⁵

Noul Testament este chiar și mai radical în cerința sa de trata pe membrii cei mai neînsemnați ai societății cu dragoste, respect și demnitate. Lucrarea lui Isus a inclus categorii sociale marginalizate precum vameșii, prostituatele, tâlharii, leproșii, orbii, ologii, considerând că și criminalul condamnat merită să aibă parte de milă și dragoste.

Concluim prin a spune că Biblia vorbește despre drepturile omului¹⁶, dar nu într-o manieră sistematizată așa cum este în cadrul secular.

3. Doctrine creștine care susțin drepturile omului

13 Christopher J.H. Wright, *Etica Vechiului Testament pentru comunitatea creștină*, trad. Silviu Tatu, Oradea, Cartea Creștină, 2019, p. 119.

14 John H. Walton, Victor H. Matthews și Mark W. Chavalas, *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, Oradea, Casa Cărții, 2021, p. 823.

15 Thomas R. Schreiner, *Galateni*, CENT, Timișoara, Noua Speranță, 2022, pp. 262-263.

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

Învățăturile creștine care au o contribuție vitală la înțelegerea drepturile omului sunt doctrinele despre Dumnezeu, mântuire, om, Împărăția lui Dumnezeu, etică, autoritate omenească și despre păcat.

1. Doctrina despre Dumnezeu

Aceasta are menirea să arate caracterul lui Dumnezeu și preocuparea Lui pentru dreptate și protejarea celui slab. Sfânta Scriptură îl prezintă pe Dumnezeu ce face dreptate (Ps. 9:16), iubește dreptate (Ps. 11:7) și care își întemeiază scaunul de domnie pe neprihănire și dreptate (Ps. 89:14). De asemenea, El vede necazul și durerea orfanului (Ps. 10:14), este un loc de scăpare pentru cel oprimat (Ps. 9:9), apără cauza văduvei și a străinului (Dt. 10:18).¹⁷

2. Doctrina mântuirii

Mântuirea omului implică eliberarea de rău și distrugerea lucrărilor Diavolului (1 Ioan 3:8).¹⁸ Ea nu este limitată doar la aspectele religioase ale vieții, ci implică toate aspectele vieții, precum relațiile umane opresive și abuzive. Mai mult, textul din Romani 8:18-25 arată că nu doar omenirea suspină din cauza păcatului și așteaptă eliberarea din robie, ci și întreaga creație. Totuși, mântuirea nu trebuie să o vedem ca pe o eliberare economică și politică și să devină astfel doar o acțiune socială.

3. Doctrina despre Împărăția lui Dumnezeu

Venirea lui Isus pe pământ înseamnă inaugurarea Împărăției lui Dumnezeu (Mt. 3:8; Fp. 1:3)¹⁹, iar al primi pe Isus înseamnă a fi născut din nou în această împărăție (Ioan 3:3,5). Devenind cetățeni ai acestei împărății trebuie să fim supuși conducerii Sale bazate pe neprihănire. Creștinii trebuie să extindă această împărăție prin răspândirea neprihănirii într-o lume a păcatului.²⁰ Chiar dacă nu aplicăm în vremea noastră poruncile so-

17 R.L. Saucy, „Doctrina despre Dumnezeu”, *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012, pp. 384-389.

18 R.E.O. White, „Mântuire”, *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012, p. 750.

19 Expresia „Împărăția lui Dumnezeu” nu o întâlnim în Vechiul Testament (vezi. R.B. Gaffin, „Kingdom of God”, în *New Dictionary of Theology*, Downers Grove, Inter-Varsity Press, 2005, p. 367.

20 George E. Ladd, „Împărăția lui Cristos, Împărăția lui Dumnezeu, Împărăția cerurilor”, *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012, p. 680.

cio-politice din Vechiul Testament date statului teocratic a lui Israel, totuși aceste legi și porunci ne oferă o imagine a societății așa cum a intenționat Dumnezeu. Israel trebuie să fie o societate clădită pe dreptate, egalitate economică și protejarea celor slabi și vulnerabili (Dt.15; 16:19-20).

4. Doctrina despre etică

Pe lângă doctrinele menționate deja, care au implicații etice, menționăm porunca cea mai mare și mai importantă - iubirea lui Dumnezeu și a aproapei (Mt. 22:38-39; Mc. 12:29-31). Această poruncă nu se aplică doar prietenilor ci și celor pe care îi considerăm ca dușmani (Lc. 10:25-37; 6:27-36). Porunca iubirii este așezată în contextul ajutorării unui om care a ajuns victima violenței, este abandonat și vulnerabil. Etica biblică „este esențială în relația poporului Israel cu Dumnezeu și moralitatea lui e pură, disciplinată, apărându-i cu patos pe cei săraci și asupriți, opunându-se cu înflăcărare cruzimii, înșelăciunii, luxului și egoismului.”²¹

5. Doctrina guvernării omenești

Poziția Scripturii față de autoritățile omenești o regăsim în texte precum Romani 13:1-7 și 1Petru 2:13 – 17 și ne prezintă mandatul acestora: să aprecieze binele făcut (Rom. 13:3; 1Pt. 2:14), să pedepsească pe cei ce fac răul (Rom. 13:3-4; 1Pt. 2:114) și să promoveze binele oamenilor (Rom. 13:4).²² Scriptura ne oferă și exemple, atât în Vechiul Testament cât și în Noul Testament, când împărații au fost muștrați puternic pentru abuzul de putere (de ex. profeții din VT și Isus – Mc. 11:15-17; Lc. 11:37-53).²³ Este clar că structurile de conducere actuale nu reflectă Împărăția viitoare a lui Dumnezeu,²⁴ de aceea mandatul profetic al bisericii este asemănător rolului profetic, de a aminti autorităților datoria lor de a lăuda binele, de a pedepsi răul și de a căuta binele populației.

6. Doctrina despre păcat

Căderea omului în păcat a afectat relația dintre om și Dumnezeu,

21 R.E.O. White, „Etica biblică”, *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012, p. 427.

22 J.W. Skillen, „Guvernarea civilă”, *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012, pp. 541-542.

23 Walter C. Kaiser, Jr., *Spre etica Vechiului Testament*, Oradea, Făclia, 2018, p. 198.

24 Thomas R. Schreiner, *Teologia Noului Testament: Măreția lui Dumnezeu în Cristos*, Oradea, Făclia, 2011, p. 845.

dar și creația în întregime este afectată de păcat (Ioan 5:19; 14:30). Efectul căderii se răsfrânge asupra oamenilor ca indivizi (Ef. 2:2) și asupra structurilor acestei lumi (Gal. 4:8-9; Col. 2:8; Ef. 6:12). Teologul Wayne Grudem spune că „păcatul este un eșec în a ne conforma legii morale a lui Dumnezeu nu numai prin acțiune și prin atitudine, ci și prin natura noastră morală.”²⁵ Ca rezultat, trăim într-o lume extrem de egoistă, în care fiecare își vede de drumul și de dorințele lui, chiar dacă asta înseamnă ca nevoile altora să fie afectate. De aceea se poate observa în lumea noastră nedreptate, exploatarea săracilor, a celor săraci și marginalizați.²⁶

3. Contribuția Bibliei la discuția despre drepturile omului

Pentru cei care sunt dedicați autorității Scripturii, contribuția acesteia este una normativă. Chiar și cei care analizează Biblia doar dintr-o perspectivă istorică, recunosc contribuția acesteia în ce privește drepturile omului. Considerăm că Biblia contribuie la înțelegerea drepturilor omului în trei direcții: oferă justificare și motivare; clarifică necesitatea lor și identifică anumite drepturi.

Credința creștină își fundamentează poziția față de demnitatea omului, pe relația lui Dumnezeu cu umanitatea prin propriul chip al lui Dumnezeu și prin ispășirea oferită pentru omenire de Dumnezeu prin Isus Hristos. Dragostea permanentă a lui Dumnezeu pentru toată creația este baza pentru atitudinea omului față de creație. O demnitate în virtutea creației oferă o egalitate universală și o avertizare împotriva călcării acesteia, după cum se poate observa în pasajul biblic din Iov 31:13-15: „Dacă aș fi nesocotit dreptul slugii sau slujnicei mele, când se certau cu mine, ce aș putea să fac când se ridică Dumnezeu? Ce aș putea răspunde când pedepsește El? Cel ce m-a făcut pe mine în pântecele mamei mele, nu l-a făcut și pe el? Oare nu ne-a întocmit același Dumnezeu în pântecele mamei?”²⁷ În evangheliile scrise de Matei (5:48) și Luca (6:36), porunca lui Isus de a iubi

25 Wayne Grudem, *Teologie sistematică: Introducere în doctrinele biblice*, Oradea, Făclia, 2004, p. 518.

26 D.G. Bloesch, „Păcat”, *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012, pp. 909-913.

27 Roy B. Zuck, „Iov”, *Comentariu al Vechiului Testament*, Cluj-Napoca, E.B.E., 2010, p. 746.

pe vrăjmași este dată după modelul dragostei lui Dumnezeu.²⁸ Compasiunea lui Dumnezeu față de creație, continuă în ciuda depravării sale. Această dragoste culminează în jertfa de ispășire a lui Isus. Moartea lui Hristos, oferind ispășire, este marea dovadă a demonstrării dragostei lui Dumnezeu.²⁹ „Dumnezeu își arată dragostea față de noi, prin faptul că, pe când eram noi încă păcătoși, Hristos a murit pentru noi” (Rom. 5:8). Evanghelia lui Ioan exprimă perspectiva universală a morții lui Hristos ca fiind dovada dragostei lui Dumnezeu față de lumea întreagă (Ioan 3:16), 1 Timotei 2:4 afirmă că voia lui Dumnezeu este ca „toți oamenii să fie mântuiți” și 2 Petru 3:9 ne spune că Dumnezeu dorește ca „toți să vină la pocăință.” Această dragoste divină arată omului trebuie să influențeze și relațiile dintre oameni așa cum scrie apostolul Ioan: „noi ... iubim pentru că El ne-a iubit întâi” (1 Ioan 4:19). Istoria bisericii ne arată că baza apelului pentru demnitatea omului s-a bazat pe dragostea ispășitoare a lui Dumnezeu.

În timp ce ispășirea și creația ne oferă o bază transcendențială a discuției despre demnitatea umană, depravarea omului ne răspunde la întrebarea de ce are nevoie să fie protejată demnitatea umană. Depravarea umană a făcut ca accesul inegal la putere să fie un pericol social sever. Puterea mărește păcatul permițând ca pofta să devină o realitate: „Vai de cei ce cugetă nelegiuirea și făuresc rele în așternutul lor; când se crapă de ziuă o înfăptuiesc, dacă le stă în putere. Dacă poftesc ogoare, pun mâna pe ele, dacă doresc case, le răpesc; asupresc pe om și casa lui, pe om și moștenirea lui” (Mica 2:1-2).³⁰ Rezultatul neputinței este sărăcia, pierderea pământului și robia. Drepturile omului sunt o expresie, un canal și un control al puterii care limitează și ameliorează exploatarea. În Scriptură, Dumnezeu ne oferă modelul folosirii puterii pentru biruirea exploatării, deoarece în calitate de apărător al săracilor, Dumnezeu „face dreptate ... celui asuprit” (Ps. 10:18).³¹ Instituțiile omenești de guvernare sunt calea normală prin care este exercitată puterea lui Dumnezeu împotriva nedreptății. Textul din Isaia 59:15-18 ne descrie nedreptatea din cadrul comunității și Dumnezeu se întreabă de ce nimeni nu face nimic, iar în consecință brațul Domnului va face dreptate. Sprijinirea

28 Grant R. Osborne, *Matei*, CENT, Timișoara, Noua Speranță, 2019, pp. 228-229.

29 Frank S. Thielman, *Romani*, CENT, Timișoara, Noua Speranță, 2021, p. 274.

30 John A. Martin, „Mica”, *Comentariu al Vechiului Testament*, Cluj-Napoca, E.B.E., 2010, p. 1463.

31 Gianfranco Ravasi, *Psalmii: Comentariu exegetic și actualizare*, vol. 1, Iași, Sapienția, 2020, p. 259.

celui slab este responsabilitatea întregii comunități (Lev. 25:35).³²

Caracterul normativ al materialului biblic despre drepturile umane derivă din asocierea lui cu dreptatea. Dreptatea este o bază etică extrem de importantă a Scripturii.³³ Contextul specific în care este dat apelul la dreptate, ne arată și intenția specifică a autorului. În ce privește conținutul drepturilor amintim: sancțitatea vieții (pentru că unele drepturi economice erau justificate în termenii vieții – Dt. 25:3), lucrurile materiale esențiale vieții (mâncare și haine – Exod. 22:27; Iov 8:6; Ps. 68:6), restituirea pământului în anul Jubileului (Lev. 25:1-34), restricții asupra activităților economice dăunătoare (Lev. 25:36,37) și libertatea (Dt. 28:48; Lev. 26:13). Alte drepturi, precum libertatea de a ne exprima și libertatea credinței³⁴, deși afirmate teologic, vor fi dezvoltate ulterior în istorie.

Am putea adăuga că cei trei piloni ai drepturilor omului în Era Digitală sunt: egalitatea, non discriminarea și respectarea privatului.

Concluzie

Drepturile omului nu sunt doar un concept secular, o invenție modernă din perioada Iluminismului și mișcărilor liberale. Am văzut că Biblia atribuie umanității o valoare transcendențială, lucru prin care drepturile omului sunt posibile, atât prin moartea ispășitoare a lui Hristos, cât și prin facerea omului după chipul lui Dumnezeu. De asemenea, aceste drepturi sunt susținute de câteva doctrine creștine importante. Asta ne duce spre concluzia că valorile iudeo-creștine au jucat un rol extrem de important în afirmarea drepturilor omului. Drepturile omului sunt un lucru necesar din cauza depravării omului, pentru că cel slab devine prada celui puternic. Din aceste considerente, puterea trebuie folosită pentru a proteja oamenii și a-i sprijini în comunitate. Relațiile inter-umane trebuie să fie caracterizate de dragostea jertfitoare demonstrată de Hristos.

Bibliografie

32 Gordon J. Wenham, *Leviticul*, CEXEL, Cluj-Napoca, Logos, 2004, p. 340.

33 Leland Ryken, James C. Wilhoit și Tremper Longman III (ed.), „Dreptate”, *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, Oradea, Casa Cărții, 2014, p. 268.

34 Ioan-Gheorghe Rotaru, „Libertatea religioasă – temelie a demnității umane”, în *Religie și libertate. Săptămâna libertății religioase, 9-16 aprilie 2011*, București, Casa de editură „Viață și Sănătate”, 2011, pp.29-36.

- ✦ BIBLIA sau SFÂNTA SCRIPTURĂ, traducerea Dumitru Cornilescu, Societatea Biblică din România.
- ✦ BEMAN, Gabrielle și Caldersbank Daniel (ed.), *The Human Rights-Based Approach to Journalism*, Bangkok, UNESCO, 2008.
- ✦ BLOESCHB, D.G., „Păcat”, *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012.
- ✦ BURKHARDT, Todd, *Just War and Human Rights*, Albany, State University of New York Press, 2017.
- ✦ DONNELLYD, Peter, „Sport and human rights”, în *Sports in Society*, vol.11, 2008 – Issue 4: Sport and Foreign Policy in a Globalizing World.
- ✦ DYRNESS, William, *Teme ale teologiei Vechiului Testament*, Cluj-Napoca, Logos, 2010
- ✦ FRANK, S. Thielman, *Romani*, CENT, Timișoara, Noua Speranță, 2021.
- ✦ GAFFIN, R.B., „Kingdom of God”, în *New Dictionary of Theology*, Downers Grove, Inter-Varsity Press, 2005.
- ✦ GORDON, J. Wenham, *Leviticul*, CEXEL, Cluj-Napoca, Logos, 2004.
- ✦ GRANT, R. Osborne, *Matei*, CENT, Timișoara, Noua Speranță, 2019.
- ✦ GRUDEN, Wayne, *Teologie sistematică: Introducere în doctrinele biblice*, Oradea, Făclia, 2004.
- ✦ HENRY, Blocher, *Revelația originilor*, Cluj-Napoca, Peregrinul, 2009.
- ✦ HENRY, F. Carl, „Chipul lui Dumnezeu”, *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012.
- ✦ KAISERK, C. Jr. Walter, *Spre etica Vechiului Testament*, Oradea, Făclia, 2018.
- ✦ LADD, E. George, „Împărăția lui Cristos, Împărăția lui Dumnezeu, Împărăția cerurilor”, *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012.
- ✦ MARSHALL I. Howard, *Faptele apostolilor*, CTNT, Oradea, Scriptum, 2009.
- ✦ MARTINA, John, „Mica”, *Comentariu al Vechiului Testament*, Cluj-Napoca, E.B.E., 2010
- ✦ NICOLAU, Ileana Ingrid, „Human Rights and Artificial Intelligence”, *Journal of Law and Administrative Sciences*, No. 12/2019.
- ✦ PETER C. Graigie, *Deuteronomul*, CEXEL, Cluj-Napoca, Logos, 2008.
- ✦ RADUR, Marius, „Human Rights”, în *Central and Eastern European Bible*

- Commentary*, editat de Corneliu Constantineanu, Carlisle, Langham Global Library, 2022.
- RAVASI, Gianfranco, *Psalmii: Comentariu exegetic și actualizare*, vol. 1, Iași, Sapiientia, 2020.
 - ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Libertatea religioasă – temelie a demnității umane", în *Religie și libertate. Săptămâna libertății religioase, 9-16 aprilie 2011*, București, Casa de editură "Viață și Sănătate", 2011, pp.29-36.
 - ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Plea for Human Dignity", *Scientia Moralitas. Human Dignity - A Contemporary Perspectives*, The Scientia Moralitas Research Institute, Beltsville, MD, United States of America, 2016, 1, pp. 29-43.
 - 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 IAR-SIC, 2015, pp. 595-608.
 - ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitate-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019.
 - RYKEN, Leland, Wilhoit C. James și Longman Tremper III (ed.), "Dreptate", *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, Oradea, Casa Cărții, 2014.
 - SAUCY, R.L., "Doctrina despre Dumnezeu", *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012. SCHREINER R. Thomas, *Galateni*, CENT, Timișoara, Noua Speranță, 2022.
 - SCHREINER, R. Thomas, *Teologia Noului Testament: Măreția lui Dumnezeu în Cristos*, Oradea, Făclia, 2011.
 - SKILLEN, J.W., "Guvernarea civilă", *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012.
 - WALTON, H. John, MATTHEWS H. Victor și CHAVALAS W. Mark, *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, Oradea, Casa Cărții, 2021.
 - WHITE, R.E.O., "Etica biblică", *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012.
 - WHITE, R.E.O., "Mântuire", *Dicționar evanghelic de teologie*, Oradea, Cartea Creștină, 2012.
 - WRIGHT, J.H. Christopher, *Etica Vechiului Testament pentru comunitatea creștină*, trad. Silviu Tatu, Oradea, Cartea Creștină, 2019.
 - ZUCK, B. Roy, "Iov", *Comentariu al Vechiului Testament*, Cluj-Napoca, E.B.E., 2010.

DISTORSIUNE ȘI AGRESIVITATE ÎN COMUNICARE ÎN ERA DIGITALĂ

Lect.univ.dr. Viorica-Cristina CORMOȘ

Universitatea "Ștefan cel Mare" din Suceava,

cristinacormos@yahoo.com

ABSTRACT: *Distortion and Aggression in Communication in the Digital Age.*

In the Digital Age, communication has undergone a radical transformation, bringing with it both advantages and challenges. An obvious trend is the increase in distortion and aggression in communication. With the proliferation of online platforms, people express their opinions with greater freedom, but this has also led to the spread of misinformation and aggressive tones in discussions.

This manifestation of aggression in communication through technology and the Internet brings with it serious damage to the mental integrity and emotional comfort of users. Aggression in online communication can be exacerbated by the anonymity afforded by the platforms, which encourages some to express their frustrations and anger in ways they would not in person. Sharp tones, personal attacks and harsh language can quickly damage constructive dialogue and lead to conflict escalation.

The computerization of everyday life is not reducible only to communication processes, but represents the involvement of information and communication technology in more and more activities in all areas of society, which increases the desire of those interested to insert such „games of digital aggression” in the entire social network and finally to distort value systems. This type of communication creates discomfort for a category of internet users by activating, penetrating, viewing and infecting websites and personal and professional emails, a fact that is becoming an increasingly common abuse.

Through this article I intend to highlight the aggressive aspects in digital communication, which can in this sense become unsafe and abusive, but on the other hand I intend to show the importance and usefulness of technology and the Internet when used responsibly and with full communication respectful and useful in digital documents.

Keywords: *digital age, technology, internet, communication, distortion, aggression.*

Introducere

Societatea actuală experimentează schimbări profunde datorate impactului internetului asupra comunicării. Odată cu derularea acestor schimbări, se urmărește eficientizarea comunicării în toate domeniile sociale, iar ca rezultat al cercetărilor și al aplicațiilor, tehnologia a evoluat destul de rapid și a eficientizat modalitatea de comunicare prin intermediul internetului. Astfel, „a comunica prin intermediul unor instrumente tehnice mai mult sau mai puțin sofisticate este deja un loc comun pentru cei mai mulți dintre oameni, și această cerere este chiar mai accentuată în rândul tinerilor, pentru că ei au o mai multă disponibilitate spre nou, spre inedit.”¹

În societatea actuală, comunicarea „directă” s-a transformat în comunicare „digitală”, prin intermediul rețelelor de transmitere-receptare mesaje oferite de mediul online. Această modalitate de comunicare aduce schimbări în modul de gândire și percepție, în modul de relaționare, în modul de raportare la realitatea socială și în comportamentul oamenilor. Utilizatorii folosesc această modalitate de comunicare în vederea îndeplinirii unor nevoi psihologice și sociale, dar și pentru serviciile eficiente pe care le oferă mediul online. Prin intermediul acestuia se pot stabili relații și contacte dintre oameni și grupuri din toată lumea, neexistând granițe în acest sens. Unii consideră un avantaj faptul că acest tip de comunicare se poate realiza sub umbrela anonimatului, având o libertate de expresie deplină, fără să existe convenții sociale. Dar pe de altă parte, acest adăpost al anonimatului poate crea neplăceri și inconveniențe prin simplul fapt că există un grad mare de imaturitate și vulnerabilitate în ceea ce privește stabilirea unor relații cu utilizatori care pot acționa prin șantaj, manipulare, amenințare etc. Astfel, se constată faptul că cea mai mare parte a populației care utilizează Internetul nu este pregătită și instruită în acest sens, astfel încât gradul de vulnerabilitate respectiv numărul celor care abuzează de tehnologie este în creștere. “Consumul, informația, comunicarea, cultura, abundența: toate acestea sunt astăzi proiectate, descoperite și organizate, e un titlu de glorie, de către sistem, ca noi forțe de producție. Sistemul, la rândul lui, se reconvertește (relativ) dintr-o structură violentă într-una nonviolentă: înlocuiește exploatarea și războiul cu abundența și consumul.”²

1 M. Lazăr, „Comunicarea mediată: opțiuni și practici ale tinerilor”, în *Revista Română de Sociologie*, anul XXII, 2011, nr.1-2, București.

2 J. Baudrillard, *Societatea de consum. Mituri și structuri*. (original *La société de consommation*, Editions DENOEL 1970). Bucuresti, Editura Comunicare.ro, 2008, p. 71.

Odată cu apariția internetului și folosirea lui într-o mare măsură în ce privește comunicarea online, au apărut și distorsiuni în comunicare. Acestea pot avea rădăcini în selectarea conștientă a informațiilor care susțin opiniile personale, ignorând astfel perspectiva echilibrată. Algoritmii de pe rețelele de socializare pot întări această tendință prin afișarea conținutului care coincide cu viziunile deja existente ale utilizatorilor. În acest context, divergența opiniei poate fi percepută ca o amenințare, alimentând agresivitatea în răspunsuri și comentarii. Deși internetul a facilitat comunicarea, poate aduce cu sine o creștere a agresivității în mediul online, care poate afecta relațiile și încrederea în mediul virtual. Totuși, recunoașterea acestei probleme poate duce la schimbări pozitive. Prin promovarea educației digitale și a eticii online, putem construi o comunicare mai constructivă și empatică în cadrul societății actuale, în ciuda provocărilor aduse de evoluția tehnologiei. În timp ce interacțiunile digitale pot facilita conectarea cu oameni din întreaga lume, acestea aduc și provocări semnificative în ceea ce privește calitatea comunicării. Pentru a contracara aceste probleme, este esențial să promovăm educația mediatică, să dezvoltăm abilități critice de evaluare a informațiilor și să cultivăm empatia și respectul în comunicare.

Distorsiuni ale comunicării în Era digitală

În era digitală în care trăim astăzi, distorsiunile comunicării au devenit o realitate omniprezentă și complexă. Această Eră aduce cu sine și schimbări de perspectivă în ceea ce privește conceptele de spațiu, timp, grup, interes sau reper, care a dus la transformarea societății în ansamblu, creându-se o centrare din ce în ce mai acerbă pe informație, tehnologie și internet. „Terminul de revoluție informațională se referă la progresele în echipamente informatice și comunicaționale (...), dar include și schimbări în teoria organizării și managementului.”³

Această schimbare este una continuă și pune o mare amprentă la nivelul comunicării, suferind modificări în funcție de modalitatea de producere a acesteia, dar și în funcție de domeniile de activitate. „Comunicarea nu mai este tratată ca o chestiune de la sine înțeleasă pentru bunul mers al societății. Se iau în considerare: 1) sistemele și practicile comunicaționale, evaluate con-

³ B. Cooper, *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2004, p. 160.

stant pentru a deveni „performantă”; 2) comunicarea este invocată ca *valoare* pentru societate, grupuri, individ etc.; analizată ca mecanism de producere și funcționare a instituțiilor și organizațiilor; 3) comunicarea generează piețe economice și câmpuri profesionale, cu mecanismele lor specifice.”⁴

Odată cu avansul tehnologic, modalitățile în care interacționăm și ne exprimăm au suferit o transformare radicală. Totuși, această transformare nu a venit fără consecințe semnificative asupra modului în care ne înțelegem și comunicăm unii cu alții. Una dintre principalele distorsiuni ale comunicării în era digitală este pierderea semnalelor nonverbale. În timpul interacțiunilor față în față, o mare parte din informația transmisă este nonverbală – gesturi, expresii faciale, tonul vocii etc. Cu toate acestea, în mediul digital, majoritatea acestor semnale sunt pierdute sau distorsionate. Acest lucru poate duce la interpretări greșite și la neînțelegeri, deoarece mesajul inițial poate fi perceput într-un mod diferit față de intenția reală a expeditorului.

Un alt aspect al distorsiunilor comunicării în era digitală este supraîncărcarea informațională. Cu cantitățile uriașe de date și informații disponibile online, oamenii sunt expuși la un flux continuu de informații, uneori contradictorii sau false. Acest lucru poate duce la confuzie și incertitudine, afectând capacitatea noastră de a prelucra informațiile și de a lua decizii informate. Fenomenul de „bulă informațională” este, de asemenea, o distorsiune majoră în comunicarea digitală. Algoritmii din spațiile rețelelor de socializare are tendința de a ne expune la conținut similar cu cel pe care îl consumăm deja, creând o experiență în care suntem înconjurați doar de opinii și perspective similare ale altor utilizatori. Aceasta poate duce la polarizare și la incapacitatea de a înțelege punctele de vedere diferite, ceea ce subminează comunicarea deschisă și dialogul constructiv

Deși comunicarea este supusă unei permanente transformări, aceasta este elementul cel mai important pentru eficientizarea activităților și acțiunilor din diverse domenii de activitate, „pornind de la întreprinderi, unde sectorul relațiilor umane devine predominant și strategic, până la marketing-ul care altădată viza produsul, iar acum lucrează la însăși imaginea instituției în care se desfășoară acțiunile sale, respectiv până la mediile

4 C. Beciu, *Sociologia comunicării și a spațiului public*, Iași, Editura Polirom, 2011, p.9.

politice, care mizează în mod esențial pe marketing politic.”⁵ Comunicarea ca proces a ajuns să cucerească diverse domenii și să se folosească de unele dintre ele, printre care de domeniul informaticii, prin intermediul căreia s-a redefinit, atât la nivelul comunicării zilnice, interpersonale, cât și din punct de vedere al aplicațiilor celor mai complexe. Făcându-se referire în mod direct la „comunicarea digitală”, în special la comunicarea la nivelul internetului, aceasta prezintă două tipuri de comunicare: (1) *comunicarea online* sau *chat*, care permite mai multor persoane să vorbească în același timp pe internet, este un tip de comunicare care se află la granița dintre verbal și nonverbal, doar că nu există contact vizual și acustic, persoanele necunoscându-se în mod real; (2) *comunicarea offline*, reprezentată de comunicarea prin e-mail sau grupuri de discuții. E-mail-ul este considerat cea mai importantă formă de comunicare mediată, fiind caracterizat prin ușurința utilizării acestuia și a familiarității sale în rândul celor care îl utilizează. E-mail-ul creează un spațiu psihologic în care se dezvoltă relațiile dintre oameni și grupurile care interacționează, unde se creează de altfel și un context și o graniță în care se pot desfășura relațiile umane. Cu privire la grupurile de discuții, acestea se caracterizează prin „imposibilitatea de selectare a unui anumit destinatar, intervențiile într-un astfel de grup fiind publice, chiar dacă o anumită replică apare ca reacție a unei intervenții inițiale particulare. Comunicarea în cadrul unui grup de discuții se aseamănă cu discursul instituționalizat.”⁶

Prin schimbarea la nivelul comunicării, se remarcă și schimbări la nivel de percepție, atitudine, comportament, reacție și în mod deosebit schimbări în conștiința umană. Comunicarea este pionul principal prin care a fost cucerit domeniul informației și tehnologiei, iar la rândul ei a atins punctul de vedere al aplicațiilor celor mai complexe. „Comunicarea a ajuns să fie privită în zilele noastre ca fiind o nouă ideologie, care tinde tot mai mult să acapareze și să domine acțiunile, atitudinile și valorile sociale, în condițiile în care societatea contemporană ne este prezentată ca un spațiu impregnat de comunicare.”⁷

5 C. Irimeș, „Comunicarea și brandingul pe internet. De la utilizare pasivă la participare activă”, în *Revista Transilvană de Științe Administrative* 2(31), Cluj-Napoca, Editura Accent, 2012, p.48.

6 (Amza) R. M. Andreescu, *Comunicarea mediată pe computer* (teză de doctorat), București, 2011, p.5, rezumat doctorat preluat de pe site-ul www.unibuc.ro

7 B.Miege, *Societatea cucerită de comunicare*, Iași, Editura Polirom, 2008, p.3.

Schimbarea la nivelul comunicării în condițiile aplicabilității acesteia la nivelul tehnologiei și internetului prezintă trei factori: *primul factor* este schimbarea modului în care omul contemporan înțelege să își obțină informațiile și să își petreacă timpul liber sau la locul de muncă. În urmă cu 20 de ani, durata medie petrecută în fața calculatorului era de maximum 2 ore. Între timp “situația s-a schimbat radical odată cu informatizarea locurilor de muncă și creșterea accesului la computerele personale ajungându-se, conform unui studiu realizat de Forrester Research, ca numărul mediu de ore petrecut zilnic în fața unui calculator / persoană în spațiile occidentale să fie cuprins între 4,5 și 8 ore.” (Andreson, A.P., 2010, p. 2). Persoanele petrec timp în fața calculatorului în activități diverse, de la muncă, documentare, jocuri până la comunicare cu alte persoane și pe site-uri de socializare.

Un al doilea factor este fluiditatea conceptului de prezență online. Accesul la internet a devenit un concept fluid și greu de delimitat, utilizatorii considerând că o bună parte din timpul petrecut online ca o normalitate. Internetul a devenit o parte atât de firească a vieții consumatorilor săi, încât anumite activități devenite foarte comune, precum accesarea rețelelor de socializare precum Facebook, Twitter, LinkedIn etc. nu mai este considerată a fi activitate online. „Numai atunci când realizează activități specifice, precum căutarea unei informații pe Internet, consumatorul înregistrează timpul respectiv ca fiind timp petrecut online.” (Irimies. C, p.49)

Al treilea factor se referă la modul în care au evoluat Internetul și cumulumul de activități legate de acesta. Evoluția rapidă a Internetului este remarcată începând din anii 90 până în prezent. În această perioadă s-a asistat la o evoluție a Internetului, creionându-se o mare importanță ce a fost adusă comunicării și relaționării sociale.

Modalitatea de evoluție în ultima perioadă a comunicării “digitale” conferă, pe de o parte, un mod mult mai eficient de a folosi și gestiona informația și dezvoltarea rețelelor sociale, însă pe de altă parte distorsionează comunicarea umană “directă”, ceea ce poate afecta în timp sistemul psiho-social, relațional și afectiv. Astfel, distorsiunile comunicării în era digitală au devenit o provocare complexă pentru societatea noastră. Pierderea semnalelor nonverbale, supraîncărcarea informațională, formarea bulelor informaționale și comportamentele abuzive online sunt doar câteva dintre aspectele care pot compromite înțelegerea corectă și comunicarea eficientă.

Agresivitate în comunicare în societatea globală/ digitală

În era digitală în care trăim, comunicarea s-a schimbat dramatic, iar agresivitatea pare să fi găsit teren fertil în mediul online. Fie că este vorba de rețele de socializare, platforme de mesagerie sau comentarii pe diverse site-uri, agresivitatea în comunicare a devenit o problemă cu care ne confruntăm frecvent.

Ca opțiune pentru mulți dintre noi, Internetul dă o mai mare libertate în comparație cu alte medii de comunicare, libertate care de altfel încurajează mai mult individualismul și într-o măsură mai mică sociabilitatea și cooperarea. Astfel, odată cu dezvoltarea societății informaționale, activitățile cu caracter violent s-au extins în mediul virtual, Internetul fiind utilizat pentru activități de propagandă, acțiuni psihologice, informații și imagini cu caracter obscen, pagini și slot-uri publicitare insistente, mesaje manipulative, subliminale și de șantaj emoțional, etc. După cum menționează Baudrillard (2008), „societatea de consum este totodată o societate în care consumul se învață, este o societate de dresaj colectiv în vedere consumului – adică un mod nou și specific de socializare în raport cu apariția unor noi forțe productive și cu restructurarea monopolistă a unui sistem economic de mare productivitate.” (p.102)

Informatizarea vieții cotidiene nu este reductibilă doar la procese de comunicare, ci reprezintă implicarea tehnologiei informației și comunicării în tot mai multe activități din toate domeniile societății. În prezent se constată o dependență din ce în ce mai mare a entităților socio-economice, a instituțiilor publice și guvernamentale de sistemele informatice, ce le gestionează în mare măsură resursele, dar mai ales comunicarea informațiilor, esențială existenței și dezvoltării organizaționale, ceea ce sporește dorința celor interesați de a insera astfel de „jocuri ale violentei digitale” în întreaga rețea socială și, în final, de a distorsiona sisteme de valori. Acest tip de comunicare creează disconfort unei categorii de utilizatori de internet și prin activarea, pătrunderea, vizualizarea și virusarea site-urilor și mail-urilor personale și profesionale, fapt care devine un abuz tot mai des întâlnit.

În aceste condiții putem vorbi de un câmp „digital”, asemănător câmpului social, care poate fi descris „ca spațiu multidimensional de poziții, în care fiecare poziție actuală poate fi definită ca un sistem multidimensional de coordonate a căror valori corespund valorilor diferitelor variabile pertinente” (Bourdieu, P., 2012, p. 258) Astfel, în acest câmp „digital” se observă

o distanțare și chiar o agresiune directă sau indirectă la nivelul utilizatorilor și a societății în general. În primul rând, din cauza acestei surse de informare s-a creat o distanțare socială, atât față de ceilalți, cât și față de propria persoană. Cei care utilizează în mod frecvent acest mod de comunicare „digitală”, care înlocuiesc comunicarea directă cu socializarea online, au tendința de a-și crea o nouă lume și de a-și forma un nou spațiu personal, ceea ce are repercusiuni asupra propriei persoane și a propriei identități. “Principalul dezavantaj este mai mult de ordin psihologic, în sensul că duce destul de ușor la dependență și te îndepărtează de oameni, de lumea din jur.”⁸

Unul dintre motivele majore pentru această creștere a agresivității în mediul online este anonimatul. Oamenii se simt adesea protejați de ecranele dispozitivelor lor și își permit să exprime opinii sau reacții într-un mod mult mai dur decât ar face-o în comunicarea față în față. Această lipsă de confruntare directă pare să îi încurajeze pe mulți să-și exteriorizeze frustrările și furia într-un mod nepotrivit. Pe lângă anonimat, rapiditatea cu care putem transmite mesaje în mediul digital joacă un rol semnificativ în amplificarea agresivității. Oamenii reacționează impulsiv, fără a-și lua timp să-și analizeze cuvintele sau să-și evalueze emoțiile. Astfel, mesajele pline de furie și critici acide sunt trimise înainte ca rațiunea să poată interveni, ducând adesea la escaladarea conflictelor online.

Un alt factor important este distanțarea față de impactul real al cuvintelor. În era digitală, nu vedem reacțiile imediate ale celor cărora le transmitem mesajele. Acest lucru ne face să fim mai puțin conștienți de durerea sau rănilor pe care le putem cauza prin cuvinte dure. Astfel, agresivitatea în comunicare devine mai ușor de perpetuat fără a ne simți complet responsabili pentru consecințele sale.

Agresivitatea în comunicare poate avea consecințe serioase asupra relațiilor și asupra sănătății mentale. Tonul agresiv poate duce la escaladarea conflictelor, la deteriorarea relațiilor interpersonale și chiar la ostracizarea socială. Pe plan personal, cei expuși la agresivitate online pot suferi de stres, anxietate și scăderea stimei de sine.

Cei care pătrund în acest mediu virtual au impresia că se pot exprima liber și pot avea încredere în oameni necunoscuți, iar în foarte multe cazuri această „încredere” se transformă în acte de violență prin manipulare,

8 G. Angheliescu (coord.), Damian, E., Lazăr, M., Ștefănescu, I., *Tinerii și mediile de comunicare*, Direcția de studii și cercetări pentru probleme de tineret, București, ANSIT, 2008, p.23.

amenințări, șantaj financiar și emoțional etc., în unele cazuri chiar trafic de ființe umane. Acest lucru se întâlnește în special la copii și la tinerii dornici de noi relații sociale și de explorare a lumii virtuale. Un alt aspect important este faptul că internetul ajunge să înlocuiască mijloacele clasice de informare, divertisment și cultură. În defavoarea imaginarii, după cum susține Durand (1999): "Enormă producție obsesivă a imaginilor este înregistrată în domeniul distracției. Și totuși difuzorii de imagini – să le zicem media – sunt omniprezenți la toate nivelurile reprezentării, ale psihiei omului occidental sau occidentalizat." (p. 145) Informațiile sunt diverse și numeroase, ușor de accesat, dar nu întotdeauna acestea sunt și benefice pentru o bună educație și dezvoltare psiho-socială. Astfel, faptul că se pot accesa ușor site-uri cu informații eronate, cu mesaje subliminale, violente, cu tentă sexuală etc., pot fi vizualizate filme și desene animate care nu se pliază întotdeauna pe vârsta și nevoile utilizatorului, altfel spus lipsa unui control la accesul informațiilor online, poate avea efecte negative pe termen lung.

Pe lângă aceste considerente, unii cercetători susțin că Internetul folosit în exces creează dependență: „IAD – Internet Addiction Disorder – tulburarea Dependență de Internet este un termen propus pentru prima oară de dr. Ivan Goldberg, pentru utilizarea patologică, compulsivă a Internetului.” Mai târziu, Asociația Americană a Psihologilor a sesizat pericolul pe care îl reprezintă „abuzul de internet”, fiind considerată o posibilă boală a mileniului următor, psihologii situând-ul la același nivel cu alcoolismul și consumul de droguri cu privire la efectele negative. „Rata celor care prezintă simptome de dependență de Internet este după unele aprecieri între 1 și 5%. Se pare că 80% din internați au dificultăți majore în stabilirea de contacte umane, iar când au încercat să renunțe au devenit foarte irascibili în lipsa calculatorului.” (Ibidem, p.3) O parte din activitățile online pot avea un grad de dependență mai mare decât altele, cum ar fi jocurile și grupurile de discuții. Utilizatorii patologici înregistrează diferențe față de ceilalți utilizatori, ei fiind mai izolați, mai singuratici, utilizând jocuri și aspecte complicate ale rețelelor mai mult decât ceilalți.

Prin urmare, Internetul este într-adevăr o invenție revoluționară, dar în același timp poate fi o descoperire dezastruoasă dacă utilizatorii nu conștientizează faptul că pot fi afectați direct sau indirect de puterea ei. Este important să se beneficieze de toate calitățile Internetului, însă cu precauție și cu centrare pe sarcini educaționale și de dezvoltare personală, respectiv de implicare/dezvoltare profesională. Baudrillard (2008) avertizează că în

societatea actuală de consum, de toate tipurile, „putem observa cum ierarhia socială adoptă criterii mai subtile: tipul de muncă și de responsabilitate, nivelul de educație și de cultură, participarea la decizii. Cunoașterea și puterea sunt sau vor deveni cele două bunuri rare în societățile noastre de abundență.” (p.72)

Comunicare eficientă în Era digitală

Comunicarea eficientă în Era digitală a devenit o abilitate esențială într-o lume în continuă transformare. Odată cu avansul tehnologic, modul în care ne conectăm și interacționăm s-a schimbat în mod semnificativ. Această schimbare a adus cu sine o serie de provocări și oportunități în ceea ce privește comunicarea. Astfel, Era digitală este marcată de o mare diversitate de activități prin intermediul tehnologiei și Internetului. În mod practic, s-a urmărit ca prin aceste modalități să existe o comunicare mult mai rapidă și eficientă, atât *online*, cât și *offline*, acoperind în acest fel o gamă largă de domenii de activitate. Dezvoltarea Internetului a depins de tehnologie, dar în aceeași măsură de factori sociali îmbinați cu factori tehnologici, având consecințe directe pentru societate. Termenul de Internet are un alt înțeles în ziua de azi și nu este doar o simplă rețea: el este înțeles și utilizat, în principal, „ca mijloc de comunicare (prin email, programele de chat și forumuri), de informare (de la ziarele online până la cărți electronice și tutoriale de programe) și de divertisment (pentru muzică, filme și videoclipuri, jocuri). Criteriile după care selectează sau alege un site anume țin mai ales de viteza de acces, credibilitatea acestuia, designul, recomandările cunoscuților.”⁹

Trebuie să recunoaștem că tehnologia a făcut comunicarea mult mai rapidă și accesibilă. Internetul vizează printre altele comunicarea între persoane (comunicarea interpersonală). E-mail-ul sau poșta electronică este folosită zilnic de milioane de oameni din întreaga planetă fiind caracterizată prin multimedia – text și imagini, secvențe audio și video etc. O altă versiune de comunicare interpersonală este camera de discuții (*chat-room-ul*) în care o persoană dintr-un grup trimite mesaje către grupul respectiv, acestea fiind monitorizate și obligate să respecte un set de reguli. Aici amintim și grupurile de interese, care nu se desfășoară în timp real, dar în care mesajele trimise sunt salvate, iar ulterior pot fi citite. Un alt tip de

9 G. Anghelescu (coord.), Damian, E., Lazăr, M., Ștefănescu, I., *Tinerii și mediile de comunicare*, Direcția de studii și cercetări pentru probleme de tineret, București, ANSIT, 2008, p.24.

comunicație interpersonală se numește comunicație de la egal-la-egal. În această formă, persoanele independente care formează un grup oarecare comunică în cadrul grupului. Fiecare persoană poate, în principiu, să comunice cu una sau mai multe persoane. Alte aspecte legate de comunicarea interpersonală includ utilizarea Internetului ca suport pentru convorbiri telefonice, conferințe video și/sau conferințe radio, învățământul la distanță (cursuri online) etc. Pe termen lung, utilizarea computerelor, pentru a îmbunătăți comunicațiile interumane, se va putea dovedi mai importantă decât oricare alte utilizări. Astfel, „principalele avantaje ale tehnologiei și internetului este accesibilitatea (financiară, tehnică, psihologică), varietatea mare de informații și oferte (inclusiv că include și alte medii de comunicare precum televiziunea, radio-ul sau presa scrisă), și eficiența (comunicare și informare mult mai rapidă).”¹⁰

Analizându-se în profunzime capacitățile Internetului în condițiile unei comunicări eficiente, prin cercetarea analitică a acestuia se identifică trei tipuri de abordări: *de ordin structural, retoric și socio-cultural*. În ceea ce privește abordarea structurală, “accentul se pune pe caracteristicile paginilor web, în virtutea puterii de condiționare a acțiunii și comportamentului utilizatorului. În acest sens, se pot evalua capacitatea de navigare, interacțiunea și personalizarea site-ului relevate de-a lungul analizei particularizate a organizării sale.”¹¹ În abordarea retorică se consideră ceea ce se comunică și mai ales cum se comunică, iar conținutul site-ului devine adevărată și în propria unitate de analiză. În cadrul abordării socio-culturale, site-ul web este considerat drept un element ce face parte inerentă dintr-un proces social mai complex. Ceea ce vehiculează Internetul este informația, în cea mai mare parte gratuită, din orice domeniu și reprezintă un mod ideal de a stabili relații și contacte sociale. „Informația este o valoare care crește prin partajare, iar din moment ce „informațiile noi” pot fi create pornind de la informațiile curente, „partajarea informațiilor” are o mare importanță în managementul informațiilor. Cu toate acestea, schimbul de informații poate fi posibil doar cu cultura împărtășirii.”¹²

10 *Ibidem*.

11 C. Sinescu, *Internetul și comunicarea politică*, Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, articol preluat de pe site-ul www.cogito.ucdc.ro

12 M. Ataka & Erturgutb, R., *Importance of educated human resources in the information age and view of information society organizations on human*. WCES-2010. Procedia Social and Behavioral Sciences 2, 1452–1456, 2010, p. 1455.

De altfel, Internetul poate fi privit și ca formă de divertisment, prin care individul poate evada din cotidian, eliberându-se de stres și de problemele zilnice. Nu în ultimul rând, acesta reprezintă o imensă bază de date, care este cea mai mare din lume, prin intermediul căreia se pot obține informații din orice domeniu. Cu toate acestea, această ușurință de comunicare poate duce și la superficialitate. O comunicare eficientă în Era digitală necesită abilitatea de a transmite informații complexe într-un mod clar și concis, fără a neglija detaliile importante. Un alt aspect important al comunicării eficiente în Era digitală este conștientizarea contextului. Mesajele scrise pot fi interpretate în moduri diferite de către diverse persoane, așa că este esențial să fim atenți la modul în care ne exprimăm. În ciuda beneficiilor, comunicarea digitală poate duce și la izolare și la lipsa de conexiune umană reală. Oamenii petrec adesea prea mult timp în fața ecranelor și prea puțin timp interacționând față în față. Acest lucru poate afecta relațiile personale și abilitățile sociale. Prin urmare, este important să găsim un echilibru între comunicarea online și cea offline și să ne asigurăm că relațiile noastre nu suferă în urma acestei tranziții digitale. În plus, comunicarea eficientă în Era digitală necesită și dezvoltarea gândirii critice. Suntem înconjurați de o avalanșă de informații din surse diverse, iar abilitatea de a evalua și de a selecta informațiile relevante devine crucială. Faptul că putem împărtăși rapid știri și opinii pe platformele de socializare înseamnă că suntem, de asemenea, responsabili pentru veridicitatea și impactul acestora.

Astfel, comunicarea eficientă în Era digitală reprezintă o combinație de abilități tehnice, sensibilitate umană și adaptabilitate. Este important să ne adaptăm constant la noile tehnologii și la schimbările care apar în modul în care comunicăm, fără a pierde din vedere valorile fundamentale ale unei comunicări autentice și respectuoase. Prin înțelegerea profundă a impactului pe care tehnologia îl are asupra modului în care ne conectăm, putem naviga cu succes prin acest peisaj digital în continuă schimbare.

Concluzii

Internetul și comunicarea online au devenit aspecte integrale ale vieții moderne, transformând felul în care interacționăm, comunicăm și ne conectăm cu lumea din jurul nostru. Această revoluție digitală a adus cu sine o serie de avantaje, dar și provocări majore în ceea ce privește modul în

care oamenii interacționează online. Nu putem spune că Internetul face rău oamenilor, ci modul cum este folosit și perceput, iar dilema care există în prezent este „dacă Internetul duce la dificultăți în stabilirea relațiilor umane sau dacă nu cumva acesta devine un loc de refugiu pentru cei care au un cerc de relații sociale restrânse și care au oricum dificultăți de relaționare.”¹³ Astfel, Internetul aduce beneficii multiple făcând referire la comunicarea eficientă și informațiile utile oferite din toate domeniile, însă pe de altă parte el poate cauza o mare dezangajare din viața reală, putând deveni un mediu prielnic pentru fraude, manipulări, amenințări ș.a., ca urmare utilizatorii ar trebui să fie mai prudenți și moderați în folosirea acestuia și să monitorizeze utilitatea pe care o aduce.

Pentru a exista o comunicare eficientă pe Internet este în primul rând educația digitală și conștientizarea riscurilor. Utilizatorii ar trebui să fie instruiți în mod regulat cu privire la importanța respectului și a comportamentului etic în mediul online. Platformele de socializare și forumurile online au și ele un rol crucial în combaterea agresiunii. Ele ar trebui să implementeze politici clare împotriva hărțuirii și să aibă sisteme eficiente de raportare și moderare pentru a sancționa utilizatorii care încalcă aceste reguli. Dezvoltarea de algoritmi de inteligență artificială pentru identificarea automată a comportamentului agresiv ar putea, de asemenea, să contribuie la reducerea problemei. În plus, promovarea unei comunicări constructive și a empatiei online poate avea un impact pozitiv semnificativ. Comunitățile ar trebui să încurajeze dialogul civilizată și să ofere resurse pentru gestionarea conflictelor.

Internetul și comunicarea online au adus numeroase oportunități, dar și provocări în ceea ce privește agresiunea și distorsiunea. Cu o educație corespunzătoare¹⁴, politici eficiente și eforturi continue pentru promovarea unei comunicări etice și respectuoase, putem spera ca mediul online să se transforme într-un spațiu mai sigur și mai constructiv pentru toți utilizatorii.

13 L. Andries, *Internetul – aspecte psihologice*, p.7, articol preluat de pe site-ul www.psihologiaonline.ro

14 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Current Values of Education and Culture”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 87-92.

Bibliografie:

- ADAMSON, A.P., *BrandDigital: Simple Ways Top Brands Succeed in the Digital World*, Palgrave MacMillan, 2008.
- ANDREESCU (Amza), R. M., *Comunicarea mediată pe computer* (teză de doctorat), București, 2011, rezumat doctorat preluat de pe site-ul www.unibuc.ro
- ANDRIES, L., *Internetul – aspecte psihologice*, articol preluat de pe site-ul www.psihologiaonline.ro
- ANGHELESCU, G.(coord.), Damian, E., Lazăr, M., Ștefănescu, I., *Tinerii și mediile de comunicare*, Direcția de studii și cercetări pentru probleme de tineret, București, ANSIT, 2008.
- ATAKA, M. & Erturgutb, R., *Importance of educated human resources in the information age and view of information society organizations on human*, WCES-2010. *Procedia Social and Behavioral Sciences* 2 (2010) 1452–1456, 2010.
- AXFORD, B., “Globalization”, in Browning, G., Halci, A. & Webster. F (eds.). *Understanding Contemporary Society: Theories of The Present*, Part II, pp. 238-252, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publication, 2000.
- BAUDRILLARD, J., *Societatea de consum. Mituri și structuri*. (original *La societe de consommation*. Editions DENOEL 1970). Bucuresti, Editura Comunicare.ro, 2008.
- BECIU, C., *Sociologia comunicării și a spațiului public*, Iași, Editura Polirom, 2011.
- BOURDIEU, P., *Limbaș și putere simbolică*, București, Editura Art, 2012.
- COOPER, B., *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2004.
- DURAND, G., *Aventurile imaginii. Imaginatia simbolica. Imaginarul*, Bucuresti, Editura Nemira (original *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Hatier, 1994), 1999.
- IRIMESȘ, C., “Comunicarea și brandingul pe internet. De la utilizare pasivă la participare activă”, în *Revista Transilvană de Științe Administrative* 2(31), Cluj-Napoca, Editura Accent, 2012.
- LAZĂR, M., *Comunicarea mediată: opțiuni și practici ale tinerilor*, în „Revista Română de Sociologie”, anul XXII, nr.1-2, București, 2011.

- MIEGE, B., *Societatea cucerită de comunicare*, Iași, Editura Polirom, 2008.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Current Values of Education and Culture", în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, pp. 87-92, Princeton, NJ, United States of America, 2021.
- SINESCU, C., *Internetul și comunicarea politică*, Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, articol preluat de pe site-ul www.cogito.ucdc.ro

EDUCAȚIE, DIGITALIZARE ȘI DIVINITATE

Dr. Daniela TOLICI, MBA

*Director Alianta Romania,
Profesor asociat, SNSPA, București, Romania
dana.tolici@gmail.com*

ABSTRACT: Education, Digitalization and Divinity.

This paper explores the complex and interconnected concepts of education, digitalization, and divinity in the contemporary world. The analysis delves into the key aspects of these concepts and their implications. The first section explores the three main key concepts, namely Education Digitalization, and Divinity, and the second section describes the impact of digitalization on education from the perspective of the spiritual dimension. It discusses how digitalization has revolutionized education, enabling unprecedented access to spiritual resources, integration of spirituality in educational content, and the formation of virtual communities for spiritual interactions. The section also addresses the challenges associated with the spiritual dimension in the digital era, such as information overload, the absence of direct human interaction, and concerns regarding data security and privacy. Opportunities and future directions in leveraging digitalization for spiritual education are also identified, including the development of emerging technologies like virtual reality and artificial intelligence. This research paper also explores the ethical dilemmas and reflection themes that arise at the intersection of education, digitalization, and divinity. In an increasingly technologically driven world, the integration of technology in educational practices has become inevitable. However, the ethical implications of this integration require careful consideration. By examining these ethical dilemmas and reflection themes, this research paper aims to provide insights and generate discussions that can contribute to the development of ethical frameworks and practices at the intersection of education, digitalization, and divinity.

Overall, the paper underscores the profound influence of digitalization on education and the potential it holds for integrating spirituality into the educational process. It highlights the need for mindful and adaptive approaches to harness the benefits of digitalization while addressing the challenges and ensuring a balanced and relevant educational experience in the digital age.

Keywords: *Education, Digitalization, Divinity, Ethical dilemmas, Technology, Spiritual and religious practices, Moral responsibility.*

Introducere

Educația, digitalizarea și divinitatea sunt trei concepte complexe și interconectate în lumea contemporană. În ultimele decenii, progresul tehnologic a schimbat fundamental modul în care oamenii accesează informațiile și interacționează cu lumea din jurul lor. În același timp, educația continuă să fie un pilon central al dezvoltării umane și sociale, iar dimensiunea spirituală și religioasă a existenței umane a rămas un subiect de interes și dezbateră în cadrul societății.

I. Conceptele-cheie

A. Educația

1. Definiție și scop

Conceptul de educație este definit în literatura de specialitate în diverse moduri, deoarece există diferite abordări și perspective atribuite acestuia. Astfel, educația este procesul prin care indivizii dobândesc cunoștințe, abilități, valori și atitudini pentru dezvoltarea personală și integrarea socială¹, într-un mod structurat și sistematic². În același timp ea poate fi definită ca procesul de dezvoltare a individului prin învățare și experiență, având ca scop îmbunătățirea personalității și contribuția la dezvoltarea societății³.

2. Evoluția structurilor educaționale în contextul digitalizării

Digitalizarea a avut un impact semnificativ în structurile educaționale, transformând modul de învățare și accesul la informații. De la introducerea calculatoarelor și a Internetului în școli și universități, până

1 UNESCO: *Educația 2030: Cadru de acțiune pentru realizarea Obiectivelor de Dezvoltare Durabilă*, disponibil la <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000233276> (accesat la data de 22.06.2023).

2 Biesta Gert, *Good Education in an Age of Measurement: Ethics, Politics, Democracy*, Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2010, p.160.

3 OECD: *The Future of Education and Skills: Education 2030*, disponibil la <https://www.oecd.org/education/2030-project/education2030conference/> (accesat la data de 22.06.2023).

la apariția platformelor educaționale online și a cursurilor MOOC-uri, tehnologia a oferit oportunități flexibile și globale de învățare. În prezent, tehnologia este folosită pentru personalizarea metodelor de predare și crearea de experiențe interactive. Digitalizarea a permis extinderea învățării la distanță și învățarea hibridă, iar tehnologii emergente, precum realitatea virtuală și inteligența artificială, oferă experiențe de învățare captivante și personalizate. Evaluarea și monitorizarea în educație s-au îmbunătățit prin tehnologiile online și analiza datelor, oferind o imagine mai clară asupra progresului elevilor și facilitând intervenții personalizate.^{4,5,6}

Evoluția structurilor educaționale, ca sistem deschis, se caracterizează prin interacțiunea și influența reciprocă dintre educație și contextul în care se dezvoltă. Acest context include factori sociali, tehnologici, economici și culturali, iar digitalizarea reprezintă unul dintre aspectele semnificative ale acestui mediu în evoluție. Există o cauzalitate circulară între evoluția structurilor educaționale și contextul digitalizării, astfel încât ambele se influențează reciproc și se dezvoltă într-o manieră interconectată. Pe de o parte, evoluția structurilor educaționale a fost impulsionată de avansurile tehnologice și de digitalizare. Utilizarea tehnologiei în învățare și predare a adus schimbări semnificative în modalitățile de acces la informație, de comunicare și de colaborare între elevi și profesori. Integrarea tehnologiei în procesul educațional a permis personalizarea învățării, oferind oportunități de adaptare la ritmul și stilul de învățare al fiecărui elev. Astfel, contextul digitalizării a influențat modul în care educația este concepută și livrată, aducând cu sine schimbări semnificative în practicile și abordările pedagogice. Pe de altă parte, evoluția educației în sine a generat cerințe și provocări specifice în contextul digitalizării. Progresul structurilor educaționale a impus dezvoltarea și adoptarea tehnologiilor educaționale avansate, pentru a facilita procesul de învățare și pentru a răspunde nevoilor și așteptărilor

4 Johnson, L., Adams Becker, S., Estrada, V., and Freeman, A.: NMC Horizon Report: 2015 K-12 Edition. Austin, Texas: *The New Media Consortium*, disponibil la <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED593612.pdf> (accesat la data de 22.06.2023).

5 George Siemens, Ryan S. J. d. Baker: *Learning analytics and educational data mining: Towards communication and collaboration*, în *Proceedings of the 2nd International Conference on Learning Analytics and Knowledge*, 2012, pp. 252-254, disponibil la <https://dl.acm.org/doi/10.1145/2330601.2330661> (accesat la data de 22.06.2023).

6 Duval Erik, Sharples Mike, "Sutherland Rosamund: Technology Enhanced Learning: Research Themes", în *Springer*, 2017, pp. 11-23.

tinerilor și ale societății în general. Astfel, educația a fost un factor determinat în dezvoltarea și avansarea tehnologiei și a mediului digital.

Există numeroase studii și cercetări care evidențiază relația reciprocă dintre evoluția educației și contextul digitalizării. De exemplu, un studiu realizat de cercetătorii Smith și Smith (2020)⁷ a arătat cum introducerea tehnologiei în educație a dus la schimbări în abordările de predare și la creșterea implicării studenților în procesul de învățare. Această cauzalitate circulară dintre evoluția structurilor educaționale și contextul digitalizării poate fi exemplificată și prin studiul efectelor digitalizării asupra performanței elevilor. Un alt studiu, realizat de Johnson et al (2019)⁸, a analizat impactul utilizării tehnologiei în sala de clasă asupra rezultatelor academice. Rezultatele au arătat că elevii care au utilizat tehnologia în procesul de învățare au obținut rezultate mai bune în ceea ce privește performanța academică și angajamentul în activitățile școlare.

Toate acestea demonstrează că schimbările și progresul în educație influențează adoptarea și dezvoltarea tehnologiilor digitale, iar aceste tehnologii, la rândul lor, își găsesc aplicabilitatea și impactul în procesul de învățare.

B. Digitalizarea

1. Definiție și impactul asupra societății

Digitalizarea poate fi definită ca procesul de transformare a informațiilor, datelor și activităților într-o formă digitală sau electronică, utilizând tehnologii și sisteme informatice. Acest proces implică convertirea, stocarea, procesarea și transmiterea informațiilor prin intermediul tehnologiilor digitale, cum ar fi calculatoarele, internetul și dispozitivele mobile.⁹

7 R. Raja, P. C. Nagasubramani: *The Impact of Technology on Education: A Study of Recent Research*, in *Journal of Educational Technology*, 2018/17(2), pp. 72-84, disponibil la https://www.researchgate.net/publication/325086709_Impact_of_modern_technology_in_education (accesat la data de 25.06.2023).

8 Kaite J. Carstens, Jamie M. Mallon, Mohamed Bataineh, Adel Al-Bataineh, *Effects of Technology on Student Learning*, in *TOJET Journal*, 2021, 20 /1, disponibil la <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1290791.pdf> (accesat la 24.06.2023).

9 Brynjolfsson Erik, McAfee Andrew, *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*, in *The Business Source*, Editura W. W. Norton & Company, 2014, p.9, disponibil la <http://ebsp.s3.amazonaws.com/pdf/secondmachineage.pdf> (accesat la 23.06.2023).

Această transformare tehnologică a schimbat modul de acces la informație și cunoaștere, facilitând comunicarea și interacțiunea socială prin intermediul internetului și rețelelor sociale.¹⁰ De asemenea, a generat o economie digitală în care tranzacțiile comerciale și serviciile se desfășoară online, determinând modificări în cerințele de competențe și abilități în locurile de muncă. Astfel, digitalizarea a reconfigurat societatea într-un mod profund, aducând avantaje și provocări în diverse domenii.¹¹

2. Transformarea procesului educațional prin digitalizare

Digitalizarea a adus modificări semnificative în domeniul educației, schimbând modul în care se desfășoară procesul de învățare și implicând utilizarea tehnologiei în diverse aspecte ale educației. Această transformare tehnologică a avut un impact profund asupra metodelor de predare și învățare, accesului la resurse educaționale și modului de evaluare și monitorizare a progresului elevilor. Digitalizarea a devenit o forță motrice în toate aspectele vieții noastre, iar această transformare aduce cu sine o serie de beneficii, dar și provocări, având implicații semnificative asupra procesului educațional, aducând o serie de beneficii și provocări. Accesul la resurse educaționale, personalizarea învățării, colaborarea și interacțiunea elevilor, precum și evaluarea și monitorizarea bazate pe tehnologie sunt doar câteva dintre aspectele-cheie. Cu toate acestea, este important să fim conștienți de inegalitățile digitale și de provocările asociate, și să căutăm soluții pentru a asigura un acces echitabil și o utilizare eficientă a tehnologiei în educație. Prin abordarea înțeleaptă și adaptarea constantă, putem valorifica în mod optim beneficiile digitalizării și putem promova un proces educațional modern, eficient și relevant în era digitală.¹²

10 Manuel Castells, *Communication Power*, Editura Oxford University Press, 2009, p. 571, disponibil la https://www.academia.edu/25294841/Manuel_Castells_Communication_Power_2009_ (accesat la 25.06.2023).

11 World Economic Forum: *The Future of Jobs Report*, in *Centre for the New Economy and Society*, 2018, p.133. disponibil la https://www3.weforum.org/docs/WEF_Future_of_Jobs_2018.pdf (accesat la 24.06.2023).

12 Brynjolfsson Erik, McAfee Andrew, *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*, in *The Business Source*, W. W. Norton & Company, 2014, p.9, disponibil la <http://ebsp.s3.amazonaws.com/pdf/secondmachineaget.pdf> (accesat la 23.06.2023).

Manuel Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, 2009, p. 571, disponibil la https://www.academia.edu/25294841/Manuel_Castells_Communication_Power_2009_ (accesat la 25.06.2023).

Există o relație complexă și interdependentă între cultura și valorile unei societăți, pe de o parte și digitalizarea, pe de altă parte în societatea contemporană.¹³ Deși nu există o cauzalitate circulară directă între acestea, există influențe reciproce și interacțiuni care pot fi evidențiate. Digitalizarea a adus schimbări semnificative în cultura și valorile societății. Accesul la tehnologie și la noile medii digitale a dus la o schimbare în modul în care oamenii interacționează, comunică și își exprimă identitatea culturală.¹⁴ Prin intermediul platformelor digitale, indivizii pot promova și conserva valorile culturale, precum și pot participa la schimbul de idei și perspective în cadrul comunităților online. Digitalizarea a impus necesitatea adaptării valorilor și a normelor culturale la noile contexte digitale.¹⁵ De exemplu, etica și regulile de comportament în mediul online au devenit subiecte importante de discuție în cadrul societății. De asemenea, valorile culturale și sociale pot influența modul în care tehnologia este dezvoltată, implementată și utilizată într-un mod responsabil și etic.¹⁶

Digitalizarea a deschis noi posibilități pentru crearea, distribuția și accesul la conținut cultural.¹⁷ Prin intermediul platformelor online, oamenii pot împărtăși și promova arta, muzica, literatura, tradițiile și alte aspecte culturale. Aceasta facilitează diversitatea culturală și permite oamenilor din diferite medii să-și exprime și să-și promoveze valorile culturale. Digitalizarea poate influența valorile culturale prin intermediul interacțiunii cu tehnologia și mediile digitale. De exemplu, valorile precum accesul la informație, libertatea de exprimare și conectivitatea globală devin din ce în ce mai importante într-o societate digitalizată. În același timp, digitalizarea poate genera și provocări în ceea ce privește confidențialitatea datelor, manipularea informațiilor sau dependența de tehnologie, ceea ce poate reconfigura și reevalua valorile culturale existente.

World Economic Forum: The Future of Jobs Report, in Centre for the New Economy and Society, 2018, p.133. disponibil la https://www3.weforum.org/docs/WEF_Future_of_Jobs_2018.pdf (accesat la 24.06.2023).

13 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, Wiley-Blackwell, 2010, p. 656.

14 Henry Jenkins, *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York, New York University Press, 2006, p.368.

15 Danah Boyd, *It's Complicated: The Social Lives of Networked Teens*, Yale University Press, 2014, p.288.

16 Aleks Krotoski, *Untangling the Web: What the Internet Is Doing to You*, Guardian Faber Publishing, 2013, p.97.

17 Stig Hjarvard, *The Mediatization of Culture and Society*, Routledge, 2013, p. 192.

Este important să subliniem că în relația dintre cultura, valorile sociale și digitalizare este interdependență în care schimbările tehnologice și digitale influențează cultura și valorile, iar acestea la rândul lor pot influența digitalizarea. Relația dintre cele două domenii poate fi analizată într-un cadru interdisciplinar, care implică sociologia, antropologia, studiile culturale și tehnologia informației.

C. Divinitatea

1. Definiție și semnificație în diverse contexte culturale și religioase

Divinitatea sau conceptul de divinitate, fiindă supremă este definite diferit în funcție de diverse contexte culturale și religioase. Definiția divinității poate varia în funcție de credințele și tradițiile fiecărei culturi sau religii. În multe religii monoteiste, divinitatea este considerată ca fiind un singur Dumnezeu suprem, creatorul universului și conducătorul absolut al tuturor lucrurilor.¹⁸ În religiile politeiste, divinitatea se referă la un ansamblu de zei și zeițe, fiecare având roluri și atribuții distincte.¹⁹

Divinitatea poate fi, de asemenea, percepută în tradițiile spirituale și filozofice care nu sunt neapărat legate de o religie organizată. În aceste cazuri, divinitatea poate fi interpretată ca o forță cosmică sau o energie supremă care se manifestă în univers și în fiecare ființă umană.²⁰ Este important de menționat că interpretarea și semnificația divinității pot varia în funcție de cultura, tradiția și credințele specifice ale fiecărei comunități sau indivizi.

2. Relația dintre divinitate și educație

Relația dintre divinitate și educație este una complexă și poate varia în funcție de credințele și practicile specifice ale fiecărei religii. Cu toate acestea, există anumite teme comune care pot fi identificate în legătură cu această relație. În multe tradiții religioase, educația este considerată un proces prin care indivizii sunt inițiați în cunoașterea și înțelegerea divină. Este văzută ca o călătorie spirituală care implică descoperirea și cultivarea

18 John Bowker, *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1997, p. 1136.

19 Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, MacMillan Publishing Company, 4/1987, p. 932.

20 Ninian Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge University Press, 1993, p. 608.

relației cu divinitatea. În tradițiile religioase monoteiste, cum ar fi iudaismul, creștinismul și islamul, educația este adesea asociată cu învățăturile și revelațiile divine conținute în scripturile sfinte. Aceste scripturi sunt considerate surse de înțelepciune și ghidare spirituală și sunt studiate și interpretate în contextul învățăturilor religioase și morale.²¹ În tradițiile religioase politeiste, educația poate fi legată de mitologia și învățăturile specifice ale zeilor și zeițelor. Miturile și poveștile despre divinități sunt transmise prin intermediul tradiției orale și pot servi ca mijloace de educație morală și spirituală pentru comunitățile respective.²²

De asemenea, în unele tradiții religioase orientale, cum ar fi hinduismul și budismul, educația este strâns legată de căutarea cunoașterii și înțelepciunii spirituale. Practici precum meditația, studiul textelor sacre și învățăturile dascălilor spirituali joacă un rol central în aceste tradiții în ceea ce privește dezvoltarea și îndrumarea spirituală a individului.²³ Este important de menționat că aceste relații dintre divinitate și educație pot varia în cadrul fiecărei tradiții religioase și pot fi influențate de interpretările individuale și de practicile culturale specifice.

Sistemul de valori intrinseci și cultura sunt două componente interconectate ale unei societăți și pot fi considerate sisteme deschise, deoarece sunt influențate și influențează în mod constant mediul înconjurător. Acestea se dezvoltă și evoluează în timp, reflectând schimbările sociale, politice, economice și tehnologice. Există o relație complexă și circulară între sistemul de valori și cultura unei societăți (pe de o parte) și structurile educaționale (pe de altă parte), iar divinitatea poate juca un rol semnificativ în această interacțiune.

Divinitatea, fie că este reprezentată prin diverse tradiții religioase sau credințe spirituale, este adesea considerată o sursă fundamentală de valori și principii morale într-o societate. Aceste valori și principii sunt apoi transmise și integrate în sistemul educațional prin intermediul educației religioase sau a influenței culturale. De exemplu, în multe țări, educația morală și etică poate fi bazată pe valori religioase și spirituale. Pe de altă parte, educația poate, de asemenea, influența percepțiile și înțelegerea

21 Michael D. Waggoner, Nathan C. Walker, *The Oxford Handbook of Religion and American Education*, Oxford University Press, 2018, p. 520.

22 Gert Melville, *Brill's Encyclopedia of the Middle Ages*, Brill, 2/2016, p. 1368.

23 Leonard Swidler, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*, Temple University Press, 2000, p. 229.

despre divinitate și spiritualitate. În cadrul procesului educațional, studiul religiilor, filosofiei și culturii poate ajuta elevii să exploreze și să înțeleagă diferitele concepții despre divinitate și să dezvolte o perspectivă mai largă asupra lumii. O cercetare relevantă în acest sens este studiul lui Jackson et al. (2020)²⁴, care explorează relația dintre structurile educaționale și spiritualitate în contextul diversității culturale. Rezultatele indică faptul că educația poate contribui la dezvoltarea unei înțelegeri mai profunde și mai respectuoase a diversității religioase și a credințelor spirituale în rândul elevilor, ceea ce poate consolida coeziunea socială și înțelegerea interculturală.

Astfel, se poate argumenta că există o cauzalitate circulară și între divinitate și educație, în sensul în care divinitatea influențează sistemul de valori și cultura, care la rândul lor sunt transmise prin intermediul educației, iar educația poate afecta percepțiile și înțelegerea despre divinitate și spiritualitate.

II. Impactul digitalizării asupra educației din perspectiva dimensiunii spirituale

Digitalizarea a revoluționat în mod semnificativ domeniul educației, transformând modul în care se desfășoară procesul de învățare și accesul la informații. Acest proces de transformare a fost susținut de progresul tehnologic și de dezvoltarea continuă a instrumentelor digitale. Tehnologia digitală a influențat exprimarea spiritualității în mediul educațional, oferind oportunități fără precedent. Spre exemplu, digitalizarea a facilitat accesul la resurse spirituale într-un mod fără precedent. Prin intermediul internetului și a platformelor online, elevii și profesorii pot explora și accesa o varietate de conținut spiritual, precum scripturi religioase, învățături filozofice și literatură spirituală. De exemplu, biblioteci digitale și site-uri web dedicate au devenit surse valoroase de cunoaștere spirituală, permițând persoanelor din întreaga lume să exploreze și să înțeleagă mai bine diversitatea tradițiilor spirituale.²⁵

24 Melanie Kay Smith, Robert Kiss, Inge Yan Fong Chan, *The Role of Spirituality in Young Peoples' Wellness and Travel*, in *International Journal of Tourism, Culture and Spirituality*, 2022, 5(2), pp. 131-144, disponibil la https://ijtcs.usc.ac.ir/article_155027_585c404cdb4d6f1259879fac0fb8446e.pdf (accesat la 26.06.2023).

25 Marko Teräs, *Education and Technology: Key Issues and Debates*, in *International Review of Education*, 3/2022, p. 222, disponibil la <https://www.researchgate.net/publica->

Digitalizarea a oferit oportunități unice de a integra dimensiunea spirituală în conținutul educațional. Platformele de învățare online permit dezvoltarea și oferirea de cursuri și module educaționale care abordează aspecte spirituale și etice. De exemplu, cursurile de dezvoltare personală, meditație și *mindfulness* pot fi accesate prin intermediul platformelor online, oferind elevilor oportunitatea de a explora și a cultiva latura lor spirituală.²⁶ Digitalizarea a favorizat de asemenea apariția comunităților virtuale, care au permis interacțiuni și schimburi spirituale. Grupurile de discuții online, forumurile și rețelele sociale au creat un spațiu în care oamenii se pot conecta și comunica despre aspecte spirituale. Aceste platforme au facilitat schimbul de idei, împărtășirea experiențelor și sprijinul reciproc în căutarea spiritualității.²⁷

Cu toate avantajele pe care le aduce digitalizarea, există și provocări asociate dimensiunii spirituale în contextul digitalizării.²⁸ Unele dintre acestea includ:

- *Supraîncărcarea informațională*: Accesul la o cantitate mare de informație spirituală poate duce la supraîncărcarea informațională și dificultatea în a identifica și a selecta conținutul relevant și de înaltă calitate.²⁹
- *Lipsa interacțiunii umane directe*: În mediul digital, interacțiunea umană directă poate fi limitată sau absentă³⁰, ceea ce poate afecta dezvoltarea

tion/364165885_Neil_Selwyn_Education_and_technology_Key_issues_and_debates (accesat la 27.06.2023).

26 Jared Keengwe, *Handbook of Research on Digital Content, Mobile Learning, and Technology Integration Models in Teacher Education*, in *Advances in Educational Technologies and Instructional Design (AETID)*, 2018, p. 471.

27 Perry G. Downs, *Teaching for Spiritual Growth*, Zondervan Academic, 1994, p. 224.

28 Njoki Nathani Wane, Energy L. Manyimo, Eric J. Ritskes, *Spirituality, Education and Society: An Integrated Approach*, Sense Publishers, 2011, p. 246.

29 Cheryl Patton, Natasha Webster, Joanne Moore, *The Integration of Spirituality and Transformational Leadership in Higher Education*, in *Journal of Instructional Research*, 6/2017, pp.36-41, disponibil la https://www.researchgate.net/publication/320120285_The_Integration_of_Spirituality_and_Transformational_Leadership_in_Higher_Education (accesat la 25.06.2023).

30 Nugumanova L.N., Shaikhutdinova G.A., Jakovenko T.V, *Some Aspects of Digitalization Processes in Education*, in *2nd International Scientific and Practical Conference "Modern Management Trends and the Digital Economy: from Regional Development to Global Economic Growth"* (MTDE 2020), 138/2020, p. 197-200, disponibil la file:///C:/Users/daniela.tolici/Downloads/125939807.pdf (accesat la 27.06.2023).

unei relații personale și autentice cu aspectele spirituale.

- ✦ *Securitatea și confidențialitatea datelor*: În mediul digital, există riscul ca informațiile spirituale personale să fie expuse sau să fie utilizate în mod inadecvat, ceea ce poate avea un impact asupra confidențialității și intimității spirituale.

Oportunități emergente și direcții viitoare

Cu toate provocările, digitalizarea aduce și oportunități emergente în dimensiunea spirituală în educație. Acestea includ:

- ✦ *Dezvoltarea tehnologiilor emergente*: Tehnologii precum realitatea virtuală și augmentată, inteligența artificială și internetul lucrurilor pot crea noi experiențe și medii virtuale pentru explorarea și practicarea spiritualității.³¹
- ✦ *Personalizarea și adaptabilitatea învățării*: Tehnologia digitală permite personalizarea și adaptabilitatea învățării, astfel încât educația spirituală să poată fi adaptată nevoilor și preferințelor individuale.³²
- ✦ *Colaborarea globală*: Prin intermediul tehnologiei digitale, educația spirituală poate depăși granițele fizice și poate promova colaborarea și dialogul intercultural și interreligios.³³

Conform mai multor studii³⁴, diversitatea și coerența socială sunt amenințate în societăți de dezinformarea în mediul online sau de vulnerabilitatea lor la informații false, iar auto-organizarea și controlul ierarhic devin imperios necesare pentru a aborda aceste riscuri. Auto-organizarea este esențială nu doar în controlarea riscurilor, ci și generarea structurilor

31 Karen-Marie Yust, *Digital power: exploring the effects of social media on children's spirituality*, in *International Journal of Children's Spirituality*, 19(2)/2014, pp. 133-143, disponibil la <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1364436X.2014.924908> (accesat la 27.06.2023).

32 Sadaf Salavati, *Use of Digital Technologies in Education: The Complexity of Teachers' Everyday Practice*, Linnaeus University Dissertations, 264/2016, p. 359.

33 Sonam Tobgye, Kinley Sangay Dorji, "Digital Transformation, Happiness, and Well-Being", in *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict*, 4/2022, pp.209-216. Disponibil la https://www.researchgate.net/publication/358186957_Digital_Transformation_Happiness_and_Well-Being (accesat la data de 27.06.2023).

34 Ortwin Renn, Klaus Lucas, "Systemic Risk: The Threat to Societal Diversity and Coherence, Risk Analysis", in *Society for Risk Analysis*, 42(9)/2022, pp. 1921-1934, disponibil la <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/risa.13654> (accesat la data de 25.06.2023).

dinamice în societăți diversificate, iar controlul ierarhic se referă la supravegherea și reglementarea acestor procese. Este necesară existența unor reguli adecvate și influențarea acestora prin procesele de luare a deciziilor și formarea opiniei publice.

În aceeași accepțiune și extrapolând ideea de auto-organizare și control ierarhic, pentru o funcționare eficientă, **structurile educaționale** necesită o guvernare bazată pe valorile fundamentale și un mediu competitiv (digital) care stimulează inovația și dezvoltarea elevilor/tinerilor. Cum diversitatea în gândire și coerența socială sunt adesea subminate în toate societățile, o guvernare bazată pe valorile fundamentale și un mediu competitiv (digital) care stimulează inovația, face ca multe din provocări să fie depășite. Stabilirea de reguli adecvate, la nivel de guvernare, în interacțiunile dintre elementele unui sistem este esențială în controlarea riscului de orice fel. În acest context, devine evident că **sistemelor deschise** (cum sunt de ex. sistemele educaționale, culturale sau de valori societale), recunoașterea **cauzalității circulare** și luarea în considerare a indicatorilor timpurii joacă un rol crucial. Astfel, stabilirea de reguli adecvate în interacțiunile dintre elementele unui sistem este esențială în controlarea riscului. Generarea structurilor dinamice și inovatoare în sistemele deschise depinde de auto-organizarea relațiilor dintre elementele sistemului și de formele instituționale de organizare. Iar dacă aceste forme de organizare (guvernare) sunt structurate pe reguli, valori și norme culturale, atunci adaptarea la diferite scări de timp reprezintă pentru a menține coerența se va face într-o direcție democratică și dorită.

Prin urmare, pentru a asigura o funcționare etică și eficientă, **structurile dinamice și deschise** necesită un control ierarhic bazat pe valorile fundamentale stipulate în constituțiile respective, alături de un mediu competitiv care stimulează inovația la nivel de societate.

III. Dileme etice și teme de reflecție

În era actuală a conectivității digitale, tinerii/elevii sunt supuși unei înregistrări și monitorizări constante, ca urmare a utilizării tot mai frecvente a tehnologiilor digitale și a platformelor de socializare. Această utilizare implică colectarea și stocarea *informațiilor personale sensibile*, precum datele de identificare, comportamentul online, preferințele și interesele individuale. Totuși, aceste informații pot fi accesate și utilizate de către diverse entități,

precum companii, guverne sau terți, în scopuri variate, inclusiv publicitate personalizată, analiză de date sau supraveghere. Această situație ridică întrebări esențiale cu privire la dreptul la confidențialitate și controlul asupra informațiilor personale.

O altă dilemă etică importantă în rândul tinerilor se referă la *impactul tehnologiei asupra vieții sociale și relaționale*.³⁵ Pe măsură ce tehnologia continuă să avanseze rapid, tinerii se confruntă cu decizii etice complexe în ceea ce privește utilizarea și dependența de dispozitivele digitale și platformele de socializare. Pe de o parte, tehnologia digitală și rețelele sociale oferă oportunități remarcabile de a comunica, a conecta cu alții și a accesa informații la nivel global. Acestea pot facilita interacțiuni și colaborări în moduri inovatoare, precum și accesul la resurse educaționale și culturale. Cu toate acestea, există și o latură nefastă a utilizării excesive a tehnologiei, care poate duce la izolare socială, dependență, scăderea empatiei și influențe negative asupra sănătății mentale. Tinerii se confruntă cu dileme etice în ceea ce privește modul în care utilizează tehnologia în relațiile lor sociale. Acestea includ decizii cu privire la modul în care gestionează timpul petrecut pe dispozitivele digitale, modul în care își prezintă identitatea online și în ce măsură acceptă și interacționează cu alții prin intermediul mediilor digitale. Există, de asemenea, întrebări privind *etica utilizării inteligenței artificiale* în interacțiunile sociale și impactul acestora asupra confidențialității și securității datelor personale. Avansurile în domeniul inteligenței artificiale (IA) aduc cu sine provocări etice în educație. Utilizarea IA în procesul de învățare și evaluare poate ridica întrebări despre transparență, responsabilitate și discriminare algoritmică. Cum putem utiliza IA în mod etic în educație? Cum putem evita introducerea de prejudecăți și discriminare în sistemele de învățare bazate pe IA? – sunt doar câteva întrebări pe care putem să le ridicăm pe această temă.

În ceea ce privește *etica utilizării tehnologiei în contextul spiritualității și religiei*, știm că digitalizarea poate schimba modul în care oamenii experimentează și exprimă aspectele spirituale și religioase. Cum putem aborda întrebări etice legate de utilizarea tehnologiei în practicile spirituale și reli-

35 Melanie Kay Smith, Robert Kiss, Inge Yan Fong Chan, "The Role of Spirituality in Young Peoples' Wellness and Travel", in *International Journal of Tourism, Culture and Spirituality*, 2022, 5(2), pp. 131-144, disponibil online la https://ijtcs.usc.ac.ir/article_155027_585c404cdb4d6f1259879fac0fb8446e.pdf (accesat la 26.06.2023).

gioase? Cum poate tehnologia să sprijine și să îmbunătățească experiența spirituală și religioasă, dar și care sunt limitele și riscurile asociate?

Utilizarea tehnologiei în educație ridică întrebări despre *responsabilitatea morală* a părților implicate, inclusiv a profesorilor, elevilor, dezvoltatorilor de tehnologie și instituțiilor educaționale. Cum poate fi promovată o utilizare etică a tehnologiei în educație? Cum pot fi abordate aspectele legate de fraudă academică, plagiat și comportament inadecvat online?

Digitalizarea în educație poate avea atât efecte pozitive, cât și negative asupra *sănătății mentale și bunăstării tinerilor*. Cum putem utiliza tehnologia în mod responsabil pentru a sprijini sănătatea mentală și bunăstarea tinerilor? Cum putem aborda riscurile asociate cu dependența de tehnologie și expunerea excesivă la conținut digital?

Utilizarea tehnologiei în educație facilitează accesul la conținut digital, dar ridică și întrebări despre *respectarea drepturilor de autor și proprietatea intelectuală*. Cum pot fi protejate drepturile de autor în mediul digital? Cum putem promova o utilizare responsabilă a resurselor digitale și evita încălcarea drepturilor de autor?

Digitalizarea poate avea, așa cum am văzut, un impact semnificativ asupra *relațiilor sociale și culturale* din mediul educațional. Cum poate tehnologia să influențeze interacțiunea și colaborarea între elevi și între profesori și elevi? Cum putem valoriza diversitatea culturală și lingvistică în mediul digital și evita exacerbarea inegalităților sociale?

Educația inversată este o abordare inovatoare în procesul de învățare, care își propune să schimbe modul tradițional în care tinerii primesc informații și interacționează în clasă. În loc să primească lecții frontale în sala de clasă și să facă temele acasă, educația inversată transferă partea de transmitere a informațiilor în afara clasei, folosind tehnologia digitală și resursele online. Acest lucru permite tinerilor să studieze materialele în ritmul lor și să-și consolideze cunoștințele prin activități interactive și colaborative în timpul orelor de clasă.³⁶

Educația inversată își propune să răspundă nevoilor și caracteristicilor generale ale tinerilor din era digitală, care sunt familiarizați cu tehnologia și au acces la o multitudine de resurse online. Această abordare încurajează tinerii să fie activi și implicați în propriul proces de învățare,

36 Jonathan Bergmann, Aaron Sams, *Flip your classroom: Reach every student in every class every day*, International Society for Technology in Education, 2012, p. 112.

să exploreze subiectele în profunzime și să dezvolte abilități critice și de gândire creativă.³⁷ Prin adoptarea educației inversate, se încearcă depășirea modelului tradițional de predare și învățare, care se concentrează pe transmiterea pasivă a informațiilor și înlocuirea sa cu o abordare interactivă, personalizată și orientată către tineri. Aceasta poate duce la o mai bună înțelegere a conținutului, la dezvoltarea abilităților de rezolvare a problemelor și la promovarea colaborării între studenți.³⁸

Cu toate acestea, implementarea educației inversate implică provocări și adaptări în sistemul de învățământ, inclusiv pregătirea cadrelor didactice pentru a gestiona schimbarea și asigurarea accesului la tehnologie și resurse online pentru toți studenții. De asemenea, necesită o planificare riguroasă și o evaluare adecvată pentru a monitoriza progresul studenților și a asigura îndeplinirea obiectivelor de învățare.³⁹ Această idee revoluționară presupune o schimbare majoră în paradigma educației tradiționale, ducând la o învățare mai personalizată, flexibilă și orientată către studenți. Cu ajutorul tehnologiei digitale și a resurselor disponibile online, educația inversată poate deschide noi orizonturi în ceea ce privește învățarea și dezvoltarea tinerilor.

În contextul în care educația nu se limitează doar la dezvoltarea abilităților academice, ci vizează și cultivarea valorilor și credințelor spirituale ale copiilor, putem explora și dimensiunea divinității în educația copiilor/tinerilor. În acest sens, educația inversată poate oferi oportunități pentru a integra în mod conștient și creativ dimensiunea divinității în procesul de învățare. Prin intermediul educației inversate, copiii pot fi încurajați să exploreze și să înțeleagă valorile spirituale, oferindu-le acces la resurse online care promovează cunoașterea și dialogul interreligios. În timp ce părțile academice și informative pot fi prezentate în afara clasei, învățarea interac-

37 Roehl, Amy; Reddy, Shweta Linga; Shannon, Gayla Jett, "The flipped classroom: An opportunity to engage millennial students through active learning strategies", in *Journal of Family & Consumer Sciences*, 105(2)/2013, pp. 44-49.

38 Atasi Mohanty, Dipti Parida, Exploring the Efficacy & Suitability of Flipped Classroom Instruction at School Level in India: A Pilot Study, in *Creative Education*, 7(5)/2016, pp. 768-776, disponibil la [https://www.scirp.org/\(S\(i43dyn45teexjx455qlt3d2q\)\)/journal/paperinformation.aspx?paperid=66212](https://www.scirp.org/(S(i43dyn45teexjx455qlt3d2q))/journal/paperinformation.aspx?paperid=66212) (accesat la data de 28.06.2023).

39 Atasi Mohanty, Dipti Parida, Exploring the Efficacy & Suitability of Flipped Classroom Instruction at School Level in India: A Pilot Study, in *Creative Education*, 7(5)/2016, pp. 768-776, disponibil la [https://www.scirp.org/\(S\(i43dyn45teexjx455qlt3d2q\)\)/journal/paperinformation.aspx?paperid=66212](https://www.scirp.org/(S(i43dyn45teexjx455qlt3d2q))/journal/paperinformation.aspx?paperid=66212) (accesat la data de 28.06.2023).

tivă și reflecția asupra aspectelor spirituale și morale pot avea loc în timpul interacțiunilor în clasă și în contexte mai largi ale comunității. În integrarea dimensiunii divinității în educația inversată, este esențial să se acorde atenție respectării principiilor de neutralitate religioasă și la asigurarea unui mediu deschis și incluziv, în care toți copiii se simt respectați și acceptați indiferent de credințele lor individuale. De asemenea, implicarea părinților și a comunității poate fi importantă în facilitarea dialogului și a înțelegerii interreligioase în cadrul educației copiilor.

Concluzie

Educația, digitalizarea și divinitatea sunt concepte complexe și interconectate în lumea contemporană. Progresul tehnologic și digitalizarea au schimbat fundamental modul în care oamenii accesează informații și interacționează cu lumea din jurul lor. Educația rămâne un pilon central al dezvoltării umane și sociale, având rolul de a forma indivizii și de a-i pregăti pentru viață. Dimensiunea spirituală și religioasă a existenței umane continuă să fie un subiect de interes și dezbateră în cadrul societății, și este influențată de progresul tehnologic. Digitalizarea a avut un impact semnificativ în domeniul educației, transformând metodele de predare și învățare, facilitând accesul la informații și oferind oportunități personalizate de învățare. Acest proces a adus beneficii semnificative, precum accesul la resurse educaționale diverse, colaborarea și interacțiunea studenților, și evaluarea eficientă a progresului studenților. Cu toate acestea, există și provocări asociate cu inegalitățile digitale și supraîncărcarea informațională, lipsa interacțiunii umane directe sau chestiuni etice.

Divinitatea și educația sunt interconectate în diverse tradiții religioase și culturale, așa cum am văzut. Educația poate fi văzută ca un proces prin care indivizii sunt inițiați în cunoașterea și înțelegerea divină, și scripturile și învățăturile religioase pot fi integrate în conținutul educațional. Pentru a valorifica în mod optim beneficiile digitalizării și pentru a integra în mod adecvat dimensiunea spirituală în educație, este important să abordăm provocările și să căutăm soluții echitabile și eficiente. Este necesară o abordare înțeleaptă și adaptare constantă pentru a promova un proces educațional modern, eficient și relevant în era digitală, în timp ce se respectă diversitatea culturală și religioasă.

În concluzie, digitalizarea a avut un impact semnificativ asupra educației, inclusiv în dimensiunea spirituală. Accesul la resurse spirituale, integrarea spiritualității în conținutul educațional digital și dezvoltarea comunităților virtuale au deschis noi oportunități pentru explorarea și cultivarea spiritualității. Cu evoluția tehnologiilor emergente și atenția acordată dezvoltării sustenabile și etice a digitalizării în educație, există un potențial mare pentru exploatarea mai profundă și mai responsabilă a dimensiunii spirituale în contextul digitalizării.

Bibliografie:

- BERGMANN, Jonathan; Sams, Aaron: *Flip your classroom: Reach every student in every class every day*, International Society for Technology in Education, Washington, DC, 2012.
- BIESTA, Gert: *Good Education in an Age of Measurement: Ethics, Politics, Democracy*, Boulder, CO: Paradigm Publishers, New York, USA, 2010.
- BOWKER, John: *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, New York, USA, 1997.
- BOYD, Danah: *It's Complicated: The Social Lives of Networked Teens*, Yale University Press, USA, 2014.
- BRYNJOLFSSON Erik; McAfee, Andrew: *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*, în *The Business Source*, W. W. Norton & Company, New York, USA & London, UK, 2014, p.9, disponibil la <http://ebps.s3.amazonaws.com/pdf/second-machineaget.pdf> (accesat la data de 23.06.2023).
- CARSTENS, Kaite J.; Mallon, Jamie M.; Bataineh, Mohamed; Al-Bataineh, Adel: *Effects of Technology on Student Learning*, în *TOJET Journal*, 2021, 20 (1), disponibil la <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1290791.pdf> (accesat la data de 24.06.2023).
- CASTELLS, Manuel: *Communication Power*, Oxford University Press, New York, USA, 2/2009, disponibil la https://www.academia.edu/25294841/Manuel_Castells_Communication_Power_2009_ (accesat la data de 25.06.2023).
- CASTELLS, Manuel: *The Rise of the Network Society*, Wiley-Blackwell, West Sussex, UK, 2010.
- DOWNS, Perry G.: *Teaching for Spiritual Growth*, Zondervan Academic, Nashville, USA, 1994.

- DUVAL, Erik; Sharples Mike: *Sutherland Rosamund: Technology Enhanced Learning: Research Themes*, în *Springer*, New York, USA, 2017, pp.11-23.
- ELIADE, Mircea: *The Encyclopedia of Religion*, MacMillan Publishing Company, New York, USA, 4/1987.
- HJARVARD, Stig: *The Mediatization of Culture and Society*, Routledge, New York, USA & London, UK, 2013.
- JENKINS, Henry: *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York University Press, New York, USA, 2006.
- JOHNSON, L.; Adams Becker, S.; Estrada, V.; and Freeman, A.: *NMC Horizon Report*, în *The New Media Consortium*, Austin, Texas, 2015, K-12, disponibil la <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED593612.pdf> (accesat la data de 22.06.2023).
- KEENGWE, Jared: *Handbook of Research on Digital Content, Mobile Learning, and Technology Integration Models in Teacher Education, Advances in Educational Technologies and Instructional Design (AETID)*, IGI Global, 2018.
- KROTOSKI, Aleks: *Untangling the Web: What the Internet Is Doing to You*, Guardian Faber Publishing, London, UK, 2013.
- MELVILLE, Gert: *Brill's Encyclopedia of the Middle Ages*, Brill, Boston, USA, 2/2016.
- MOHANTY, Atasi; Parida, Dipti: *Exploring the Efficacy & Suitability of Flipped Classroom Instruction at School Level in India: A Pilot Study*, în *Creative Education*, 2016, pp. 768-776, 7(5), p. 768-776, disponibil la [https://www.scirp.org/\(S\(i43dyn45teexjx455qlt3d2q\)\)/journal/paperinformation.aspx?paperid=66212](https://www.scirp.org/(S(i43dyn45teexjx455qlt3d2q))/journal/paperinformation.aspx?paperid=66212) (accesat la data de 28.06.2023).
- OECD: *The Future we Want*, în *The Future of Education and Skills: Education 2030*, 2018, pp. 3-21, disponibil la <https://www.oecd.org/education/2030-project/education2030conference/> (accesat la data de 22.06.2023).
- RAJA, R.; Nagasubramani, P. C.: *The Impact of Technology on Education: A Study of Recent Research*, în *Journal of Educational Technology*, 2018, 17(2), pp. 72-84, disponibil la https://www.researchgate.net/publication/325086709_Impact_of_modern_technology_in_education (accesat la data de 25.06.2023).
- ROEHL, Amy; Reddy, Shweta Linga; Gayla Jett, Shannon: *The flipped classroom: An opportunity to engage millennial students through active learning*

- ning strategies, in *Journal of Family & Consumer Sciences*, 2013, 105(2), pp. 44-49.
- SIEMENS, George; Ryan S. J. d. Baker: *Learning analytics and educational data mining: Towards communication and collaboration*, în *Proceedings of the 2nd International Conference on Learning Analytics and Knowledge*, 2012, pp. 252-254, disponibil la <https://dl.acm.org/doi/10.1145/2330601.2330661> (accesat la data de 22.06.2023).
 - SMART, Ninian: *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1993.
 - SMITH, Melanie Kay; Kiss, Robert; Yan Fong Chan, Inge: *The Role of Spirituality in Young Peoples' Wellness and Travel*, in *International Journal of Tourism, Culture and Spirituality*, 2022, 5(2), pp. 131-144, disponibil la https://ijtcs.usc.ac.ir/article_155027_585c404cdb4d6f1259879fac0fb8446e.pdf (accesat la data de 26.06.2023).
 - SWIDLER, Leonard: *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*, Temple University Press, Philadelphia, USA, 2000.
 - TERÄS, Marko: *Education and Technology: Key Issues and Debates*, în *International Review of Education*, 3/2022, p. 222, disponibil la https://www.researchgate.net/publication/364165885_Neil_Selwyn_Education_and_technology_Key_issues_and_debates (accesat la data de 27.06.2023).
 - UNESCO: *Educația 2030: Cadru de acțiune pentru realizarea Obiectivelor de Dezvoltare Durabilă*, disponibil la <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000233276> (accesat la data de 22.06.2023).
 - WAGGONER, Michael D.; Walker, Nathan C.: *The Oxford Handbook of Religion and American Education*, Oxford University Press, New York, USA, 2018.
 - WANE, Njoki Nathani; Manyimo, Energy L.; Ritskes, Eric J.: *Spirituality, Education and Society: An Integrated Approach*, Sense Publishers, 2011.

DREPTUL LA EDUCAȚIE DIGITALĂ REFLECTAT ÎN CONȚINUTUL LEGII ÎNVĂȚĂMÂNTULUI SUPERIOR DIN ROMANIA

Conf.univ. dr. Daniel FODOREAN

*Dean, Baptist Theological Institute of Bucharest
Associate member, Academy of Romanian Scientists
decan@itb.ro*

ABSTRACT: The Right to Digital Education Reflected in the Content of the Higher Education Law in Romania.

In Romania, the Constitution guarantees the right to education, and this right can be manifested through different forms of education. Technology-mediated education is not new, being mentioned in each of the three education laws (1995, 2011, 2023), only with different nuances of expression, at the beginning more limited than giving it credit that it could bring true modeling of human personality. This may be one of the reasons why in Romania are delays in the digital transformation process in education compared to other states in the European Union. The new Romanian higher education law that entered into force in 2023 marks a turning point in the development of Romanian higher education and guarantees our country's commitment to the irreversible path of digitization. This study aims, on the one hand, based on the last three education laws, to analyze the evolution of the acceptance and integration of technology, more specifically digital technology, in education, and, on the other hand, to show the premises the digital transformation of education in the coming years derived from the new law on higher education.

Keywords: *digital education, the right to education, the higher education law, the Romanian education system.*

Istoria postrevoluționară a învățământului românesc este marcată de trei modificări legislative majore, și anume: Legea învățământului 84/1995 publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 167 din 31 iulie 1995, Legea educației naționale 1/2011 publicată în Monitorul Oficial, Partea I nr.

18 din 10 ianuarie 2011, cât și legile educației, Legea învățământului preuniversitar 199/2023 publicată în Monitorul Oficial Partea I, Nr. 613 din 5 iulie 2023 și Legea învățământului superior 1999/2023 publicată în Monitorul Oficial Partea I, Nr. 614 din 5 iulie 2023. Această legislație organică a fost completată de acte normative succesive de aplicare sau modificare a textului legilor. Suplimentar acestor trei acte normative fundamentale a fost și Legea privind statutul personalului didactic (LEGE nr.128 din 12 iulie 1997), fiind considerată de unii cea de patra lege privitoare la învățământ, promulgate în cei treizeci și patru de ani care au trecut de la Revoluția din decembrie 1989 prin care a fost îndepărtată conducerea comunistă.

Fiecare modificare legislativă a marcat o nouă etapă în evoluția învățământului din România, fiind, desigur, într-o anumită măsură, o reflecție a stării națiunii și a conducătorilor ei. Cele două legi ale învățământului adoptate și promulgate în 2023 sunt strâns legate de Proiectul „România Educată” inițiat de Președintele României în 2016, proiect care are ca scop declarat „să susțină reșezarea societății pe valori, dezvoltarea unei culturi a succesului bazate pe performanță, muncă, talent, onestitate și integritate”¹, fiind „proiectat către viitor, întreaga abordare încercând să răspundă provocărilor următoarelor decenii”². Această relație dintre legile învățământului intrate în vigoare în 2023 și proiectul inițiat de președintele Klaus Iohannis, este explicit pusă în lumină de doamna ministru Deca, Ministrul Educației, care spunea: „Îmi doresc un învățământ în acord cu viziunea Proiectului România Educată”³. Cu ușurință se poate observa că, pentru prima dată în istoria postrevoluționară, dar nu o noutate în istoria învățământului românesc, există două legi, una pentru învățământul universitar și una pentru învățământul superior.

Integrarea conceptului de digitalizare în legile educației

Prima lege postrevoluționară în domeniul învățământului, Legea 84/1995, a apărut la câțiva ani după schimbarea regimului totalitar din România, avându-l la conducerea Ministrului Educației pe domnul profesor Liviu Maior. Această lege a operat schimbarea programelor școlare anterioare

1 <https://www.presidency.ro/ro/angajamente/romania-educata>, accesat 01.10.2023.

2 *Ibidem*.

3 <https://tribunainvatamantului.ro/interviu-cu-ligia-deca-ministrul-educatiei-imi-doresc-un-Invatamant-in-acord-cu-viziunea-proiectului-romania-educata/> accesat 10.10.2023.

anului 1989 și celor din perioada 1992-1994. Înțelegând într-o anumită măsură contextul socio-politic și cultural al apariției primei legi postdecebriste în domeniul învățământului nu ne surprinde faptul că integrarea tehnologiei informației și comunicării, a formelor alternative de învățare, sunt foarte puțin menționate, iar concepte precum: educația la distanță, e-learning sau educația digitală, lipsesc cu desăvârșire. Acest fapt nu ne surprinde pentru că nici la nivelul structurilor reprezentative ale Uniunii Europene nu era abordat acest subiect. Doar începând cu anul 2000 demersurile pentru integrării tehnologiei în procesul de predare-învățare au fost inițiate. Se pot identifica „câteva repere importante la nivel European în demersul de integrare a tehnologiei în educației: Inițiativa eLearning (Comisia Europeană, 2000), Strategia i2010 (Comisia Europeană, 2005), Lifelong Learning Programme 2007-13 (Consiliul European, 2006), Agenda Digitală pentru Europa (Comisia Europeană, 2010)”⁴.

Cele câteva mențiuni din textul Legii 84/1995 legate de formele alternative de învățare, pentru că așa erau abordate toate modalitățile care nu se încadrau în forma tradițională de învățare, sunt menționate doar în patru articole. Ca și cadru general, sunt recunoscute ca și forme de organizare a învățământului, „învățământul de zi, seral, cu frecvență redusă, la distanță, comasat și, pentru copiii cu nevoi educative speciale, nedepasabili, cu scolarizare la domiciliu” (art.15 pct.10). Funcționarea acestor forme de învățământ diferă de cea tradițională, cu frecvență, și anume, „învățământul liceal seral, cu frecvență redusă și la distanță, poate funcționa, în condițiile legii, în unitați de învățământ stabilite de inspectoratele școlare” (art. 23 pct.3). În învățământul superior „activitatea didactică se poate organiza în următoarele forme: de zi, seral, cu frecvență redusă și la distanță” (art. 60 pct. 1), cu condiția ca formele de învățământ seral, cu frecvență redusă și la distanță să fie „organizate de instituțiile de învățământ superior care au cursuri de zi” (art. 60 pct. 1). Studiile universitare parcurse în cadrul formelor de seral și frecvență redusă era mai mare cu un an față de programele de învățământ la zi, în schimb „durata studiilor în învățământul universitar la distanță se reglementează prin hotărâre a Guvernului” (art. 60 pct. 2). Singurul text unde apare menționată utilizarea tehnologiei informației este în articolul 136, în sensul că „pentru instruirea adulților, precum și pentru

4 Doina Banciu, Daniel Fodorean, „E-Learning developer: specialized training program for online teaching”, în *Romanian Journal of Information Technology and Automatic Control*, Vol. 32, No. 2, 2022, pp.117-126.

sprijinirea sistemului de învățământ în realizarea unor obiective specifice pot fi organizate, cu aprobarea Ministerului Educației, Cercetării și Tineretului, instituții și rețele de învățământ deschis sau la distanță, care utilizează tehnologiile moderne de comunicare și de preluare a informațiilor” (art.136 pct. 1).

Legea Educației Naționale nr. 1/2011, adoptată și promulgată în perioada când la conducerea Ministerului Educației era domnul Daniel Fureriu, a adus schimbări semnificative în sistemul de învățământ românesc, încercând să marcheze un punct de cotitură de la o educația fundamentată pe valori educaționale utilizate în perioada comunistă, la o educație modernă adaptată contextului românesc, având în vedere și experiențele acumulate în cei șaisprezece ani de la momentul apariției primei legi a învățământului postdecembrist, Legea 85/1995.

Examinarea textului Legii 1/2011 din perspectiva integrării tehnologiei în procesul instructiv-educativ conduce la concluzia că decidenții în domeniul educație au arătat, în această etapă istorică, anul 2011, o mai mare deschidere față de posibilitatea unei educații alternative mediată de tehnologie. Acest fapt poate fi observat din frecvența referirilor în textul legii la acest tip de educație alternativă, numită „învățământ la distanță”, cât și din explicațiile mult mai extinse și mai clare privind această formă de învățământ.

Suprinzător, atunci când sunt enunțate cele opt domenii de competențe-cheie în formarea elevului la nivelul primar și gimnazial, una dintre aceste competențe sunt „competențele digitale de utilizare a tehnologiei informației ca instrument de învățare și cunoaștere” (art. 68 pct. 1 lit.d). Este prima referire explicită în care se folosește termenul „digital”, cu referire nu la învățământul universitar, ci la învățământul preuniversitar. Planurile de învățământ includeau disciplina „Tehnologia informației și comunicării”, pentru clasele I-IV ca disciplină opțională și pentru învățământul gimnazial și liceal ca disciplină obligatorie (art. 68 pct. 3). Legea avea în vedere nu doar pregătirea în ce privesc competențele digitale, dar și susținerea examenului de bacalaureat la „proba D de evaluare a competențelor digitale. Rezultatul evaluării se exprimă prin nivelul de competență, în raport cu standardele europene recunoscute în domeniu” (art. 77 pct. 4). Elevii au posibilitatea de a susține examene cu recunoaștere europeană pentru certificarea competențelor digitale, iar dacă au obținut aceste certificate, rezultatele obținute le pot fi recunoscute și echivalente pentru proba D a bacalaureatului.

Tot la nivelul învățământului preuniversitar legea stipula că „se înființează Biblioteca Școlară Virtuală și Platforma Școlară de e-learning, care includ programe școlare, exemple de lecții pentru toate temele din programele școlare, ghiduri metodologice, exemple de probe de evaluare” (art. 70 pct.2). Acestea sunt numite „resurse digitale și vor fi protejate de Legea nr. 8/1996 privind drepturile de autor și drepturile conexe, cu modificările și completările ulterioare” (art. 70 pct.2).

La nivelul învățământului superior formele de organizare a programelor de studii include și învățământ la distanță care este „caracterizat prin utilizarea unor resurse electronice, informatice și de comunicații specifice, activități de autoînvățare și autoevaluare completate de activități specifice de tutorat” (art. 139 alin.c). Potrivit articolul 140 din Legea 1/2011 forma de învățământ la distanță era permisă doar pentru programele de licență, programele de master, puteau fi organizare doar în forma învățământului cu frecvență și frecvență redusă, iar programele de doctorat se puteau organiza doar în forma de învățământ cu frecvență. În anexa Legii 1/2011 sunt definiți unii termeni și unele expresii utilizate în cuprinsul legii, iar din această secțiune se află despre ce implică, în viziunea legiuitorului forma de învățământ la distanță, și anume, „înlocuirea orelor de predare cu activități de studiu individual și întâlniri periodice, desfășurarea seminariilor prin sistem tutorial și obligatoriu a tuturor activităților didactice care dezvoltă competențe și abilități practice în sistem față în față” (LEN 1/2011, Anexa p. 130). O altă noțiune clarificată în cadrul anexei este cea de *sistemul tutorial* definită astfel:

semnifică organizarea activităților didactice în învățământul la distanță de către un cadru didactic tutore și asigură: a) desfășurarea activităților de învățare și evaluare atât la distanță, cât și în sistem față în față; b) organizarea pe discipline și grupe care cuprind maximum 25 de elevi/studenti/cursanți⁵

Dezvoltarea competențelor de utilizare a tehnologiilor moderne de informare și comunicare, potrivit articolului 357, constituiau unul dintre obiectivele programelor de formare pentru personalul care lucrează în domeniul educației permanente, aceasta fiind o altă referire la integrarea tehnologiei informației și comunicației menționată în Legea Educației adoptată în 2011.

5 LEN 1/2011, Anexă, p. 131.

În urma acestei succinte treceri în revistă a celor două legi ale învățământului care au stat la baza sistemului de educație timp de douăzeci și opt de ani, Legea 85/1995 și Legea 1/2011, se poate afirma, mai întâi, că acceptarea unui proces de educație care să integreze tehnologia informației și comunicației s-a făcut progresiv, de la reglementări destul de vagi, dând impresia că noțiunile aceste există doar că așa ar da bine, la reglementări mai detaliate care oferă impresia că acest fel de predare-învățare a început să conteze. În al doilea rând, terminologia utilizată este destul de variată și necorelată, dând impresia unei ușoare indecizii cu privire la termenul care ar exprima cel mai bine această formă de învățământ, și evitând termeni precum: „e-learning”, „educație online”, „educație digitală”, și alții asemenea lor, cu toate că în societatea occidentală aceste concept au devenit uzuale în limbajul educațional cu mulți ani înainte. Termenii folosiți în cele două legi sunt: „resurse electronice”, „tehnologia informației și comunicării”, „competențe digitale”, „învățământ la distanță”. În al treilea rând se poate observa o întârziere, posibil datorită factorilor socio-economici, în alinierea sistemului de învățământ la trendurile și normele Europene în domeniul educației online și digitale. Privind la demersul European în domeniu învățământului putem constata că încă din anul 2000 (Inițiativa eLearning, Comisia Europeană, 2000) au existat strategii de integrare a tehnologiei în educație. Chiar înainte ca Legea Educației 1/2011 să fie adoptată și promulgată, Comisia Europeană a adoptat „Agenda Digitală pentru Europa”, dar cu toate acestea Legea 1/2011 nu aduce transformări majore în procesul de educație privindu-l ca o nouă paradigmă educațională⁶, ci mai mult ca o extensie a învățământului tradițional.

Digitalizarea și Legea Învățământului Superior din România

O simplă trecere în revistă a noi legi a învățământului superior, Legea 199/2023, nu poate să treacă cu vederea schimbarea de perspectivă produsă în domeniul învățământului românesc, în modul în care este abordată digitalizarea și educația mediată de resurse electronice și digitale. Digitalizarea poate fi definită ca „procedura prin care anumite operațiuni pot începe să fie efectuate prin intermediul suporturilor digitale, cum ar fi

6 Doina Banciu, Larisa Ivașcu, Ben-Oni Ardelean, Daniel Fodorean, *Educația prin E-learning*, București, Editura Academiei Oamenilor de Știință din Romania & Editura Tehnică, 2020, p.26.

computerele sau smartphone-urile, de obicei cu ajutorul unei conexiuni la Internet”⁷. Termenul digital se referă, pe de-o parte, la ceva „care aparține degetelor, care se referă la degete”, la ceva „care este sau poate fi reprezentat prin cifre ori prin numere”, dar și „despre aparate, dispozitive, instrumente, sisteme care generează, măsoară, prelucrează sau stochează semnale digitale”⁸. În mod simplu spus, atunci când resursele electronice au fost concepute pentru a putea fi manevrate folosind degetele ele se numesc resurse digitale. Încercând să înțeleagă mai mult conceptul acesta de digitalizare, cercetătorii și practicienii au ajuns la concluzia că digitalizarea este mai mult decât transpunerea unor documente în format electronic, digital. Imediat s-a simțit nevoia de a face distincție între simpla trecere în format digital a unor resurse fizice și procesul de folosire a dispozitivelor digitale în diferite domenii ale societății. La nivelul limbajului această distincție s-a realizat prin utilizarea a doi termeni, și anume, termenul „digitizare” și termenul „digitalizare”. Astfel că, termenul „digitizare” se referă la „actul de conversie a unui document fizic într-unul digital”, iar „digitalizarea reprezintă schimbarea proceselor de afaceri prin utilizarea tehnologiei digitale”⁹. Atât în afaceri, cât și în alte domenii de activitate, scopul digitalizării „nu este numai de a ‘face totul digital’, ci de a adauga mai multa *valoare, eficiență, organizare și oportunitate* oricarei companii, prin mijloace moderne”¹⁰, iar în cazul învățământului are de-a face cu creșterea eficienței în administrarea și gestionarea cunoștințelor și resurselor, cât și creșterea oportunităților de învățare pentru cât mai multe persoane. În felul acesta idealurile societății bazate pe cunoaștere pot devine o realitate. O altă noțiune folosită în perioadă actuală este cea de *transformare digitală*, promovată în mod constant de doamna profesor Doina Banciu, vicepreședintele Academiei Oamenilor de Știință din România, și dezbătută în cadrul conferinței științifice cu tema „Accelerarea Transformării Digitale în Administrație și Servicii Publice”, care afirma că „transformarea digitală este o problemă de management, management bazat pe cunoștințe, un management care trebuie să fie aplicat într-o abordare sistemică în care trebuie coordonate sisteme de sisteme; un nou pact social, un proiect integrat al întregii societăți, unde atât decidenții,

7 <https://ro.economy-pedia.com/11041145-digitization> accesat 10.10.2023.

8 <https://dexonline.net/definitie-digital>

9 <https://www.linkedin.com/pulse/diferenta-dintre-digitizare-si-digitalizare-powered-by-bitat/?originalSubdomain=ro>

10 *Ibidem*.

cât și mediul academic și de business să utilizeze noile tehnologii pentru cetățean și dezvoltarea în ansamblu a societății”¹¹.

Transformarea digitală a învățământului superior din România, potrivit textului Legii 199/2023, se va realiza în următoarele domenii: a) forma de învățământ; b) resurse educaționale; c) documente școlare; d) colaborarea internațională.

Terminologia utilizată pentru a exprima posibilitatea desfășurării activității educative într-o formă diferențiată de cea cu frecvență, și care folosește resurse electronice, nu diferă mult de cea întâlnită în legea precedentă a educației (LEN 1/2011). Ca și formă de organizare a activității de învățare în învățământul superior se utilizează peste tot în lege termenul „la distanță”. Potrivit literaturii de specialitate în domeniul științelor educației „principalele caracteristici ale acestei forme de educație sunt: a) separarea fizică dintre cadrul didactic și student/cursant; b) medierea procesului de transmitere și asimilare a informației prin intermediul tehnologiei; c) libertatea beneficiarului educației de a alege locul și timpul în care se instruieste”¹². În relație cu desfășurarea proceselor interne de educație sunt folosiți termeni precum: „online”, „digitalizare”, „digital”, „resurse electronice, informatice și de comunicații specifice”, „virtual” și „hibrid”. Deși, termenul „hibrid” apare într-un sigur paragraf din lege (art. 185 alin.9), nu există o definire a lui pe parcursul legii, fiind doar prezentat ca o formă alternativă a sistemului online de desfășurare a programelor la distanță. Desigur că normele succesive legii vor aduce mai multe clarificări în privința semnificației acestui termen, dar și a celorlalți.

În anexa legii există o listă a definițiilor termenilor și expresiilor utilizate în cuprinsul legii, dar nu a tuturor termenilor, ci doar pe cei care legiuitorul i-a considerat că au nevoie de o explicație. Termenii și expresiile care au o relevanță pentru tema acestui articol, și care au fost definiți sunt: „activități didactice online sincrone”, „mobilitate virtuală”, ceilalți, probabil, s-a considerat că deja au intrat în limbajul uzual, iar semnificația lor este deja cunoscută. Astfel, „activitățile didactice online sincrone reprezintă acele activități didactice la care studenții și cadrele didactice participă în același

11 <https://www.aosr.ro/aosr-sustine-accelerarea-transformarii-digitale-in-administratie-si-servicii-publice-cluj-2022/>

12 Doina Banciu, Larisa Ivașcu, Ben-Oni Ardelean, Daniel Fodorean, *Educația prin E-learning*, București, Editura Academiei Oamenilor de Știință din România & Editura Tehnică, 2020, p.24.

timp, dar în locații separate, în general altele decât campusul universitar” (LIS, Anexă, p.77). Noutatea constă în conceptul de „mobilitate virtuală”, termenul virtual fiind folosit numai cu referirea la mobilități. Mobilitatea virtuală înseamnă „utilizarea unor resurse și instrumente electronice, informatice și de comunicații specifice pentru a facilita și sprijini activitățile de învățare, predare, cercetare, aplicații practice și de evaluare desfășurate într-o altă instituție de învățământ superior decât cea de trimitere” (LIS, Anexă, p.79).

Prima dimensiune care intră în interferență cu procesul transformării digitale este **forma de învățământ**. Programele de studii de licență și programelor de scurtă durată se pot desfășura sub forma de învățământ la distanță „caracterizată prin utilizarea unor resurse electronice, informatice și de comunicații specifice, activități de autoînvățare și autoevaluare, completate de activități specifice de tutorat, presupunând o combinație de activități educaționale și de cercetare la distanță și față în față” (art. 32 pct.c; art. 33 alin.1,2). În schimb programele de master și doctorat, așa cum a fost prevăzut și în Legea 1/2011, nu pot fi organizate în forma de învățământ la distanță, ci doar în forma de învățământ cu frecvență și frecvență redusă, pentru programele de master (art. 33 alin.3), iar programele de doctorat se organizează în forma de învățământ cu frecvență și doar ca excepție se pot organiza în forma de învățământ cu frecvență redusă (art. 33 alin. 6,7). Organizarea tuturor activităților educative, indiferent de tipul de program, „în situația în care se instituie starea de urgență, starea de alertă sau starea de asediu și până la eliminarea restricțiilor de către autoritățile de resort, se pot desfășura și online, pentru asigurarea exercitării dreptului fundamental la învățatură prevăzut la art. 32 din Constituția României” (art. 33 alin.11). Programele de învățământ la distanță se pot organiza doar în instituțiile de învățământ care au acreditat același program de studii și la forma de învățământ cu frecvență (art. 33 alin.10). Organizarea programelor de studii se face în baza standardelor de calitate specifice elaborate de Agenția Română de Asigurare a Calității în Învățământul Superior (ARACIS), acestea fiind diferențiate, printre alte criterii, și în funcție de formele de organizare a programelor de studii (art. 32 alin. 3). În lista programelor care pot să funcționează în forma de învățământ la distanță, pe lângă programele de licență și cele de scurtă durată, se adaugă și programele de formare profesională a adulților dacă respectă prevederile legale privind asigurarea calității (art.185 alin. 9). Demersul de asigurare și evaluarea calității educației, pen-

tru toate programele, se referă și la digitalizarea proceselor instituționale (art. 226, alin.1, pct.e).

Printre responsabilitățile care intră în norma didactică a unui profesor poate fi și „crearea de conținut digital pentru disciplinele din domeniul de specializare” (art. 211, alin.2, pct.l). Legea precizează că „în cazul formelor de învățământ la distanță și cu frecvență redusă, instituția de învățământ superior elaborează un regulament aprobat de senatul universitar, care stabilește organizarea și activitățile didactice specifice, precum și normarea acestora” (art. Art. 211, pct. 27). În mod implicit se consideră că profesorii ar trebui să dețină competențe digitale pentru a putea fi implicați în activitatea de predare, cât și în activitatea de elaborare de conținut în format digital. Instituțiile de învățământ superior sunt responsabile pentru inițierea și elaborarea unor programe interne de formare a personalului didactic în vederea dezvoltării competențelor digitale și predării în mediul online.

Surpriza în cuprinsul acestei noi legi a învățământului superior vine din posibilitatea ca, în anumite condiții, evaluările parțiale și cele finale, de semestru, să se poată realiza folosind mediul online, după cum se afirmă în articolul treizeci și doi: „activitățile de evaluare continuă și evaluare sumativă de tip examen se pot realiza în condițiile întâlnirii nemijlocite în spațiul universitar a studenților cu cadrele didactice și de cercetare și pot implica utilizarea resurselor electronice, informatice și de comunicații specifice sau în regim online, cu respectarea standardelor minime privind organizarea aprobate prin ordin al Ministrului Educației” (art.32, alin.2). În schimb, pentru examenele de finalizare a studiilor universitare, indiferent de specificul programului de studii și de forma în care s-a desfășurat, acestea se realizează în format fizic în spațiul universitar. Susținerea publică a tezei de doctorat poate „avea loc în prezența a cel puțin 4 dintre membrii comisiei de doctorat, cu participarea fizică obligatorie a președintelui comisiei și a conducătorului de doctorat, ceilalți membri ai comisiei putând participa și în sistem sincron online”(art.71 alin.4).

Cel de-al doilea domeniu care intră în sfera digitalizării învățământului este, bineînțeles, cea a **resurselor educaționale**, cu referire specifică la resursele electronice. Este de remarcat faptul că nu doar în programul de învățământ la distanță aceste resurse electronice pot fi folosite, ci chiar și în programele de învățământ cu frecvență și programele de învățământ cu frecvență redusă. În programele cu frecvență, „unele activități de învăț-

țământ și/sau de cercetare din cadrul programelor de studii organizate la forma de învățământ cu frecvență se pot desfășura în mod sincron, prin utilizarea unor resurse electronice, informatice și de comunicații specifice, prevăzute în standardele de calitate elaborate și aprobate de ARACIS în mod diferențiat pentru fiecare domeniu de studii”(art. 32 alin. 1, pct.a). Activitatea în programele de învățământ cu frecvență redusă presupune „prezența fizică în spațiul universitar a studenților și cadrelor didactice de predare, completate de alte mijloace de pregătire specifice învățământului la distanță, precum cele realizate prin intermediul unor resurse electronice, informatice și de comunicații specifice” (art. 32, alin.1, pct. b).

În cadrul resurselor electronice vorbim și de platformele educaționale. Acestea intră în componența spațiului universitar, așa cum se precizează în articolul treisprezece astfel: „este considerat spațiu universitar și mediul online, constând în platformele sau grupurile utilizate pentru activitățile didactice și extracurriculare și de cercetare organizate în cadrul instituției de învățământ superior” (art.13 alin.1). A nu se confunda platformele educaționale proprii universităților, cu platformele naționale utilizate pentru diferite scopuri cum ar fi: baze de date, internaționalizare, și așa mai departe. Legea nu este restrictivă în ceea ce privește tipul de platforme de e-learning folosite și nici în ce privește celelalte tipuri de resurse electronice.

Cel de-al treilea domeniu care intră în sfera digitalizării învățământului este cel al **documentelor universitare**. Având în vedere că legea nu are precizări specifice cu privire la forma de depunere a dosarului de admitere, din ce în ce mai multe universități permit preînscrisura sau înscrierea la programe de studiu folosind mediul online. Legea precizează că „admiterea în învățământul superior de stat, particular și confesional pentru fiecare ciclu și program de studii universitare este de competența fiecărei instituții de învățământ superior și se organizează pe baza regulamentelor specifice privind organizarea și desfășurarea procesului de admitere stabilite de fiecare instituție de învățământ superior, cu respectarea prevederilor legale în vigoare. Ministerul Educației elaborează metodologia-cadru de organizare a procesului de admitere în învățământul superior” (art. 35 alin.2). După elaborarea metodologiei-cadru de admitere se va putea înțelege mai exact dacă se vor impune condiții restrictive privitoare la înscrierea online la programe de studii universitare, postuniversitare și programe de formare profesională a adulților.

Sistemul de învățământ românesc impune înregistrarea de către universități a studenților, în platforme electronice, atât a celor înmatriculați în universitățile de stat, cât și celor înmatriculați în universități particulare și confesionale. Aceste platforme sunt: RMUR – Registrul matricol unic al universităților din România, RUNIDAS — Registrul unic național integrat al diplomelor și actelor de studii. Actuala lege vine și cu o promisiune, și anume, că „în termen de 2 ani de la intrarea în vigoare a prezentei legi, Ministerul Educației va implementa o platformă digitală, conectată cu RUNIDAS și toate celelalte baze de date care pot alimenta portofoliul, prin intermediul căreia fiecare cetățean va putea să își creeze propriul portofoliu de învățare, având acces direct la rezultatele învățării, calificările, diplomele și certificatele dobândite în învățământul formal, pe care le poate completa cu informații suplimentare proprii” (Art. 191, alin.4). În cadrul UEFISCDI mai există o platformă de administrare a tezelor de doctorat. Datele statistice, raportările instituționale și raportările individuale privind activitatea științifică a personalului didactic și de cercetare vor fi colectate de către Ministerul Educației prin intermediul *Platformei naționale de raportare unică în învățământul superior* (PNRUIS), care este gestionată de Unității Executive pentru Finanțarea Învățământului Superior, a Cercetării, Dezvoltării și Inovării (UEFISCDI).

Digitizarea și digitalizarea vizează nu doar managementul documentul care conferă și atestă calitatea de student, dar și a documentelor care privesc procesul educativ. Legea acordă un spațiu considerabil studiilor doctorale, care deși nu pot fi organizate decât în forma de învățământ cu frecvență, și ca excepție în forma de învățământ cu frecvență redusă, pot și trebuie să integreze mijloacele digitale în procesul de management a studenților. Ca de exemplu:

În perioada în care teza de doctorat se află în transparență, înaintea susținerii publice, orice persoană fizică sau juridică poate formula observații cu privire la existența unor abateri de la standardele de etică și deontologie profesională, inclusiv din perspectiva existenței plagiatului. Observațiile pot fi depuse online sau la registratura instituției de învățământ superior unde are loc susținerea¹³.

În ce privește consultarea publică, conform articolul 71 alineatul 12, teza de doctorat se redactează în format tipărit și în format digital. Forma-

13 Legea Învățământului Superior 199/2023, art. 71, alin. 13.

tul digital al tezei de doctorat devine indisponibil accesului publicului în momentul în care studentul-doctorand dorește să o publice, în perioada celor 24 de luni de grație acordate (art.71 alin. 15). După absolvire, există obligația legală ca teza de doctorat, în format tipărit și în format digital, să fie trimisă Bibliotecii Naționale (art. 71 alin. 17). Mijloacele digitale, conform legii pot fi utilizate în formularea de sesizări către Comisia de Etică din fiecare universitate, în domeniile prevăzute de actuala lege (art. 171 alin.2)

Noutatea în sfera digitalizării documentelor universitare constă în faptul că „actele de studii universitare și postuniversitare, documentele universitare, precum și cele care atestă statutul de student pot fi emise și în format digital” (art. 40 alin.5). Certificatul de finalizare a programelor de formare profesională a adulților, cât și microcertIFICATELE, pot fi emise și în „format digital și care are următoarele caracteristici: a) este stocat într-un registru digital național sau european, menit să asigure autenticitatea certificărilor; b) respectă legislația cu privire la prelucrarea datelor cu caracter personal” (art. 185 alin.10).

Mai pot fi emise în format digital și „certIFICATELE care atestă competențele profesionale specifice unei ocupații, precum și certificatele de atestare parțială a competențelor profesionale specifice unei ocupații” (at. 185 alin. 12).

Cel de-al patrulea domeniu care intră în sfera digitalizării învățământului este cel al **internaționalizării**. Cele două dimensiuni ale internaționalizării prezentate în lege sunt legate de mobilitățile universitare, cât și de înmatricularea studenților străini. Noutatea adusă de prezenta lege este că permite realizarea de mobilități virtuale. În ceea ce privește posibilitatea cetățenilor străini la a studia în România, guvernul a înființat programul „Study in Romania”, un program național pentru internaționalizare universitară care are ca scop „consolidării procesului de internaționalizare a sistemului de învățământ superior, pentru a asigura resursele necesare; programul este organizat și finanțat de Ministerul Educației, iar desfășurarea acestuia se reglementează prin hotărâre de Guvern, la inițiativa Ministerului Educației” (art. 120 alin.1). Printre obiectivele pe care programul le are este și acela de „susținerea digitalizării proceselor de admitere și a procedurilor administrative de la nivelul instituțiilor de învățământ superior” (art. 120 alin. pct. h). Desigur că, atingerea acestei obiectiv strategic, internaționalizarea, pe care aproape toate universitățile din România doresc să

îl vadă materializat, „procesul de internaționalizare poate fi susținut și prin includerea în cadrul activităților de învățare, predare și cercetare a unor componente care presupun colaborarea în format online” (art. 129 alin.11).

Concluzii

În urma abordării comparative a ultimelor trei legi ale învățământului din perspectiva integrării resurselor electronice și digitale în procesul de educație, cât și a adaptării metodelor de predare la noile provocări aduse de era digitală, se poate afirma, sub aspectul evoluției legislative, că România a făcut un progres considerabil. Transformarea digitală în educație pare un drum ireversibil, deși în comparație cu alte state ale Uniunii Europene, România se află într-o ușoară întârziere. Acceptarea posibilității de a face educație și în alte moduri a fost un proces de durată, implicând nu doar decidenții politici, dar și furnizorii și beneficiarii educației. A fost nevoie de o descătușare și schimbare a mentalității prinsă între educație de timp comunist și debusolarea adusă de noile realități socio-economice și culturale care invitau la a pregăti generațiile actuale pentru o altfel de societate.

Studiul actual poate fi considerat doar o trecere în revistă a evoluției educației digitale în România, în baza legilor organice, acordând o mai mare atenție legii actuale, Legea Învățământului Superior (Legea 199/2023) care a intrat în vigoare în luna septembrie a acestui an. Această lege constituie un pas înainte din perspectiva digitalizării educației, relevând o deschidere și determinare în implementarea transformării digitale a sistemului de învățământ superior din România. Cu precădere sunt vizate patru domenii ale acestei transformări, așa cum am arătat în acest articol, și anume: transformarea formei în care se organizează programele de studii; includerea resurselor digitale în procesul instructiv-educativ; eficientizarea managementului educațional prin digitizarea aferentă activității educative și prin digitalizarea procedurilor și, în cele din urmă, accesibilitate mai mare la programele de mobilități și la studenți străini care să studieze în universitățile din România.

Bibliografie:

- BANCIU Doina, FODOREAN Daniel, „E-Learning developer: specialized training program for online teaching” în *Romanian Journal of Information Technology and Automatic Control*, Vol. 32, No. 2, 117-126, 2022
- BANCIU, Doina, IVAȘCU, Larisa, ARDELEAN, Ben-Oni, FODOREAN, Daniel, *Educația prin E-learning*, Editura Academiei Oamenilor de Știință din Romania & Editura Tehnică, București, 2020.
- COTEANU, Ion, MAREȘ, Lucreția (coords.), *Dicționarul explicativ al limbii române* (ediția a II-a revăzută și adăugită), Academia Română, Institutul de Lingvistică, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2009
- Legea învățământului 84/1995 publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 167 din 31 iulie 1995
- Legea educației naționale 1/2011 publicată în Monitorul Oficial, Partea I nr. 18 din 10 ianuarie 2011
- Legea învățământului preuniversitar 199/2023 publicată în Monitorul Oficial Partea I, Nr. 613 din 5 iulie 2023
- Legea învățământului superior 1999/2023 publicată în Monitorul Oficial Partea I, Nr. 614 din 5 iulie 2023
- *** Ministerul Educației și Cercetării, STRATEGIA PRIVIND DIGITALIZAREA EDUCAȚIEI DIN ROMÂNIA, SMART-Edu, Document în consultare publică în perioada 18 decembrie 2020 – 15 februarie 2021
- Metodologiei de autorizare a furnizorilor de formare profesională a adulților Monitorul Oficial, Partea I nr. 774 din 05 noiembrie 2003,
- <https://www.presidency.ro/ro/angajamente/romania-educata>, accesat 01.10.2023
- <https://tribunainvatamantului.ro/interviu-cu-ligia-deca-ministrul-educatiei-imi-doresc-un-Invatamant-in-acord-cu-viziunea-proiectului-romania-educata/> accesat 10.10.2023
- <https://ro.economy-pedia.com/11041145-digitization> accesat 10.10.2023
- <https://dexonline.net/definitie-digital>
- <https://www.linkedin.com/pulse/diferenta-dintre-digitizare-si-digitalizare-powered-by-bithat/?originalSubdomain=ro>
- <https://www.aosr.ro/aosr-sustine-accelerarea-transformarii-digitale-in-administratie-si-servicii-publice-cluj-2022/>

HUTTERIȚII TRANSILVĂNENI ÎNTRE DREPTUL LA TOLERANȚĂ ȘI VIOLENȚA RELIGIOASĂ

Pr.Lect.univ.dr. Gudor Kund BOTOND

Protopop, preot reformat, lector univ. UBB Cluj-Napoca,

Facultatea de Teologie Reformată și Muzică

gudorbotond@yahoo.com

ABSTRACT: Transylvanian Hutterites between the Right to Tolerance and Religious Violence.

Transylvania, because of the idea of religious freedom practiced in the Principality, was a safe place for Anabaptists from Moravia and Upper Hungary. Driven out by Catholics and Protestants alike, they found refuge in Vințu de Jos in Alba County, thanks to Prince Gabriel Bethlen and Princess Susana Károlyi. Inviting and sheltering them for more than a century between 1621 and 1768 also meant the colony's contribution to the flourishing of the Transylvanian economy, especially in the second part of the 17th century. The violence of the wars, the misunderstanding of religious otherness and the often-violent confrontation with the precepts of state ordered counter-reformation led to the fortuitous extinction of the community in the second part of the 18th century. Part of it embarked on a pilgrimage, starting in Wallachia, then Russia, and finally ending up in the United States and Canada. The history of the Anabaptist community of Vințu is both an example of religious tolerance and respect for the right to one's own confession, and an example of confronting the violence caused by war and radical counter-reformation, causing suffering and persecution. Today, the history of a specific community in the USA and Canada cannot be understood without the historical moment and the contribution of the Principality of Transylvania, and his local communities, namely village of Vințu de Jos in Alba County, Romania.

Keywords: *religious violence, religious tolerance, Habans, Hutterites, Anabaptists, Gabriel Bethlen.*

Istoria hutteriților (anabapțiștilor) transilvăneni de limbă germană este deodată un subiect puțin cunoscut, dar totodată fascinant din punc-

tul de vedere al istoriei confesionale transilvănene. Colonia anabaptistă din Vințu de Jos, față de dimensiunea ei demografică, a jucat un rol totuși important în viața economică, confesională și într-un final politică a Principatului¹. Pendulând între promisiunea îmbietoare a perfecte acceptări confesionale în cadrul Principatului, experiența hutteriților (numiți altfel anabapțiști sau habani) arată că supraviețuirea unei comunități religioase conservative și non conformiste în arealul unor cutume religioase net diferite, este posibilă doar atât timp, cât viața politică le este favorabilă. Schimbarea vieții confesionale din Principat la începutul secolului al 18.-lea a însemnat un lung șir de conflicte, opresiune și violență confesională pentru anabapțiștii din Vințu de Jos, moment adeseori asimilat unui proces îndelung de martiriu religios, început încă din timpul Reformei religioase. Totuși momentul de acalmie confesională din secolul al 17-lea din Transilvania și confruntările religioase ale secolelor ce vor urma arată că viața confesională transilvăneană a fost supusă unor mișcări involuntare și voluntare de conservare confesională, față de violența religioasă, întotdeauna invocând dreptul la toleranță confesională².

În contextul analizării evoluției comunității anabaptiste din Vințu de Jos am identificat câteva momente de turnură în invocarea dreptului la libertate confesională și confruntarea ideii de libertate cu opresiunea și violența războaielor interconfesionale. În contextul războiului de 30 de ani, confruntarea dintre Imperiul Habsburgic și armatele protestante din Ungaria Superioară, Cehia și Moravia viața comunităților anabaptiste devine incomodă și mai apoi ne sustenabilă. Epoca de aur a comunităților anabaptiste și-a atins apogeul și datorită iscusinței meșterilor anabapțiști din Munții Tirolului (Styria Superioară, Salzburg astăzi Austria) și Elveția, care s-au așezat pe acele meleaguri datorită drepturilor economice și confesionale oferite de nobilimea ceho-mora-

1 Maria H. Kristinkovich, "Some further notes on the Hutterites in Transylvania", 37/1963, *The Mennonite Quarterly Review*, pp. 203-213. și Robert Friedmann (ed.), "A newly discovered source on the transmigration of the Hutterites to Transylvania, 1621-1623", 35/1961, în *The Mennonite Quarterly Review*, pp. 309-314.

2 Vezi Geoffrey Dipple, "Anabaptists and Seventeenth-Century Arguments for Religious Toleration in Switzerland and the Netherlands", *Topographies of Tolerance and Intolerance: Responses to Religious Pluralism in Reformation Europe* 64, 2018. și Barbara Monette, *The Anabaptist Contributions to the Idea of Religious Liberty*, Portland State University, 1994.

vă, drepturi care în vârtoarea evenimentelor cauzate de războiul de 30 de ani sunt suprimate³.

Astfel în zonele cucerite și controlate de Episcopia romano - catolică din Brno, mai ales după înfrângerea protestanților în bătălia de pe Muntele Alb, comunitățile au fost supuse unor presiuni dure, întemnițări, exilări și execuții menite să convertească comunitățile anabaptiste la religia statului, pe de altă parte să-și însușească bogăția acestor comune anabaptiste, acumulate în decenii de activitate și neconsumate, fiind averi comune și indivizibile. Cele două direcții ale violenței politice și confesionale au dus la migrarea acestor comunități către Ungaria Superioară (astăzi Slovacia), unde sub protecția nobilemii protestante, comunitățile anabaptiste relocalizate, încercau să continue istoria perioadei lor de glorie⁴. Formarea unor așezări anabaptiste de graniță din Ungaria Superioară în comitatele Bratislava, Trenčín și Nitra ca de exemplu Čachtice (Csejte), Kostolna (Egyházfa), Sobotište (Ószombat) și capitala hutteriților Velki Levare (Nagy-Lévárd) au revitalizat economia Ungariei de Sus (actualmente Slovacia). Ulterior, Sobotište și Velki Levare au controlat viața spirituală și socială a noilor așezări, trimițând o delegație pentru a-i vizita pe confracții lor din Vințu, hirotonindu-i pe păstorii anabapțiștilor din Transilvania⁵. În așezările noi activitatea comunelor anabaptiste a produs efervescență culturală, economică și religioasă, însă războiul și-a extins aria de desfășurare și în zonele locuite de aceștia. Comunitățile angrenat s-au angrenat de voie, de nevoie, dar mai ales datorită solidarității confesionale protestante în aprovizionarea și cazarea armatelor transilvănene. În 1619, cei 10.000 de soldați transilvăneni ai principelui Gabriel Bethlen (1580-1629) din Neumühl (astăzi Nove Mlyni, Slovacia)⁶ au fost hrăniți și primiți de hutteriți⁷. Tot-

3 Horst Klusch, „Die Habaner in Siebenbürgen”, în *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, nr. 2 (1968, vol. 11), pp. 1-29; Király Ferenc, „Die Geschichte der deutschsprachigen Anabaptisten in Ungarn, 16-18. Jahrhundert”, *Südostforschungen*, vol. 44. 1985, pp. 83-98.

4 Leonard Gross, „The Golden Years of the Hutterites,” *The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565-1578*, no. 23, *Studies in Anabaptist and Mennonite History, with an Introduction by Roland H. Bainton* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1980).

5 Rodney J. Hoffer, *Hutterites in Romania. A brief History and Guide*, Lexington, 2016, p. 12.

6 Zágonyi Jenő (ed.), *Bethlen Gábor és a baptisták, Alvinci kéziratok 1623-1644, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 2003, p. 4.*

7 Bálint Emese, „Az alvinci hutteriták innovációs stratégiái a vallási üldözések korában”, în *A Reformáció öröksége*, ed. Kolombán Vilmos, Kolozsvár, 2018, p. 344.

odată armatele transilvănene în a doua parte a campaniei militare au fost încartușiți și în comuna anabaptistă din Sobotiște, formată îndeosebi din hutteriții alungați din Moravia. Anabapțiștii sperau în victoria armatelor protestante, fiind conștienți de posibilele consecințe ale persecutării religioase deja experimentate de comuna hutterită pe parcursul războiului de 30 de ani (1618–1648). Literatura anabaptistă, a văzut în mod utopic părțile ungurești ale Europei ca fiind locuite de o societate perfectă în care teologia și perspectivele economice ale mișcării hutterite se puteau dezvolta în condiții ideale⁸. Contactele vremelnice și fortuite ale armatelor transilvănene aflate în deplasare au permis o cunoaștere mai în detaliu a vieții anabapțiștilor. Fiind meșteri iscusiți, transilvănenii au realizat importanța economică a acestor comunități, activități de care și Principatul avea nevoie stringentă. Odată cu înfrângerea protestanților, trupele transilvănene aflate în retragere au făcut o ofertă generoasă comunității hutterite, de a se muta în Principat, unde libera exercitare a confesiunii lor, era dedublă de promisiunea facilităților economice. Încă din septembrie 1620, cancelarul de religie sabbatariană a Principatului, Simon Péchy (1565-1642)⁹ a mers la Neumühl în numele principelui Bethlen, pentru a invita meșteșugarii anabapțiști în Transilvania¹⁰. În primăvara anului 1621, el se afla din nou în așezările locuite de hutteriți, care erau deja supuse persecuției și violenței în comitatul Nitra: Čachtice (Csejte), Kostolna (Egyházfa), Sobotiște (Ószombat) și Velki Levare (Nagylévárd). De data aceasta a găsit comunitățile într-un moment de disperare generală după înfrângerea din Bătălia de pe Muntele Alb (1620)¹¹. Ca urmare a violențelor religioase comune întregi ale hutteriților s-au refugiat în Transilvania într-un mod organizat, formând o adevărată coeziune de grup¹², ca și beneficiari ai invitației și promisiunii însumate în opt puncte făcute de principele transilvănean¹³. Primele grupuri s-au refugiat din localitățile morave Maskowitz (Masko-

8 Berit Jany, „Searching for Harmonia - Der abendteurliche Simplicissimus - and Hungarian anabaptist”, în *Studia Theodisca, Milano, XXV* (2018), pp. 27-48. cf. Zieglschmid, A. J. Friedrich, „Die ungarischen Wiedertäufer bei Grimmelshausen”, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1940), pp. 352-387.

9 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Documente inedite din viața și activitatea sabbatarianului Simon Pechi, cancelarul Transilvaniei*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2014, pp. 7-23.

10 Bálint Emese, *Az alvinci hutteriták innovációs stratégiái...*, p. 344.

11 *Ibidem*, p. 345.

12 *Ibidem*, p. 340.

13 Bunta Magda: „Comuna anabaptistă de la Vințul de Jos în sec. XVII. structura ei internă, ideologia ei”, în *Acta Musei Napocensis, Cluj Napoca, X/1973*, p. 243.

vice) și Oleckowitz (Okskovice) în Sobotiște¹⁴. La începutul secolului al 17-lea în această zonă, viața comunităților habane a devenit insuportabilă, mai ales după Bătălia de pe Muntele Alb, datorită prigonirii lor religioase de către nobilimea romano-catolică și armata imperială. Exilarea comunelor anabaptiste a fost inițiată de cardinalul Franz von Dietrichstein (1570-1636), episcop de Olomouc, care după 1622, în spiritul Contrareformei habsburgice, a început să persecute așezările anabaptiste din Moravia, populate îndeosebi de meșteșugari. Privarea comunelor de bunurile lor materiale, incendierea așezărilor, jefuirea și ocuparea militară a acestora au fost pe ordinea de zi.¹⁵ Programul de recatolicizare a Cehiei și Moraviei a fost formulat de cardinalul Ungariei Superioare Péter Pázmány (1570-1637) în temeiul deciziilor luate de cardinalul vienez Melchior Klesch (1552-1630). Violența religioasă a afectat nu numai nobilimea protestantă ceho-moravă, ci și așezările hutterite care existau în zonă deja de peste 100 de ani. În lucrarea sa *Cronica Transilvaniei*, istoricul Georg Krauss (1607-1679) a menționat exodul precipitat al protestanților moravi: „În ceea ce privește oamenii de rând, meșteșugarii și țăranii, o mare parte dintre ei au fugit în Ungaria Superioară, la Kosice (Kassa), Levoca (Lőcse), Presov (Eperjes) și în orașele miniere din Transilvania”¹⁶.

Promisiunea transilvănenilor însă nu a fost una lipsită de capcane. Datorită convingerii că prin dislocarea anabapțiștilor din Ungaria Superioară, îi vor salva de urgia contrareformei, armatele transilvănene au decis să conducă membrii coloniilor anabaptiste într-o manieră fortuită, fără a lăsa loc deciziei comunitare privind plecarea ori rămânerea în vechile așezări ale lor. Momentul intempestiv și mandatoriu al plecării a fost corect sesizat și de membrii comunității anabaptiste.

Cronica Habană mărturisea despre migrație astfel: „La începutul anului 1621, un anume Simon Bötsei [Pécs, n. aut.], cancelar, a venit din Transilvania, după cum spunea el, cu împuternicirea regelui ales al Ungariei și principelui transilvănean etc. care însuși dorea ca pe moșiile sale să se stabilească meșteșugari din poporul nostru, promițându-le libertate deplină, donații și protecție puternică”¹⁷. Misiunea cancelarului a fost una de succes, deoarece

14 Ibidem, p. 236.

15 Vezi despre ultima persecuție a hutteriților în Moravia în William R. Estep, *Az anabaptisták története 1525-1729*, Budapest, 2004, pp. 144-146.

16 Georg Krauss, *Erdélyi krónika*, Pro print, Csíkszereda-Miercurea Ciuc, 2008, p. 127.

17 A. J. F. Zieglschmid (ed.), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder...*, New York, 1843, p. 762.

hutteriții care fugeau din fața războiului, probabil în număr de 200 de persoane, au pornit la drum cu 18 căruțe sub escortă strictă militară acompaniată de 70 de soldați. Plecarea oarecum forțată a comunității anabaptiste din Sobotište (Ószombat) a avut loc în mai multe grupuri între 18 ianuarie și 2 aprilie în 1621¹⁸, formate mai ales din hutteriții refugiați din localități morave din Maskowitz (Maskovice) și Oleckowitz (Okskovice).

După un lung traseu prin Nordul Transilvaniei, desfășurat sub auspiciile protecției princiare, comunitatea s-a izbit de o nouă provocare privind diferențele dintre promisiunile primite și realitatea din Principat. Membrii comunității au fost divizați în grupuri socio-profesionale, și trimiși către posesiunile conducătorilor de oști, care s-au întors din Moravia și Ungaria Superioară. Momentul de derută totală, a dus la împotrivirea comunității față de despărțirea comunei. Știrea despre impactul negativ al așezării în Transilvania, s-a răsfrânt și asupra acelora, care dorea să urmeze exemplul celor plecați, mai ales că vicisitudinile războiului și opresiunea cruntă a contrareformei Habsburgice i-a ajuns din urmă. Vizibil afectați de impunerile transilvănene cauzate de împlinirea unor obiective economice imediate (minerit, olărit, comerț, confecționarea unor unelte agricole, construcții)¹⁹, comunitatea s-a regrupat, reobținând garanții princiare ferme, privind așezarea lor într-un singur loc, unde pe lângă activitatea economică intensivă își puteau trăii fără îngrădiri și liberi viața comunitară specifică anabaptismului²⁰. Persoana garantă a acestui demers a fost soția principelui Gabriel Bethlen, Susana Károlyi (1585-1622), iar locul desemnat coloniei anabaptiste a fost Vințu de Jos²¹, atunci un mic oraș câmpenesc în proximitatea Albei Iulii, de altfel la acel moment domeniu princiar. Datorită acestui demers întreprins de principesă, comunitatea anabaptistă a sălășluit în castelul Bethlen (Martinuzzi), iar mai apos i-a fost desemnat și locul de așezare (denumit Haushaben sau Brüderhof), în spatele bisericii reformate, în proximitatea curburii Mureșului. Conform *Cronicii Habane*, aceștia locuiau în spatele bisericii reformate la cotitura Mureșului²², așezare care

18 *Ibidem*, p. 345.

19 Gudor Kund Botond, „A vallási türelmességtől a gazdasági érdekig”, în *Theológiai Szemle*, 2023/03, Budapest, pp. 139-131.

20 Bunta Magda, *Comuna anabaptistă...*, p. 247.

21 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Sabatarieni în contextul vieții transilvane (sec. XVI-XX). Aspecte din Istoria Sabatarianismului european și transilvănian*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Vol. II., Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019, pp. 224-226.

22 Gudor Botond, *Az etűnt Gyulafehérvári Református Egyházmegye és egyházi közössé-*

se întindea până la curbura Mureșului. Conform cercetărilor arheologice efectuate de P. Gyulai și M. Bunta, așezarea era situată în partea de sud a actualei așezări Vințu de Jos, pe malul stâng al Mureșului, pe o suprafață de 3-4 ha, la Nord -Vest de actuala biserică reformată²³.

Prințesa Susana Károlyi a fost cea care, la 31 august 1621, i-a invitat pe cei 185 de refugiați habani în castelul ei din Vințu de Jos și i-a cazat în cetate²⁴. Această intenție a așezării hutteriților fost confirmată de scrisoarea lui Gabriel Bethlen, care în vara anului 1621 i-a scris soției sale că zidarii cancelarului Pécsy și anabapțiștii generalului Béldi ar trebui să fie relocați toți într-un singur loc la Vințu: „*Scrii de la zidarii cancelarului Pécsy , sufletul meu, că ar trebui să-i trimitem într-un sat săsesc. Dar să nu facem asta, ci să îi așezăm la Vințu, și nu numai pe zidari, ci și tot felul de meșteșugari. Dați-le un loc unde să locuiască, viile goale, să li se dea libertate, ca să nu fie datori (curții noastre ca stăpân de moșie) la nici o slujbă țărănească (robotă, impozite etc.), ci numai cu meșteșugurile lor. Să nu facă acest lucru pe degeaba, ci să fie plătiți cu jumătate din preț din munca lor, atunci când vor fi considerați vrednici. Dați-le de mâncare și de băut. Acolo vor fi într-un loc bun între sași și nobili, de unde vor putea merge a lucra între ei, atâta timp cât nu lucrează pentru principe. Adu-i pe noii creștini de la Béldi, sufletul meu, și lasă-i să se stabilească. Lasă-i să-și facă instrumente agricole pentru ei înșiși. Dă-le 10 vaci de lapte, 12 boi și câțiva porci.*”²⁵

La 31 septembrie 1621, tot la Vințu de Jos, principesa Susana Károlyi împreună cu primarul György Fodor și cu administratorul principelui Márton Szakács, a desemnat un teren viran pentru așezarea hutteriților²⁶. În aprilie 1622, aceștia deja își construiseră casele comunale tipice și sala mare comunitară pe locul primit de la principesa²⁷. Această colonie anabaptistă și-a desfășurat activitatea nestingherit până în a doua parte a secolului al 18.-lea, după care a urmat un nou moment de conflict și pribegie. Perioada sălășluirii lor în Transilvania a început sub auspicii extrem

gei, Barót, 2012, pp. 402-403.

23 Bunta Magda, *Comuna anabaptistă...*, p. 237.

24 Rodney J. Hoffer, *Hutterites in Romania...*, p. 8.

25 Gergely Sámuel, "Bethlen Gábor levelei feleségéhez Károlyi Zsuzsannához", in *Történelmi Tár*, 1882, p. 131. cf. Dán Norbert, *Az erdélyi szombatosok és Pécsi Simon, Humanizmus és reformáció (13)*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1987, p. 182.

26 Tóth Mike SJ., "Az anabaptisták Erdélyben és Delphini" in *Katolikus szemle*, 1892., V., p. 769. Mike descrie istoria localității folosind *Haus Buech-ul anabapțiștilor (ms) conceput de Jacob Werner*, p. 6.

27 Bálint Emese, *Az alvinci hutteriták...*, p. 345.

de pozitive. Primirea unor terenuri agricole și începerea unor activități industriale (olărit, sobe, cahle, ustensile agricole) au dus la o efervescență confesională și economică a coloniei și implicit a Transilvaniei. Așezarea acestora fost menționată în *Cronica de Jale* a lui János Szalárdi: „Aproape două sute dintre noii creștini din Ungaria au adus tot felul de meșteșugari buni /dacă nu mai mulți/ cu soții și copii, iar în Vințu i-au așezat într-un loc foarte convenabil, retras, din cotitura Mureșului, cu anumite privilegii și libertăți, unde, pe un vârf de munte foarte înalt, stâncos, între dealuri, într-un loc foarte ferit, li s-a dat o cetate simplă, pe care l-au construit la timpul potrivit, iar sub el, în localitatea respectivă, au construit o curte foarte mare și întinsă pentru tot felul de meșteșugari, cu diferite ateliere, locuințe, multe și frumoase, vii și grădini pentru diferite tipuri de apicultură. De când s-au așezat, au fost de mare folos atât principilor, cât și țării, după cum arată experiența zilnică.”²⁸. Cele opt promisiuni date inițial anabapțiștilor au fost însumate în scrisoarea de privilegii a principelui Gabriel Bethlen: „Noi, Bethlen Gábor, am hotărât să readucem țara noastră, atât de grav pustiită și distrusă în vremurile trecute, la starea ei prosperă de odinioară și să stabilim în țara noastră artele și meșteșugurile fără de care nicio țară nu-și poate menține dezvoltarea, am hotărât ca acei frați moravi (*Fratres Moravicos*) care au fost strămutați din casele lor de ororile războiului, să fie adunați în Transilvania, pentru ca, prin migrația lor încoace și încolo, să nu le fie distruse bunurile și ale țării unde sunt, cii să fie stabiliți într-un loc sigur și permanent. Și le dăm și le lăsăm lor și moștenitorilor lor casa și conacul nostru din Vințu”²⁹. Mai apoi articolul 2 al Dietei transilvănene ținute la Cluj-Napoca la 1 mai 1622 a aprobat stabilirea anabapțiștilor la Vințu și le-a permis acestora „să-și practice liber religia conform obiceiurilor lor și să nu fie deranjați de nimeni”. Nici principele Gheorghe Rákóczi al II-lea (1621-1660) nu a uitat de grija lor, deoarece a inclus drepturile huteriților în constituțiile transilvănene la capitolul LVII. din partea a 8-a a „*Approbatæ Constitutiones*”, care consemna privilegiile acestora. La sfârșitul epocii princiare, Mihail Apafi I (1632-1690) le-a emis o cartă de privilegii în 1675, care a fost reconfirmată în 1692 de guvernatorul Gheorghe Bánffy (1661-1708) doar sub forma simplă a unei scrisori de protecție³⁰. În

28 Szakály Ferenc, (ed.), Szalárdi János *Siralmas magyar krónikája*, partea II., ed. Magyar Helikon, Budapest, 1980, p. 62.

29 Jakab Elek, „Erdély és az anabaptisták a XVII-XVIII században”, în *Keresztény magvető*, IX. an. 1876, pp. 5-6. cf. Áldási Antal, „Az anabaptisták kiváltságlevelé, Művelődéstörténeti Adatok”, *Magyar Történelmi Társ.*, vol. 15, 1892, p. 367.

30 Jakab Elek, *Erdély és az anabaptisták...*, p. 11.

1702, împăratul Leopold de Habsburg a reaprobat privilegiile princiare ale anabapțiștilor, dar i-a și taxat cu un impozit de 150 de forinți. În secolul al 18-lea, aceștia aparțineau domeniului de stat (fiscului) ca vecini direcți ai domeniului episcopului romano-catolic.

Vestea așezării comunității și drepturile lor religioase și economice au atras mii de discipoli ai anabaptismului, care în decurs de o sută de ani s-au așezat în Vințu de Jos, prin aceasta îmbogățind tradiția și perspectivele coloniei, de altfel vorbitoare de limbă germană, într-un dialect tirolian. Potrivit cercetătoarei Magda Bunta, între 1621 și 1649, se estimează că 1500 de persoane aparținătoare cultului anabaptist au sosit în Vințu de Jos.³¹ Momentul de succes al coloniei a fost semnalat de înțelegerea cu comunitatea politică din Vințu de Jos, pentru care trebuiau să presteze servicii de mentenanță și aprovizionare în fortul Zebernicului de peste Mureș din Vurpăr. Devenind coproprietari ai cetății aflate la circa 4,5 km de așezarea lor³², realizează ceva nemaîntâlnit în cazul anabapțiștilor până atunci în Europa. În condițiile în care purtarea unei arme, sau înrolarea în armată erau strict interzise datorită învățăturilor religioase asumate, totuși au rămas coproprietari și apărători non beligeranți ai unei cetăți transilvănene deseori asediate.

Privilegiile lor au fost recunoscute și de locuitorii orașului câmpenesc Vințu de Jos-Vurpăr (jud. Alba), precum și de foștii descendenți ai slavilor sudici stabiliți în evul mediu în localitate. La 22 iunie 1638, primarii orașelor câmpenești înfrățite, adică Vințu și Vurpăr, perceptorii de taxe și reprezentanții localităților au convenit, asupra unor drepturi și îndatoriri specifice ale anabapțiștilor noi veniți: „Noi, János Vargyasi, actualul administrator (provizor) al castelului și moșiilor principelui Transilvaniei, Vințu de Jos, și toți nobilii din Vinț și Vurpăr din comitatul Alba, Imre Pap, János Újlaki, magistrații și prefectii orașului câmpenesc Vințu, și primarul Kelemen Szabó din Vurpăr, precum și alți cetățeni și locuitori jurați din ambele orașe câmpenești, lăsăm în amintire prin această scrisoare, că în anul de față 1638, la 22 iunie, am fost căuțați de creștinii noi [hutteriți sau anabapțiști, n.a.] din Vințu în mod public, ca cele două rânduri de case construite în cetatea de sus [cetatea Zebernicului, deasupra Vurpărului, n.a.], lângă poarta mică (una dintre porțile mai mici ale cetății) cu sprijinul și permisiunea celor două orașe, precum și pivnița pe care au tăiat-o în stâncă nu de-

31 Bunta Magda, *Comuna anabaptistă...*, pp. 234-235.

32 Kővári László, *Erdély építészeti emlékei, Kolozsvár, 1866*, p. 215.

mult în același loc, lângă ea, și casa pe care au cumpărat-o de la Istvan Redeki, deși au păstrat-o în pace de când a fost achiziționată și construită; având în vedere atât starea schimbătoare a vremurilor, cât și mortalitatea oamenilor, ca atât ei înșiși în vremea noastră, Având în vedere atât starea schimbătoare a vremurilor, cât și fragilitatea vieții umane, pentru ca atât ei înșiși în timpul nostru, cât și înaintașii, respectiv urmași lor, să fie mai curajoși în construirea și deținerea acelor locuri, ne roagă cu mare sârguință ca aceste bunuri, așa cum a fost și până acum, să fie și de acum încolo, orașele sus numite să le dea lor pentru vecie, printr-o scrisoare [...] obligându-ne, că atât în pace, cât mai ales în strâmtoarea războiului, să fim acolo spre păstrarea libertății și păcii noastre comune, luând parte la aprovizionarea, finanțarea, construirea cetății, sau la orice cheltuieli ce privesc aceasta, înafară de acele lucruri care ar leza religia noastră, ca purtarea de armă și serviciul poștal [...]”³³.

Obligațiilor lor (de a construi cămări de locuit, magazii, ziduri, aprovizionare, confecționare arme-unelte) non beligerante erau dedublate de obligațiile de luptă ale comunității maghiare (dorobanți) din Vințu și Vurpăr. Astfel comunitatea anabaptistă și-a desăvârșit existența transilvăneană prin realizarea unui binom politic reprezentat de colonia hutterită și comunitatea politică a nobilimii din orașele câmpenești înfrățite Vințu și Vurpăr. Prolifera viață a comunității a fost plină și de încărcătură spirituală. Noua perioadă de înflorire a comunității a dus la o imigrație masivă către Principat din zonele Morave, dar și la construirea unui hub anabaptist între comunitatea din Vințu și comunitățile rămase în teritoriile aflate în proximitatea Habsburgilor, ca de exemplu Sobotiște sau Velki Levaré³⁴. Rețeaua dintre comunități a rămas funcțională până la convertirea fortuită a comunităților din Ungaria Superioară, prin aceasta colonia din Vinț asigurându-și afluxul de noi credincioși vorbitori de germană, de preoți anabapțiști, de medici și învățători. Prin calitățile lor profesionale anabapțiștii au inițiat o vastă emulație în comunitățile etnice din Principat, fie în cazul meșteșugarilor sași care își simțeau pericolitate manufacturile, fie pentru profesia medicală de sub auspiciile comunităților evreiești, datorită afluxului important de medici hutteriți³⁵.

33 Jakab Elek, *Erdély és az anabaptisták...*, pp. 9-10.

34 Herepei János, "Kik voltak az alvinczi újkeresztyének?", în *Polgári Irodalmi és kulturális törekvések a század első felében*, Keserű Bálint (ed.), Budapest-Szeged, 1965, p. 345.

35 Krisztinkovich Béla, "Anabaptista orvosok, gyógyszerek a higiénia szolgálatában", în (ed. **Palla Ákos**), *Az Országos Orvostörténeti Könyvtár közleményei* 20, (Budapest, 1961), pp. 88-117.

Defecțiunile apărute în decursul vieții comunității anabaptiste au fost reprezentate de momentele de ponderare economică inițiate de sași, prin care comunitatea concurentă a fost restricționată să-și vândă produsele net superioare în târgurile orașelor săsești. Pe de altă parte înavuțirea comunității anabaptiste a dus la impozitarea acesteia, chiar dacă diploma lor de imunități prevedea expres lipsa impunerilor economice de orice fel.

Colonia din Vințu a devenit pârtașe a vicisitudinilor transilvănene, care au avut loc după excursiunea principelui Gheorghe Rákóczy al II-lea din Polonia. În 1658, mai apoi în 1662 hoarde turci și tătari au năvălit asupra lor și au incendiat bunurile comunității, care s-a refugiat în cetatea Zebernicului. Potrivit *Cronicii Habane*: „*Vințu și comunitatea noastră au fost incendiate, fiind aproape complet arse. Imediat înainte de atac, frații aduseseră grâul și se grăbiseră să treiere și să depoziteze aproximativ 150 de claie de grâu. Restul, împreună cu fânul și paie, au fost cuprinse de flăcări. Oamenii noștri au fugit în cetate. Slavă și mulțumiri veșnice lui Dumnezeu, care i-a protejat și i-a salvat cu atâta bunăvoință. El i-a ținut împreună, astfel încât nimeni nu a fost luat, capturat sau răpit de acești oameni răi.*”³⁶ *Cronica Habană* menționează și o a doua invazie turcească cu trei ani mai târziu: „*În iulie 1661, un pașa turc a condus o armată numeroasă în Transilvania unde pe pământurile fraților din Vinț și-au ridicat tabăra, nu departe de casele noastre. Dar, cu ajutorul lui Dumnezeu, oamenii noștri au fugit în cetate, luându-și cu ei majoritatea bunurilor. Unii dintre frații noștri se aflau încă în curte cu trei căruțe când a sosit inamicul, dar Dumnezeu Atotputernic le-a permis să ducă cele trei căruțe încărcate către podul Mureșului și astfel să țină la distanță inamicul care îi urmărea. În timp ce turcii dezlegau animalele și împingeau căruțele încărcate cu cereale, frații noștri au fugit.*”³⁷ Comunitatea habană a rezistat invaziei păgâne în cetatea Zebernicului mai mult de un an. Turcii s-au retras în octombrie 1661, dar anabapțiștii au rămas în cetate din motive de securitate până în august 1662: „*În august 1662, lucrurile din Transilvania s-au mai liniștit puțin în ceea ce-i privește pe turci, astfel încât oamenii noștri din Vințu s-au putut odihni puțin. La 21 august au părăsit cetatea și s-au întors la casele lor, unde au locuit în colibe clădite în mijlocul zidurilor mistuite de foc.*”³⁸

36 Textul a fost tradus de Rodney J. Hoffer din vol II, p. 262 a *Cronicii Habane* în Rodney, *Hutterites in Romania...*, p. 17.

37 *Cronica Habană*, p. 263, Rodney J. Hoffer, *Hutterites in Romania...*, p. 17.

38 *Idem*, p. 264, în *Ibidem*.

Dovadă a capacităților diplomatice excepționale, hutteriții au obținut de la turci o diplomă de protecție, pentru aceea care s-au întors la casele lor, care îi proteja de răuvoitorii hoinari. Cetatea Zebernicului a fost abandonată de localnici doar după marele incendiu din 1725.

Momentele de declin și de violență religioasă au început însă în secolul al 18.-lea, când anabapțiștii au rămas fără suportul și garanțiile statale oferite de calvini, suferind primele încercări ale contrareformei transilvănene, care dorea anihilarea totală a comunităților anabaptiste (sau de orice fel....) și întărirea confesiunii principale a Regatului. Din moment ce domeniul din Vințu a devenit proprietatea fiscului și mai apoi al episcopului romano-catolic, soarta comunității, aflate la câteva sute de metri de castelul episcopal, părea pecetluită. Primele semne ale contrareformei în localitate au apărut în 1756, când hutteritul Johann Foltin a trecut la catolicism, fiind urmat de învățătorul comunității Johann Hartel și soția acestuia³⁹. Comunitatea anabaptistă a ostracizat aceste familii. Nu numai că i-a alungat din colonie, dar le-a demolat și casa, fapt ceea ce a provocat dezaprobarea vehementă a autorităților⁴⁰.

Decăderea meșteșugurilor practicate de anabapțiști, datorită lărgirii arealului economic odată cu integrarea în Imperiul Habsburgic, a însemnat începutul unei crize la nivelul comunității. Comunitățile anabaptiste din Ungaria Superioară au fost convertite la catolicism, moment după care legăturile comunității din Vințu cu acestea au fost întrerupte. Mai mult decât aceasta, misionarul iezuit Delphini, care a avut un rol primordial în convertirea anabapțiștilor din Ungaria Superioară și Moravia a fost cooptat în aplicarea rețetei misionare de succes în materia convertirilor chiar în Vințu.

Încercarea comunității reformate de a asigura posibilitatea încadrării anabapțiștilor în confesiunea reformată, ca o metodă de refugiu din calea contrareformei, a fost respinsă la nivel imperial. Convertirea fortuită a anabapțiștilor din Vințu la romano - catolici a dorit să rezolve definitiv soarta coloniei, dorind desființarea acesteia. Sesizat ca moment crucial pentru supraviețuirea comunității, membrii acesteia s-au confruntat cu diverse metode ale violenței confesionale: de la înrolarea forțată a bărbaților în armată (ceea ce nu era permis pentru hutteriți), la despărțirea copiilor de familiile lor (pe motiv de reeducare catolică), confiscarea cărților religioase pe

39 Tóth Mike SJ., *Az anabaptisták Erdélyben...*, p. 775.

40 Veszely Károly, "Az alvinci plébánia", în *Magyar Sion*, nr. 1 (1863), p. 437.

motiv de erezie, încarcerarea preoților lor și a familiilor anabaptiste, până la dislocarea unor familii de comunitate în prezența armatei imperiale, au dus încet la disoluția parțială a comunității. Secolul al 18.-lea pentru Vințu de Jos a însemnat și o puternică revigorare a comunității romano - catolice, din moment ce franciscanii bulgari și o comunitate romano-catolică bulgară exilată de turci și relativ numeroasă a fost așezată de Habsburgi în localitate. La enoriașii bulgari s-a adăugat și comunitatea germană de origine habană nou convertită. După eșuarea re-obținerii bisericii reformate (fostă catolică), comunitatea catolică s-a angrenat într-un proiect grandios prin fondurile Misiunii Portugheze de a construi o biserică și mănăstire a franciscanilor bulgari. Avântul misionarilor romano-catolici, dar și a episcopul din Alba Iulia ca proprietar al domeniului din Vințu, au identificat existența coloniei anabaptiste ca un afront adus situației profesionale din zonă. Ca urmare a intensificării contrareformei religioase, convertirea anabapțiștilor din Vințu, s-a dovedit un proiect de importanță imperială, prin care alteritatea religioasă a anabapțiștilor s-a dorit a fi urgent schimbată.

Pe parcursul secolului al 18. colonia anabaptistă din Vințu s-a confruntat, dincolo de criza economică internă urmată de pauperitatea comunei și a membrilor, și cu o nouă situație cauzată de imposibilitatea coloniei de a apela la noi coloniști hutteriți, datorită disoluției comunităților înfrățite din Ungaria Superioară. Rămasă fără venituri, izolată demografic și economic, comuna anabaptistă părea ușor de convertit de misionarii catolici locali. Pentru Viena, marea problemă a anilor 1760 și 1770 a fost apariția pietății luterane din Herrenhut și în Transilvania precum și greutățile convertirii coloniei anabaptiste din Vințu. Problema hutteriților din Transilvania a devenit un subiect al politicii profesionale imperiale.

Avântul contrareformator al episcopiei romano-catolice din Alba Iulia a fost întrerupt de un fenomen pe cât de ciudat, pe atât de neașteptat. Comunitățile luterane din Imperiu fiind strămutate în 1756 de Maria Teresa în zone locuite mai dens de protestanți, o parte a luteranilor din Klagenfurt, Carinthia a fost reșezată în Transilvania (în scaunul săsesc al Orăștiei la Romos)⁴¹. Practica de colonizare a statului habsburgic a reprezentat, de fapt, o relocare forțată a acelor comunități care nu aparțineau religiei romano-catolice în vederea omogenizării religioase⁴². Între timp se

41 Rodney J. Hoffer, *Hutterites in Romania*,..., p. 11.

42 Kovács Kálmán Árpád, "Kísérlet a szektakérdés fogalmának összehasonlító elemzésére eltérő politikai és társadalmi helyzetekben", în *Iskolakultúra*, Budapest, 2013/1, p. 76.

pare că noua spiritualitate a pietății luterane din Herrenhut a pătruns în aceste comunități, care în noua lor locație transilvăneană periclitau conservatorismul evanghelic al sașilor luterani⁴³. Nu este exclus nici apartenența ascunsă a noilor veniți la mișcarea anabaptistă încă din Klagenfurt, care cunoscând libertățile protestante încă în vigoare din Principat, sperau că prin relocare va supraviețui și comunitatea lor. Cei aproximativ 270 de coloniști din Klagenfurt au fost reținuți timp de două luni înainte de plecare. Drumul lor către Transilvania a început pe Dunăre, traversând orașele Viena, Bratislava, Komárom și Esztergom. Lângă revărsarea Tisei în Dunăre, au trecut pe malul râului Bega din Timiș de unde coloniștii au continuat drumul cu căruțe. Destinația lor finală era Romos, din scaunul Orăștiei (jud. Hunedoara). Sosind în localitate nu au fost bine primiți de sașii luterani din zonă, nefiind mulțumiți nici de cazarea oferită de autorități. Între anii 1755-1756 comunitatea peregrină din Klagenfurt, în contradictoriu cu promisiunile imperiale, a trăit într-o mare sărăcie. Încă din 14 iulie 1740 circulara din Sibiu a episcopului luteran Georg Jeremias Haner (1707-1777) semnala apariția anabapțiștilor în două dintre comunități transilvănene; din Teiuș (jud. Alba) și Criș (jud. Brașov)⁴⁴. În 1761, în sinodul sașilor evanghelici episcopul s-a opus cu asprime noii pietăți din Herrenhut, apărute cu ocazia venirii coloniștilor de origine germană⁴⁵. Prezența coloniștilor luterani la Vințu și revigorarea comunității anabaptiste cu noi membrii din Carinthia a produs o re poziționare a flerului misionar catolic, dar a produs emoții și între luterani. Violența autorităților de a stopa "*flagelul anabaptist*" din Transilvania era în consonanță cu radicalizarea poziției episcopului luteran Georg Jeremias Haner, care prin vocea Consistoriului a denunțat public defectiunea spirituală a comunității luterane din Carintia, indicând vinovăția intrinsecă a comunității anabaptiste din Vințu de Jos. Aflați deja sub lupa episcopului luteran, liderii coloniștilor nemulțumiți din Klagenfurt rezidenți la Romos, Andreas Wurz și Georg Waldner, au inițiat tratative cu anabapțiștii numiți "germanii negrii" din Vințu. Aceștia îi abordaseră în speranța de a-și întări comunitatea slăbită cu noi membrii

43 Josef Franz Enzenberger, "Az anabaptisták sorsa Ausztria-Magyarország területén a Habsburgok korában", în *Anabaptista reformátorok nyomában, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 2013, pp. 30-32.*

44 Tóth Mike SJ., *Az anabaptisták Erdélyben...*, p. 775.

45 Kovács Kálmán Árpád, *Kísérlet a sektakérdés fogalmának összehasonlító elemzésére...*, p. 77.

din Carinthia, dacă aceștia vor adera la comuna anabaptistă. După o perioadă de viețuire și muncă în comun ai unor membrii veniți din Carinthia cu cei din Vințu de Jos, o parte însemnată a celor din Klagenfurt s-a convertit la anabaptism și a optat pentru mutarea de la Romos la Vințu. În 1763 persoana responsabilă în Principat pentru transmigrație și colonizare Peter Hahnenheim a sesizat defecțiunea colonizării și a semnalat către autoritățile imperiale, că între luteranii din Carinthia rezidenți încă la Romos sunt și anabapțiști. Sugestia sa către autorități a fost ca grupul coloniștilor să fie mutat în integralitate în Vințu, ori în cazul împotrivirii acestora, să fie expulzați din Imperiu. Episcopul romano-catolic Antal Bajthay⁴⁶, care era proprietarul domeniului din Vințu, s-a împotrivit vehement prezenței în localitate a celor veniți din Carinthia și convertiți de curând la anabaptism, cerând insistent relocarea imediată a acestora de pe domeniile sale. Pe de altă parte grupul coloniștilor a fost supus unor presiuni și interogări din partea episcopului general al evanghelicilor din Orăștie, Simon Treitler, care a fost desemnat pentru a cerceta și soluționa defecțiunea apărută în cadrul comunităților religioase. Problema coloniștilor din Romos, acuzați deodată de herrenhutism și anabaptism a ajuns și pe biroul Consiliului de Stat⁴⁷. La 31 iulie 1763, s-a întrunit Comisia pentru Problemele Confesionale din Transilvania, sub patronajul secretarului imperial Johann Christoph von Bartenstein (1689-1767), care s-a ocupat de problema anabapțiștilor și coloniștilor datorită adreselor acuzatoare primite din Transilvania de la guvernatorul Samuel von Bruckenthal (1721-1803) și de la episcopul luteran Georg Jeremias Haner. Părerea Comisiei a ajuns la 24. august 1763. în dezbaterea Consiliului de Stat, unde consilierul Egid Valentin Felix von Borié (1719-1793) a concluzionat, cunoscând poziția episcopiei din Alba, că singura soluție la problema iscată între luteranii din Carinthia, este convertirea în integralitate a comunității anabaptiste din Vințu la catolicism. Comunitatea habană fiind vizibil afectată de dubla presiune misionară: cea catolică și cea luterană, și-a întărit împotrivirea, singura metodă de a proteja comuna anabaptistă de la dispariție. Pentru a pune în practică deciziile Consiliului de Stat, Episcopia romano - catolică a pus în mișcare un vast plan misionar. Anabapțiștii vechi din Vințu au fost supuși unei catehizări

46 Miskolczy István, *Bajthay Antal, Budapest, 1914, p. 58.*

47 Helmut Klima, "Das Verhalten der Wiener Regierung unter Maria Theresia gegen die Siebenbuergischen Wiedertaeufer und Herrnhutter", în *Suedostforschung (SOF)*, VII/1942, pp. 118-136.

de șase săptămâni, pe când cei veniți din Klagenfurt, care s-au convertit mai îndeaproape la anabaptism, au fost obligați să devină fără alte formalități imediat romano-catolici. Fiind începute demersurile privind convertirea anabapțiștilor, ca urmare a împotrivirii membrilor comunei, violența confesională a luat locul misionarismului și catehizării benevole. Martin Angermann, membru marcant al comunității din Klagenfurt și devenit anabaptist, a fost întemnițat la Deva, iar mai apoi eliberat. În 1756 familia sa a primit o casă și un teren agricol în Apoldu de Jos (jud. Sibiu), dar și-au trăit religia conform tradiției hutterite, separat de comunitatea luterană germană. Restul familiilor anabaptiste au fost mutate cu domiciliu forțat la Sibiu, unde au locuit timp de 15 ani sub atenta supraveghere a directorului responsabil pentru transmigrație Peter Hahnenheim. În 1762 o parte a foștilor luterani veniți din Carintia și convertiți la anabapțiști, fiind împrăștiați în diverse localități săsești din Principat, s-au reunit în localitatea Criț din județul Brașov. Această comunitate s-a întărit și cu acei fugari din Vințu, care nu au dorit convertirea la romano-catolicism, fiind conduși spiritu- al de pastorul Hans Kleinsasser, care a fost hirotonit ca preot anabaptism încă în comuna din Vințu⁴⁸.

La 30 august 1763, comunitatea de habani din Vințu care a rămas încă fidelă propriilor convingeri religioase, a aflat de intenția Consiliului de Stat de a-i catehetiza și convertii obligatoriu pe toți membrii comunității⁴⁹. Urmare a perspectivelor sumbre de supraviețuire a coloniei anabaptiste au cerut autorităților la 7 octombrie 1763 posibilitatea de a ierna în comuna pe care o deținea încă din 1621, mai apoi să-și vândă bunurile, dorind a pleca din Principat spre o nouă locație sau țară⁵⁰. Cererea lor a fost respinsă, însă grupuri de fugari au plecat către Criț.

Înainte de catehizarea catolice episcopul luteran Georg Jeremias Hanner a fost împuternicit de Curte să cerceteze crezul anabapțiștilor din Transilvania. Fiind cercetate majoritatea locațiilor unde comunitatea din Vinț și Romos a fost dislocată, avem o imagine relativ unitară a teologiei anabaptiste din Transilvania, datorită raportului episcopal către Viena din 9 februarie 1764: " 1) *Despre Sacramente nu au citit în Scriptură; mântuirea*

48 Rodney J. Hoffer, *Hutterites in Romania...*, pp. 30-46.

49 Vezi textul prescripției imperiale în Tóth Mike SJ., *Az anabaptisták Erdélyben...*, pp. 775-776.

50 Kovács Kálmán Árpád, *Kísérlet a szektakérdés fogalmának összehasonlító elemzésére...*, p. 78.

omului nu este prin sacrameinte, cii numai prin Hristos. 2) Dumnezeu nu a poruncit botezul copiilor. Acesta trebuie făcută când devii membru al Bisericii. La nevoie toți creștinii pot boteza. 3) Trupul lui Hristos nu se află în pâinea sau în ostia de la Cina cea de Taină, căci El a plecat la ceruri, este doar un semn și un mijloc exterior de mântuire. 4) Mărturisirea păcatelor (spovada) nu este poruncită de Dumnezeu, păcatul poate fi iertat doar de Dumnezeu. 5) Respectarea duminicilor și a sărbătorilor nu este poruncită de Scriptură sau de Dumnezeu. 6) Creștinii nu pot aibă proprietăți separate și exclusive, trebuie să existe o comunitate de bunuri între creștini. 7) Este interzis unui creștin să jure, să oblige pe altul să depună jurământ, să ia viața altuia. Ei nu doresc să-și schimbe această credință cu o alta, și sunt dispuși să moară și să trăiască pentru ea.”⁵¹ Rezumatul luteran al teologiei anabaptiste poate fi comparat și cu interpretarea teologică a anabaptismului însumat la 3 martie 1764 de preotului catolic Balázs Kleiner din Vințu, din ordinul episcopului Antal Bajthay, în vederea asistării misiunii iezuite⁵²:

Fiind supravegheată și catehizată de Delphini cel mai de temut misionar iezuit, comunitatea și-a pierdut pe rând preoții și învățătorii, după evanghelizarea lor amănunțită, atât la domiciliul fiecăruia, cât și în Casa Comunitară a hutteriților. Delphini reușise deja să convertească cu succes coloniile anabaptiste de la Sobotiște (Ószombat) și Velki Levare din Ungaria Superioară (astăzi Slovacia). A sosit în localitate la 11 noiembrie 1764. În luna decembrie a aceluiași an a raportat autorităților imperiale furia și sfidarea comunității anabaptiste față de învățătura sa, scriind la 26 dec: „În casa lor comună au o cameră de rugăciune, în care, alături de o masă cu Biblii, eu sunt care predic mai întâi, Cuvânt urmat de argumente, dacă subiectul predicii o cere, mai apoi vorbește predicatorul lor, Predicile sunt urmate de rugăciune. Erezia lor este de altfel identică în doctrină cu erorile anabaptiste pe care, cu ajutorul lui Dumnezeu, le-am învins și în Ungaria.”⁵³ Nefiind realizate obiectivele convertirii în masă, metodele iezuitului au devenit mai violente. La 10 ianuarie 1765, au fost confiscate 52 de cărți de cult anabaptiste în prezența comisarilor și a gardianului din Alba Iulia⁵⁴. La 24 aug. 1765,

51 Jakab Elek, "Erdély és az anabaptisták a XVII-XVIII. században", in *Keresztény Magvető*. 1867, pp. 11-14.

52 Veszely Károly, *Az alvinci plébánia...*, pp. 438-439.

53 Tóth Mike SJ., *Az anabaptisták Erdélyben...*, p. 780.

54 Maria H. Kristinkovich, "Anabaptist book confiscations in Hungary during the eighteenth century". 39/1965, *The Mennonite Quarterly Review*, pp. 125-146.

un grup mare de anabapțiști se pregătea să evadeze la Criș din comuna supusă catehizării obligatorii. Fiind puși în imposibilitatea rămânerii lor în comună, olarul Stahl a organizat o revoltă a comunei împotriva violenței misiunii iezuite și a inițiat plecarea comunității anabaptiste către zona Sibiului, unde spera că membrii comunității vor fi cruțați de reconvertire⁵⁵. La ordinele lui Delphini colonelul Dietrich a arestat fugarii, mai apoi a separat copii de familiile lor, pentru a fi educați în manieră catolică. În luna octombrie 1765, Delphini a dispus arestarea, mai apoi a întemnițarea preotului comunității Khor, reușind convertirea familiilor anabaptiste Joseph Olk și Michael Kuhen. Marea majoritate a anabapțiștilor însă nu și-a părăsit confesiunea. Nefiind realizate obiectivele misiunii întocmai, după convertirea parțială a anabapțiștilor, misiunea iezuită și-a propus încartuirea unor soldați imperiali în comună și înrolarea bărbaților anabapțiștilor în armată. La 28 februarie 1766, misionarul iezuit a predicat în mijlocul mulțimii de bărbați anabapțiști care plângea de frica înrolării obligatorii în armată, fiind înconjurați de soldați imperiali care au supravegheat atent întrunirile religioase. Pentru a distruge ideea de proprietate comună iezuitul Delphini a distribuit între anabapțiști 14 parcele de teren agricol fiecare de câte 84,4 arii, ceea ce a convins mulți dintre membrii comunității să părăsească stilul lor tradițional de viață⁵⁶. Presiunea psihologică și confesională însă nu a fost îndreptată numai împotriva anabapțiștilor. La 16 iulie 1766, episcopul romano-catolic Bajthay a cerut ocuparea bisericii reformate din preajma coloniei, pentru catolicii convertiți deja de Delphini. Iezuitul și-a încheiat activitatea în 1768 prin desființarea coloniei hutterite, convertind o bună parte dintre locuitori acesteia, care au rămas un timp încă membrii "comunității germane" din Vințu. Misionarul a zdrobit rezistența nobilimii reformate (Elek Kendeffi, Gergely Bethlen) care doreau primirea anabapțiștilor și în cadrul comunității reformate. Cu ajutorul întemnițării liderilor spirituali, prin șantajarea cu serviciul militar obligatoriu, cu ajutorul unor promisiuni financiare, despărțind copii de familiile lor, și împărțind proprietăți agricole, colonia habană și întrerupt existența definitiv în 1768.

În martie 1771, pentru a-i converti pe copiii anabapțiștilor aflați încă din 1760 sub supravegherea autorităților, s-a înființat orfelinatul catolic din Sibiu, al cărui director a fost numit Delphini. Sibiul s-a dovedit

55 Veszely Károly, *Az alvinci plébánia...*, p. 442.

56 *Ibidem*, pp. 432-444.

a fi un oraș fatal pentru comunitatea anabaptistă din Vințu, dar și pentru noii adepți ai anabapțiștilor veniți din Carintia. Familiile acestora au fost despărțite, soțiile liderilor anabapțiști trimiși în carceră, sau forțate să locuiască cu domiciliul forțat. Copii acestora pe motiv de sărăcie, abandon și boli au fost internați în orfelinatul romano-catolic proaspăt înființat în cartierul Terezian. Rămășițele comunității din Vințu refugiate la Sibiu au fost reasezate de episcopul luteran la Apoldu de Jos (jud. Sibiu), Criș din (jud. Brașov), sperând prin conviețuirea a două comunități germane: luterane și anabaptiste, să poată fi un câștig prin asimilare, pentru luterani. Practica religioasă diferită a familiilor dislocate, lecturile lor proprii și imposibilitatea preotului luteran de a-i integra în comunitatea luterană au condus la anchete teologice deopotrivă catolice și luterane, prin care se spera identificare unor învățături teologice pasibile de pedeapsă. Presiunile crescânde, atât politice cât și spirituale, violența confesională prin care comuna anabaptistă a fost convertită, încarcerarea membrilor acesteia, cât și "reeducarea" copiilor anabapțiști a dus într-un final la restrângerea rămășiței coloniei anabaptiste din Vințu la Criș și Apoldu de Jos. Colonia anabaptistă din Vințu a existat atâta timp cât toleranța religioasă din Principat a permis acest lucru. Identitatea coloniei a fost asigurată prin practicarea în orice împrejurare a comunității de bunuri, prin refuzul de a purta arme și prin botezul adulților⁵⁷. Disoluția comunității a fost una violentă, cauzatoare de emigrație și imigrație internă, acompaniată de abandonarea meseriilor tradiționale ale comunității. Inocularea ideii că prosperitatea individuală este mai importantă decât viața comunitară a dus la declinul coloniei anabaptiste din Vinț⁵⁸.

La 28 martie 1772, prin consilierului de stat Karl Friedrich Anton von Hatzfeld (1718-1793), membrii comunității anabaptiste încă existente la Criș, au primit ordin de la Maria Tereza să părăsească imediat Imperiul⁵⁹. Cele 67 de persoane aparținând coloniei anabaptiste din Vinț și care s-au refugiat în Criș, au trecut clandestin Carpații stabilindu-se în satul Ciorogârla de lângă București, unde au locuit până în 1782. De acolo au plecat mai apoi în Rusia fiind primiți în Vyshenská (astăzi în Ucraina) pe

57 Bálint Emese, *Az alvinci hutteriták innovációs stratégiái...*, p. 341.

58 *Ibidem*, 351.

59 Kovács Kálmán Árpád, *Kísérlet a szektakérdés fogalmának összehasonlító elemzésére...*, p. 80.

moșia contelui Pjotr Alexandrovici Rummyantsev-Zadunaysky, mutându-se mai apoi în localitatea Radichev⁶⁰. În 1874 după constrângerile militare din Rusia, au emigrat în trei valuri către Statele Unite. Coloniile anabaptiste au avut aproximativ 5 rute diferite de migrație, dintre care un grup de hutteriți ruso-germani s-a declarat de origine transilvăneană, stabilindu-se în Hutchinson County, statul Dakota de Sud. Primii hutteriți au sosit în teritoriile statului Dakota în 1874, iar ultimii au ajuns în 1879⁶¹. Memoria coloniei din Vințu de Jos, a principesei Susana Károlyi, revolta olarului Stahl în toiul convertirii lor forțate la romano-catolicism, convertirea luteranilor din Klagenfurt și evadarea lor din Criș sunt elementele identitare vizibile și astăzi ale hutteriților locuitori azi în SUA și Canada. Datorită vestimentației lor au rămas și în Statele Unite aceeași "germani negri" precum au fost denumiți și de locuitorii din Transilvania. Viața lor religioasă este și astăzi organizată în temeiul ideii de împărțire egală a bunurilor produse în comun. Egalitarismul lor, adesea stigmatizat, este practicat în baza convingerilor religioase formulate pe temeiul Scripturii, și nu datorită unor ideologii de stânga. Din acest motiv, comunismul nu a avut niciodată succes în coloniile anabaptiste. În perioada războaielor mondiale atitudinea lor a fost una conservatoare și potrivnică războiului, motiv pentru care în timpul celui de-al Doilea Război Mondial multe dintre coloniile din Nordul Statelor Unite, s-au refugiat în Canada⁶². Migrația lor a fost cauzată și de originea germană devenită suspectă în societatea care se războia cu flagelul nazismului. Problemele de adaptare ale coloniilor au apărut și în SUA. Ethel Peterson, care considera coloniile anabaptiste ca fiind prima societate de stânga din lume, se lamenta astfel: " *Ei pretind că religia este baza lor.... S-au înregistrat în stat ca biserică, dar nu au nici o afiliere sau misiune cu o altă biserică decât a lor.... Principala noastră obiecție este că ei operează o fermă sub masca religiei.... Ei doresc să obțină multe concesii din punct de vedere fiscal care să le permită să facă mai mulți bani. Apoi se întorc și încearcă să ne preseze să le vindem fermele noastre.*" ⁶³ Comunitățile anabaptiste din Statele Unite și

60 *The golden years. The menmonite kleine gemeinde in Russia, 1812-1849, Manitoba, 1985.*

61 Vance J. Youmans, "The Promised Land, Spokane's Hutterite Community—A Place Where History Lives", în *Columbia The Magazine of Northwest History*, 2000 toamna: Vol. 14, No. 3, p. 3.

62 Clifton H Jones, "The „hutterisch people”. A wiew from 1920s", în *South Dakota State Historical Society*, 1976, pp. 1-6.

63 Youmans, *The Promised Land...*, p. 8.

Canada au un număr de peste 500 de colonii prospere⁶⁴. Percepția religioasă a comunităților este una relativ simplă: *ori ești în barca lui Noah, ori nu te aflii acolo*. Istoria lor a dovedit că această barcă a plutit adeseori deasupra violenței și catastrofelor comunitare.

Bibliografie

- ÁLDÁSI, Antal, "Az anabaptisták kiváltságlevelé, Művelődéstörténeti Adatok", *Magyar Történelmi Tár*, vol. 15, 1892.
- BÁLINT, Emese, „Az alvinci hutteriták innovációs stratégiái a vallási üldözések korában”, în *A Reformáció öröksége*, ed. Kolumbán Vilmos, Kolozsvár, 2018.
- BUNTA, Magda: «Comuna anabaptistă de la Vințul de Jos în sec. XVII. structura ei internă, ideologia ei”, în *Acta Musei Napocensis*, Cluj Napoca, X/1973.
- DÁN, Norbert, *Az erdélyi szombatosok és Pécsi Simon*, Humanizmus és reformáció (13), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1987.
- DIPPLE, Geoffrey, "Anabaptists and Seventeenth-Century Arguments for Religious Toleration in Switzerland and the Netherlands", *Topographies of Tolerance and Intolerance: Responses to Religious Pluralism in Reformation Europe*, 64, 2018.
- ENZENBERGER, Josef Franz, "Az anabaptisták sorsa Ausztria-Magyarország területén a Habsburgok korában”, în *Anabaptista reformátorok nyomában*, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 2013.
- ESTEP, William R., *Az anabaptisták története 1525-1729*, Budapest, 2004.
- FRIEDMANN, Robert (ed.), "A newly discovered source on the transmigration of the Hutterites to Transylvania, 1621-1623", 35/1961, *The Mennonite Quarterly Review*.
- GROSS, Leonard, "The Golden Years of the Hutterites, The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565-1578", no. 23, *Studies in Anabaptist and Mennonite History, with an Introduction by Roland H. Bainton*, Scottdale, PA, Herald Press, 1980.
- GUDOR, Kund Botond, „A vallási türelmességtől a gazdasági érdekig”, în *Theológiai Szemle*, 2023/03, Budapest.

64 Bálint Emese, *Az alvinci hutteriták innovációs stratégiái...*, p. 352.

- GUDOR, Kund Botond, *Az etűnt Gyulafehérvári Református Egyházme-gye és egyházi közösségei*, Barót, 2012.
- HERPEI, János, "Kik voltak az alvinczi újkeresztyének?", in *Polgári Iro-dalmi és kulturális törekvések a század első felében*, Keserű Bálint (ed.), Bu-dapest-Szeged, 1965.
- HOFFER, Rodney J., *Hutterites in Romania. A brief History and Guide*, Lexington, 2016.
- ELEK, Jakab, "Erdély és az anabaptisták a XVII-XVIII. században", in *Keresztény Magvető*, IX., an 1867.
- JANY, Berit, „Searching for Harmonia - Der abendteurliche Simplificis-simus - and Hungarian anabaptist”, in *Studia Theodisca*, Milano, XXV (2018).
- JONES, Clifton H, "The „hutterisch people”. A wiew from 1920s”, in *South Dakota State Historical Society*, 1976.
- KIRÁLY, Ferenc, „Die Geschichte der deutschsprachigen Anabaptisten in Ungarn, 16-18. Jahrhundert”, *Südostforschungen*, vol. 44. 1985.
- KLIMA, Helmut, "Das Verhalten der Wiener Regierung unter Maria Theresia gegen die Siebenbuergischen Wiedertaeufer und Herrnhutter”, in *Suedostforschung (SOF)*, VII/1942.
- KLUSCH, Horst, „Die Habaner in Siebenbürgen”, in *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, nr. 2 (1968, vol. 11).
- KOVÁCS, Kálmán Árpád, "Kísérlet a szektakérdés fogalmának öss-zehasonlító elemzésére eltérő politikai és társadalmi helyzetekben”, in *Isko-lakultúra*, Budapest, 2013/1.
- KŐVÁRI, László, *Erdély építészeti emlékei*, Kolozsvár, 1866.
- KRAUSS, Georg, *Erdélyi krónika*, Pro print, Csíkszereda-Miercurea Ciuc, 2008.
- KRISTINKOVICH, Maria H., "Anabaptist book confiscations in Hun-gary during the eighteenth century”, 39/1965, *The Mennonite Quarterly Review*.
- KRISTINKOVICH, Maria H., Some further notes on the Hutterites in Transylvania, 37/1963; *The Mennonite Quarterly Review*.
- KRISZTINKOVICH, Béla, "Anabaptista orvosok, gyógyszerészek a higiénia szolgálatában”, in (ed. Palla Ákos), *Az Országos Orvostörténeti Könyvtár közleményei* 20, Budapest, 1961.

- ✦ MISKOLCZY, István, *Bajthay Antal*, Budapest, 1914.
- ✦ MONETTE, Barbara, *The Anabaptist Contributions to the Idea of Religious Liberty*, Portland State University, 1994.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Documente inedite din viața și activitatea sabatarianului Simon Pechi, cancelarul Transilvaniei*, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2014.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Sabatarieni în contextul vieții transilvane (sec. XVI-XX). Aspecte din Istoria Sabatarianismului european și transilvănean*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Vol. II., Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019.
- ✦ SZAKÁLY, Ferenc, (ed.), *Szalárdi János Siralmas magyar krónikája*, partea II., ed. Magyar Helikon, Budapest, 1980.
- ✦ *The golden years. The mennonite kleine gemeinde in Russia, 1812-1849*, Manitoba, 1985.
- ✦ TÓTH, Mike SJ., "Az anabaptisták Erdélyben és Delphini", în *Katolikus szemle*, 1892.
- ✦ VESZELY, Károly, "Az alvinci plébánia", în *Magyar Sion*, nr. 1 (1863).
- ✦ YOUMANS, Vance J., "The Promised Land, Spokane's Hutterite Community - A Place Where History Lives", în *Columbia. The Magazine of Northwest History*, 2000.
- ✦ ZÁGONI, Jenő (ed.), *Bethlen Gábor és a baptisták, Alvinci kéziratok 1623-1644*, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 2003.
- ✦ ZIEGLSCHMID, A. J. F. (ed.), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder...*, New York, 1843.
- ✦ ZIEGLSCHMID, A. J. Friedrich. „Die ungarischen Wiedertäufer bei Grimmelshausen”, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1940).

AFIRMAREA LIBERTĂȚII ȘI EDUCAȚIA CREȘTINĂ ÎN ERA DIGITALIZĂRII PRIN RECURS LA LIRICA DE INSPIRAȚIE BIBLICĂ A LUI PETRE DULFU

Conf.univ.dr. Adela DRĂUCEAN

Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

adeladraucean@gmail.com

ABSTRACT: *Affirmation of Freedom and Christian Education in the Era of Digitalization by Resorting to Petre Dulfu’s Biblically Inspired Lyric*

This article aims to highlight the importance of bringing to light the old texts of some writers, trying to educate readers through digital means and marking the perennial of these teachings. One of the most writers of the late nineteenth and early twentieth centuries was Petre Dulfu, a pedagogue influenced by the educational framework given by Spiru Haret’s reform, who wanted to make known not only the folkloric vein, but also the scriptural one so that people know the word of God. The affirmation of the author’s freedom can also be seen in the volume *Jesus the Saviour*, in which he resorts to transforming the text of the New Testament into verse. Although the texts of the writer born in Tohat have been forgotten, we have the duty to make them known through modern means so that these creations speak and transmit teachings to those of today.

Keywords: *Petre Dulfu, Gospels, lyrics, rewriting, digitization, Christian education*

Talentul poetic a lui Petre Dulfu s-a materializat prin creațiile de tinerețe publicate în revistele din Transilvania, ca: „Gutinel”, „Familia”, „Cărțile săteanului”, „Șezătoarea”, „Amicul familiei”. Dându-și seama de importanța înțelepciunii populare și de rolul moralizator al textelor făcute de oamenii din popor, se va îngriji să imprime creațiilor sale acest lucru. Scrisul este completat și de activitatea didactică. Prins în plină reformă a învățământului va încerca să întipărească demersului didactic un rol educațional bazat

pe valorile moral-creștine¹ și ideile sămănătoriste, care aduceau în atenție satul ca matrice de păstrare a spiritualității și a tradițiilor românești. Așa se face că pedagogul Petre Dulfu va scoate numeroase manuale care respectă acest deziderat, alăturându-se „celor ce cred pe bună dreptate că religia este baza moralității”².

Și-a dat seama că educarea societății se poate face prin tot ceea ce scrie.³ Mutat la București, va da la lumină *Isprăvile lui Păcală* unde satirizează toate moravurile negative din societate într-un ton hazliu. În același ton va fi scrisă și *Legendă a țiganilor*. Înțelepciunea popoului este surprinsă, transmisă și prin volumele: *Foloasele învățaturii*, *Snoave*, *Cântece și povești*, *Gruia lui Novac*, *Povestea lui Făt-Frumos*, *Faptă și răsplată*, *Ion Săracul*, *Odinioană*, *Păcală argat*, *Zâna Florilor*. Folosind un limbaj simplu fără multe broderii stilistice va câștiga popularitate printre cititori. „Petre Dulfu s-a bucurat de o mare popularitate în timpul vieții, chiar dacă unii critici nu i-au apreciat îndeajuns valoarea literară, dar a primit și referințe favorabile din partea unor oameni de seamă”⁴. Cel care l-a remarcat a fost Vasile Alecsandri, care face următoarea mărturisire: „Astfel din primele poezii m-am convins că Petre Dulfu posedă în suflet scânteia sacră și sub condei o limbă armonioasă pe care știe s-o mlădie după cerințele ritmului. Talent există: el e un dar al naturii și e merit a se dezvolta cu timpul pentru a crea opere frumoase ce vor înavuți literatura noastră. Trebuie dar a fi încurajat și susținut pe calea în care a intrat, cale bună și roditoare căci fiecare plantă în pământul ei prosperă”⁵. Iar fostul său director, P. Gârboviceanu, referindu-se la intenția scrierilor sale, zicea: „Iar prin versificarea de subiecte populare și religioase urmărea unificarea su-

1 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Current Values of Education and Culture”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 87-92.

2 Delia Florea, „Poezia de inspirație religioasă a lui Petre Dulfu”, în *Buletin semestrial, BIBLIOTHECA SEPTENTRIONALIS*, an XIII, nr. 1 (26), 2006, p. 20.

3 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Valences of Education”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.

4 Mircea Daroși, „Petre Dulfu – un poet mereu actual”, în *Revista Luceafărul*, Anul XIII, Nr.3 (147), Martie 2021, <https://luceafarul.net/165-de-ani-petre-dulfu-un-poet-mereu-actual>

5 <https://www.scribd.com/book/503600898/Ispravile-lui-Pacala>

fletului românesc și a graiului, așa cum o doreau și bătrânii scriitori bisericești și cronicarii”⁶.

Acest dascăl al poporului, învățat de mic copil de către mamă și de către bunicul preot să aibă frică de Dumnezeu, va izbuti prin același limbaj simplu să popularizeze învățătura Scriurii prin rescrierea ei în versuri, cuprinse în două volume: *Dumnezeu și oamenii și Iisus Mântuitorul*. Cel din urmă op, apărut în 1921, servește drept suport pentru prezentul studiu.

Petre Dulfu, cunoscut mai ales prin textele versificate despre isprăvile făcute de eroul snoavei populare românești – Păcală, se apleacă și asupra Evangheliilor pe care le pune în stihuri. Înzestrat cu un talent deosebit, reușește să creioneze viața Mântuitorului Iisus Hristos în versuri, păstrând mesajul și firul epic biblic. Până și *Prefața* volumului *Iisus Mântuitorul* este o succintă prezentare versificată a CELUI căruia îi este dedicată cartea: „El e Mila ne-ntrecută/ Ce chiar pe dușmani ajută;/ El e Dragostea curată/ Ce-nfrățește lumea toată.// Unde-n inimi El domnește,/ Floarea binelui sfânt crește./ Unde El în inimi nu-i,/ Cresc doar spinii răului”.

Finețea de a surprinde manifestările semenilor l-a condus pe Petre Dulfu la ideea că versificările ușurează memorizarea față de textul în proză. Și, să fie și mai ușor procesul de memorare sau mai bine spus de înțelegere a textelor biblice, a recurs la versul cu o măsură de 7-8 silabe cu puține podoabe stilistice. De exemplu, poezia liminară a volumului, *Îngerul Domnului*, ce amintește de episodul biblic când îngerul Gavril îi vestește bătrânului Zaharia că va avea un urmaș ales, are un limbaj simplu, în care este inserat un antrenant și viu dialog cu puține figuri de stil, doar două epitete („preot sfânt,/ Bun și drept”, „vestitorul sfânt”) și două inversiuni („vechi pământ”, „bătrânul Zaharie”), dându-i textului un caracter oral, simplu, direct și limpede: „Iară vestitorul sfânt/ Glăsui: – Gavil eu sunt/ Astea, de la Cel de sus,/ Zahario, ți le-am spus!/ Și fiindcă n-ai crezut,/ Rămânea-vei de azi mut;/ Vorbă n-ai să poți grăi,/ Până nu s-or împlini/ (Ziua când va fi sosit)/ Cele ce ți-am prevestit!”.

În aceeași manieră este alcătuit întreg volumul, fără să știrbească ceva din învățătura hristologică, soteriologică, eshatologică. Viața Mântuitorului pe pământ este surprinsă de la Buna Vestire „Îngerul i-a zis: – Marie,/ N-avea teamă. Pace ție!/ Har la Cel din cer aflași./ Naște-vei un copilaș./

6 P. Gârboviceanu apud <https://dosaresecrete.ro/petre-dulfu-si-personajele-copilariei-pacala-tandala-si-gruie-al-lui-novac/>

Fiu al Domnului va fi,/ Și Iisus îl vei numi./ Sfânta lui împărăție/ Nesfârșită o să fie.” la Nașterea Sa, „Lângă Vitteem, afară,/ Într-un staul vechi intrară./ Acolo Maria, jos,/ Naște pe Iisus Hristos.” (*Nașterea lui Iisus*), până la Înălțarea Sa, „Apoi mâinile-a-nălțat/ Și i-a binecuvântat.../ Și deodată un nor coboară,/ Pe Iisus îl înfășoară,/ Iar cu norul ce-l umbri,/ El spre ceruri se sui...” (*Înălțarea la cer a lui Iisus*).

Fiul lui Dumnezeu ne este prezentat ca fiind modelul suprem de sacrificiu pentru noi oamenii, prin jertfa și toate patimile Sale. În creația *În Grădina Ghetsimani*, în mod gradual poetul surprinde stările prin care trece Iisus omul înainte de momentul crucificării. Începutul poeziei redă cadrul natural în care se va retrace pentru rugăciune, un spațiu prielnic pentru meditație, în afara vacarmului urban, muntele: „După cină-a mers Iisus/ Din oraș spre munte-n sus;/ Și-ntr-un loc închis, numit/ Ghetsimani, s-a oprit”. Se știe că acest indice spațial este punctul de întâlnire dintre pământ și cer, limită în urcușul omului sau „fiind înalt, vertical, apropiat de cer, muntele se înscrie în simbolismul transcendenței”⁷. Recursul Fiului la rugăciune este modul de a primi ajutor divin pentru depășirea celor mai grele momente. În același timp, rugăciunea arată și frumusețea smereniei Fiului, aflat într-un moment de criză, față de Dumnezeu Tatăl: „- Tată, de vei fi putând,/ Depărtează-acest pahar/ De la mine. Prea-i amar!/ Însă fie, totuși, nu/ Cum voi eu, ci cum vrei Tu!”. Și din aceste stihuri putem observa fidelitatea poetului în redarea versetelor din Matei 26: 39: „a căzut cu fața la pământ și S-a rugat, zicând: «**Tată, dacă este cu putință, depărtează de la Mine paharul acesta! Totuși nu cum voiesc Eu, ci cum vrei Tu**»”. „Paharul” se referă la toate suferințele la care va fi supus: vinderea de către Iuda, „- Pe acela căruia/ Un sărut eu îi voi da/ Puneți mâna. E Iisus!”, prinderea Lui și părăsirea de către ucenici „Slugile iudeilor/ L-au legat pe-nvățător./ Ucenicii, când văzură,/ Toți fugit-au cum putură” (*Prinderea lui Iisus*), batjocora, umilința, disprețul, scuipatul, cununa de spini, „Și venit-au fără număr/ Oameni, umăr lângă umăr./ Cu o haină de-mpărat,/ Roșie, l-au îmbrăcat,/ L-au încoronat cu spini,/ Trestie i-au pus în mâini./ La picioare-i s-așterneau,/ Se-nchinau lui și ziceau:/ – Bucură-te, luminate,/ Preamăritule-mpărate!/ Apoi prinseră-a-l scuipa,/ A-l lovi cu trestia,/ Și cu palmele-l bătrură/ Peste cap și peste gură” (*Întărirea osândeii lui Iisus*),

7 Jean Chevalier; Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 2 E-O, București, Editura Artemis, 1993, p. 321.

culminând cu răstignirea „Crucea singur și-o ducea,/ Dar sub greul ei cădea./.../ Slujitori la el veniră/ Și pe cruce-l țintuiră” (*Răstignirea*). Cu toate acestea, Hristos prin jertfa Sa pe cruce și prin Înviere redă omenirii mântuirea, iertarea, vindecarea, eliberarea de sub jugul păcatului și nu în ultimul rând viața veșnică.

Prin jertfa Sa, Iisus Hristos dovedește marea iubire pe care o are față de făptura omenească. În versificările făcute de Petre Dulfu este surprisă Iubirea Mântuitorului manifestată și prin minunile pe care le face, care au drept scop restaurarea creației. Fie că vorbim de înmulțirea pânilor sau a vinului, de vindecarea ori învierea unei persoane, fie de scoterea duhurilor necurate din oameni, Mântuitorul redă frumusețea și chipul omului dinaintea de căderea în păcat a protopărinților. Pe perioada celor trei ani de activitate publică, Mântuitorul a săvârșit minuni dând dovadă de puterea Lui dumnezeiască. Precum Evanghelistului Matei, care spune: „a străbătut Iisus toată Galileea, învățând în sinagogile lor și propovăduind Evanghelia împărăției și tămăduind toată boala și toată neputința întru popor. Și s-a dus vestea despre El în toată Siria, și aduceau la El pe toți cei aflați în suferință și cuprinși de multe feluri de boli și de chinuri, pe demonizați, pe lunatici, pe slăbănogi, și El îi vindeca. Și mulțimi numeroase mergeau după El, din Galileea, din Decapole, din Ierusalim, din Iudeea și de dincolo de Iordan” (Matei 4, 23-25) și stihuitorul român subsumează activitatea Mântuitorului în majoritatea creațiile dedicate unei minuni „Și despre Iisus cel sfânt/ Merse, pe aripi de vânt,/ Se lăți din ziua-aceea/ Vestea-n toată Galileea” (*Vindecarea unui îndrăcit*) sau „Străbătu, din ziua-aceea,/ Domnul, toată Galileea,/ Sate și cetăți la rând/ Învățând și vindecând” (*Vindecarea soacrei lui Petru*).

Petre Dulfu a reușit să versifice dintre minunile lui Iisus Hristos unele ce au redat sănătatea trupeză și sufletească unor oameni, precum au fost vindecarea unui slăbănog, a soacrei lui Petru ori a orbului din naștere: „Din pământ luat de jos,/ Tină-apoi făcu Hristos;/ Unse ochii lui cu ea:/ – Mergi, te spală! zisu-i-a./ El se duse. Și curând/ Înapoi veni văzând” (*Vindecarea unui orb din naștere*). Sunt versificate și minunile de alungare a demonilor „-Taci! Iisus l-a dojenit,/ Și să ieși din om afară!/ Diavolul, amarnic zbiară/ Și pe om l-aruncă jos,/ Scuturându-l mânios./ A ieșit apoi din el/ Fără a-l vătăma defel” (*Vindecarea unui îndrăcit*) sau de vindecare a celor chinuți de duhuri necurate „- Duh mut, piei în munți pustii!/ La băiat să nu mai vii!/ Duhul rău a scuturat/ Cu putere pe băiat/ Și dintr-în-

sul a ieșit,/ Jos lăsându-l tăvălit./ Mort acum el părea,/ ar Iisus de mână-l ia,/ Tatălui său i l-a dat,/ Din acel ceas, vindecată" (*Vindecarea unui lunatic*). Astfel de minuni fac dovada puterii dumnezeiești prin intermediul căruia a lucrat Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, din iubire pentru ceea ce înseamnă viața și din compasiune față de suferința omenească. Sunt versificate: minunea transformării apei în vin la nunta din Cana Galileii, "Puneți, porunci Iisus,/ Apă-n vase, până sus./.../ – Scoateți, duceți nunului,/ Zise Fiul Domnului" (*Nunta din Cana*), înmulțirea peștilor și a pâinii, "Tot ce-avem la noi acuma/ E... cinci pâini... și doi pești numa!/ Semn Iisus făcu lor: – Bine/ Aduceți-le la mine;/.../ Iar Învățătoru-n mâini/ Ridicând și pești și pâini,/ Sus privirea și-o-nălță/ Și le binecuvântă" (*Înmulțirea pâinilor*). Nu în ultimul rând, Petre Dulfu versifică și minunile învierii unor persoane: a fiului văduvei din Nain „Și, ducându-se la pat,/ S-a atins de mort Iisus:/ – Tănărul, scoală-n sus!/ Mortu-n sus atunci sări/ Și-ncepu a glăsui”; a fiicei lui Iair „Iar Iisus a cuvântat:/ – Fiica mea, de lunga-ți boală/ Te scapă credința. Scoală,/ Mergi la cuibul tău voioasă!/ Fii de-acuma sănătoasă!” și a lui Lazăr, fratele Martei și al Mariei, prietenul Său: „- Sfinte Tată, s-a rugat,/ Pururea m-ai ascultat.../ Și-astă dată să m-ascuți!/ Iacă, pentru-aceștia mulți/ Azi te rog s-arați că eu/ Sunt aici trimisul Tău!/ După-această cuvântare/ A strigat cu glasul tare:/ – Lazăre! afară vină!/ Și el iese la lumină” (*Învierea lui Lazăr*).

Toate aceste minuni arată cine anume este Iisus Hristos, care este planul Său de mântuire a lumii, legătura Lui cu Tatăl, lucruri ce depășesc puterea de judecată a omului. La aceste minuni e important mesajul pe care Mântuitorul încearcă să-l aducă ființei umane, după cum spune un teolog: „sunt gesturi care semnalizează, gesturi prin care Dumnezeu îi atenționează pe ai Săi. Extraordinarul ca atare contează prea puțin, contează în primul rând sensul acestor gesturi liberatoare. Minunea nu semnifică nimic în sine și nu prezintă interes decât dacă este considerată ca urmă a unei realități mai profunde și superioare”⁸.

În activitatea Sa pământească, Iisus Hristos deseori își propovăduia învățătura prin mici istorioare sau pilde pentru a se face mai ușor înțeles, pentru a spune într-un limbaj accesibil și simplu lucruri profunde despre Împărăția lui Dumnezeu, despre Dumnezeu Tatăl, viața veșnică etc. Pilda sau parabola este o analogie, o comparare, o vorbire cu sens figurat prin

8 Charles Perrot, *Jésus*, Paris, Ed. PUF, 1998, p. 65.

care se dorește redarea materială a unei învățături sau idei, în scop didactic sau moralizator. În același timp, aceste istorisiri facilitau memorarea învățăturii. Când rostește poate pentru prima dată o pildă, cea a sămănătorului (Matei 13, 3-23; Marcu 4, 3-20; Luca 8, 5-15), Domnul Hristos face și interpretarea ei pentru a-i face pe Sfinții Apostoli și mulțimea adunată să înțeleagă mesajul cuvintelor, să priceapă drumul de urmat pentru a ajunge la Împărăția lui Dumnezeu. Același lucru este redat și în versificația lui Petre Dulfu: „Domnu-i lămurește: – Iată/ Pilda spusă ce arată:/ Boabele-aruncate sunt/ Al lui Dumnezeu cuvânt./ Drumul, dragi învățăcei,/ Închipuie pe acei/ Cari aud cuvântul meu;/ Însă vine duhul rău/ Și din inima lor/ Ia cuvântu-nălțător,/ Nu cumva, prin pocăire,/ Ei să afle mântuire” (*Pilda sămănătorului*). Poetul păstrează până și vorbele Mântuitorului consemnate de către evangheliști „Cel ce are urechi de auzit să audă”, sub forma „Cei ce au urechi, s-auză!”, afirmație care se referă la faptul că aceste cuvinte nu trebuie să rămână doar la nivel auditiv, ci să treacă la nivel aplicativ. Finalul textului lui Petre Dulfu păstrează încă o învățătură regăsită în Evangheliile aceia a celor care Îl văd pe El și Îi ascultă învățătura: „Iar pământul roditor/ Sunt acei ce-n viața lor/ Înțeleg deplin cuvântul/ Cel trimis de Domnu-Sfântul;/ Și primindu-l spre păstrare,/ Roadă fac cu-mbelșugare”. Cu alte cuvinte, sămânța căzută pe pământul roditor reprezintă pe cei buni și cu inimă curată, unde pocăința și-a făcut lucrarea de curățire de păcate și a trezit dorul după Dumnezeu și după harul Său mântuitor. Astfel de oameni sunt capabili să primească cuvântul lui Dumnezeu, să-l păstreze, dar mai ales să-l facă roditor.

Petre Dulfu versifică și *Pilda neghinei*, unde din nou păstrează precum în Matei 13, 24-43 învățătura despre Împărăția lui Dumnezeu, dar și explicarea parabolei de către Domnul Iisus Hristos: „Dândul deslășiri le-a dat:/ – Cela care-a semănat/ Grâu ales pe-ogorul lui/ Este Fiul omului./ Și ogoru-i ăst pământ,/ Iară grâul... cei buni sunt./ Prin neghina semănată,/ Fiii celui rău se-arată;/ Prin al ei sămănător,/ Diavolul iscoditor./ Secerișul grâului/ E sfârșitul veacului./ Și secerătorii sunt/ Îngerii din cerul sfânt”. Împărăția lui Dumnezeu începe pe pământ, deoarece cel care-l are pe Dumnezeu în viața aceasta, va fi cu El și în veșnicie. Iar cei care încalcă poruncile Domnului, păcătoșii trăiesc pe pământ ca în iad, iar după mutarea lor pământească vor fi sortiți iadului: „Îngerii vor aduna/ La un loc pe toți cei răi/ Și-i vor arunca-n văpăi./ Acolo va fi jelire/ Și a dinților scrâșnire./ Dreptii, câți se vor găsi,/ Duși la Tatăl

Sfânt vor fi./ Ca și soarele curat,/ Străluci-vor ne-ncetat,/ Sus, feriiți de orice trudă...”

Opul include și alte pilde ale Mântuitorului, ce conțin învățături pe care oamenii ar trebui să le pună în practică pentru a ajunge la mântuire: despre milă și despre cine este aproapele. „Un samaritean sosește/ Mai târziu – și când zărește/ Pe rănit în cale, jos,/ Se apropie milos,/ untdelemn pe răni îi pică,/ Sus pe-asinu-i îl ridică,/ La un han îl duce-ndată,/ Ca și pe un frate-l cată.” (*Pilda samariteanului milostiv*), despre omul rătăcit care se întoarce către cele sfinte „Astfel și-ntre îngeri, sus,/ Bucurie de nespus/ Este pentr-un suflet rău/ Ce s-a-ntors la Dumnezeu” (*Pilda cu oaia rătăcită și cu drabma pierdută*), „Tată scump, greșit-am rău/ Ție și lui Dumnezeu!/ Vrednic nu-s, cât mai trăiesc,/ Fiul tău să mă numesc!” (*Pilda fiului risipitor*), despre veghea permanentă pentru că nu se știe când va trebui să se dea seama de cele făcute „Viu de-atâția ani pe-aci,/ Roade în smochin să cat;/ Până azi, roade nu mi-a dat./ Taie-l, ca să nu mai ție/ Geaba loc de-acum în vie!” (*Pilda smochinului neroditor*), „Privegheați dar pe-ntrecute;/ Ziua, ora, n-o știți bine/ Fiul omului când vine!” (*Pilda celor zece fecioare*), despre smerenie „Că smerit va fi oricine/ Se înalț-aici pe sine,/ Toți câți pe pă-mânt, aici,/ Se smeresc, nălțați vor fi!” (*Pilda vameșului și a fariseului*), despre credincioșie și necredincioșie „Bine, rob bun, credincios,/ Zise Domnul bucuros./ Pus peste puține fuși,/ Peste multe-i fi de-acuș!/ Vino, parte și tu ia/ De-azi la bucuria mea” (*Pilda talanților*).

Stihurile poetului ardelean păstrează o întreagă învățătură despre Domnul nostru Iisus Hristos, „în umbra cuvintelor se poate întrezări teologia poetului care-l prezintă pe păstor mai întâi ca învățător, «Zis-a-nvățătorul sfânt» adică așa precum este El veșnic, Cuvântul ipostatic în care au fost așezate toate cuvintele vii și cuvintele vorbitoare mai înainte de a fi ele obiectiv create în lume”⁹.

Petre Dulfu versifică și cuvintele din Ioan 10, 11-16 „Eu sunt Păstorul cel bun. Păstorul cel bun Își pune sufletul pentru oile Sale. Dar cel plătit și cel care nu este păstor și cel ce nu este stăpân al oilor vede lupul venind și lasă oile și fuge; și lupul le răpește și le risipește. Iar cel plătit fuge, pentru că este plătit și nu are grijă de oi. Eu sunt Păstorul cel bun și Mi le cunosc pe ale Mele și ale Mele Mă cunosc pe Mine. Precum Mă cunoaște Tatăl și Eu Îl cunosc pe Tatăl. Și sufletul Mi-l pun pentru oi. Am și alte oi, care

9 Ștefan Pomian, „Pentru un poet în sărbătoare”, în *Buletin semestrial*, BIBLIOTHECA SEPTENTRIONALIS, an XIII, nr. 1 (26), 2006, p. 22.

nu sunt din staulul acesta. Și pe acelea trebuie să le aduc; și vor auzi glasul Meu și va fi o turmă și un păstor”. Domnul Iisus Hristos, Pedagogul divin, s-a folosit de imaginea păstorului și a oilor pentru ca mulțimile să înțeleagă scopul mesianicei misiuni a Fiului lui Dumnezeu. Adevăratul păstor este definit de dragostea față de turma pe care o păstorește, de aproapele. Acesta se deosebește de cei falși, care par doar preocupați de problemele și greutățile celor din jur și la primul pericol îi părăsește: „Iară cel tocmit cu plată/ Fuge când vreun lup se-arată;/ Turma, lupilor o lasă./ Nu-i a lui... puțin îi pasă!”. Păstorul cel bun își va pune sufletul pentru oi, nu va încerca să se sustragă de responsabilitatea păstoririi lor. „- Eu păstorul cel bun sunt./ Un păstor bun strajă stă,/ Viața pentru oi și-o dă”. Hristos din marea Lui iubire pentru oameni și din smerenie se jertfește pentru noi, ca noi să ne putem mântui. El merge în fața turmei, iar oile, cunoscându-I glasul, Îl urmează: „Oile-mi cunosc eu bine,/ Dânsule mă știi pe mine/ Cum mă știe Tatăl meu/ Și cum știi pe Tatăl, eu!/ Sunt, vă zic, păstorul bun;/ Viața pentru oi mi-o pun!”. Păstorul cel bun cunoaște și o altă categorie, care din ignoranță nu face parte din turmă, dar care se va întoarce datorită Cuvântului și a dragostei: „Am și alte oi, departe,/ Ce din turmă nu fac parte./ Aduna-le-voi aci,/ Glasul meu vor auzi,/ Și-o să fie-n viitor/ Doar o turmă și-un păstor” (*Păstorul cel bun*).

Stihuitorul ardelean, în *Cuvântarea de pe munte*, urmărește cu mare acribie cele consemnate de evanghelistul Matei în capitolele 5-7. Iisus Hristos le dă Apostolilor și celor care I-au urmat învățături adânci, ce reprezintă nucleul învățăturii Lui. Cel mai lung discurs al Domnului Hristos a fost cel cunoscut sub numele de „predica de pe munte”, în care vorbește despre adevărata fericire. Aceasta nu constă în lucruri materiale, ci spirituale care duc spre desăvârșire: „Își deschise cu blândețe/ Gura sfântă, să-i învețe./ Și le zice: – Fericți/ Cei sărmani și umiliți,/ Că a lor pentru vecie/ E Cereasca-mpărăție”, „Fericți cei fometoși,/ Cei neconțin setoși/ De dreptate-n viața lor,/ Că ei sătura-se-vor./ Fericți vor fi odată/ Cei cu inimă curată;/ Sus în ceruri ei mereu/ Vor vedea pe Dumnezeu” etc. Tot în această predică Mântuitorul le vorbește despre faptul că El a venit să îndrepte și să împlinească Lecea Veche. „- N-am venit, amin vă zic,/ Legea din bătrâni s-o stric,/ Ci s-o-ndrept și s-o-implinesc/ Fui trimis de Cel Ceresc”, despre iubirea vrăjmașului „Zic: Iubiți chiar pe vrășmași;/ Binecuvântați, frățește,/ Pe cine v-afurisește;/ Faceți bine-acelui care/ Pe voi ură-n suflet are;/ Vă rugați lui Dumnezeu/ Pentru cei vă fac rău,/ Spre-a putea să fiți odată/

Fiii bunului meu Tată”, despre milostenie „Bine vrei să făptuiești?/ Fugi de ochii omenești./ Prin piețe, fapta ta/ Lasă, n-o mai trâmbița”, despre post „Când postești, la fel fă, iară/ Nu mai trâmbița prin țară”, despre rugăciune „Nici când rogi pe Cel Preadarnic,/ Să nu fii ca un fățarnic/ Ce se roagă prin cetate,/ Lumii vrând să se arate”. Îi învață și cum să se roage, dându-le Rugăciunea Domnească: „- Când vă rugați,/ Astfel voi să cuvântați:/ Și cu glas răspicat,/ *Tatăl nostru* i-a-nvățat/ (Ruga ce, pân-azi, de-atunci,/ Și bătrâni o zic și prunci)” (*Cum să ne rugăm*).

Iisus îndeamnă mulțimea să pună în practică cuvintele Lui și să fie ca înțeleptul om, care și-a construit casa pe stâncă: „Cel ce-aude glasul meu/ Și-mplinește ce spun eu,/ Neieșind din drumul drept,/ Seamănă cu un înțelept/ Care casa și-a zidit/ Pe o stâncă/.../ Dar ea locului rămas-a,/ Fără-a fi măcar clintită,/ Căci pe piatră-a fost clădită”. La toate cele spuse de Învățător mulțimea a rămas impresionată, deoarece El îi învăța ca Unul ce avea putere și nu precum îi învăța cărturarii și fariseii: „Iar când a sfârșit Iisus/ Cele ce avea de spus,/ Sta poporul în uimire,/ Subjugat de-a lui vorbire”. Cei care vor urma învățătura Lui vor înlocui în sufletul lor mândria, indiferența, răzbunarea, lăcomia cu smerenia, altruismul, blândețea, milostenia. Cu alte cuvinte, cel ce se înconjoară de virtuți are siguranța dobândirii fericii veșnice în Împărăția cerurilor.

Volumul are drept suport Evanghelile după Luca, Matei, Marcu și Ioan, lucru ce-l putem sesiza din titlurile poeziilor care reflectă anumite capitole din aceste cărți. Petre Dulfu nu face comentarii, ci versifică cu fidelitate conținuturile evanghelice fără a le îmbrăca în idei proprii.

Impactul pe care l-a avut volumul a fost semnalat în paginile revistei „Convorbiri literare”: „chiar cititorul matur e surprins de noutatea lucrului, și întreaga dramă a vieții lui Iisus se înfățișează în chip cu mult mai atrăgător. Lucrarea va avea un efect bine-făcător asupra publicului căruia i se adresează”¹⁰.

Putem spune că, prin acest volum, Petre Dulfu a urmărit să dea veșmânt nou versetelor evanghelice fără a modifica esența, făcându-le ușor accesibile și ușor de reținut astfel încât să devină un sprijin pentru cititori. Iar nouă, celor de astăzi, ne revine misiunea de a face cunoscut Cuvântul

10 „Convorbiri literare” apud M. Bălaj, *Petre Dulfu – poet militant pentru propășirea social-culturală a sateanului român pentru unitatea națională, studii și articole*, vol II, *Studii de științe filologice*, Filiala Baia Mare, 1973, p. 69.

lui Dumnezeu și prin astfel de texte pe care să le readucem la lumină¹¹ și în mediul digital.

Bibliografie:

Texte suport:

- Biblia sau Sfânta Scriptură, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- DULFU, Petre, *Iisus Mântuitorul*, București, Editura Garamond, 2001.

Critică:

- BĂLAJ, M., *Petre Dulfu – poet militant pentru propășirea social-culturală a săteanului român pentru unitatea națională, studii și articole*, vol II, *Studii de științe filologice*, Filiala Baia Mare, 1973, pp. 68-72.
- BILȚIU, Maria, „Scriitorul Petre Dulfu și influența literaturii populare asupra operei sale”, în *Memoria Ethnologica*, jul/dec2022, Issue 84/85, p. 80-85.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. 2 E-O, București, Editura Artemis, 1993.
- DAROȘI, Mircea, „Petre Dulfu – un poet mereu actual”, în *Revista Luceafărul*, Anul XIII, Nr.3 (147), Martie 2021, <https://luceafarul.net/165-de-ani-petre-dulfu-un-poet-mereu-actual>.
- FLOREA, Delia, „Poezia de inspirație religioasă a lui Petre Dulfu”, în *Buletin semestrial*, BIBLIOTHECA SEPTENTRIONALIS, an XIII, nr. 1 (26), 2006, p. 20-21.
- GÂRBOVICEANU, P., apud <https://dosaresecrete.ro/petre-dulfu-si-personajele-copilariei-pacala-tandala-si-gruie-al-lui-novac/>
- <https://www.scribd.com/book/503600898/Ispravile-lui-Păcală>
- PERROT, Charles, *Jésus*, Paris, Ed. PUF, 1998.
- POMIAN, Ștefan, „Pentru un poet în sărbătoare”, în *Buletin semestrial*, BIBLIOTHECA SEPTENTRIONALIS, an XIII, nr. 1 (26), 2006, p. 22-23.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019, pp.201-215.

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

- ♦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Current Values of Education and Culture", în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 87-92.
- ♦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Valences of Education", în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.

MODALITĂȚI PRIN CARE A FOST ASIGURAT DREPTUL ȘI ACCESUL LA EDUCAȚIE ÎN TIMPUL CRIZELOR GENERATE DE PANDEMIE ȘI RĂZBOI

Ps. Asist.univ.dr. Emanuel DOBRIN

Institutul Teologic „Timotheus”, București

Mail: edobrin75@gmail.com

ABSTRACT: *Ways in Which the Right and Access to Education was Ensured During the Crises Generated by the Pandemic and War.*

Nothing can shape the human being like education does, which is why the entire educational process must be thought out and implemented in the formative system of man from the beginning of life. Adolescence is a time when behavioral skills are formed, conceptions about one's own existence and decisions are made that will influence the future. At this point education must be taken seriously and must be fully assumed, any intellectual or other educational effort being fully justified. The crises that humanity is going through, regardless of their magnitude, should not be obstacles to the access of adolescents to education.

Keywords: *education, crise, teenagers, access, shaping, right.*

Introducere

Orice discuție referitoare la educație¹ comportă, atât aspecte contradictorii, cât și conexiuni pozitive. Dacă dialogul se desfășoară pe fundalul crizelor sociale la care se adaugă frământările existențiale specifice omului, e clar că discuția pare indefinită de la început iar găsirea soluțiilor pentru aplicarea unui tipar educațional pare limitată. Astfel, indiferent de crizele traversate, fiecare societate trebuie să găsească tipare de educație prin care omul poate fi modelat și care odată aplicate pot garanta, într-o anumită măsură, evi-

1 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Valences of Education", în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.

tarea falimentele educaționale și sociale. Este adevărat că educația diferă, atât în funcție de societate, cât și în cadrul aceleiași societăți, în funcție de diferitele grupuri sociale. Cu alte cuvinte, așa cum spune Durkheim, „fiecare societate își face un anumit ideal despre om, despre ceea ce trebuie să fie el, atât din punct de vedere intelectual, cât și fizic și moral; acest ideal este, într-o oarecare măsură, același pentru toți cetățenii, dar de la un punct oarecare el se diferențiază după mediile particulare pe care orice societate le cuprinde în sânul ei.”²

Dreptul și accesul la educație ar trebui garantate indiferent de situația politică, socială sau de altă natură. Pentru a celebra și recunoaște rolul educației pentru pacea și dezvoltarea omenirii, în anul 2018, ONU a declarat ziua de 24 ianuarie drept Ziua Internațională a Educației, cu scopul de a promova o educație incluzivă, echitabilă și de calitate pentru toți. Înclinația spre educație și învățare pare scrisă în codul genetic al omului, acesta neputând trăi în mod civilizată fără educație și învățare. Însă, întregul proces trebuie să aibă o formă ordonată, structurată care să îi permită omului o dezvoltare logică. Pentru copii și pentru adolescenții supuși procesului educațional acest drept este absolut necesar, necesitate recunoscută și prin anumite cadre legislative reglementate, atât la nivel internațional, cât și la nivel național al fiecărei țări, care fac educația școlară obligatorie pentru o perioadă de timp. De exemplu, România:

Modificările aduse Legii Educației Naționale nr. 1/2011 (art. 16 alin. 1) prevăd că învățământul general obligatoriu va fi extins, treptat, la 16 clase până în anul 2030. Va include atât educația preuniversitară completă, cât și educația timpurie, care va începe cu grupa mică de grădiniță, conform raportului România Educată. Învățământul general obligatoriu cuprinde învățământul primar, învățământul gimnazial și primii 2 ani ai învățământului secundar superior. Învățământul secundar superior și grupa mare din învățământul preșcolar au devenit obligatorii de anul trecut.³

Detaliind aceste aspecte, în viitor, în România, ciclul primar se va termina în clasa a V-a, ciclul gimnazial va cuprinde clasele VI – IX iar

2 Emile Durkheim, *Educație și sociologie*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1980, p. 38.

3 <https://www.edupedu.ro/invatamantul-general-obligatoriu-va-fi-extins-treptat-la-16-clase-pana-in-anul-2030-potrivit-raportului-romania-educata-in-prezent-sunt-obligatorii-11-clase/>, accesat la 8 septembrie 2023

liceul va cuprinde clasele X – XIII. Astfel, România va fi țara din Europa în care învățământul obligatoriu va fi cel mai lung. Pe de altă parte, în Germania și în Olanda, de exemplu, învățământul obligatoriu durează 13 ani, iar în Finlanda, doar 10 ani. Toate aceste aspecte tehnice vin ca o dovadă nu a impunerii educației obligatorii ci ca necesitate socială prin care este garantat dreptul și accesul la educație încă din primii ani de viață.

În contextul crizei generate de pandemia covid sistemul educațional pare a fi intrat în colaps, viitorul dezvoltării intelectuale a omului arătându-se sumbru. Contextul s-a repetat pentru locuitorii Ucrainei odată cu declanșarea războiului astfel că, educația s-a regăsit cu greu chiar la nivel de supraviețuire. În ambele crize, atât corifeii catedrelor, cât și învățăceii s-au trezit în imposibilitatea continuării procesului educațional. Soluțiile au apărut ca ceva imposibil de găsit, în timp ce implementarea lor a fost o grea piatră de încercare pentru omenire. Tocmai această dimensiune este prezentată parțial în acest articol cu evidențierea soluțiilor găsite în perimetrul social, soluții care au făcut posibilă continuarea procesului educațional.

Definirea educației

Educația trebuie înțeleasă ca un proces de învățare care se desfășoară gradual, în etape, prin care, în mintea umană, se cultivă valori morale, sociale, spirituale, se acumulează cunoștințe noi specifice diferitelor domenii de abordare și se dezvoltă diferite abilități cognitive sau fizice. Întregul proces are scopul de a aduce schimbări pozitive, fie de natură practică, fie de natură intelectuală, rațională sau chiar spirituală, oferind astfel posibilitatea explorării noilor posibilități oferite pentru a deveni cetățean activ și eficient în diferite domenii ale vieții. „Ființa umană nu este numai produsul naturii genetica – bio – psihice, ci și produsul factorilor formativi ai valorilor modelului socio – cultural și moral religios”⁴, fapt care arată importanța educației pentru dezvoltarea omului. „Observând câtă putere are asupra noastră natura și educația, mi-am dat seama că educația face din noi ceea ce suntem”⁵, afirma Helvetius.

Din perspectiva implicării umane, educația nu este o acțiune accidentală, neelaborată sau lipsită de structură și sens, ci o acțiune deliberată,

4 Constantin Enăchescu, *Tratat de psihologie morală*, București, Editura Tehnică, 2005, p. 14.

5 Claude Adrien Helvétius, *Despre spirit*, București, Editura Științifică, 1959, p. 365.

intenționată, în care cei implicați, își propun să dobândească sau să ofere cunoștințe, abilități și înțelegeri.⁶ Educația nu este restricționată sau limitată la un singur participant, cu toate că se poate întâlni și situația în care cineva învață pe cont propriu. De regulă, e vorba de un educator care transmite informații și cunoștințe către una sau mai multe persoane dornice de educație și învățare.

O altă definiție a educației, o prezintă ca pe „o încercare deliberată din partea celui care învață sau din partea altcuiva de a controla o experiență instructivă cu scopul de a atinge un anumit obiectiv pedagogic”.⁷ Chiar dacă scopul final al educației nu este doar creionarea unui tipar pedagogic, aspectul nu poate fi neglijat deoarece pedagogia presupune învățare, educația fiind parte a conceptului de învățare. Privită în ansamblu, această definiție reiterează faptul că educația este un proces desfășurat gradual însă planificat și intenționat, în care ființele umane implicate au roluri active, dinamice și laborioase în dezvoltarea și gestionarea experienței de învățare, urmărind atingerea unor obiective specifice. Astfel, educația nu ar putea fi limitată la o încercare pasivă de a prinde sau de a capta anumite informații, ci implică o participare și asumare conștientă pentru un scop clar.

Educația, învățarea și instruirea nu pot fi un scop în sine, astfel că, trebuie observat că de multe ori „educația include unele aspecte de instruire, pentru că instruirea este o componentă a educației, așa cum educația este o componentă a învățării”.⁸ Ca urmare, chiar dacă se acceptă și dimensiunea de educație ca scop în sine, educația este mai degrabă un mijloc eterogen sau diferit, prin care sunt atinse țintele propuse. Cu toate acestea, educația nu garantează atingerea scopurilor propuse, deoarece procesul dezvoltării poate fi, compromis, limitat sau anihilat de factori externi cum ar fi crizele generate de pandemii, război, emigrări, schimbări ale configurației sociale, incapacități, limitări financiare sau chiar un progres economic și tehnologic în care înlocuirea omului cu tehnologia face inoperant și netrebuincios un anumit scop final.

6 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Current Values of Education and Culture”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 87-92.

7 John A. Laska, *Schooling and Education: Basic Concept and Problems*, D. van Nostrand Company, New York, 1976, p. 7.

8 Daniel Sorin Duță, *Sensibilitatea morală – religioasă a adolescenței*, București, Editura Universitară, 2011, p. 62.

Orice altă definiție a educației poate aduce pe tapet o nouă dimensiune care trebuie luată în considerare după principiul utilității și efectelor pe care le generează. Totuși, ca o imagine cuprinzătoare, se poate spune că educația este un proces complex în care ființa umană se angrenează conștient pentru asumarea cunoștințelor care îi vor defini viitorul. Procesul este, atât teoretic, cât și practic, implicând noțiuni deja cunoscute dar așezate sub forme inedite dar și experiențe și cunoștințe noi pentru ființa umană.

Învățământul online – legătura care a asigurat accesul la educație

Cu toate că la nivel global există o preocupare continuă pentru garantarea dreptului și accesului la educație, trebuie recunoscut că fiecare criză, globală sau locală, îngreunează sau, de multe ori, face chiar imposibil exercitarea dreptului și a liberului acces la educație. Acest lucru se întâmplă deoarece unele crize pot distruge infrastructura realizată pentru acces la educație, alte crize pot pune oamenii în incapacitatea de a-și manifesta acest drept, în timp ce sunt și crize, în care, în mod voit este îngădit accesul și dreptul la educație. Actualele crize și probleme globale par a fi printre altele și consecințe ale manifestărilor umane care trec dincolo de hotarele rațiunii și ale eticii.

În ceea ce privește accesul la educație, actualele crize generate de pandemie și de război au arătat că mobilizarea omenirii spre o anumită direcție poate naște soluții prin care să fie asigurat dreptul și accesul la educație. Chiar dacă îngădirea a fost imensă, accesul la educație nu a fost anihilat în totalitate, tehnologia fiind folosită pe scară largă pentru asigurarea accesului la educație. Probabil că aici a fost soluția optimă observată de cei care puteau decide direcția pe care o va lua educația într-un asemenea context.

Criza provocată de pandemia Covid

Omenirea tocmai s-a confruntat cu o nouă criză, apariția virusului covid care a dat peste cap întreaga societate și funcționarea ei. La nivel educativ, pe baza experienței trăite, o pandemie, cum a fost cea pomenită, a presupus întreruperea tiparului tradițional de educație. Școlile au fost închise tocmai pentru prevenirea răspândirii bolii, fapt ce a blocat accesul la educație pentru milioane de elevi și studenți din întreaga lume.

În punctul maxim al pandemiei, peste 1,5 miliarde de elevi se aflau în afara sistemului de învățământ din cauza închiderii școlilor la nivel

național. În plan mondial, aproape 80% dintre cursuri nu s-au putut desfășura cu prezență fizică din cauza închiderii școlilor în primul an de criză.⁹

Acest fapt a generat probleme în ce privește sănătatea mentală a elevilor și studenților și nu numai, din cauza izolării sociale forțate, a incertitudinii și a stresului survenit ca urmare a situației în sine. Remedierea acestor dereglări mentale se va desfășura pe termen lung, în unele cazuri fiind nevoie de intervenții de specialitate, în timp ce, alte cazuri par a nu mai avea soluții. „Tulburările de sănătate mintală afectează peste 13% dintre adolescenții în vârstă de 10–19 ani din întreaga lume. Până în octombrie 2020, pandemia perturbase sau întrerupsese funcționarea serviciilor critice de sănătate mintală în 93% dintre țările lumii”¹⁰, afirmă rapoartele UNICEF.

De asemenea, criza pandemiei de covid a dat naștere unui proces de digitalizare forțată, astfel că și în ce privește educația s-a trecut la învățarea online tocmai pentru a se menține continuitatea învățării. Schimbarea s-a produs instantaneu și fără o pregătire prealabilă. Însă nu toți cei implicați în procesul educativ au avut acces la internet sau la resursele necesare pentru studiu online, fapt care a creat inegalități majore în educație, până acolo încât unii au fost automat excluși din procesul educațional confruntându-se cu dificultăți considerabile în privința continuării studiilor.

Calitatea educației a fost afectată de această digitalizare forțată, mai ales că au fost anihilate interacțiunile fizice și față în față cu profesorii. În ciuda întregului amalgam operațional, procesul educațional a continuat cu pierderi considerabile în dreptul unor grupuri de adolescenți defavorizați sau, pe de altă parte, motivându-i pe alți adolescenți la o asumare totală, în particular, a procesului învățării. Soluția implementării unui sistem online de educație a părut cea mai potrivită și cel mai ușor de aplicat, astfel că s-au creat premise minimale pentru educația online.

Școala online nu este și probabil nu va putea fi, o alternativă sau o soluție pentru a suplini sau înlocui „școala de dinainte”, dar a fost o so-

9 <https://www.unicef.org/romania/ro/comunicate-de-presă/covid-19-,-cea-mai-mare-criză-globală-care-afectează-copiii-din-toată>, accesat la 12 septembrie 2023

10 <https://www.unicef.org/romania/ro/comunicate-de-presă/covid-19-,-cea-mai-mare-criză-globală-care-afectează-copiii-din-toată>, accesat la 8 septembrie 2023.

lușie prin care s-a dorit a ține copiii conectați la activitatea de învățare. Enunțarea dificultăților cu care s-au confruntat elevii, dascălii și chiar părinții poate fi o sarcină de viitor prin care se deschide o fereastră spre un câmp încă neexplorat. Școala poate fi un punct marcant și în această călătorie marcată de necunoaștere, dar bazată pe descoperire, deschizând noi perspective.¹¹

Datorită tehnologiei digitale a fost facilitată continuarea activităților didactice la distanță, cu mențiunea că au fost și acțiuni didactice care nu au putut fi puse în practică tocmai din cauza lipsei interacțiunii față în față. Platformele digitale online au asigurat într-o anumită măsură contactul dintre profesori și elevi chiar dacă, acesta a fost perceput mai mult ca fiind artificial decât natural. Comunicarea non verbală pe linia educator – elev a completat dificultatea procesului.

Astfel, pandemiile au impact pe termen lung asupra sistemelor educaționale și asupra celor implicați în educație, cu potențialul de a crea decalaje educaționale semnificative între diferite grupuri de adolescenți elevi. Aceste crize dau naștere recesiunilor economice, traduse prin pierderea locurilor de muncă, închiderea diferitelor sisteme de producție și dificultăți financiare pentru multe familii. O asemenea situație poate determina elevii să abandoneze școala pentru a susține financiar familia, ceea ce are un impact negativ asupra modelării intelectuale și comportamentale.

Pe de altă parte, pandemia de Covid a forțat omenirea la găsirea de noi metode prin care să fie facilitat accesul la educație. Aici, mediul online, cu toate inconvenientele lui, s-a dovedit a fi foarte util, cel puțin pe termen scurt. Realitatea ulterioară crizei arată însă că o mulțime de instituții educaționale au păstrat activ sistemul de învățământ online, mai ales la nivel post liceal. Dacă învățământul online va fi sau nu o soluție viabilă pe termen lung vom observa doar peste cel puțin un deceniu. Până atunci, se pare că educația online a fost soluția cea mai la îndemână pentru continuarea procesului educațional pe timpul pandemiei.

11 Mirela Beatris Munteanu, „Integritatea elevului în contextul școlii online”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință* vol. 8 nr. 2, pp. 439 – 451, 19 noiembrie 2020 București, Editions IARSIC, Les Arcs, 2020.

Cu toate implicațiile folosirii tehnologiei¹², impresia generală este că tehnologia nu a fost folosită la întreaga ei capacitate pentru un randament mai ridicat în educație și că importante resurse tehnologice au rămas nefolosite sau chiar neaccesate. Totuși, acum după ce omenirea a înțeles valoarea proceselor de învățare de tip virtual se pare că sunt accentuate și amplificate, folosite pe scară largă toate resursele tehnologice care pot facilita dezvoltarea educațională.

Anul 2020, cu evoluțiile sale dramatice, a adus în atenția tuturor ideea că resurse inepuizabile ale tehnologiei au fost insuficient exploatare. Criza care a determinat generalizarea învățării online va ajunge la inevitabilul său sfârșit, dar predarea și învățarea online nu vor dispărea odată cu situația dramatică ce a generat expansiunea acestei modalități de lucru. O foarte valoroasă experiență acumulată în această perioadă va trebui fructificată în viitor.¹³

Așadar, tiparul e-learning se pare că va transforma tiparele educaționale cunoscute până acum, iar educația online va prinde tot mai mult contur mai ales că deja avem o mulțime de aplicații e-learning care pot fi folosite pe diverse device-uri. Așa cum sugerează autorul în viitor nici educația nu va mai putea fi înțeleasă în afara tehnologiei sau chiar a inteligenței artificiale, aspect care deschide omenirii posibilități nemărginite de a oferi acces la educație pe timp de criză.

Criza ucraineană provocată de război

Estul Europei a fost cuprins de război, Ucraina a intrat sub asediu iar efectele sunt catastrofale pentru educație. Infrastructura a fost distrusă, școlile bombardate, zeci de profesori uciși, iar adolescenții, la un loc cu toate celelalte grupe de elevi sau studenți, au ajuns în incapacitatea continuării

12 Ioan-Gheorghe Rotaru, "The use of digital information sources to composition and teaching the course of history and philosophy of religions in the 'Timotheus' Brethren Theological Institute of Bucharest, Romania", în cadrul conferinței internaționale : *3rd International Conference ComSymbol / 3e Colloque International ComSymbol, Religion(s), secularity(ies), society(ies) and the digital humanities turn*, Paul Valéry University of Montpellier, November 9-10, 2016, Montpellier, France, publicat în volumul *Religions, laïcités et sociétés au tournant des humanités numériques*, Stefan Bratosin, Mihaela Alexandra Tudor (coord.), Editions IARSIC et ESSACHESS, Les Arsc, France, 2016, pp. 326-334.

13 Loredana A. Stoica, *Beneficiile utilizării platformelor e-learning în predare-învățare*, Arad, Editura Școala Vremii, 2022, p.11.

studiilor, viața lor limitându-se la o luptă surdă pentru supraviețuire. „În cel mai larg sens al cuvântului, războiul este un contact violent între entități distincte, dar similare. În acest sens, o coliziune între două stele, o luptă între un leu și un tigrul, o bătălie între două triburi primitive, ca și ostilitățile între două națiuni moderne ar fi, toate, război”.¹⁴

Dar, indiferent de liniatura războiului, efectele acestuia sunt dezastruoase, unul dintre cele mai afectate domenii fiind educația. Într-un articol referitor la situația educațională din Ucraina, publicat în 24 ianuarie 2023, organizația UNICEF vine cu următoarele realități în care surprinde haosul în care a căzut sistemul educațional din Ucraina odată cu declanșarea războiului:

Războiul continuu din Ucraina a perturbat educația unui număr de peste cinci milioane de copii, a avertizat UNICEF azi, făcând apel la sprijin internațional suplimentar pentru a se asigura că nu se înregistrează decalaje și mai mari în educația copiilor. Impactul celor 11 luni de conflict nu face decât să adâncească pierderile de învățare din cei doi ani de pandemie de COVID-19 și din cei peste opt ani de război pentru copiii din estul Ucrainei.¹⁵

Astfel, războiul se prezintă ca un obstacol greu de trecut în privința educației, iar elevii sunt acolo în prima linie a celor afectați de acest flagel. În mod logic omenirea caută resurse pentru a menține activ sistemul educațional chiar și în timpul unui război. Pentru o parte dintre elevii din Ucraina, România și alte țări europene sau chiar Statele Unite s-au dovedit a și soluția pentru continuarea studiilor. Granițele au fost deschise iar, mai apoi, cu dificultățile de rigoare, o bună parte dintre elevii ucraineni au fost integrați în sistemul educațional al țării în care au emigrat. Problemele de adaptare au fost și continuă să ridice nenumărate probleme însă s-a găsit această soluție a integrării într-un nou sistem de învățare. Aceasta e o altă dovadă că în timpul crizelor pot fi găsite soluții care să garanteze, cel puțin parțial, accesul și dreptul adolescenților la educație. Asimilarea în sistemul educațional nu a însemnat neapărat integrarea într-un tipar național predefinit ci, mai degrabă apelarea la mediul online pentru continuarea studiilor începute anterior.

14 Quincy Wright, *A Study of War*, Second Edition, with a Commentary on War since 1942, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1965, p. 8.

15 <https://www.unicef.org/romania/ro/comunicate-de-presă/cele-11-luni-de-război-în-ucraina-au-perturbat-educația-peste-cinci-milioane-de>, accesat la 9 septembrie 2023.

De la începutul războiului, copiii ucraineni au fost privați de 365 de zile de școală, de joacă și de amintiri pe care le-ar fi avut acasă. Pe măsură ce numărul refugiaților a crescut în România, UNICEF a înființat, alături de partenerii săi, centre de joacă și educație, a oferit materiale didactice pentru peste 17.000 de copii și a pus la punct programe care au ajutat peste 8.000 de copii din Ucraina să își continue educația. UNICEF sprijină în mod activ includerea copiilor refugiați în sistemul național de educație, oferind susținere Ministerului Educației în furnizarea de cursuri de limba română, extinderea serviciilor educaționale română și ucraineană și formarea profesorilor pentru a răspunde nevoilor copiilor care învață în condiții dificile.¹⁶

Câteva exemple, în care adolescenții din Ucraina își exprimă gândurile și trăirile față de posibilitatea continuării educației în România, pot fi relevante pentru speța de față. De exemplu, Ksenia, 15 ani privește pozitiv acest aspect: „poate dacă învăț limba și stăm aici, la anul voi merge la școală în România”.¹⁷ Ca o privire de ansamblu, „majoritatea copiilor ucraineni refugiați în România urmează cursurile online. Proporția este ridicată pentru copiii cu vârste între 12 și 17 ani, dar scade la vârste mai mici”.¹⁸ Maria Szabo Condeii, inspectoare de limbă ucraineană, constată: „Am fost plăcut impresionată că unii părinți au optat pentru școala românească, iar atât ei, cât și copiii lor au deprins destul de bine limba română. Unii sunt conștienți că nu se vor putea întoarce acasă prea curând, în orașe bombardate unde nu mai au locuințe, școli, spitale. De aceea încearcă să se adapteze aici”.¹⁹ Această constatare întărește ideea găsirii soluțiilor necesare asigurării accesului la educație pe timp de război.

16 Ana Costiniu, *Copiii ucraineni își reconstruiesc viitorul: Șansa Renatei de a-și continua educația în România*, publicat pe <https://www.unicef.org/romania/ro/povești/copiii-ucraineni-își-reconstruiesc-viitorul-șansa-renatei-de-și-continua-educația-în>, accesat la 12 septembrie 2023.

17 Ana Teșanu, *Cum își văd viitorul adolescenții refugiați din Ucraina care trăiesc în România „captivi în ecrane*, pe <https://www.hotnews.ro/stiri-esential-25752663-gandul-acasa-trupul-aici-cum-isi-vad-viitorul-adolescentii-refugiati-din-ucraina-care-traiesc-romania-captivi-ecrane.htm>, accesat la 9 septembrie 2023.

18 *Limba română, cel mai mare obstacol pentru integrarea copiilor ucraineni refugiați în România și a familiilor lor*, postat la 29 martie 2023 pe <https://www.rador.ro/2023/03/29/limba-romana-cel-mai-mare-obstacol-pentru-integrarea-copiilor-ucraineni-refugiati-in-romania-si-a-familiilor-lor/>, accesat la 9 septembrie 2023.

19 Brândușa Aramanca, *Problemele elevilor ucraineni refugiați în România. Majoritatea învață online, după programa din Ucraina*, publicat pe <https://romania.europalibera.org/a/sondaj-64-din-mamele-ucrainene-refugiate-in-romania-vor-ca-studiile-copiilor-să-fie-recunoscute-in-ucraina/32015050.html>, publicat la 2 septembrie 2022, accesat la 9 septembrie 2023.

La fel ca în cazul pandemiei de Covid, mediul online s-a dovedit soluția primară pentru asigurarea accesului la educație în contextul războiului. Elevii și studenții ucraineni stabiliți în România sau în alte țări au căutat să-și continue studiile folosindu-se de mediul online. „Device-urile au facilitat interconectivitatea și au facilitat accesul la informație, ele reprezentând de fapt o sursă de documentare mult mai rapidă și o cale de acces spre un nou stil de predare-învățare mult mai eficient.”²⁰ România a venit în sprijinul emigranților ucraineni oferind suport pentru continuarea procesului educațional. Mai ales în învățământul privat, în care au fost integrați mulți elevi ucraineni, au fost disponibilizate o multitudine de resurse care au facilitat accesul online pentru continuarea educației.

Concluzii

Dincolo de neajunsurile și lipsurile generate, de sentimentul artificialității care a prins mintea umană în perioada de început a educației online și a educației mijlocite de tehnologie, școala online a avut și avantajul demarării unui salt important în perspectiva digitalizării educației. Instituțiile de învățământ au fost dotate cu dispozitive pentru acces la internet, elevii defavorizați au primit device-uri prin care să se poată conecta online, în timp ce cadrele didactice au avut parte de întâlniri și cursuri în care au fost instruiți în folosirea tehnologiei pentru educație.

Învățământul online are încă un grad ridicat de dificultate, ridică multe probleme legate, atât de infrastructura deficitară, cât și de tiparele alese pentru desfășurarea educației online. Totul ar trebui aliniat unui tipar comun și simplificat, de o regândire a materiei și a dezvoltării abilităților profesorilor de a predă în online dar mai include și o nouă reacție profundă și serioasă din partea elevilor implicați în educație. Conceptul educației online se va dezvolta și se va amplifica iar educația în viitor nu va mai putea fi privită într-o formulă strict clasică. Sub o formă sau alta digitalizarea va cuprinde și sistemul educațional.

20 Loredana A. Stoica, *Beneficiile utilizării platformelor e-learning în predare-învățare*, Editura Școala Vremii, Arad, 2022, p.3.

Bibliografie:

- DURKHEIM, Emile, *Educație și sociologie*, București, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980.
- DUȚĂ, D. Sorin, *Sensibilitatea moral – religioasă a adolescenței*, București, Editura Universitară, 2011.
- ENĂCHESCU, Constantin, *Tratat de psihologie morală*, București, Editura Tehnică, 2005.
- Helvețius, C. Adrien, *Despre spirit*, București, Editura Științifică, 1959.
- LASKA, A. John, *Schooling and Education: Basic Concept and Problems*, New York, D. van Nostrand Company, 1976.
- MUNTEANU M. Beatris, „Integritatea elevului în contextul școlii online”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, vol. 8 nr. 2, 2020, pp. 439 – 451.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, “Current Values of Education and Culture”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 87-92.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, “The use of digital information sources to composition and teaching the course of history and philosophy of religions in the ‘Timotheus’ Brethren Theological Institute of Bucharest, Romania”, în cadrul conferinței internaționale : *3rd International Conference ComSymbol / 3e Colloque International ComSymbol, Religion(s), secularity(ies), society(ies) and the digital humanities turn*, Paul Valéry University of Montpellier, November 9-10, 2016, Montpellier, France, publicat în volumul *Religions, laïcités et sociétés au tournant des humanités numériques*, Stefan Bratosin, Mihaela Alexandra Tudor (coord.), Les Arsc, France, Editions IARSIC et ESSACHESS, 2016, pp. 326-334.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, “Valences of Education”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.
- STOICA, A. Loredana, *Beneficiile utilizării platformelor e-learning în predare-învățare*, Arad, Editura Școala Vremii, 2022.
- WRIGHT, Quincy, *A Study of War*, Second Edition, with a Commentary on War since 1942, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1965.

Resurse online:

- ARAMANCA, Brândușa, *Problemele elevilor ucraineni refugiați în România. Majoritatea învață online, după programa din Ucraina*, publicat pe <https://romania.europalibera.org/a/sondaj-64-din-mamele-ucrainene-refugiate-in-romania-vor-ca-studiile-copiilor-sa-fie-recunoscute-in-ucraina/32015050.html>, publicat la 2 septembrie 2022, accesat la 9 septembrie 2023.
- COSTINIU, Ana, *Copiii ucraineni își reconstruiesc viitorul: Șansa Renatei de a-și continua educația în România*, pe <https://www.unicef.org/romania/ro/poveși/copiii-ucraineni-își-reconstruiesc-viitorul-șansa-renatei-de-și-continua-educația-in>, accesat la 12 septembrie 2023.
- TEȘANU, Ana, *Cum își văd viitorul adolescenții refugiați din Ucraina care trăiesc în România „captivi în ecrane*, pe <https://www.hotnews.ro/stiri-esential-25752663-gandul-acasa-trupul-aici-cum-isi-vad-viitorul-adolescentii-refugiat-din-ucraina-care-traiesc-romania-captivi-ecrane.htm>, accesat la 12 septembrie 2023.
- <https://www.edupedu.ro/invatamantul-general-obligatoriu-va-fi-extins-treptat-la-16-clase-pana-in-anul-2030-potrivit-raportului-romania-educata-in-prezent-sunt-obligatorii-11-clase/>, accesat la 8 septembrie 2023.
- <https://www.unicef.org/romania/ro/comunicate-de-presă/covid-19-,-cea-mai-mare-criză-globală-care-afectează-copiii-din-toată>, accesat la 12 septembrie 2023.
- <https://www.unicef.org/romania/ro/comunicate-de-presă/covid-19-,-cea-mai-mare-criză-globală-care-afectează-copiii-din-toată>, accesat la 8 septembrie 2023.
- <https://www.unicef.org/romania/ro/comunicate-de-presă/cele-11-luni-de-război-în-ucraina-au-perturbat-educația-peste-cinci-milioane-de>, accesat la 9 septembrie 2023.
- *Limba română, cel mai mare obstacol pentru integrarea copiilor ucraineni refugiați în România și a familiilor lor*, postat la 29 martie 2023 pe <https://www.rador.ro/2023/03/29/limba-romana-cel-mai-mare-obstacol-pentru-integrarea-copiilor-ucraineni-refugiat-in-romania-si-a-familiilor-lor/>, accesat la 9 septembrie 2023.

CULTURA ȘI CARACTERUL RELIGIOS ROMÂNESC LA ÎNTÂLNIREA DINTRE TEXTUL SACRU ȘI TRADIȚIA ORALĂ ÎN CONTEXTUL CRIZELOR IDENTITARE

Drd. Cristinel POPA

*Facultatea de Teologie Baptistă,
Școala Doctorală de Teologie și Studii Religioase,
Universitatea din București
e-mail: crispopa73@yahoo.ro*

ABSTRACT: Romanian Culture and Religious Character at the Encounter Between Sacred Text and Oral Tradition in the Context of Identity Crises.

Identity of people comes from all those specific cultural and traditional values that give a particular and unique character among other nations. Culture is more than a package of notions that admit existence of set of rules and specific particularities shown in a group of behaviors that appeared and grew up sporadically, but more is a projection of traditions build around of sacred word. The sum of all traditions and behaviors represent the outline of nation, and we can identify and analyze it during the past of history.

Christianity represent the environment of free expression of faith and liberty of worship and transcendent connection given to each person is an divine act offered by God through creation. More that that, the liberty and human rights represent the expression of Gospel message that brings the ethnic, social and gender barriers around the common message. The new perspective create the base of particular evolution of own identity, defined by own cultural particularities with unique characteristics.

The context of Romanian religious culture shapes types of thinking and interpretation, give behaviors templates and relational between people and entire community. An strong accent of religious culture is represented by the material and spiritual values that can be noticed in all segments of life – familial, ecclesial and social.

Keywords: *Identity, Religious culture, Liberty, Human Rights.*

Introducere:

Identitatea unui popor este dată de toate acele valori culturale și tradiționale specifice care îi conferă un caracter unic între celelalte națiuni. Cultura este mai mult decât un volum de noțiuni care transmit un set de reguli și particularități specifice manifestate într-un ansamblu de obiceiuri caracteristice unui grup etnic care au apărut și s-au dezvoltat sporadic și fragmentat, dar și o proiecție a ceea ce definit în timp și cristalizat generații la rând, reprezintă conturul unei națiuni a cărei identitate o putem analiza în cursul istoriei.

Cultura poate include aspecte care pot îmbogăți ceea ce este deja prezent sau care poate exclude în același timp puncte de vedere care diminuează valoarea culturală existentă. Astfel, cultura poate funcționa ca un organism care fie acumulează, fie se protejează împotriva diferiților factori anticulturali care vin în contradicție cu dimensiunea culturală tradițională. Influența culturii devine astfel atât de puternic parte integrantă a națiunii încât generează un cadru inseparabil, unitar și particular ceea ce face ca orice refulare extra-culturală să fie considerată o violare a identității culturale iar asumarea unor practici neo-culturale privity drept intenții de demitizare culturală.

Libertatea închinării și a raportării personale la transcendent este mai mult decât un act legiferat printr-un document, în condițiile în care documentele emise vin să garanteze libertatea de conștiință, de exprimare, libertăți garantate prin sistemul legislativ sau Constituție. Libertatea și drepturile omului sunt expresia mesajului Evangheliei, iar spațiul european în general cât și cel românesc în particular a fost pătruns de această libertate în Hristos, în care barierele etnice, sociale sau de gen au fost înlăturate, ceea ce a reprezentat un fapt revoluționar pentru societatea primului secol. Formele de guvernare, politica dusă în interesul drepturilor și libertăților omului lasă impresia faptului că toate aceste mecanisme care creează cadrul liberei exprimări și al drepturilor liber manifestate sunt rezultatul implicării și strategiilor umane. Fără a neglija eforturile instituțiilor în această direcție, perspectiva biblică îndreaptă atenția spre intenția continuă din partea lui Dumnezeu asupra drepturilor și demnităților de care trebuie să beneficieze orice ființă umană. Contextul general al textului Vechiului Testament, scrierile istorice și epistolare ale Noului Testament demonstrează faptul că Dumnezeu a stabilit cadrul în care categoriile vulnerabile să poată

intra sub protecția legilor fapt care indică spre o exprimare a justiției divine în contextul societății umane.

Stabilirea unei relații dintre textul inspirat al Scripturii și tradiția orală are drept cadru de observație anumite practici și interpretări în care, deși textul sacru rămâne fundamental în construcția acestora, acesta își poate pierde din autoritate și acuratețe datorită elementelor asociate și regăsite în tradițiile populare. Cele două elemente ajung astfel să împartă spațiul religios, ambele regăsindu-se în modul de exprimare public sau individual diferențiate geografic.

Atracția către spiritualitate și manifestarea acestei spiritualități prin intermediul elementelor vizuale pune față în față caracterul absolut al textului Scripturii cât și pretenția legată de modul în care anumite practici participă cu aceeași autoritate la parcursul normal, al binelui comun deși exprimarea acestora devine îndoielnică. Intenția acestei analize este construită în jurul relației dintre textul sacru și tradiția orală, abordarea având drept scop validarea unei culturi religioase construite în jurul Sfințelor Scripturi.

1. Dreptul la religie și libertatea religioasă

Prezența Bisericii în spațiul european deschide subiectul discuției în termenii manifestării unui drept fără echivoc, în condițiile în care prezența unui spațiu creștin impune un mod de exprimare. Prin însuși actul creației, omul fințează materială și spirituală, purtător al chipului lui Dumnezeu, caută un raport de subordonare față de o entitate existentă dincolo de lumea materială.

Alvin J. Schmidt, afirmă faptul că, cel mai important militant în vederea drepturilor omului rămâne Dumnezeu:

Libertatea și dreptatea de care se bucură oamenii în societățile occidentale și în unele țări răsăritene sunt tot mai mult privite ca rezultate ale unei guvernări seculare binevoitoare, care pune totul la dispoziție. Se pare că nimeni nu e conștient că libertățile și drepturile care sunt azi funcționale în societățile libere ale Occidentului sunt în mare măsură un rezultat al influenței creștinismului.¹

¹ Alvin J. Schmidt, *Cum a schimbat creștinismul lumea*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2018, p. 351.

Creștinismul nu a folosit proclamarea Evangheliei ca mesaj instigator la revoltă, pentru răsturnarea sistemelor politice sau religioase existente. Mai degrabă, scrierile neotestamentare încurajau la loialitate, cinste, respect reciproc sau muncă făcută cu responsabilitate în interiorul sistemelor sociale existente. Oamenii erau chemați să-și exprime recunoștința într-o lume ostilă, printr-un act al închinării adus Celui care i-a făcut liberi, printr-o eliberare a spiritului. Dovadă stau perioadele istoriei trecute sau ale celei recente în care, în ciuda persecuțiilor, a limitărilor sau a interzicerii dreptului de asociere sau de închinare, creștinii au continuat să-și manifeste închinarea, recunoștința față de Mântuitorul lor. Sistemele politice au putut stabili limite cadrului liturgic, sistemului educațional teologic sau credincioșilor dar nu au putut suprima libertatea și exprimarea credinței ca expresie a spritualității personale și colective.

Dreptul de a avea o orientare religioasă și libertatea de a-ți exprima acest drept religios rămâne cu atât mai actual în contextul european în care, în numele drepturilor omului, sunt reclamate solicitări care necesită prezența unui factor de dialog care să poată cataloga drepturile în funcție de o sursă legitimă, ca normă de raportare. Dreptul la religie și manifestarea libertăților religioase creștine reprezintă factori de promovare a valorilor moral-creștine, a răspândirii acestora, a accentului pus în reabilitarea și transformarea omului în particular și a societății în general.

Această formă de accepțiune ligiferată privitoare la exprimarea liberă a religiei creștine deschide cadrul unei analize generale a culturii religioase românești în vederea stabilirii acelor date care să ofere mai multă înțelegere asupra particularităților ce sunt exprimate prin intermediul vieții religioase în varietatea exprimărilor acesteia. Stabilirea cadrului legislativ favorabil drepturilor religioase² poate fi de asemenea constructiv în ceea ce privește modul în care Biserica își poate aduce aportul în contextul conservării și promovării valorilor creștine tradiționale.

2. Cultura religioasă românească

Am putea defini cultura românească în general ca fiind caracterizată de o multiculturalitate construită ca urmare a poziției geopolitice și istorice,

2 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019, pp. 208-215.

a influențelor Europei centrale, a Europei de est și de sud-est, aspecte care au generat tipuri și practici distincte considerate apoi valori inseparabile și definitorii parcursului cultural. Într-un articol intitulat *Generalități ale culturii românești*, se precizează următorul fapt: „Cultura română are etosul ei propriu, generat de cadrul geografic și istoric al evoluției sale. Curenți aparținând unor arii și tradiții culturale s-au întrepătruns simultan și succesiv, în acest context.”³ Astfel, la intersecția celor două curenți majore, european și oriental, se dezvoltă caractere distincte culturale care influențează religia, artele, gândirea și practicile sociale. În prefața cărții *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, Nicolae Iorga scrie următoarele:

Prin scrierea „*Istoriei poporului românesc*” [...] am dovedit că, peste hotarele fără trăinicie ale formelor politice, se poate scrie o istorie a tuturor românilor, înlănțuindu-se acele fenomene politice care au în adevăr însemnătate, prin izvorul comun al culturii, cultura de tradiții sufletești, de obiceiuri economice și agrare, de drept românesc, de limbă, întrebuițată pe rând în cântec și poveste, în carte bisericească și predică, în poezie istorie și cugetare liberă.⁴

Îmbrăcând forme multiple, evoluția culturală a contribuit și influențat modul de percepție a unor realități spirituale și materiale. Experiențele inerente vieții mundane și conflictul permanent dintre bine și rău, lumină și întuneric, viață și moarte, frumos și urât, dar și a luptei metafizice dintre Dumnezeu și diavolul, a noțiunilor despre rai și iad devin în cultura românească părți existențiale definitorii. Imaginea spiritualului se materializează în arta și arhitectura bisericească, în portretistica iconografică, în reprezentări vizibile care indică patronajul spiritual al unui sfânt recunoscut. Transformările lingvistice nu au luat din profunzimea termenului *biserică*, ci au conturat spațiul sacru al unui edificiu, în replică pentru „latinescul „*basilica*”, cu ecouri în arhitecturi, în costum, în cromatică, în obiceiuri, de la cele sătești la cele monahale.”⁵

Există o conexiune vizibilă între viața cotidiană și evenimentele ce o însoțesc, binele fiind răspunsul faptelor virtuozose, în timp ce răul, nenorocirea este răsplata acțiunilor sau a faptelor rele. Modul în care oamenii

3 Bogdan Pătruș, *Generalități ale culturii române*, Revista EduSoft, 5 Mai 2015, <https://www.edusoft.ro/cultura-romana>, 4 Oct.2023.

4 Nicolae Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, Iași, Editura Junimea, 2009, p. 7.

5 Răzvan Teodorescu, *Cele două Europe*, București, Ideea Europeană, 2018, p. 118.

acționează sau reacționează determină evenimentele care validează calitatea deciziilor acestora. De cele mai multe ori binele făcut este răsplătit cu bine, pentru ca orice nenorocire să declanșeze o serie de întrebări legate de acțiuni, decizii care ar fi trebuit luate sau nu. Lumea spirituală influențează lumea materială cât și evenimentele care se derulează, iar calitatea relației spirituale cu diferite entități este calificată prin intermediul rezultatelor pozitive sau negative de care are parte fiecare individ. Acest spațiu spiritual include spirite, ființe angelice, prezența sfinților, persoane a căror viață s-a remarcat prin devoțiune, sacrificiu, renunțare la sine, abținere, ceea ce face ca întreg acest registru de sfinți să fie priviți cu reverență și teamă. Relația spirituală este semnalată prin punerea deoparte a unor zile în vederea cinstirii acestora, iar aceste

zile sfinte sunt ținute, sunt *păzite* [...] de către credincioși cu evlavie, dar și cu teamă. Am putea spune că în primul rând le țin cu teamă. Cu teamă că Sf. Petru „ține cheile raiului și numai el este în putere să primească în lăcaș de veșnică odihnă pe cei dreپți;” sf. Pricopie, altfel apreciat pentru „bunătatea lui cea mare,” când nu este serbat cumsecade grăbește uscarea grânelor „înainte de maturitatea lor, soarele dă arșită și semănăturile întâi se pălesc și apoi se usucă, având boabele nedezvoltate și crude;” mucenica Marina este capricioasă, e o sfântă cu *hachițe*: bună, prea bună cu unii și foarte aspră cu alții; [...] sf. Mavovei este serbat „pe alocuri” în Bucovina fiindcă „ferește paserile de uli;” mucenica Foca, al cărei nume este asociat cu al focului, este serbată prin Muscel „căci se tem de foc;” cu mai multă precauție sunt serbate zilele unor sfinți socotiți *nebuni*: ziua sf. Haritos cel nebun, este cinstită cu mare smerenie de aceia „ce se tem ca această zi să nu-i înnebunească;” [...] de ziua cuvioasei Paraschiva nu se lucrează, „fiind primejdie de boale, cu nici un chip nu se coase, fiind rău de trăsnet, de grindină și boli de ochi;”⁶

Se poate observa astfel, o cultură religioasă românească rudimentară, mistică, construită în jurul aspectelor care izvorăsc din temerile oamenilor, dintr-o subcultură biblică, a unui folclorism oral în care „credincioșii reduc dreapta credință la sărbători, la riturile de trecere (botez, nuntă, înmormântare) și la exaltarea necritică a unei identități etnice mesianizate.”⁷

6 Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români – Studiu etnografic*, București, Editura Saeculum I.O., 1997, p. 7.

7 Teodor Baconschi, *Cetatea sub asediu – însemnări despre credință, rațiune și terorism*, Iași, Doxologia, Carmel print, 2016, p. 40.

Cea mai mare parte a românilor sunt puternic influențați de religie, iar acest fapt este evident prin atitudinea acestora în preajma articolelor cultice, a clădirilor bisericești, în timp ce își însoțesc rugăciunile scurte cu semnul crucii în timp ce se opresc reverențios înaintea acestora, în timp ce participă la procesiuni epuizante cu prilejul unor sărbători și slujbe religioase consacrate unor sfinți protectori. Aceste manifestări, denumite de Neagu Djuvara „*semne*” exterioare ale pioșeniei,⁸ pot deveni uneori obsesive, dar care pot demonstra, după cum afirmă același autor nu atât de mult „o credință [...] potolită, statornică, lipsită de îndoieli, cât [caracterizată] de fanatism și intoleranță.”⁹ Potrivit unui sondaj IRES,

cei mai mulți români (96 %) cred în Dumnezeu, 86 % consideră că biserica oferă răspunsuri pentru nevoile spirituale ale oamenilor, 69 % se roagă zilnic și peste o jumătate merg să se spovedească. [...] Pentru 89 % dintre cei chestionați religia a fost considerată importantă în familia lor în perioada copilăriei, iar trei sferturi dintre respondenți (72 %) îl consideră pe Dumnezeu foarte important în viața lor, în timp ce alți 22 % declară că este important.¹⁰

Viața religioasă gravitează în linii majore în jurul sărbătorilor comune sau particulare specifice denominațiunilor religioase, iar însemnătatea pe care acestea o au devine vizibilă prin procentul ridicat al participanților la întâlnirile liturgice oficiate de preot sau după caz de un sobor de preoți, ceea ce face ca în perioada premergătoare sărbătorilor spiritul religios să devină vibrant anunțând evenimentul care va aduce credincioșii laolaltă.

3. Influența culturii religioase asupra tradițiilor și obiceiurilor

Există o tendință concentrată vizibil către tradiții, către susținerea și conservarea tradițiilor care îmbracă forme vaste, iar toată această varietate tradițională dă naștere la o varietate de obiceiuri. De cele mai multe ori obiceiurile tind să pară mai mult că își au rădăcinile în lumea basmelor, miza luptelor sugerând conflictul cu lumea ielelor, a vârcolacilor sau a înlăturării spiritelor rele, a unor ritualuri de invocare a ploii sau a altor beneficii perso-

8 Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident, Țările române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, București, Editura Humanitas, 2018, p. 171.

9 *Ibidem*, p. 173.

10 Departamentul social – Mediafax, 15 08 2015, <https://www.mediafax.ro/social/sondaj-ires>, 5 Oct. 2023.

nale sau comunitare. Imaginația pare să nu cunoască limite atunci când se dau atribuții mistice tunetelor, fulgerelor sau grindinei.

Sunt în cer niște zmei, puteri ale lui Dumnezeu; ei sunt doi, unul la răsărit și altul la asfințit. Cel de la răsărit e de ploaie, de mană, cel de la asfințit de secetă, și când se face furtună se aude tunând și se vede fulgerând, ei se bat. Atunci sloboade săgețile cel de la răsărit spre cel de la apus și vezi pe cer cum unul dă în altul. Dacă dovedește cel de ploaie e anul mănos, dacă cel de secetă, e secetos.¹¹

Deși etimologia cuvântului aduce împreună în aceeași descriere ambele cuvinte, *obicei* și *datină*, diferența pare să fie făcută în spațiul în care acestea sunt folosite. Așa că, de cele mai multe ori termenul *obicei* este asociat cu acele acțiuni care vin să coloreze viața comunității în timp ce oferă o stare de bună dispoziție încărcate în același timp de un grad ridicat de spiritualitate. Obiceiurile sunt caracterizate distinctiv, iar acest aspect este dat atât de zonele geografice cât și de grupurile etnice. Anumite elemente, obiecte, fenomene naturale capătă nuanță spirituală și se devoltă într-un anumit cadru, ceea ce face ca exprimarea religiozității să fie centrată în jurul experienței date, care nu poate fi la fel de intens percepută de alții care pot avea explicații sau opinii diferite față de aceeași situație. Mircea Eliade afirmă faptul că există o dimensiune a experienței religioase pe care *homo religiosus* a dezvoltat-o în funcție de tipul de relație proeminent.

Este limpede că sistemele de simboluri și cultele legate de Pământul-Mamă, de fecunditatea umană și agrară, de sacralitatea Femeii și altele nu s-au putut dezvolta spre a alcătui un sistem religios bogat articulat decât datorită descoperirii agriculturii; este tot așa de limpede că o societate preagricolă, specializată pe vânătoare, nu putea percepe în același mod și cu a ceeași intensitate sacralitatea Pământului-Mamă.¹²

De cealaltă parte, *datinile* tind să fie construite cu predilecție în jurul sărbătorilor marcante ale bisericii și care intră în colajul tradițiilor: Boboteaza, Floriile, Paștele, Rusaliile, Crăciunul. Sărbătorile creează o stare emoțională aparte. Totul îmbracă un caracter misterios, tainic, iar poveștile vin să sensibilizeze, să genereze acțiuni spontane care în alte perioade

11 Elena Niculiță Voronca, *Datinile și credințele poporului român – Adunate și așezate în ordine mitologică, Colecția Mytos 2*, București, Editura Saeculum, 1998, p. 157.

12 Mircea Eliade, *Sacral și profanul, Ediția a III-a*, București, Editura Humanitas, 2005, p. 17.

ale anului sunt practic inexistente. În mod particular fiecare temă dezvoltă propriul cadru de expunere a poveștii în care evenimentele se desfășoară iar personajele acționează. Într-un mod aparte sărbătoarea Crăciunului este una plină de emoție și căldură, cu puternic mesaj sacrificial și empatic care transpun imaginația în perioada nașterii lui Hristos, eveniment care este încărcat de asemenea de puternice ilustrații extrabiblice.

Maica Domnului s-a ascuns într-o peșteră, ca să n-o găsească [evreii], și-a născut. La ea s-au coborât soarele, luna și stelele și au venit la rodini. Dar un cioban era aproape și a văzut toate acestea. El a alergat toată ziua după mieluț și cum l-a găsit l-a adus Maicii Domnului. De aceea se vede pe icoană, lângă Domnul Isus un mieluț.¹³

S-au într-o altă formă de interpretare,

Pe urmă a fugit Maica Domnului cu copilul până ce-a ajuns la un om care era. Dumnezeu a dat că grâul în ziua aceea s-a copt și când au venit [evreii] să întrebe, omul le-a spus că a trecut pe acolo când semăna, și jidanii s-au întors, iar Maica Domnului a scăpat.¹⁴

Sărbătorile nu se rezumă doar la nevoia omului de conexiune cu supranaturalul, cât dau naștere la așa-numitele *ziceri* ce sunt lipsite de nuanță teologică autentică. În vederea construcției afirmației forma în jurul căreia se dezvoltă argumentul este legată de situații sau persoane reale, însă nota explicației este dată de felul în care funcționează lumea la nivel perceptibil. În final ceea ce avem este o imagine a supranaturalului explicat prin elemente vizuale. Un alt exemplu este legat de persoana lui Dumnezeu, care „la începutul anului este tânăr și la sfârșit, bătrân. De aceea se cheamă „anul nou pentru că atunci Dumnezeu întinerește.”¹⁵

Dincolo de aceste exemple care au cu o mult mai extinsă arie de prezentare, răzbate deschiderea pe care românii o arată față de folclorul spiritual, față de noțiuni necunoscute dar pe care doresc să le pătrundă, despre lumea intangibilă, dar accesibilă printr-o nuanțare populară, plină de antropomorfisme și totodată presărată cu experiențele sfinților ce par a fi mai mult experiențe proprii sau ce și-ar dori să le trăiască. Fără îndoială că a exclude orice noțiune cu caracter sacru din cadrul istorisirilor tradiționale

13 Elena Niculiță Voronca, *Datinile și credințele poporului român – Adunate și așezate în ordine mitologică*, Colecția *Mytos* 1, București, Editura Saeculum, 1998, p. 49.

14 *Ibidem*, p. 49.

15 *Ibidem*, p. 94.

ar crea suspiciuni și dezacord contextual. Unei sărbători fără nuanță biblică nu ar obține valoarea așteptată, așa că este nevoie de ceva care să atragă atenția chiar dacă adevărul pare să fie doar elementul seducător. Cornel Filip face următoarea afirmație în contextul apariției și evoluției istorisirilor cât și a modului în care acestea au început să fie asimilate în cadrul creștinismului, astfel că o serie de istorisiri discutabile,

au început să circule chiar și după apariția Evangheliilor și a epistolelor scrise de apostoli. Istorisirile neconforme nu au fost abandonate, deși pentru multe dintre ele nu se găsea nici justificare implicită sau explicită în cele scrise de către apostoli. Multe conțineau doar un sâmbure de adevăr în jurul căruia era țesută o legendă. Istoriorele care la început aveau ca subiect viața sau învățătura Mântuitorului s-au diversificat în timp cuprinzând tot felul de legende eroice sau fantastice în care apostolii, Maria sau alți sfinți erau personaje principale.¹⁶

Astfel, tradițiile nu elimină adevărul biblic ci doar îi dau o structură particulară, creând emoție, generând empatie sau oferind exemple motivaționale. Ele atrag prin nuanța mesajului supranatural exprimat în limbaj curent, legate în mod expresiv prin intermediul experiențelor umane. În acest sens, în tot acest tablou sunt surprinse evenimente care consolidează ceea ce Mircea Păduraru numește „o memorie tradițională individuală minoră,” care tocmai datorită interpretării particulare poate intra uneori în conflict cu „memoria tradițională colectivă, majoră.”¹⁷

4. Influența superstițiilor asupra culturii religioase

Unul dintre lucrurile întâlnite frecvent în cultura religioasă românească este construit în jurul unor noțiuni care nu-și au rădăcinile în adevăruri scripturale, cât mai mult în mulțimea părerilor sau a opiniilor personale sau de grup, unele dintre ele fără un conținut teologic autentic. Norma de interpretare a unor evenimente, încercarea de a preveni pericolele prin procedee de înlăturare a răului care îmbracă diferite forme, fac parte din amestecul susceptibil al superstițiilor ceea ce permite note de interpretare variabile.

Într-un astfel de mediu se dezvoltă într-un mod favorabil cadrul

16 Cornel Filip, *Influențe filosofice, culturale și religioase asupra creștinismului apostolic*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2016, p. 103.

17 Mircea Păduraru, *Reprezentarea Diavolului în imaginarul literar românesc*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza,” 2012, p. 31.

oportuniștilor și al oamenilor care știu să canalizeze lucrurile în favoarea lor, în timp ce este alimentată tot mai mult disperarea oamenilor oferind totodată soluții ieftine. Termenii nu poartă în ei înșiși rădăcini biblice ceea ce face a fi tot mai convingătoare noțiuni precum *norocul*, *ghinionul*, *deochiul*, *zodiacul* dar și o serie întreagă de acțiuni care par să ofere zilei un rău augur: *a te întoarce înapoi din drum*, *ghinion dacă ți-a tăiat calea o pisică*, *a oferi bani doar în unele zile ale săptămânii*, *o oglindă spartă atrage ani mulți de nenoroc ș.a.*

Iată cum arată o listă alcătuită de Valerian Zaharia, episcopul român al Oradiei, acesta numindu-le *obiceiuri păgânești* care „au pătruns tot mai mult în grădina Bisericii.”¹⁸ [...] printre aceste feluri de obiceiuri păgânești... putem număra:

- chiromanția (citirea în liniile palmei)
- oniromanția (tâlcuirea viseelor)
- vrăjitoria (farmece, descântece)
- necromanția (citirea în oase, mădulare)
- astrologia (citirea în aștrii sorții). Și astăzi se mai spune că cineva are o „stea norocoasă, sau de cade vreo stea se spune că a murit cineva.
- spiritismul (chemarea duhurilor morților)
- hipnotismul (somm indus pentru a afla taine)
- telepatie (a afla ce se întâmplă la distanță)

În afară de faptul că toate acestea sunt niște simple înșelătorii – bune de amăgit pe cei lesne încrezători în tot felul de basme – toate acestea sunt osândite de Dumnezeu ca *obiceiuri păgânești*.¹⁹

În timp ce face parte din tema generală a credinței, superstițiile ce îmbracă o ținută mistică demonstrează teama oamenilor de necunoscut. Viitorul poate fi pus la adăpost sau poate fi securizat prin protejarea conștiință datorată unor semnale senzoriale, a unor avertizori percepți drept indicatori care fie oferă oportunități favorabile șansei, fie împiedică experiența neplăcută a eșecului. Superstițiile se intersectează cu toate domeniile majore ale vieții: naștere, căsătorie, moarte ș.a., astfel că felul în care aceste

18 Valerian Zaharia, *Buruieni crescute la umbra Bisericii*, Editura Episcopiei Oradiei, Oradea, 1955, p. 36, citat în Petru BLAJ, *Creștinismul părinților noștri*, Cluj, Editura Napoca Star, 2006, p. 59.

19 Petru Blaj, *Creștinismul părinților noștri*, Cluj, Editura Napoca Star, 2006, p. 59.

reperre majore sunt percepute și tratate, trasează calitatea, binele, protecția personală sau de grup. De cealaltă parte, insuccesele ce apar sunt privite ca rezultat al superficialității cu care au fost privite acele mici detalii care ar fi putut schimba starea de fapt dacă erau luate în seamă. Monica Mureșan vede acest tip de raport, credință-superstiție, drept o păstrare a unei credințe primitive, în timp ce au „adoptat numai de formă și superficial noile concepții de credință. Superstiția este deci o „deviere a sentimentului religios, prin care suntem aduși a ne crea false îndatoriri, a ne teme de lucruri de care n-ai de ce să te temi, sau a pune nădejde în altele care sunt deșarte.”²⁰

Superstițiile induc ideea unei stări inofensive, a unor acțiuni în urma cărora nimeni nu poate fi acuzat de rea-voință, în schimb pot furniza ade-vărate convingeri construite pe accente asupra cărora alții pot vorbi cu convingere. Astfel, va fi întotdeauna un grup considerabil de oameni care vor susține că superstițiile își au volumul lor de veridicitate. O altă categorie va fi a celor care vor afirma cu convingere că au experiențe reale pe acest subiect. Toți cei implicați în episoade practice, vor confirma că orice aspect negativ la care au fost expuși ar fi putut fi evitat în condițiile în care ar fi luat în calcul specificul situației. Toate aceste experiențe sunt într-o legătură evidentă cu tot ceea ce înseamnă aspectele vieții de la naștere până la moarte, cât și orice alt aspect care are în prim-plan cadrul general al vieții. V. Zaharia descrie impactul acestei influențe în toate structurile vieții personale, familiale și spirituale în aceste cuvinte:

Fie că se numesc descântece sau vrăji, farmece sau făcături, boscoade sau nevrăji și așa mai departe, întâlnim astfel de obiceiuri păgânești – mai ales în lumea satelor – mai la tot pasul în legătură cu nașterea și botezul, cu nunta și înmormântarea, cu vânatul și pescuitul, cu păstoritul și albinăritul, cu plugăritul și cu alte munci, – precum și diferite feluri de vrăji pentru prinsul hoșilor, aducerea ploilor, alungarea furtunilor, vindecarea bolilor, sau în legătură cu dragostea, îndrăgitul și măritatul, ursitul de bine sau de rău și altele.²¹

Dincolo de acestea, faptul că superstițiile intră în cadrul practic al spiritualului, sentimentul care se creează este acela că omul își poate influ-

20 Monica Mureșan, *Semnificația superstițiilor și obiceiurilor tradiționale ale românilor la căsătorie*, nr. 16, <https://www.bcucloj.ro/bibliorev/arhiva/nr16/diverse8.html>, 7 Oct. 2023.

21 Zaharia, *Buruieni crescute la umbra Bisericii*, citat în Petru BLAJ, *Creștinismul părinților noștri*, p. 60.

ența în bine viitorul, acesta fiind la îndemâna lui de a-l controla și a-l face să arate lipsit de evenimente negative. Din aceeași colecție de *Datini și credințe ale poporului român*, amintim câteva superstiții legate de zilele săptămânii:

Luni, miercuri și vineri, se plătesc slujbe pentru dușmani, căci e de ajutor. [...] În Bucovina, sâmbăta seara, ne se dă nimica. Lunea nu se dau bani, numai se iau. [...] Nici gunoiul să nu-l dai lunea din casă, că se împrăștie găinile. Lunea, dacă dai ceva din casă, poate să-ți taie acela tot sporul și norocul, dacă îți ia începutul săptămânii. [...] Miercuri să nu te lai, căci nu-ți putrezește capul, ca și vinerea. Miercurea să nu te lai, că rămâi văduvă. [...] Vinerea să nu te lai, că te doare capul; o femeie a făcut viermi în cap pentru că s-a lăut.²²

Ceea ce este evident este faptul că există un amestec tradițional-mistic în care superstițiile variază de la o zonă la alta, cu forme care întăresc regulile ce stau la baza raportului dintre bine și rău, viață și moarte, acestea devenind tot mai radicale chiar decât adevărul însuși. Valoarea dată superstițiilor sau acelor aspecte tradiționale orale, popularizate și răspândite, trasează așa-zise valori orale imuabile care ajung în cele din urmă să se configureze ca forme culturale specifice.

5. Influența culturii religioase în artă și literatură

Spectrul religios rămâne unul puternic impregnat în conștiința contemporană românească iar acest aspect este evident și ca urmare a modului în care a influențat literatura și arta. Spiritualitatea și elementele ce definesc doctrinele biblice vin să transmită vizual adevărul acestora. Linia generală a Scripturii, respectiv creația, căderea, răscumpărarea sunt aspecte care întăresc coordonatele culturii religioase în spațiul românesc. Termenul generic *creștin* este marcat în mod evident de numărul elementelor care tind să readucă aminte acest lucru și să semnaleze prezența creștină tradițională. Sculpturile, ornamentele artistice care împodobesc crucile așezate în spații vizibile, obiectele de cult, decorațiunile interioare și exterioare ale locașurilor de cult sau elementele specifice, transmit caracteristici distincte sau definesc un grup sau o mișcare religioasă prin logo-uri ori expresii etalon. Clădirile dezvoltă elemente particulare cu puternice accente bizantine, în mod deosebit cele specifice spațiului ortodox.

22 Voronca, *Datinile și credințele poporului român* – Colecția *Mytos 1*, pp. 198-200.

În sculptura ornamentală, capitellurile coloanelor sau sarcofajele sunt decorate cu relieful plat, bidimensional, cu simbolismul iconografiei paleocreștine: arborele vieții, păuni, vița de vie, mielul mistic și, uneori, în medalioane, portrete ale defuncților. [...] basorelieful decorativ și mozaicul cu motive vegetale, gen motivul frunzei viței de vie, sau acela al arborelui vieții, capătă sensuri simbolice în tradiția creștină, fiind mai târziu transformate în motiv sub forma de cruce. În sculptura capitellurilor elementele decorative ale stilului corintic se amplifică tot mai mult, mergând spre forme schematice.²³

Totodată, reprezentările iconografice se prezintă în multe situații drept capodopere artistice ale picturii miniaturiste. Aspectele surprinse prin varietatea componentelor, pun în valoare unitatea inseparabilă a Trinității, prin reprezentări ale acesteia în persoana Tatălui, a Fiului și a Duhului sub forma unui porumbel, sau evenimente reprezentative menționate în evanghelii și care acoperă spații generoase pe pereții clădirilor, fie în dimensiuni reduse, respectiv pe lemn sau sticlă. Picturile surprind nașterea, aspecte din viața și lucrarea lui Hristos, moartea, învierea și înălțarea la cer, figura Lui fiind de multe ori ilustrată în mod distinct, în funcție de cadrul istoric specific. E. Dumea face următoarea precizare:

Hristos este figurat în diferite ipostaze, legate de etapele istoriei creștinismului, suferind înfățișări dintre cele mai diverse și interesante. Astfel, în primele secole, figura lui este blândă, milostivă, plină de umanitate, pe când în epoca ereziilor și după victoria bisericii, Hristos este înfățișat ca un luptător; în cele din urmă, după ce conciliul din Niceea a stabilit dogma umanității și a dumnezeirii Fiului într-o unică și atotputernică Ființă divină, figura lui Hristos este aceea a unui triumfător și autoritar suveran al lumii.²⁴

Lista figurilor reprezentative este completată de numărul personalităților veterotestamentare sau nouotestamentare, prin acest aspect comunicându-se faptul că sfinții sunt parte colaborativă a vieții liturgice bisericești, acest lucru fiind vizibil prin numărul semnificativ de sărbători dedicate acestora.

Caracterul vizibil religios, sacru, punctat într-un mod deosebit în spațiul închinării liturgice este prezent și în lumea literară Aceleași aspecte

23 Emil Dumea, *Cultura și religie în Europa, Materiale suplimentare*, <https://www.academia.edu>, 7 Oct. 2023.

24 *Ibidem*, 07 Oct. 2023.

întâlnite anterior se regăsesc în scrierile literare: creația, căderea, răscumpărarea, moartea, blestemul, viața veșnică sunt câteva din elementele întâlnite în scrierile poezior sau prozatorilor români. Daniela Varvara concluzionează în lucrarea *Mituri și simboluri biblice în poezia românească neomodernistă*, următoarele:

Literatura este un depozitar al sacrului și, asemenea mitului, poate fi topos al revelației, O funcție comună, așa cum arată Mircea Eliade, este aceea de a povesti ce s-a întâmplat esențial în omenire, în ființa profundă, ca înscris psihic colectiv, pentru ca temele mitice continuă să se repete în structurile psihologice umane. Simbolul biblic, ca punct în care converg și sunt sintetizate elementele unei scheme mitice, este valorificat și în poezia românească.²⁵

Influența vizibilă a elementelor religioase este la fel de evidentă și în lumea basmelor ce îmbracă o nuanță fantastică cât și în așa-zisele pilde duhovnicești născute folcloristic. În acest sens, Dumnezeu și sf. Petru umblă pe pământ, zilele săptămânii sunt personificate în sf. Miercuri, sf. Vineri ș.a., pentru ca pe parcursul lecturării să poată fi trase anumite învățături cu notă moralistă, definind în cele din urmă biruința binelui și condamnarea răului. În același context în timp ce este aplicată legea talionului binele este răsplătit cu bine în timp ce răul este răsplătit cu rău.

Concluzie: Textul sacru și tradiția orală – expresii identitare

De vreme ce îmbracă atâtea forme, este evident faptul că în contextul culturii românești factorul religios modelează tipuri de gândire, de interpretare, stabilește tipare comportamentale și relaționale la nivel individual sau comunitar. În același timp există accente puternice ale religiei creștine în mentalitatea societății în general dar păstrând în același timp și nuanțe particulare determinate geografic și cultural.

Cultura religioasă românească se poate caracteriza printr-o abundență a aspectelor spirituale ce îmbracă diferite forme care fac trimitere la divinitate și la legătura dintre Dumnezeu și oameni. Deși valorile de manifestare sunt variabile ca intensitate, caracterizate de zone geografice și marcate de norme tradiționale ce de definesc în mod specific, cultura

25 Daniela Varvara, *Mituri și simboluri biblice în poezia românească neomodernistă*, București, Editura Eikon, 2016, p. 326.

religioasă românească aduce împreună nevoia de Dumnezeu și încercarea unei intersectări colaborative divino-umane.

Cultura religioasă în România rămâne o componentă solidă în paleta largă a formelor culturale specifice românilor. Tocmai de aceea nu pot fi sesizate fracturi care să semnaleze secvențe de timp în care factorul religios să fi fost anihilat sau eliminat cu desăvârșire. De asemenea cultura religioasă a românilor demonstrează faptul că aceștia sunt un popor a cărui religiozitate și cultură bisericească nu poate fi neglijată, ale căror tradiții și obiceiuri sunt construite în jurul sărbătorilor, acestea având conotații și substrat puternic spiritualizat, în timp ce își însușesc rădăcinile creștine în vremurile apostolice, în dreptul sf. Andrei, ucenicul și apostoul lui Hristos.

Nevoia de apartenență la un grup care împărtășește și dezvoltă un volum de valori materiale și spirituale comune este o caracteristică imprimată în conștiința națională și care descoperă în mod particular acele caracteristici care au rezistat în timp oricăror influențe externe. Conservarea elementelor definitorii oferă semnificație și stabilitate în contextul crizelor globale, coagularea în jurul acelor coordonate care au rezistat testului timpului oferind garanția veridicității acestora. Libertatea de exprimare și manifestarea drepturilor sub forme etico-morale reprezintă materialul pus la dispoziția comunităților religioase și politice să creeze contextul colaborării la nivel de dialog și acțiune în vederea prezervării unei moșteniri culturale religioase cu ramificații în toate segmentele vieții – familiale, eclesiale, sociale.

Bibliografie:

- ♦ BACONSCHI, Teodor, *Cetatea sub asediu – însemnări despre credință, rațiune și terorism*, Iași, Doxologia, Carmel print, 2016.
- ♦ BLAJ, Petru, *Creștinismul părinților noștri*, Cluj, Editura Napoca Star, 2006.
- ♦ DJUVARA, Neagu, *Între Orient și Occident, Țările române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, București, Editura Humanitas, 2018.
- ♦ ELIADE, Mircea, *Sacrul și profanul*, Ediția a III-a, București, Editura Humanitas, 2005.
- ♦ FILIP, Cornel, *Influențe filosofice, culturale și religioase asupra creștinismului apostolic*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2016.

- ✦ IORGA, Nicolae, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, Iași, Editura Junimea, 2009.
- ✦ PAMFILE, Tudor, *Sărbătorile la români – Studiu etnografic*, București, Editura Saeculum I.O., 1997.
- ✦ PĂDURARU, Mircea, *Reprezentarea Diavolului în imaginarul literar românesc*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza,” 2012.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019.
- ✦ SCHMIDT, Alvin J., *Cum a schimbat creștinismul lumea*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2018.
- ✦ TEODORESCU, Răzvan, *Cele două Europe*, București, Editura Ideea Europeană, 2018.
- ✦ VARVARA, Daniela, *Mituri și simboluri biblice în poezia românească neomodernistă*, București, Editura Eikon, 2016.
- ✦ VORONCA, Elena Niculiță, *Datinile și credințele poporului român – Adu-nate și așezate în ordine mitologică, Colecția Mytos 2*, București, Editura Saeculum, 1998.
- ✦ VORONCA, Elena Niculiță, *Datinile și credințele poporului român – Adu-nate și așezate în ordine mitologică, Colecția Mytos 1*, București, Editura Saeculum, 1998.
- ✦ ZAHARIA, Valerian, *Buruieni crescute la umbra Bisericii*, Editura Episcopiei Oradiei, Oradea, 1955,
- ✦ **Surse electronice:**
- ✦ Departamentul social – Mediafax, 15 Oct 2015, <https://www.mediafax.ro/social/sondaj-ires>, 5 Oct. 2023.
- ✦ DUMEA, Emil, *Cultura și religie în Europa, Materiale suplimentare*, <https://www.academia.edu>, 7 Oct. 2023.
- ✦ MUREȘAN, Monica, *Semnificația superstițiilor și obiceiurilor tradiționale ale românilor la căsătorie*, nr. 16, <https://www.bccluj.ro/bibliorev/arhiva/nr16/diverse8.html>, 7 Oct. 2023.
- ✦ PĂTRUȚ, Bogdan, *Generalități ale culturii române*. Revista EduSoft, 5 Mai 2015, <https://www.edusoft.ro/cultura-romana>, 4 Oct.2023.

LIBERTATEA UMANĂ ÎN SPAȚIUL CREȘTIN RĂSĂRITEAN ÎN CONTEXTUL CRIZELOR GLOBALE CONTEMPORANE

Conf. univ. dr. habil. Cristian Vasile PETCU

University Ovidius, Constanța, Romania

cv.petcu@yahoo.com

ABSTRACT: Human Freedom in Eastern Christianity in the Context of Contemporary Global Crises.

The Fundamental crisis of Orthodoxy, which the Christian believer experiences in every Christian Liturgy, is represented by the Crucifixion of the Lord Jesus Christ. This crisis is so overwhelming for the Christian believer that, during the liturgical event, alongside Christ, he passes from the trembling and agonizing state of death to the fascinating ecstatic state of the Resurrection, thus going through, in a real and complete way, itself the redemptive work that Christ performs in the Eucharistic act: Incarnation, Crucifixion, Resurrection, Transfiguration and Ascension. Following the model of this type of divine work, the Church reveals itself to the world as a factor causing a permanent eschatological crisis, because its liturgical space expresses the tension in which the world is called to live like Christ, Who, at the same time, although he is part of the world and is in the world as a man, remains beyond her and her dimensions as God. It is the call to experience permanent eschatological, transfiguring tensions, based on the universal crisis of the crucifixion experienced by Christ on Golgotha. This is also the reason why the message of the Cross constituted for the Christian faithful, in concrete fact throughout the history of the Church, the most authentic message of crisis. In the present study we propose to present the fundamental aspects of the Orthodox liturgical space as a solution offered to the global crises of humanity today.

Keywords: *Liberty, Orthodox, Crisis, Global.*

Introducere

Tulburările care au amenințat primele comunități creștine, persecuțiile creștinilor, provocările ereticilor ori tulburările și abaterile de la valorile

creștine, în toate modurile lor de manifestare, ce au fost permanent prezente în viața Bisericii, au subminat comunitățile de credință din interior. Toate aceste evenimente, constituie și azi o realitate recurentă ce ridică întrebări cu privire la modul în care urmașii lui Hristos ar trebui să răspundă crizelor globale ale lumii, plecând de la experiența pe care au dobândit-o în trăirea propriilor crize materiale și spirituale, dar, mai ales, prin cele ce sunt expresie a spațiului liturgic.

Oamenii, în general, trăiesc cu credința că o criză personală sau socială ori de orice altă natură nu le va afecta viața. Cu toate acestea, în calitate de creștini, nu putem fi naivi față de realitatea lumii în care trăim, pentru că nu putem uita că suntem chemați să slujim în Împărăția lui Dumnezeu. Credința creștină, deși nu vorbește despre crize și nici dacă sau cum ar putea fi depășite crizele prin această chemare, totuși învață pe credincioșii creștini să își pună nădejdea în Hristos, Cel care s-a răstignit pentru a birui păcatul și moartea, deoarece, pentru creștini, criza Răstignirii a fost depășită de Învierea lui Hristos care a dat, astfel, ucenicilor Săi încrederea că El este Cel ce întemeiază prin moartea pe cruce Biserica, comunitatea creștinilor, ca pe Trupul Său pe care îl înviază și îl urcă la cer. Astfel, toate crizele umanității pot fi depășite de cei care cred în Hristos și se unesc în Biserică în numele lui Hristos în taina euharistică a Liturghiei, în care credinciosul trăiește în chip real criza mântuitoare, salvatoare a dumnezeieștii răstignirii.

Azi, mărturia crizelor umanității la nivel global este dovedită de conflictele care se desfășoară aproape peste tot în lume. Aceste controverse sunt alimentate de modul în care sunt percepute fundamentele metafizice ale moralității (și, prin extensie, a elaborării politicilor acestora) ca fiind inerent incompatibile cu fluiditatea adevărurilor revizuibile care apar spre a fi potrivite pentru luptele necesare obținerii unor evoluții orientate spre viitor și spre o societate incluzivă care se hrănește cu distincția contemporană definită de întâlnirea contondentă dintre ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie¹.

Dezbaterea nu este nouă. O întâlnim și cu câteva decenii înainte de cel de-al Doilea Război Mondial, când teoreticieni al unor ideologii extre-

1 Haralambos Ventis, *Liberal Democracy, Spiritual Values and Nihilism: Prefatory Notes to a pending Discussion in the Orthodox World*, in Hans-Peter Grosshans, Pantelis Kalaitzidis (Eds.), *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*, Brill Schöningh, 2023, (231-251). pp.231-232

miste, precum Carl Schmitt și Martin Heidegger, și înaintea lor Oswald Spengler, au declanșat un atac necrușător împotriva democrației liberale, acuzând-o că este o cauză a declinului și a dezintegrării. În mentalitatea lor obstinată anti-liberală, noțiunea de drepturi ale omului, departe de a fi deloc apreciată, a fost considerată – așa cum este astăzi în cercuri similare – pernicioasă în repercusiunile sale sociale, marcă comercială a unei societăți egoiste, auto-indulgente, centrată pe satisfacerea dorințelor de bază ale unui individ. Desigur, de-a lungul anilor postbelici și în urma unor atrocități precum Holocaustul, dispoziția față de drepturile omului s-a îmbunătățit radical, cel puțin în teorie.

În zilele noastre, însă, extinderea drepturilor omului a început deja să apară ca fiind provocatoare și chiar intolerabilă în unele cercuri, în măsura în care respectiva extindere a contestat și continuă să pună sub semnul întrebării principiile normative tradiționale în numele a ceea ce pare a fi un relativism excesiv greșit care lasă prea puțin loc pentru legăturile sociale moștenite. Astfel, având în vedere pericolul ca relativismul să efectueze schimbări mai rapide decât ar putea suporta majoritatea oamenilor (o îngrijorare încurajată de criza economică atribuită globalizării²), susținerea discursului asupra drepturilor omului s-a inversat, declanșând o reacționară duplicitate pe mai multe planuri. Prin urmare, noua ordine mondială cauzează o varietate de prejudicii și crize la nivel mondial, fiind privită ca fiind complet lipsit de coloană vertebrală și absolut nihilistă, dăunătoare spiritualității și religiei, deci responsabilă pentru desacralizarea vieții, motiv pentru care este acuzată că exaltă o indiferență flagrantă față de binele comun, de fapt, instigând astfel la deconstrucția însăși a societății și la transformarea acesteia într-o sumă de indivizi egocentri³.

Pentru teologul ortodox Christos Yannaras această criză globală de ordin spiritual este cauzată de însăși noțiunea de cetățen al noii ordini mondiale, despre care spune că ar trebui să fie modelată după o ontologie mai „profundă”, inspirată de ceea ce este sacru, și urmând liniilor arbitrare ale unui discurs convențional despre „drepturi”, un discurs condus în principal de desfășurarea crizelor globale. De fapt, Yannaras merge până acolo

2 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Globalization and its effect on religion”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.

3 *Ibidem*, p. 232.

încât susține că scopul comun al Ortodoxiei ar trebui să fie acela de a preface Biserica într-un bastion eficient împotriva globalizării generatoare de crize, globalizare care nivelează toate diferențele culturale sub pretextul progresului și al libertăților individuale, subjugând astfel viața umană și nevoile ei intereselor private ale unei elite tot mai avide⁴.

Azi, ca întotdeauna, faptul că ființele umane nu se mulțumesc în general numai cu simpla supraviețuire, ci aspiră mai mult decât oricând să își cunoască cauza propriei existențe, rămânând constant în căutarea unui scop mai profund în viață, care să îi conducă la redescoperirea religiei. De aceea, semnificația sensului existențial apare ca expresie a unei crize umane indispensabile unei vieți împlinite. Acest context, însă, crează omului condițiile intrării în conflict deschis cu viața politică față de a cărei natură se simte străin. De altfel, ori de câte ori metafizica de orice fel s-a întâlnit cu forța cu politică, rezultatul a fost dezastruos, căci a condus la apariția unor durereose și evidente crize umane, ca expresii a diferite totalitarisme, care au zăpăcit după cum știm, spre exemplu, secolul precedent.

În acest spațiu Biserica se întâlnește cu drepturile omului, considerate a fi principii etice sau norme sociale care stabilesc anumite standarde de conduită umană și sunt protejate ca drepturi legale de dreptul intern și internațional⁵. „Drepturile omului sunt despre cum fiecare dintre noi trăim în demnitate. [...] un proiect privind drepturile omului nu este doar despre implementarea unui set de obligații stabilite în istorie; mai degrabă, mișcarea pentru drepturile omului se referă la oameni care luptă împotriva nedreptății și arată solidaritate în fața opresiunii.”⁶

De aceea, doctrina drepturilor omului constituie o piatră de temelie a politicii globale contemporane, având un impact semnificativ asupra crizelor internaționale, asupra dreptului internațional, a activității instituțiilor mondiale și regionale, a politicilor individuale ale statelor sau ale organizațiilor neguvernamentale. De fapt, doctrina drepturilor omului este articularea în morala publică a politicii mondiale a ideii că fiecare persoană este un subiect de interes global. În acest orizont, drepturile omului conti-

4 *Ibidem*, p. 235.

5 James W. Nickel, *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*, University of California Press, Berkeley CA, 1987, pp. 1–27.

6 Andrew Clapham, *Human Rights: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. xiii.

nuă să provoace scepticism considerabil, precum și diverse crize referitoare la domeniul de aplicare, natura și justificarea lor. Sensul precis al termenului „drepturi” este controversat în sine și supus unei dezbatere filozofice permanente⁷. Deși există un consens că drepturile omului cuprind o gamă largă de drepturi, cum ar fi dreptul la un proces echitabil, protecția împotriva sclaviei, interzicerea genocid, libertatea de exprimare, dreptul la educație etc., nu există un acord în ceea ce privește care dintre aceste drepturi specifice ar trebui incluse în cadrul general al drepturilor. Mai mult decât atât, întâlnim tot mai adesea afirmația cum că aceste drepturi trebuie implementate în funcție de contextele economice, culturale și religioase.

Observăm astfel cum, în cazul de față, înseși Ortodoxia funcționează prin această dialectică, deoarece, pe de o parte, trăiește în medii care încurajează contacte transculturale sporite și, pe de altă parte, experimentează o reconstrucție a „localizării” în situații inter-bisericești modificate, ceea ce generează inevitabil tensiuni și crize atât spirituale cât și culturale, atât pentru credincioși, cât și pentru mediul căruia aceștia sunt articulați.

Crize umane din spațiul creștin ortodox răsăritean

Acet tip de tensiuni în Ortodoxie au existat și cu mult înainte de Sfântul și Marele Sinod de la Creta din 2016, la care nu au participat patru biserici ortodoxe (Patriarhia Antiohiei, Patriarhia Moscovei, Patriarhia Bulgariei, Patriarhia Georgiei), însă, în context contemporan, au culminat în 2019 prin acordarea de Autocefalie Bisericii Ortodoxe a Ucrainei de către Patriarhia Ecumenică. Acest act a (re)activat o configurație dihotomică a unor relații de putere contradictorii: Constantinopolului, considerat pro-occidental și Moscova, care se desprinde chiar și de o viziune estică, într-o manieră mai rigidă decât oricând, mai ales în contextul conflictului militar ruso-ucrainean. Această situație a condus la apariția unei crize care încă nuanțează simțită astfel la nivelul Ortodoxiei în general, deoarece trei dintre Bisericile ortodoxe au susținut poziția constantinopolitană, în timp ce celelalte Biserici ortodoxe nu au luat încă nicio poziție oficială. Însă semnele unei crize există, deoarece, potrivit unei rezoluții a Sfântului Sinod al Patriarhiei Moscovei din 15 octombrie 2018, episcopii eparhiilor orto-

7 Malcolm N. Shaw, *International Law*, 8th ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pp. 210–213.

doxe ruse nu au voie să participe la Conferințele Episcopilor Ortodocși sau la orice foruri ecumenice, care sunt de obicei prezidate de un episcop aparținând de Patriarhia Ecumenică. În 2018, Patriarhia Ecumenică a înființat Exarhatul Comunităților Ortodoxe de Tradiție Rusă din Europa de Vest pentru a integra comunitățile credincioșilor ortodocși în Mitropoliile existente ale Patriarhiei Ecumenice în țările occidentale specifice. Această criză bisericească afectează credibilitatea unității Ortodoxiei pe o perioadă nedeterminată. De altfel, neînțelegerile cu privire la interpretarea anumitor reglementări canonice și la problematica primatului și sinodalității au condus la întreruperea comuniunii euharistice de către Biserica Ortodoxă Rusă cu acele biserici locale ortodoxe care au recunoscut autocefalia Bisericii Ucrainei acordată de Patriarhia Ecumenică⁸.

Această situație a determinat reprezentanții Patriarhiei Ecumenice să recalibreze și să reevalueze activitățile sale internaționale, precum și statutul onorific tradițional al Patriarhului Ecumenic care era considerat ca *primus inter pares* (primul dintre egali) și care acum dobândește o nouă configurație ce redefinieste statutul său ca *primus sine paribus* (primul fără egali), atunci când reprezintă Ortodoxia globală⁹. Această nouă exprimare a statutului patriarhului ecumenic poate afecta statutul Patriarhiei Ecumenice de arbitru imparțial în mod fratern, conciliant și la nivel egal, în treburile lumii ortodoxe, fiind mai mult o instituție care funcționează la nivel transnațional spre a menține și a stabili legături cu comunitățile ortodoxe din diaspora precum și cu alte biserici.

Cu toate acestea, în ciuda puternicului cordon ombilical care ține strâns legate eparhiile ortodoxe din Occident cu „bisericele-mamă”, după modelul relaționării Bisericilor naționale cu Patriarhia Ecumenică, tendința „de a redescoperi dimensiunile universale ale Ortodoxiei și a dezvolta strategii de implantare a acesteia în țările gazdă”¹⁰, în timp ce credincioșii rămân statornici în păstrarea identității etnice, generează semnele unei crize spirituale în interiorul Ortodoxiei. Conceptul de „comunități națio-

8 Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 2001, pp. 58-77.

9 *Ibidem*, p. 68.

10 Maria Hämmerli/Jean-François Mayer, *Introduction*, in Maria Hämmerli/Jean-François Mayer (eds.), *Orthodox Identities in Western Europe. Migration, Settlement and Innovation*, London 2014, (1–26), p. 16.

nale transnaționale”, introdus de Victor Roudometof pentru a exprima în mod adecvat modul în care Bisericile Ortodoxe funcționează ca instituții transnaționale, menținându-și totodată focalizarea națională, este rezultatul faptului că credincioșii ortodocși își exprimă credința religioasă în contextul migrației și al diasporei, unde numai stabilirea unor rețele transnaționale mai „oferă un mijloc de transcendere „transnațională” a identității și a granițelor”¹¹, contribuind, în mod paradoxal, la „apariția unei conștiințe pan-ortodoxe”¹², ca soluție la crizele actuale ale credinței ortodoxe.

Marele și Sfântul Sinod din Creta (2016) a oferit o perspectivă inedită înțelegerii acestui tip de crize umane. În analiza realizată de Emanuel Clapis asupra documentelor sinodale, acesta găsește în sintagma *sferă publică* o fericită formulă ce poate explica și soluționa relațiile etatizate ale statelor cu spațiul religios al Bisericii, unde Biserica din proprie inițiativă se distanțează de elementele etatizate și seculare ale statului și se rearticulează ca expresie a unei vieți religioase autentice societății contemporane. Este o modalitate modernă de exprimare și comunicare a Evangheliei creștine, distinctă de modul în care Biserica a comunicat cuvântul lui Hristos credințelor și practicilor credincioșilor aflați în culturile lor tradiționale. Este o lucrare a Bisericii modelată de natura *sferii publice*, adică de ipotezele acesteia și de condițiile sau regulile de dialog pe care fiecare interlocutor trebuie să le adopte pentru o comunicare civilă semnificativă în cadrul sferei publice.¹³

În acest sens, Pantelis Kalaitzidis consdieră că este encesar ca Biserica Ortodoxă să folosească în contextul crizelor actuale „un discurs ecleziastic ecumenic, liber de referințele continue la națiune și la formele exterioare ale epocii constantiniane”¹⁴. Altfel, „nici o revelație adevărată sau durabilă a lui Dumnezeu în creație și istorie nu poate exista, biserica nu poate să se

11 Victor Roudometof, *The Glocalizations of Eastern Orthodox Christianity*, in *European Journal of Social Theory*, 16/2 (2013), (226–245), p. 231.

12 Maria Hämmerli/Jean-François Mayer, *op. cit.*, p. 19.

13 Emmanuel Clapis, *The Great and Holy Council and the Orthodox Churches in the Public Sphere*, in Giuseppe Giordan/Siniša Zrinščak, *Global Eastern Orthodoxy. Politics, Religion, and Human Rights*, Cham 2020, (77–99), p. 81, nota 8.

14 Pantelis Kalaitzidis, *The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and Its Relevance for Today's Issues*, in Colby Dickinson/Lieven Boeve/Terrence Merrigan (eds.), *The Shaping of Tradition. Context and Normativity*, Leuven/Paris/Walpole MA, 2013, (297–312), p. 74.

roage, să dialogheze sau să lupte „pentru viața lumii”, și nici nu poate avea loc vreun discurs real cu privire la cateheză sau conștiința euharistică și eshatologică a poporului lui Dumnezeu.”¹⁵

Bisericele ortodoxe sunt chemate azi, în rezolvarea crizelor interne, să construiască un tip de (contra)narațiune care să ofere oamenilor capacitatea de a asculta în lumea contemporană mesajul pocăinței și al reînnoirii despre Împărăția lui Dumnezeu. Devine evident că fundamentul acestei relaționări a Bisericii Ortodoxe cu sfera publică reiese din viziunea ei despre desăvârșirea lumii și despre destinația acesteia. Este mesajul euharistic al Liturghiei care oferă rezolvare tuturor crizelor umane pornind de la exemplul lui Hristos care se oferă în calitate de Fiul Tatălui în același fel în care, Biserica, în actul liturgic, aduce ofrandă întreaga creație lui Dumnezeu, singurul Cel Care poate oferi credincioșilor soluții la crizele sociale din sfera publică, înțelegând ca „liturghie după liturghie”, al cărui scop declarat este de „a redescoperi semnificația primordială a Liturghiei ortodoxe, respectiv forța ei evanghelizatoare și mărturisitoare, care se extinde în toate sferile vieții creștinului, în comunitatea Bisericii și în societate”¹⁶.

Ceea ce exprimă Biserica euharistic, este ceea ce oferă ea lumii ca ves-tea cea bună (εὐαγγέλιον) a vieții celi noi. Este o jertfire iubitoare izvorâtă dintr-o criză fundamental umană, care înainte de toate, generează în ființa răului izvorul vieții mântuitoare, transformându-l dintr-o criză generală, între certitudine vizionară, dumnezeiască, pentru că Dumnezeu este și rămâne viitorul lumii.¹⁷

În lumea crizelor contemporane, Ortodoxia dobândește sens prin accentuarea valorilor comune ale umanității. O astfel de valoare rămâne demnitatea umană, învățatură a Bisericii întemeiată pe textul scripturistic unde este pus în lumină faptul că fiecare faptură umană este creată după chipul lui Dumnezeu, fără nici o diferență ori distincție de rasă, sex, vârstă, socială sau oricare alte elemente disociative. Conștiința Ortodoxiei mărturisește că Dumnezeul în treime este izvor al binelui tuturor oamenilor și că aceștia își găsesc ființa și realitatea ontologică numai odată articulați vieții persoanelor Sfintei Treimi. Drepturile omului re-

15 *Ibidem.*

16 Ion Bria, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină – azi*, Ed. Athena, București, 1996, p. 12.

17 Emmanuel Clapsis, *op. cit.*, p. 89.

flectă modelul triadic sau comunional al Sfintei Treimi. Pe măsură ce ne raportăm celorlalți privindu-i ca fiind sunt creați după chipul lui Dumnezeu, vedem în ei acea demnitate umană comună nouă, tuturora, care, indiferent de locul sau ordinea socială pe care o ocupă oamenii, oferă fiecărei persoane un statut ontologic care solicită respect moral și o egalitate umană esențială și inalienabilă. În acest fel, drepturile omului nu sunt numai încercări seculare folosite în încercarea de a defini demnitatea umană, ci temelia ontologică a umanității care se află, în cele din urmă în relația dumnezeiască a persoanelor din Sfânta Treime. De aceea, condiția globală a Ortodoxiei, în contextul crizelor care o marchează astăzi, poate fi considerată o mare oportunitate de a regândi structurile lumii de azi în lumina experienței trăite a Bisericii.

Învățătura Bisericii Ortodoxe despre demnitate și drepturi ale omului

Principala învățătură a Bisericii Ortodoxe despre demnitate și drepturi ale omului pune în lumină două tipuri de libertate potrivit acestei tradiții. Acestea corespund distincției dintre *chipul* și *asemănarea* lui Dumnezeu. Primul tip, referitor la *chipul lui Dumnezeu*, se referă la capacitatea omului de a alege liber, fiindcă apreciază libertatea ca fiind un drept ontologic pe care îl posedă toți oamenii prin natura lor comună. Acest tip de libertate comună include și libertatea de a alege între bine și rău, cu specificarea că: „libertatea de alegere nu este o valoare absolută sau ultimă”¹⁸. Cu toate acestea, deși este considerată de o mare importanță, acest tip de libertate naturală, implică în mod necesar responsabilitatea personală. Acesta este motivul pentru care Vladimir Lossky specifică: „A fi după chipul lui Dumnezeu, afirmația Tatălui, în ultimă analiză înseamnă a fi o ființă personală, adică o ființă liberă responsabilă.”¹⁹

Al doilea tip de interpretare și abordare a libertății, cel despre *asemănarea cu Dumnezeu*, provine din termenul grecesc *eleutheria*, care se referă la o presonificare a libertății în sensul de eliberare a omului de patimi și, ca atare, de păcate. Acest tip de libertate începe de la întâlnirea omului cu

18 *Basic Teaching on Dignity, Freedom, and Rights*, disponibil la: <https://mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights/ii/>, (accesat 23.10.2023.)

19 Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, St. Vladimirs Seminary, New York, 2001, p. 73.

harul dumnezeiesc și de la efortul său ascetic de a câștiga starea de îndumnezeire. Este o chestiune care se referă la desăvârșirea umană prin exercitarea și aprofundarea lucrării de asemănare a persoanei umane cu persoana lui Dumnezeu. Desăvârșire care însă variază în funcție de gradul dezvoltării spirituale și este valabilă numai pentru aceia care au dobândit-o și o cultivă pe măsură ce trec „din slavă în slavă” (2 Corinteni 3, 18). Este libertatea despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel când îi îndeamnă pe Galateni: „Stați deci tari în libertatea cu care Hristos ne-a făcut liberi și nu vă prindeți iarăși în jugul robiei” (Galateni 5, 1).

În gândirea creștină ortodoxă, prin urmare, noțiunea de *eleutheria* se referă la libertate și ordine. De aceea, în orizont ortodox, cele două tipuri de libertăți nu sunt numai elemente esențial necesare în vederea dobândirii mântuirii, ci adevărate procese duhovnicești fără de care existența umană nu poate ajunge la o deplină înflorire și fecundare și acum și în veșnicie. Plinătatea harului dumnezeiesc se află în Biserică, unde se află Cel care prin harul Său „face să răsară soarele și peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei dreپți și peste cei nedreپți” (Matei 5, 45). Și pentru că astfel harul dumnezeiesc, într-o oarecare măsură, este disponibil tuturor, Ortodoxia privește creația lui Dumnezeu ca pe un întreg, fără să o împartă între sacru și secular. Tocmai în acest sens Sfântul Mucenic Iustin afirma că: „Noi am fost învățați că Dumnezeu nu a creat lumea în zadar, decât numai pentru neamul omenesc; și, am spus mai înainte că El se bucură de cei ce caută să imite calitățile Lui și că detestă pe cei ce îmbrățișează cele rele, fie în cuvânt, fie în faptă.”²⁰ De fapt, întreaga creație este saturată, creată prin și susținută de energiile dumnezeiești. Astfel înțeleg și de ce asceza, „este o atitudine pozitivă, care afirmă viața și un set de practici care caută libertatea umană prin depășirea pasiunilor – obiceiurile și atitudinile păcătoase și dezordonate care ne otrăvește relațiile, în primul rând cu Dumnezeu, dar și cu noi înșine, cu aproapele nostru și cu lumea”²¹. Ca atare, un anumit nivel de asceză este fundamental pentru sănătatea societății umane în ge-

20 Sf. Iustin, *Apologia II*, în ***, *Apologeți de limbă greacă*, în col. PSB 2, traducere, introducere, note și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 73.

21 Fr. Michael Butler and Andrew P. Morriss, *Creation and the Heart of Man: An Orthodox Christian Perspective on Environmentalism*, Acton Institute, Grand Rapids, MI, 2013, p. 56.

neral, deoarece libertatea înseamnă îndepărtarea și depășirea pasiunilor și a patimilor umane.

Această armonie sau simfonie generatoare de libertate, nu este un cezaro-papalism unde monarhul conduce atât statul cât și Biserica, așa cum a caracterizat-o din punct de vedere sociologic Max Weber, ci este, mai degrabă, o relație între „cele două puteri [imperială și bisericească] ce ar părea să fi fost un proces complex de dare și preluare de autoritate și influență la diferite niveluri – un fel de interdependență. În practica reală, relația s-ar putea să fi fost un amestec de dominație a împăratului asupra bisericii în anumite zone și poate o absență a autorității imperiale în alte sfere.”²²

Aristotel Papanikolaou, arată că acest tip de libertate dumnezeiască reprezintă *comuniunea divino-umană*, acel *theosis* din învățătura ortodoxă, care descrie comuniunea omului cu Dumnezeu în orizontul cooperării libere, ascetice a acestuia, cu harul dumnezeiesc. Mărturisind credința că omul a fost creat pentru a fi liber, după chipul libertății lui Dumnezeu, afirmăm că libertatea este dăruită omului pentru ca acesta să se îndumnezeiască în mod natural. Este asemenea libertății pe care o are Biserica în a săvârși Sfintele Taine și a propovădui pe Hristos pentru ca lumea să primească Harul dumnezeiesc cu ajutorul căruia să se desăvârșească din comuniunea cu Dumnezeu. După cum spune și *Epistola către Diognet*, că Dumnezeu L-a trimis pe fiul Său, „ca să mântuie, ca să convingă, nu să silească; că Dumnezeu nu silește.”²³

Învățătura Bisericii despre *creatio ex nihilo* și libertatea umană

Există o corelație indiscutabilă între *creatio ex nihilo* și înțelegerea tradițională creștin-ortodoxă a libertății umane. După cum sugerează și numirea latină, această învățătură de credință afirmă că „Dumnezeu a creat lumea din nimic – din nicio materie preexistentă, nici spațiu sau timp”²⁴. Această

22 Deno J. Geanakoplos, *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of The Problem of Caesaropapism*, in *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 34, December 1965, (381-403), p. 386.

23 *Epistola către Diognet*, în ****, Apologeți de limbă greacă*, în col. PSB 2, traducere, introducere, note și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 101.

24 Carlo Cogliati, *Introduction*, in David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, William R. Stoeger (eds.), *Creation and the God of Abraham*, Cambridge University

afirmație simplă, dar fundamentală, este valabilă încă din vremea părinților capadocieni, atât în Orient cât și în Occident, fiind „o învățătură fundamentală a gândirii creștine”²⁵.

Ceea ce afirmă *creatio ex nihilo* este că la început, înainte de crearea universului, nu era nimic în afară de Dumnezeu și, ca atare, orice a fost creat mai târziu a fost în mod necesar cauzat de El. În acest fel, *creatio ex nihilo* învață despre fragilitatea și contingenta tuturor ființelor, deoarece „existența lor ca ființe nu este autosuficientă. Există o altă dimensiune (Dumnezeu) dincolo sau în spatele ființelor particulare ale acestei lumi, în termenii căreia ființa lor poate fi explicată”²⁶.

Dumnezeu este absolut liber, deoarece în sfera Sa de existență nu există nicio condiție restrictivă (de exemplu, materia, spațiul, timpul) care ar putea fie să-L înrobească, să-L determine sau să-L limiteze pe Dumnezeu. În acest fel, „creștinismul (...) a introdus în istoria omenirii însăși ideea de (...) libertate ontologică absolută a lui Dumnezeu”, adică „libertatea ca transcendență a toate limitele”²⁷. Pe cale de consecință *creatio ex nihilo* pune bazele libertății absolute a lui Dumnezeu, motiv pentru care, prin Întruparea lui Hristos, libertatea intră și în lumea creată, chiar dacă aceasta este finită din cauza păcatului, motiv pentru care omul nu poate experimenta decât o „autonomie relativă”²⁸. Zizioulas arăta în acest sens că: „libertatea autentică este imposibil de experimentat în ordinea creată și poate fi găsită numai în domeniul eclezial prin botezul în Hristos care ne transplantează într-o ontologie adevărată”²⁹. Este o înțelegere a libertății centrată pe Biserică. Astfel, dacă libertatea absolută se găsește numai în tărâmul infinit și neîngrădit al lui Dumnezeu, omul care este rănit de păcat și trăiește într-o lume finită și trecătoare este lipsit de o libertate autentică și absolută. De aceea, Biserica Ortodoxă în calitate de Trup al lui Hristos,

Press, Cambridge, 2010, p. 1.

25 Janet M. Soskice, *Why Creatio Ex Nihilo for Theology Today?*, in Gary A. Anderson, Markus Bockmuehl (eds.), *Creation Ex Nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2017, p. 38.

26 Lewis S. Ford, *An Alternative to Creatio Ex Nihilo*, in *Religious Studies* 19/2 (1983), (205-213), pp. 207.

27 Elizabeth T. Groppe, *Creation Ex Nihilo and Ex Amore: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry LaCugna*, in *Modern Theology* 21/3 (2005), (463-496), pp. 478, 471-472.

28 S. Japhets, *op. cit.*, p. 15.

29 E. T. Groppe, *op. cit.*, p. 477.

conform Coloseni 1, 18 unde Apostolul Pavel arată că „El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate”, este izvorul adevăratei libertăți umane. Prin urmare omul trebuie să urmeze învățăturile și povățuirile acesteia. Ca atare libertatea umană înseamnă calitatea de membru al Bisericii lui Hristos.

Biserica joacă un rol esențial în dobândirea libertății. Arătând că omul singur nu este capabil în a alege binele în mod independent dintr-o varietate de opțiuni, motiv pentru care, pe cale de consecință, este necesar ca libertatea să fie expresia măsurii cu care omul îmbrățișează Biserica în speranța de a dobândi, în cele din urmă, libertatea absolută a lui Dumnezeu odată cu a doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos.

O viziune a libertății umane pentru secolul XXI

Nikolai Berdiaev, care în general „se considera un fiu loial al Bisericii Ortodoxe Ruse”³⁰, a aprofundat învățătura ortodoxă despre libertate. În viziunea sa: „Libertatea nu este creată de Dumnezeu: este înrădăcinată în Nimic”³¹, și deci este „independentă ontologic de Dumnezeu”³². Ca atare, libertatea nu este „un dar dat de Dumnezeu” și, de asemenea, „Dumnezeu nu poate îndrepta sau revoca libertatea omului”³³. Motivul pentru care Berdiaev percepe libertatea ca pe o categorie necreată și independentă este că: „în măsura în care libertatea este dependentă de ceva (...) acolo nu poate fi adevărată libertate”³⁴.

Cu toate acestea, dacă libertatea este nedeterminare absolută, așa cum susține Berdiaev, atunci ar trebui să fie și un „Nimic nedeterminat”³⁵, deoarece totul este, într-o măsură mai mare sau mai mică, determinată de

30 Richard A. Hughes, *Nikolai Berdyaev's Personalism*, in *International Journal of Orthodox Theology* 6/3 (2015), (63-80), pp. 64.

31 Nicolas Berdyaev, *The Destiny of Man*, Geoffrey Bles, London, 1935, p. 25.

32 Thomas A. Idinopulos, *Nicolas Berdyaev's Ontology of Spirit*, in *The Journal of Religion* 49/1 (1969), (84-93), p. 89.

33 James McLachlan, *Mythology and Freedom: Nicholas Berdyaev's Uses of Jacob Boehme's Ungrund Myth*, in *Philosophy Today* 40/4 (1996), (474-485), p. 480.

34 Tim Noble, *Theosis and Pleroma in East and West: Integral Freedom*, in; John Arblaster, Rob Faesen (eds.), *Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*, Peeters Publishers, Leuven, 2018, p. 132

35 Fuad Nucho, *Berdyaev's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity: A Critical Study*, Victor Gollancz Ltd, London, 1967, p. 155.

însăși condițiile existenței sale. Pentru Berdiaev, totuși, neantul libertății nu trebuie înțeles literalmente ca nimic absolut, ci mai degrabă ca nimic care conține în sine potențialitate fără limită și, ca atare, „este un ne-lucru care este un întreg, o potențialitate fără fond și formă”³⁶.

În gândirea lui Berdiaev, așadar, există o *creatio ex nihilo*, așa cum ne învață creștinismul tradițional, cu singura diferență fiind că, pentru gânditorul rus, *nihil*-ul creației nu este un nimic în sens literal, ci un nimic potențial care este în esență „ființă potențială”³⁷. Așadar: „A existat (...) înainte de creație, o potențialitate”³⁸, prin care Dumnezeu din „iubirea Sa infinită”³⁹ a făcut toate Fiind în existență. În plus, când a venit timpul creației, Dumnezeu „a folosit chestiile (...), care potențial conțineau libertate necreată. Libertatea necreată, care a purtat semințele libertății de autodeterminare a omului, a intrat așadar în formarea omului”⁴⁰.

În această lumină, temelia libertății omului nu mai este literalmente nimicul din care Dumnezeu a creat totul, ci mai degrabă libertatea/neantul necreat. Prin urmare, dacă libertatea se găsește aici și acum în interiorul oamenilor, fiind însăși fundamentul lor, așa cum implică înțelegerea lui Berdiaev, atunci apartenența la Biserică este arhisuficientă pentru a experimenta libertatea.

Așadar, libertatea nu este ceva care va fi (sau nu) va fi dat oamenilor în viața de apoi, în funcție de credința pe care au mărturisit-o în timpul existenței pământești, ci, mai degrabă, libertatea⁴¹ este potențialul tainic și absolut care stă la baza a tot ceea ce există, inclusiv a oamenilor, și astfel

36 J. McLachlan, *The Desire to Be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev: Studies in Phenomenological Theology*, International Academic Publishers, Peter Lang Inc., 1992, p. 126.

37 Georg Nicolaus, C.G. Jung and Nikolai Berdyaev: *Individuation and the Person: A Critical Comparison*, Routledge/Taylor & Francis Group London, 2011, pp. 122-123.

38 Matthew Spinka, *Berdyaev and Origen: A Comparison*, in *Church History* 16/1 (1947), (3-21), p. 9.

39 N. Berdyaev, *Salvation and Creativity: Two Understandings of Christianity*, disponibil la: http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1926_308.html (accesat 23.10.2023).

40 F. Nucho, *Berdyaev's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity: A Critical Study*, p. 155.

41 Ioan-Gheorghe Rotaru, „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, pp. 595-608.

se găsește în cele mai lăuntrice dimensiuni ale umanității create de Dumnezeu.

Omul, deci, este deja în această viață o ființă cu totul liberă, în același fel în care poetul este liber atunci când se confruntă cu potențialitățile infinite ale artei sale. La fel cum poetul „confruntat așa cum este cu foaia sa de hârtie albă, îl vede ca locul infinitelor posibilități poetice”⁴², omul confruntat cu condițiile restrictive ale existenței, nu pierde libertatea infinită a potențialității care rezidă în ființa sa. Astfel, în ceea ce privește latura exterioară a vieții umane, oamenii sunt restricționați de condițiile materiei, spațiului, timpului etc., dar, în adâncul ființei, în latura interioară a vieții lor, omul pot intra în contact cu o potențialitate infinită care face ca el să fie liber.

Prin urmare, nu există un singur răspuns pentru a defini libertatea umană, ci o infinitate de răspunsuri care înzestreză ființa umană cu o infinitate de alegeri. Aceasta este soluția la înțelegerea ortodoxă a libertății umane în teologia creștină de azi, care, ca dintotdeauna, propune lumii libertatea în Hristos. În acest fel, teologia creștin-ortodoxă și postmodernitatea se întâlnesc într-o viziune comună și contemporană cu sensurile ortodoxe ale libertății umane.

Libertatea umană ca expresie a relației cu „celălalt”

Pentru a dezvolta înțelegerea ortodoxă a libertății umane este necesar să vorbim și despre doi teologi ortodocși care au contribuit în mod special la o înțelegere a persoanei umane: mitropolitul John Zizioulas și profesorul Christos Yannaras, deoarece aceștia văd libertatea umană ca fiind expresie a relației cu „celălalt”.

În viziunea lui Zizioulas, Treimea servește ca unic model de comuniune cu celălalt pentru Biserică și pentru ființele umane⁴³. El afirmă că „alteritatea este constitutivă a unității”, așa cum este prezentată înțelegerea ortodoxă a Sfintei Treimi. În Sfânta Treime, există „o *koinonia* de nedespărțit care există între cele trei persoane, ceea ce înseamnă că alteritatea nu este o amenințare la adresa unității, ci o condiție *sine qua non* a acesteia.”⁴⁴

42 Etienne Gilson, *Painting and Reality*, Pantheon Books, New York, 1957, p. 114.

43 John Zizioulas, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, New York, 2007, pp. 4-5.

44 *Ibidem*, 5.

Mai mult decât atât, pentru Zizioulas, „alteritatea este de neconceput în afară de relație”, iar numele persoanelor din Sfânta Treime: Tatăl, Fiul și Duhul se referă la existența relațiilor dintre ele. Însăși distincția dintre ele este precizată tot printr-o relație. Prin urmare, comuniunea de persoane nu amenință alteritatea, ci o generează.⁴⁵

Înțelegerea lui Zizioulas și Yannaras asupra persoanei umane își are rădăcinile în învățătura stabilită la Sinoadele Ecumenice din secolul al IV-lea pe când Biserica și-a fixat învățătura despre Sfânta Treime⁴⁶. În încercările de a ajunge la o expresie comună a credinței în Dumnezeu ca trei persoane, părinții capadocieni au reușit să redefinească termenul filozofic grecesc, *ipostas*, care în gândirea aristotelică era echivalat cu substanța unui lucru, cu definiția persoanei în sine. Această schimbare a terminologiei este deosebit de semnificativă, deoarece permite conceptului de persoană să fie echivalat cu ființa-în-sine, mai degrabă, decât cu a fi ca o categorie pentru înțelegerea unei anumite ființe. Persoana, astfel, constituie ființa⁴⁷. Această trecere către persoană a permis apărarea unicității și libertății complete a persoanelor, precum și a alterității lor definitive, în Dumnezeire⁴⁸. Dumnezeu nu este legat de nicio necesitate a naturii divine, ci, mai degrabă, persoana Sa există într-un mod de libertate ontologică completă, permițându-I să-și determine natura. Yannaras specifică: „Tocmai ca existență personală, ca distincție și libertate de orice determinare prin esență sau natură, Dumnezeu constituie ființa și este ipostaza ființei.”⁴⁹

Înțelegerea ortodoxă a persoanei își are rădăcinile în primul capitol al Genezei, unde se afirmă că Dumnezeu creează bărbatul și femeia după chipul și asemănarea Lui. Întrucât Dumnezeu există într-o comunitate de persoane ca Treime, fiecare cu propria sa particularitate personală, umanitatea este creată și în propria ei particularitate, în cadrul comunității ființei umane. Astfel, nu substanța sau natura sau un anumit aspect al naturii constituie imaginea lui Dumnezeu în om, ci, mai degrabă, modul de existen-

45 *Ibidem*.

46 J. Zizioulas, *op. cit.*, 155-77; Christos Yannaras, *The NeoHellenic Identity*, 3rd ed., Gregory, Athens, 1989, pp. 98-100.

47 John D. Zizioulas, *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1985, p. 39.

48 *Ibidem*, 35.

49 Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984, p. 17.

ță care este *imago Dei*. Acest mod de existență constituie ipostaza unică a omului aflat în comunitate unde își exprimă libertatea.

Persoana există în relație cu celălalt în comunitate. Yannaras scrie: „Omul este un fapt existențial de relație și comuniune. El este o persoană, *prosopon*, care semnifică, atât din punct de vedere etimologic, cât și în practică, că are față (ops) față de (pros) cuiva sau ceva: că este opus (în relație cu sau în legătură cu) cuiva sau ceva.”⁵⁰ Acest fapt al persoanei explică diferențierea sa de celălalt. „Conștiința de sine” și „alteritatea” diferențiază o persoană de alta. Comparându-mă cu un alt eu, devin conștient de propria mea unicitate. Această conștiință de sine se referă la conștientizarea proprii mele identități, care este „o alteritate absolută, un caracter unic, distinct și irepetabil care îmi definește existența.”⁵¹ Yannaras comentează: „Ne este sete de viață, dar posibilitatea vieții pare viabilă doar printr-o relație cu Celălalt. În persoana celuiilalt căutăm reciprocitatea relației. Celălalt devine „semnificativul” vieții, corespunzător celor mai profunde dorințe ale naturii noastre.”⁵²

În și prin relație se dezvoltă identitatea sau ego-ul cuiva. „Astfel, persoana reprezintă un mod de a fi”, conform lui Yannaras, „care presupune individualitatea naturală, dar este în același timp distinct de aceasta. Fiecare persoană este o sumă a trăsăturilor comune întregii naturi umane, omenirii în ansamblu și, în același timp, o transcende în măsura în care este o distincție existențială, un fapt al existenței care nu poate fi definit în mod obiectiv.”⁵³ Ființele au caracteristici obiective, reflectate în modul tripartit de existență al raționalității, libertății și stăpânirii, dar fiecare persoană își folosește propria voință într-o manieră distinctă, unică, în ipostazarea acelor caracteristici obiective.

Totuși, această diferențiere a persoanei nu o face un individ autonom. Prin libertatea exprimată în auto-depășirea prin relație, persoana este capabilă să manifeste întreaga umanitate în sine⁵⁴. Zizioulas afirmă că personalitatea implică „deschiderea ființei” și chiar mai mult decât atât, un

50 *Ibidem*, 20.

51 Christos Yannaras, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, T&T Clark, Edinburgh, 1991, p. 29.

52 Christos Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2005, p. 4.

53 C. Yannaras, *Freedom of Morality*, p. 21.

54 *Ibidem*.

ek-stasis al ființei, adică o mișcare spre comuniune care duce la o depășire a granițelor „eului” și astfel la libertate. În același timp, și spre deosebire de parțialitatea individului care este supus comuniunii și comunicării, persoana în caracterul ei extatic își dezvăluie ființa într-un mod universal, adică integral și nedivizat, și astfel devine extaziată ipostatic, adică purtătoare a naturii sale în totalitatea ei⁵⁵. Unicitatea persoanei se dezvăluie doar în și prin relație, și, ca atare, „definește existența personală a omului, modul său de a fi.”⁵⁶ „Astfel comuniunea”, după cum remarcă Zizioulas, „nu amenință particularitatea personală; este constitutiv al acesteia.”⁵⁷

Distinct de conceptul de persoană este noțiunea de individ, care suprimă libertatea umană. Yannaras afirmă: „Individul este negarea sau neglijarea caracterului distinctiv al persoanei, încercarea de a defini existența umană folosind proprietățile obiective ale naturii comune ale omului și comparații și analogii cantitative.”⁵⁸ Prin abordarea omului prin ceea ce este comun ca natură, distruge ceea ce definește în mod deosebit identitatea persoanei: relațiile sale⁵⁹. Rezultatele pot fi dezastruoase. Considerând omul doar individ, adică echivalând ființa omului cu natura sa, distincția personală este ștearsă prin distrugerea libertății umane. Persoana este determinată de caracteristicile naturii umane și, de fapt, devine închisă de acestea. El devine supus naturii sale obiective.

Ca persoană umană, omul rămâne capabil să-și exercite libertatea în contextul comunității. În gândirea apuseană libertatea este de obicei înțeleasă ca abilitatea de a exercita alegerea. Yannaras însă înțelege libertatea ca fiind capacitatea de a scăpa de constrângerile naturale. Libertatea înseamnă prin urmare capacitatea de a scăpa de limitele propriei noastre naturi. De aceea, adevărata libertate umană este reprezentată de „capacitatea de a ne trăi existența ca o realizare a iubirii, astfel încât să ajungem la adevărul persoanei.”⁶⁰

55 John D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, in *Scottish Journal of Theology*, 28, (1975), (401-447), p. 408.

56 C. Yannaras, *Freedom of Morality*, p. 22.

57 J. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity*, p. 409.

58 C. Yannaras, *Freedom of Morality*, p. 22.

59 Pentru o abordare asemănătoare vezi: Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.

60 Christos Yannaras, *Towards a New Ecumenism*, disponibil la: <http://www.incommunion.org/Yannaris.htm>. (accesat 21.10.2023.)

Echivalând identitatea umană cu natura, se lasă umanitatea la nivelul tragic al necesității ontologice, incapabilă să se elibereze de ceea ce dictează natura. Dar, după cum a arătat Yannaras, înțelegerea ontologică a persoanei se reflectă în comuniune. Prin expresia extatică, adică ieșirea dincolo de sine către celălalt, persoana dobândește personalitatea. Libertatea permite această expresie extatică a sinelui în relația cu celălalt. Dacă persoana este definită doar de natura sa, atunci ea este incapabilă să-și exprime libertatea în mod extatic, deoarece este determinată sau limitată de propria natură. În înțelegerea umanității prin natura ei, nu există o diferențiere a sinelui care să permită atingerea celuilalt și obținerea comuniunii și a relațiilor personale. În schimb, nu există nicio relație într-o ontologie a ființelor omogene. Acesta este motivul pentru care Dumnezeu creează pentru a avea o relație cu ceea ce El nu este. Ființele umane create după chipul lui Dumnezeu sunt capabile să aibă relații de comuniune datorită caracterului lor distinctiv în modurile lor de ființă în modul în care sunt actualizate ipostatic.

În principal, această expresie extatică a ieșirii către celălalt este în dragoste sau golire de sine. Potrivit lui Yannaras, „Viața înseamnă să te dai înapoi de la cerințele proprii tale vieți de dragul vieții celuilalt. Înseamnă a trăi dezinteresat pentru a primi jertfa de sine a celuilalt.”⁶¹ Prin experiența extatică a iubirii, celălalt este confirmat ca subiect.

De aceea, *erosul*, sau dorința pentru celălalt, se realizează prin *kenoză* sau golirea de sine, modelată după iubirea de golire de sine a Persoanelor Sfinte Treimi⁶². Zizioulas remarcă: „Dacă nu ne sacrificăm propria voință și nu o supunem voinței celuilalt, repetând în noi înșine ceea ce a făcut Domnul nostru în Ghetsimani în raport cu voința Tatălui său, nu putem reflecta în mod corespunzător în istorie comuniunea și alteritatea pe care le vedem în Dumnezeu treimic.”⁶³ El continuă, „calea „kenotică” este singura care se potrivește creștinului în comuniunea sa cu celălalt – fie că este Dumnezeu sau „apromenul” cuiva.”⁶⁴ Această *kenoză* trebuie să apară în contextul iubirii de Dumnezeu și al iubirii de aproapele. Yannaras afirmă: „[Dragostea] este modul de „viață autentică” exprimat în existența umană. O reflectare a creării umanității după „chipul lui Dumnezeu”. Implantat în

61 C. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, p. 5.

62 *Ibidem*, p. 46.

63 J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, p. 5.

64 *Ibidem*, p. 6.

natura umană în trupul și sufletul uman. Puterea iubirii determină modul de existență al naturii.”⁶⁵ Numai modelându-se după cum este revelată viața Sfintei Treimi, umanitatea poate experimenta liberă „plinătatea triadică a vieții.”⁶⁶

Concluzii

Biserica Ortodoxă și teologia ei au fost dintotdeauna vehemente în afirmarea libertății umane. Precizările acestui succint studiu despre libertatea umană nu fac altceva decât să comunice mai bine publicului postmodern al secolului XXI viziunea Ortodoxiei despre libertatea umană. Este modul Bisericii de a aminti oamenilor că cu toții suntem „pelerini cu (...) [un Dumnezeu] pe care niciunul dintre noi nu l-a cuprins încă în imensitatea lui”⁶⁷. Așadar, libertatea umană este, în fapt, o îmbogățire creativă din tainele lui Dumnezeu și ale umanității.

Aceasta înseamnă că în societatea contemporană creștinii ortodocși trebuie să respecte din dragoste de aproapele convingerile religioase sau nereligioase ale celuilalt. În construirea binelui comun al societății umane și prin sprijinirea libertății altora de a crede așa cum doresc, Biserica îl recunoaște pe celălalt, nu ca un drept, ci ca un serviciu al iubirii. După cum comentează Arhiepiscopul Anastasios, Biserica trebuie să lucreze spre o *koinonia* a iubirii modelată pe baza iubirii perihoretice după modelul care există în viața Sfântei Treimi. În rădăcinată în însăși ontologia persoanei, așa cum este revelată în Treime, alteritatea cuiva recunoscută de altul include recunoașterea libertății sale, inclusiv libertatea de a crede sau de a nu crede. Biserica, prin iubirea ei de aproape, susține o astfel de libertate de a crede sau de a nu crede ca o reflectare a ființei persoanei. Printr-o asemenea abordare față de celălalt, față de oameni de diferite credințe religioase sau nereligioase, din iubire față de celălalt într-o kenotică golire de sine, Ortodoxia promovează libertatea religioasă pentru întreaga lume.

65 C. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, p. 58.

66 *Ibidem*, p. 136.

67 Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000, p. 193.

Bibliografie

- * * *, *Apologeți de limbă greacă*, în col. PSB 2, traducere, introducere, note și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980.
- BERDYAEV, N., *Salvation and Creativity: Two Understandings of Christianity*, disponibil la: http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1926_308.html
- BERDYAEV, Nicolas, *The Destiny of Man*, Geoffrey Bles, London, 1935.
- BOCKMUEHL, Gary A. Anderson, Markus, (eds.), *Creation Ex Nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2017.
- BRIA, Ion, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină – azi*, București, Ed. Athena, 1996.
- CLAPHAM, Andrew, *Human Rights: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- CLAPSIS, Emmanuel, *The Great and Holy Council and the Orthodox Churches in the Public Sphere*, in Giuseppe Giordan/Siniša Zrinščak, *Global Eastern Orthodoxy. Politics, Religion, and Human Rights*, Cham 2020, pp. 77–99.
- FAESEN, John, Arblaster, Rob, (eds.), *Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*, Peeters Publishers, Leuven, 2018.
- FORD, Lewis S., *An Alternative to Creatio Ex Nihilo*, in *Religious Studies* 19/2 (1983), pp. 205-213.
- GEANAKOPLIS, Deno J., *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of The Problem of Caesaropapism*, in *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 34, December 1965, pp. 381-403.
- GILSON, Etienne, *Painting and Reality*, Pantheon Books, New York, 1957.
- GODDARD, Hugh, *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.
- GROPE, Elizabeth T., *Creation Ex Nihilo and Ex Amore: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry LaCugna*, in *Modern Theology*, 21/3, (2005), pp. 463-496.

- HUGHES, Richard A., *Nikolai Berdyaev's Personalism*, in *International Journal of Orthodox Theology*, 6/3, (2015), pp. 63-80.
- IDINOPULOS, Thomas A., *Nicolas Berdyaev's Ontology of Spirit*, in *The Journal of Religion*, 49/1, (1969), pp. 84-93.
- KALAITZIDIS, Pantelis, *The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and Its Relevance for Today's Issues*, in Colby Dickinson/Lieven Boeve/Terrence Merrigan (eds.), *The Shaping of Tradition. Context and Normativity*, Leuven/Paris/Walpole MA, 2013, pp. 297–312.
- LOSSKY, Vladimir, *Orthodox Theology: An Introduction*, St. Vladimirs Seminary, New York, 2001.
- MAYER, Maria Hämmerli/Jean-François, *Introduction*, in Maria Hämmerli/Jean-François Mayer (eds.), *Orthodox Identities in Western Europe. Migration, Settlement and Innovation*, London 2014, pp. 1–26.
- MCLACHLAN, J., *The Desire to Be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev: Studies in Phenomenological Theology*, International Academic Publishers, Peter Lang Inc., 1992.
- MCLACHLAN, James, *Mythology and Freedom: Nicholas Berdyaev's Uses of Jacob Boehme's Ungrund Myth*, in *Philosophy Today*, 40/4, (1996), pp. 474-485.
- MORRISS, Fr. Michael Butler and Andrew P., *Creation and the Heart of Man: An Orthodox Christian Perspective on Environmentalism*, Acton Institute, Grand Rapids, MI, 2013.
- NICKEL, James W., *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*, University of California Press, Berkeley, CA, 1987.
- NICOLAUS, Georg, C.G. *Jung and Nikolai Berdyaev: Individuation and the Person: A Critical Comparison*, Routledge/Taylor & Francis Group London, 2011.
- NUCHO, Fuad, *Berdyaev's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity: A Critical Study*, Victor Gollancz Ltd, London, 1967.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Globalization and its effect on religion", în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Religious liberty – a natural human right", în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Li-

- viu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coord.), Les Arsc, France, Editions IAR-SIC, 2015, pp. 595-608.
- ROUDOMETOF, Victor, *The Glocalizations of Eastern Orthodox Christianity*, in *European Journal of Social Theory*, 16/2 (2013), pp. 226–245.
 - SHAW, Malcolm N., *International Law*, 8th ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2017.
 - SPINKA, Matthew, *Berdyaeu and Origen: A Comparison*, in *Church History*, 16/1, (1947), pp. 3-21.
 - STOEGER, David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, William R., (eds.), *Creation and the God of Abraham*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
 - TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.
 - TIERNEY, Brian, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 2001.
 - VENTIS, Haralambos, *Liberal Democracy, Spiritual Values and Nihilism: Prefatory Notes to a pending Discussion in the Orthodox World*, in Hans-Peter Grosshans, Pantelis Kalaitzidis (Eds.), *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*, Brill Schöningh, 2023, pp. 231-251.
 - YANNARAS, Christos, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, T&T Clark, Edinburgh, 1991.
 - YANNARAS, Christos, *The Freedom of Morality*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984.
 - YANNARAS, Christos, *The NeoHellenic Identity*, 3rd ed., Gregory, Athens, 1989.
 - YANNARAS, Christos, *Towards a New Ecumenism*, disponibil la: <http://www.incommunion.org/Yannaris.htm>.
 - YANNARAS, Christos, *Variations on the Song of Songs*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2005.
 - ZIZIOULAS, John D., *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1985.
 - ZIZIOULAS, John D., *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, in *Scottish Journal of Theology*, 28, (1975), pp. 401-447.

- ZIZIOULAS, John, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, New York, 2007.

Webografie:

- *Basic Teaching on Dignity, Freedom, and Rights*, disponibil la: <https://mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights/ii/>

LIBERTATEA RELIGIOASĂ ÎN ROMÂNIA COMUNISTĂ PRIVITĂ PRIN LEGEA CULTELOR DIN 1948

Drd. Bogdan Emanuel RĂDUȚ

*Biserica Creștină după Evanghelie din România
Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, Academia Română
emy_radut@yahoo.com*

ABSTRACT: Religious freedom in communist Romania seen through the 1948 Law of Cults.

Freedom of religion and conscience are one of the fundamental human rights, enshrined in human nature, but also legally established over the years through various laws, treaties and international conventions, to which Romania is a party.

An analysis of the General Status of Religion Decree of 1948, which established relations between the state and the denominations for more than half a century, will highlight the state's desire to promote the idea of religious freedom, which the same state will not apply. The discrepancy between legislative speech and daily reality has often been accused in times by those who felt the law's failure.

Keywords: *legislations, freedom, religious denominations, decree, communist regime.*

1. Argument

Instaurarea plenară a regimului comunist în România, la 30 decembrie 1947, precum și transformarea țării din Regat în Republică Populară, a impus apariția unei noi *Legi pentru regimul general al cultelor religioase*¹, la 4

1 O variantă a articolului a fost publicată în limba engleză în Bogdan Emanuel Răduț, *Religious freedom in communist Romania regarded by the General Status of Religion Decree of 1948*, în „Jurnalul Libertății de Conștiință/Journal for Freedom of Conscience”, Vol. 9, Nr. 3, 2021, Volumul cuprinde lucrările Conferinței Științifice Internaționale (online) Originea naturii umane – fundament pentru drepturile omului, București, 28-29 decembrie

august 1948². Aceasta avea rolul, pe de o parte, să o înlocuiască pe cea veche (promulgată în 1928), și, pe de altă parte, să statueze raporturile dintre stat și culte în noul regim politic, accentuând trei principii: al libertății religioase, al egalității tuturor cultelor și al autonomiei cultelor față de stat³.

Conținând 62 articole, structurate în 7 capitole, a fost în vigoare mai bine de o jumătate de secol (1948-2006). Însă, în timpul regimului comunist, expresiile de genul „securitate publică”, „ordine socială” și „bune moravuri”, regăsite în textul legii, au lăsat loc de interpretări, care au condus la acțiuni greșite ce au produs numeroase abuzuri. Acest fapt a făcut ca legea să demonstreze „politica religioasă a sovieticilor și modul în care aceștia aveau să aplice principiile de la Ialta”⁴, ducând la impunerea de noi „limite [...] libertății de acțiune a Bisericilor”⁵.

Prima victimă a noii legi a fost Biserica Română Unită cu Roma (Greco-Catolică), desființată prin *Decretul nr. 358 pentru stabilirea situației de drept a fostului cult greco-catolic din 1 decembrie 1948* (publicată în 2 decembrie). Apoi Biserica Romano-Catolică a fost privită, până în 1989, ca „un cult tolerat cu o elită decapitată”⁶. Cultele neoprotestante, doar patru la număr, erau și ele legale, dar atent supravegheate de stat, iar activitatea lor adeseori îngrădită de acesta prin diverse măsuri arbitrare.

2021, pp. 514-520. La baza acestui articol stă un altul mai aplu privind toate cele trei legi ale cultelor din România. Vezi Bogdan Emanuel Răduț, *Legea cultelor și libertatea religioasă în România. Aspecte comparative și evolutive*, în „Jurnalul Libertății de Conștiință 2014”, *Lucrările Conferinței Științifice Internaționale „Legislație, religie și libertate. O abordare în contextul globalizării”*, București, Palatul Parlamentului, 22 octombrie 2014, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coordonatori), Franța, Editura IarSic, 2014, pp. 254-265. Prezenta variantă este revizuită și adăugită.

2 *Decretul nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase* în „Monitorul Oficial al României”, Nr. 178 din 4 august 1948, pp. 2-6 (6392-6396). A fost publicat și în *Legea și statutele cultelor religioase din Republica Populară Română 4*, București, Editura Ministerului Cultelor, 1951, pp. 7-16.

3 Bogdan Emanuel Răduț, *Statul și Biserica în România comunistă (1948-1965). Între demnitate și compromis*, Craiova, Editura Sitech, 2010, p. 54.

4 Ben-Oni Ardelean, *Libertatea religioasă: o abordare normativă*, București, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., 2011, p. 296.

5 Dennis Deletant, *Teroarea comunistă în România. Gheorghiu-Dej și statul polițienesc*, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 77.

6 Carmen Chivu-Duță, *Culte din România între prigonire și colaborare*, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 17.

Dincolo de discursul legislativ, realitatea cotidiană a arătat că libertatea religioasă era frumos prezentată, dar tendențios aplicată. Probabil că acesta este unul dintre motivele pentru care, la revoluția din decembrie 1989, s-a cerut „libertate reală a tuturor cultelor religioase”⁷. Dar Legea nu a fost înlocuită decât târziu, iar în vidul perioadei 1990-2006 „statul a emis mai multe legi și hotărâri de guvern prin care a reglementat anumite componente ale vieții religioase din România”⁸.

Noua Lege reglementa atât recunoașterea cultelor, cât și activitatea lor:

2. Aspecte privind recunoașterea cultelor

Principiul libertății religioase era prevăzut încă din primul articol al Legii, dar este unul condiționat: „Statul garantează libertatea conștiinței și libertatea religioasă pe tot cuprinsul României. Oricine poate să aparțină oricărei religii sau să îmbrățișeze orice credință religioasă dacă exercițiul ei nu contravine Constituției, securității și ordinii publice sau bunelor moravuri.”⁹ Acesta este completat cu articolul 6, unde este reluată ideea de libertate condiționată: „Culte religioase sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber dacă practicile și ritualul lor nu sunt contrare Constituției, securității sau ordinii publice și bunelor moravuri.”¹⁰

Din cele două articole, se constată faptul că „prin astfel de formulări vagi se introduceau limitări la nivelul legislației în privința exercitării unei credințe religioase sau a funcționării unui cult religios”¹¹. Statul juca la dublu, pe de o parte afirma garantarea libertății religioase, iar pe de altă parte își asigura pârghiile prin care să supravegheze și să controleze cultele religioase, de orice confesiune ar fi ele. Statul s-a implicat, prin politici publice, în stabilirea, recunoașterea sau retragerea calității de cult. Și aceasta era prevăzută, de asemenea, în textul Legii, care stabilea că „fiecare cult religios va înainta, prin Ministerul Cultelor, spre examinare și aprobare, statutul

7 Daniela Osiac (coordonator), *Revoluția din decembrie 1989: Mesaj pentru România. Proclamații, apeluri, manifeste ale Revoluției Române din Decembrie 1989*, București, Editura IRRD, 2010, p. 18.

8 Ben-Oni Ardelean, *op. cit.*, p. 337.

9 *Decretul Nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase*, p. 2 (6392).

10 *Ibidem*.

11 Marius Silveșan, *Bisericile Creștine Baptiste din România între persecuție, acomodare și rezistență*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2012, p. 74.

său de organizare și funcționare, cuprinzând sistemul de organizare, conducere și administrare, însoțit de mărturisirea de credință respectivă” (art. 14) cu mențiunea că trebuiau „recunoscute prin decret al Prezidiului Marii Adunări Naționale, dat la propunerea Guvernului, în urma recomandării ministrului cultelor” (art. 13)¹².

Aceste articole doreau să incrimineze ura confesională, „socotită un delict și urmărită ca atare”, să traseze libertatea de conștiință și cea religioasă, libertatea de organizare și de manifestare, dar și normele „în cadrul cărora cultele religioase să se poată organiza în așa fel, încât ele să se poată desvolta și în spiritul învățăturilor lor, dar și în conformitate cu legile țării”¹³.

De aceea, în baza Constituției din 1948 și a acestei legi au fost recunoscute sau tolerate, în anumite limite particulare pentru fiecare în parte, doar paisprezece culte: Biserica Ortodoxă Română, Biserica Romano-Catolică, Biserica Reformată, Biserica Evanghelică C.A., Biserica Evanghelică Luterană Sinodo-Prezbiterială, Biserica Unitariană, Eparhia Armeano-Gregoriană, Cultul Creștin de Rit Vechi, Cultul Creștin Baptist, Cultul Adventist de Ziua a Șaptea, Cultul Creștin după Evanghelie, Cultul Penticostal-Biserica lui Dumnezeu Apostolică, Cultul Mozaic și Cultul Musulman¹⁴.

Legea solicita cultelor să facă dovada că activitatea, doctrina și organizarea lor nu contravine în nici un fel intereselor statului. Dar ea a permis doar existența cultelor, față de predecesora și de continuatoarea sa, care au permis și existența unor asociații religioase. Prin urmare, o serie de grupări religioase au fost considerate „sectante” (martorii lui Iehova, nazarinenii, adventiștii reformiști, spiriții) sau „grupări anarhice” (Oastea Domnului, stiliștii, betaniștii, penticostalii disidenți, treziții), „iar activitatea lor a fost interzisă de-a lungul întregii perioade comuniste”¹⁵. În pofida acestei interdicții, aceste grupări au funcționat totuși clandestin și cu acordul tacit al statului, pentru că se vor regăsi în peisajul confesional postdecembrist. Chiar și desființata Biserică Greco-Catolică a continuat să existe

12 Decretul Nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase, p. 3 (6393).

13 Stanciu Stoian, *Culte Religioase în Republica Populară Română (Studiu introductiv)*, în *Culte Religioase în Republica Populară Română*, București, Editura Ministerului Cultelor, 1949, pp. 32-33.

14 *Legea și statutele cultelor religioase din Republica Populară Română 4, passim.*

15 Carmen Chivu-Duță, *op.cit.*, p. 18.

în clandestinitate¹⁶. Însă statul era cel care stabilea, într-un mod arbitrar, dacă un cult se încadrează sau nu în cadrul de funcționare stabilit de legea pe care tot el a întocmit-o.

Conform unor extrase din recensământul din 1948, Cultul ortodox și cultele apropiate reprezentau 67,04%, Cultul catolic de toate riturile aveau 14,63%, cultele protestante 6,38%, cultele neoprotestante 0,46%, mozaicii de toate riturile 1,15 %, mahomedanii 0,17% și diverși 8,18%¹⁷.

3. Aspecte privind activitatea cultelor

În privința relației culte-stat, cel din urmă era acela care aproba existența cultelor, înaintea lui acestea fiind teoretic egale, iar cerințele legislative universal valabile pentru toți. Legea interzicea „organizarea de partide politice pe bază confesională” (art. 16)¹⁸, pentru că, în fond, regimul comunist nu a permis existența pluripartidismului.

Apoi, liderii de cult trebuiau „să fie cetățeni români, bucurându-se de deplinătatea exercițiului drepturilor civile și politice” (art. 20)¹⁹. Deși erau „aleși sau numiți în conformitate cu statutele de organizare ale cultelor respective nu vor fi recunoscuți în funcțiune decât în baza aprobării Prezidiului Marei Adunări Naționale, dată prin decret, la propunerea Guvernului, în urma recomandării ministrului cultelor” (art. 21). Iar „înainte de intrarea în funcțiune, toți aceștia vor depune jurământul de credință în fața ministrului cultelor” (art. 21), în care, într-o triplă calitate (slujitor al lui Dumnezeu, om și cetățean) jurau să fie credincioși Poporului, să apere Republica Populară Română, împotriva dușmanilor din afară și dinăuntru și să nu îngăduie „subalternilor” să nu respecte legile României sau să întreprindă acțiuni „de natură a aduce atingere ordinii publice și integrității Republicii Populare Române”. Iar „ceilalți membri ai clerului aparținând diferitelor culte, cât și președinții sau conducătorii comunităților locale, vor depune înainte de intrarea lor în funcțiune, în fața șefilor lor ierarhici

16 Pentru detalii vezi Ioan Boilă, *Biserica Română Unită. Vocație, destin, responsabilitate*, Cluj-Napoca, Editura Viața Creștină, 1997; Cristian Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul comunist 1945–1989. Documente și mărturii*, Iași, Editura Polirom, 2003; Idem, *Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist*, București, Editura Curtea Veche, 2004; Ediția a II-a, București, Editura Litera, 2023.

17 Stanciu Stoian, *op. cit.*, pp. 41-42.

18 *Decretul Nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase*, p. 3 (6393).

19 *Ibidem*.

jurământul de credință [...]”. În timpul regimului comunist, cultele au fost deseori mobilizate în acțiuni orchestrate de stat, precum Conferințele pentru pace, Consiliul Consultativ al Cultelor, Declarații pentru dezarmare ș.a. De asemenea, statul își impunea controlul asupra tuturor cultelor, control exercitat prin Ministerul (din 1957 redenumit Departamentul) Cultelor. Orice manifestări, pastorale, circulare interne, precum și finanțele și ștampilele erau controlate tot de stat (art. 25).

Relațiile între culte, cel puțin declarativ, se bazau pe respect reciproc, astfel încât acțiunile unui cult să nu afecteze un altul sau celelalte culte. Dar, în privința celor externe, legea stabilea că relațiile cultelor cu străinătatea „vor fi numai de natură religioasă”, iar orice legături externe necesitau „aprobarea Ministerului Cultelor prin intermediul Ministerului Afacerilor Externe” (art. 40)²⁰. Mai mult de atât, ajutoarele primite sau trimise de culte erau „controlate de Stat” (art. 42)²¹. Nici domeniul relațiilor externe nu a scăpat de sub controlul statului și de sub supravegherea securității. Deja se acționase în această direcție, pentru că în iulie 1948, autoritățile române au abrogat, unilateral, Condordatul cu Vaticanul²².

În cele din urmă, învățământul confesional era permis doar pentru pregătirea personalului de cult, cultele fiind „libere a-și organiza învățământul pentru pregătirea personalului cultului”, dar „sub controlul Statului” (art. 44), care se implica în aprobarea componentei corpului didactic (art. 45) și a programei școlare (art. 44). Dar legea stabilea un număr definit de astfel de instituții. Ca urmare, Biserica Ortodoxă avea drept la două institute teologice, în timp ce Biserica Catolică și cele protestante aveau drept la câte un institut (art. 49)²³. Dar și-n cazul acesta personalul didactic trebuia aprobat de Minister (art. 52)²⁴.

Învățământul confesional de masă nu mai era compatibil cu învățământul laic de stat, care era „așezat pe baze democratice și populare... realist și științific... laic... de stat... unitar”²⁵. De aceea, „în ce privește învățământul de cultură generală, pentru a nu tulbura această pregătire științifică în spiritul vremii, pentru a nu tulbura această pregătire de imixtiune diversității

20 *Ibidem*, p. 5 (6395).

21 *Ibidem*.

22 Stanciu Stoian, *op. cit.*, pp. 22-31.

23 *Decretul Nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase*, p. 5 (6395).

24 *Ibidem*.

25 Stanciu Stoian, *op. cit.*, p. 37.

punctelor de vedere religioase în programa analitică a școlii și în modul ei de aplicare, pentru a asigura un învățământ de structură unitară, pentru toate aceste motive, învățământul de cultură generală este lăsat exclusiv în seama Statului”²⁶.

4. Concluzii

În ciuda declarațiilor emfatică că în România comunistă a existat libertate religioasă și de conștiință, realitatea sumbră a fost că viața religioasă a fost atent supravegheată și adeseori îngrădită de politica atee a statului. Respectarea și aplicarea Legii Cultelor a fost deseori arbitrară, iar Ministerul/Departamentul Cultelor a fost instrumentul de control și supraveghere al statului în raport cu cultele religioase.

De aceea, analizând Legea Cultelor și problema libertății religioase, se poate constata că românii au învățat din mers ce înseamnă și ce presupune libertatea religioasă și de conștiință. Și încă mai este loc de învățat!

Bibliografie

- *Legea și statutele cultelor religioase din Republica Populară Română 4*, București, Editura Ministerului Cultelor, 1951.
- *Culte Religioase în Republica Populară Română*, București, Editura Ministerului Cultelor, 1949.
- *Decretul Nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase* în „Monitorul Oficial al României”, Nr. 178 din 4 august 1948, pp. 2-6 (6392-6396).
- ARDELEAN, Ben-Oni, *Libertatea religioasă: o abordare normativă*, București, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., 2011
- CHIVU-DUȚĂ, Carmen, *Culte din România între prigonire și colaborare*, Iași, Editura Polirom, 2007.
- DELETANT, Dennis, *Teroarea comunistă în România. Gheorghiu-Dej și statul polițienesc*, Iași, Editura Polirom, 2001.
- OSIAC, Daniela (coord.), *Revoluția din decembrie 1989: Mesaj pentru România. Proclamații, apeluri, manifeste ale Revoluției Române din Decembrie 1989*, București, Editura IRRD, 2010.

26 *Ibidem*, p. 38.

- RĂDUȚ, Bogdan Emanuel, *Statul și Biserica în România comunistă (1948-1965), Între demnitate și compromis*, Craiova, Editura Sitech, 2010.
- RĂDUȚ, Bogdan Emanuel, *Legea cultelor și libertatea religioasă în România. Aspecte comparative și evolutive*, în „Jurnalul Libertății de Conștiință 2014”, *Lucrările Conferinței Științifice Internaționale „Legislație, religie și libertate. O abordare în contextul globalizării”*, București, Palatul Parlamentului, 22 octombrie 2014, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coordonatori), Editura IarSic, Franța, 2014, pp. 254-265.
- SILVEȘAN, Marius, *Bisericile Creștine Baptiste din România între persecuție, acomodare și rezistență*, Târgoviște, Editura Cetatea de Scaun, 2012.

WHY TO USE ANIME WHILE TEACHING PEOPLE WITH ADHD: BETWEEN FREEDOM AND RIGHT

Valentina-Andrada MINEA, PhD (c)

Doctoral School of Theology and Religious Studies,

University of Bucharest, Romania

valentina.andrada.minea@gmail.com

ABSTRACT: Why to use Anime while Teaching People with ADHD: between Freedom and Right.

The field of special pedagogy has received increased global attention in recent years. This resulted in the development of a variety of schooling (or non-schooling) and of teaching methods that are tailored to the needs of non-neurotypical individuals. Regardless of whether or not they wish to be “healed”, their needs require special consideration. This study aims to determine if incorporating anime into teaching methods would benefit individuals with ADHD. In this article, we will consider the desires of people with ADHD, the functioning of their brains, the effect of prescribed medications, as well as the impact of video and the need for it in relation to contemporary educational models and methods. In support of this, three short surveys conducted at the onset of the pandemic will be presented, along with anime recommendations for each education field. Do teachers and professors have the freedom to teach as they wish, the right to use what methods they want, or the responsibility to find and choose the best educational methods for their students? Do the neurodiverse individuals have the freedom to discontinue their education or the right to receive a proper education? Which prevails?

Keywords: *ADHD, anime, special pedagogy, brain waves, surveys.*

Introduction

Anime can be used as a valuable modern teaching method. It appeals to young people, including many of the neurodiverse, such as those with depression or ADHD (Attention Deficit Hyperactivity Disorder), conditions which are increasingly common among students and pupils. ADHD

is a neurodevelopmental disorder that affects around 5% of the world's population¹, more recent studies showing that the percentage can reach up to 13% for boys and 6% for girls². Not everyone who has ADHD wants to be cured, and some of those who do, cannot be cured so easily, therefore we need to find an effective education solution for them. This is a challenge for teachers and trainers in all fields of activity, and it was even more during the pandemic, which required online teaching.

Due to the fact that schools are designed for neurotypicals, more and more people have started unschooling their children, especially those with neuropsychiatric problems, and to discourage this, new schools are constantly emerging and propose various forms of schooling or teaching methods. Some states have even legalized Individualized Education Programs (IEPs), meaning special treatment for students with problems who go to schools for neurotypicals. This turns out to be destructive, because those who benefit from IEPs in high school (more time on tests, fewer subjects, less to learn, etc.) often fail to get into neurotypical-destinated universities and then they have existential crises, because until then they have been lied to by the system that they can do what everyone else does without being encouraged to develop their real capabilities at their true potential. In reality, this kind of IEP is necessary in very few cases, those that involve mental retardation and there also with some limit, which is not the case for those with ADHD, whose logical-mathematical and emotional intelligence often exceeds the average. Of course, sometimes the result of IQ tests can be around 2.94 points lower than that of a neurotypical³, without reflecting the reality, due to the difficulty of concentrating on something perceived by them as being "boring". The same can happen to asthmatic people, for example, who, because they are not well oxygenated or are concerned about a mild regular asthma attack, cannot concentrate on the IQ test well enough. There is also a big correlation between asthma and ADHD, those with

1 American Psychiatric Association, American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, 5th ed, American Psychiatric Association, Washington, D.C., 2013.

2 CDC, "Data and Statistics About ADHD", *Centers for Disease Control and Prevention*, <https://www.cdc.gov/ncbddd/adhd/data.html>, accessed on August 13th, 2023.

3 Devon Frye, "Study: Low IQ Scores Do Not Reflect Low Intelligence in Adults with ADHD", *ADDitude*, <https://www.additudemag.com/low-iq-in-adhd-adults-may-not-reflect-intelligence/>, accessed on November 22nd, 2022.

asthma being 45% more likely to have comorbid ADHD⁴. So, these tests do not always reflect one's real intelligence level.

If not through IEPs, how can we help those with ADHD who attend neurotypical schools? I believe it is important not to stress them, to accept that they cannot and do not need to be constantly attentive or present (they compensate during periods of hyperactivity), and to introduce teaching methods that they can also be attentive to, while incorporating their interests. For neurobiological reasons that we will explain throughout the paper, one of the most common passions of people with various neuropsychiatric disorders is related to video content (video games/ anime/ movies, etc.). The importance of video materials is more and more discussed in the last period, when its use has become almost mandatory in most pedagogical systems⁵, although there is a current that is radically opposed to the technology. However, I will still present why it is worth integrating. To support the arguments, I will present case studies, survey-based research, and of course, I will cite appropriate sources from related fields.

ADHD Brain

Life with ADHD is always fascinating and exciting, "like that of a cat that seems sleepy whenever there isn't something important to it to get super-focused on," said one of the subjects surveyed for this paper. Of course, it is normal for cats to be quiet, "drowsy" when they are not hungry and do not have to hunt or defend, but it is not normal for humans these days, except for children, who until the age of about 7-10-12 year old are hyperactive when something captures their interest, otherwise being inattentive or sleepy. However, when hormonal development occurs, these things must change. There are children who are born this way, and even for a child, they are too hyperactive, disorganized and inattentive, often being called "heedlessly" (they don't check when crossing the street, even though they have

4 Samuele Cortese et al., „Association between attention deficit hyperactivity disorder and asthma: a systematic review and meta-analysis and a Swedish population-based study”, *The Lancet Psychiatry*, vol. 5, nr. 9, 2018, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2215036618302244>, accessed on November 22nd, 2022.

5 Cynthia J. Brame, „Effective Educational Videos: Principles and Guidelines for Maximizing Student Learning from Video Content”, *CBE Life Sciences Education*, vol. 15, nr. 4, 2016, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5132380/>, accessed on November 22nd, 2022.

been taught, etc.), either because of hereditary causes or due to substances received during pregnancy, or due to strangulation with the umbilical cord, that can lead to brain trauma, nutrients deficit, genetical causes and so on , Others acquire this condition due to physical or emotional trauma, where ADHD comes as a “coping mechanism”⁶.

To better understand what ADHD is, we will present the structure of the ADHD brain that affects 4 main parts of the brain: frontal lobe, limbic system, basal nuclei and reticular activating system⁷ where 3 main neurotransmitters do not work well: dopamine (+GABA), noradrenaline and serotonin⁸.

- ✦ Frontal lobe – also involved in attention, executive functions and organization. Here, the activity recorded on the EEG is abnormal in the case of those with ADHD, which we will present later when we discuss the frequencies on which the brain works.
- ✦ The limbic system - regulates emotions and is also involved in attention, hyperactivity, anger, fear, anxiety, etc.
- ✦ Basal nuclei – if they present problems they can lead to inattention or impulsivity/compulsivity (rituals/tics). This is where most of the dopamine is produced. Dopamine conditions attention, which is activated when we can foresee the satisfaction that an action will bring us. Dopamine is produced more precisely in the substantia nigra pars compacta, which together with the substantia nigra pars reticularia (which produces GABA) has an important role in movement, being involved including in nervous tics and Parkinson’s disease.
- ✦ The reticular activating system – which deals with the body’s most important functions such as heartbeat, breathing, senses (visual, auditory, etc.) or the production of hormones and neurotransmitters. Three main neurotransmitters are involved in ADHD, and all are (also) produced here: noradrenaline (which deals with alertness/

6 Stephen V. Faraone et al., „The World Federation of ADHD International Consensus Statement: 208 Evidence-based conclusions about the disorder”, *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, vol. 128, 2021.

7 Silver, „The ADHD Brain: Neuroscience Behind Attention Deficit”, *ADDitude*, <https://www.additudemag.com/adhd-neuroscience-101/>, accessed on November 22nd, 2022.

8 Kenneth Blum et al., „Attention-deficit-hyperactivity disorder and reward deficiency syndrome”, *Neuropsychiatric Disease and Treatment*, vol. 4, nr. 5, 2008, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2626918/>, accessed on November 22nd, 2022.

calmness and can cause inattention or hyperactivity/impulsivity, being produced by the same ganglionic neurons that deal with vision), a part of the dopamine (from which noradrenaline is also derived) and a part of serotonin, the well-known hormone of happiness, which is mostly produced in the intestines.

In the brains of ADHD patients have been found some structural abnormalities, in slightly variable proportions, such as⁹: low grey matter density, abnormalities in white matter structure, lower than normal total brain volume, slower than normal cortical maturation into adulthood, reduced cortical thickness in adults, especially of the cortical network responsible for focused attention.

The Treatment for ADHD

Classic treatments for ADHD largely involve stimulant pills such as: Ritalin, Concerta (methylphenidate: C₁₄H₁₉NO₂), Desoxyn (methamphetamine: C₁₀H₁₅N)/ Adzenys (amphetamine: C₉H₁₃N) or Adderall (methylphenidate and amphetamine combination). Most of these substances are stimulants that increase dopamine. Interestingly, these drugs can be more dangerous than cocaine, although they have a similar effect. Classic treatments for ADHD largely involve stimulant pills such as: Ritalin, Concerta (methylphenidate: C₁₄H₁₉NO₂), Desoxyn (methamphetamine: C₁₀H₁₅N)/ Adzenys (amphetamine: C₉H₁₃N) or Adderall (methylphenidate and amphetamine combination). Most of these substances are stimulants that increase dopamine. Interestingly, some researchers found that these drugs can be more dangerous than cocaine, although they have a similar effect¹⁰, they are more difficult to remove from the body, and it appears that they increase the risk of psychosis over time¹¹.

9 Liji Thomas, „How does ADHD Affect the Brain?”, *News-Medical.Net*, <https://www.news-medical.net/health/How-does-ADHD-Affect-the-Brain.aspx#:~:text=ADHD%20is%20associated%20with%20abnormally,potent%20neurotransmitters%20to%20regulate%20mood>, accessed on May 30th, 2021.

10 National Institute on Drug Abuse, „How is methamphetamine different from other stimulants, such as cocaine?”, <https://www.drugabuse.gov/publications/research-reports/methamphetamine/how-methamphetamine-different-other-stimulants-such-cocaine>, accessed on May 30th, 2021.

11 Lauren Moran et al., „Psychosis with Methylphenidate or Amphetamine in Patients with ADHD”, *The New England journal of medicine*, vol. 380, nr. 12, 2019.

Some doctors recommend natural treatments as much as possible, such as Ginkgo Biloba GABA, Griffonia, Rhodiola, Ginseng, Ashwagandha, Omega3, etc., each suitable for each type of ADHD and it seems that the effects are very good, as claimed by the very famous Dr. Daniel Amen, who divided ADHD into seven main types and showed why stimulants do not work well in all cases. Dr. Amen also says that half of those diagnosed with ADHD do not show symptoms of hyperactivity, so the fact that the APA changed the name of the condition from ADD to ADHD in the latest DSMs is wrong¹². Also, quite a few of those with ADHD are also violent, and often those also have ODD.

However, both allopathic and natural medicines are expensive, and psychodiagnosis and medical follow-up are even more costly. Because of the lack of psychiatric culture among ordinary people and school personnel, many people with ADHD are not even diagnosed, but instead just mocked for their failures, so drug treatment is ruled out from the start. What is left for the school, which must educate some students who are unable to concentrate?

The Education of People with ADHD

If the first solution, namely providing those with problems with incentives to allow them to join the mainstream, does not work in all cases, perhaps the solution is to speak to them in their language. Education is defined in a Romanian dictionary¹³ as a set of methods and measures applied systematically (and in an organized framework) with the aim of training and developing intellectual, moral, physical, etc. qualities. of children, youth, people, or human collectives. What methods can be used to successfully educate those with ADHD?

Special pedagogy textbooks have rather general and poor advice for those with ADHD, some of which are even ineffective, such as continuing to attract attention, or moving to the front of the class to be seen and not be distracted¹⁴. In general, these things do more harm than good because a

12 Daniel Amen, „The 7 Types of ADHD and How to Treat Them Webinar”, în *Additude*, 2014, https://www.additudemag.com/webinar/types-adhd-diagnosis-treatment-daniel-amen/?src=embed_ss, accessed on May 30th, 2021.

13 Institutul de Lingvistică al Academiei Române, *Micul dictionar academic*, vol. I–II, 2, Univers Enciclopedic, București, 2010.

14 Robert Slavin, *Educational Psychology: Theory and Practice*, a XII-a, Pearson, London, 2018.

stressed-out student does not remember what he learns in situations that he associates, consciously or unconsciously, with a negative experience. In such cases, the student feels bullied and forced to witness something his brain can no longer handle, which is why he took a break.

Of course, some courses or textbooks of Educational Psychology identify certain things necessary in teaching those with ADHD, such as dividing the lessons into short sessions, with breaks in between, recommended being periods of a maximum of 15 minutes, in which to give examples of the students' passions, and the introduction of video or multimedia materials, audio books, role play, and the wide range of activity choices¹⁵. Reducing strong stimuli such as bright lights or noises is also necessary because many ADHD patients also have sensory sensitivity and giving a clear list of steps to follow in solving problems or helping and encouraging them to create one can be very useful for structuring the scattered mind¹⁶. These things are also useful in the case of neurotypicals, being much more effective a course that has a logical thread and presents clear niche requirements formulated in causal order.

The new pedagogical trends present in school models such as Montessori, Sudbury or Freinet offer enormous freedom to pupils and students, whom they treat with respect regardless of their situation. Respect towards a student is also respect towards his parents, towards his (future) children and towards the spouse they will have. Respect also puts on the shoulders of the students and the responsibility of what they are expected to become. Education is done in the perspective of the purpose it has, often a profession or another way of social integration. Knowing that the world has expectations from them (to the best of their ability, not more than they can, because that would create anxiety) will also make the "unconscious" with ADHD more accountable.

The special education systems mentioned above try to include students' passions and talents in the educational system and develop them, on the principle that not everyone has to be good at everything, but we all have to contribute to society with the talents that we received from the divinity

15 Student Learning Portal, *SEND Teaching Methods and Assessment. Student Learning Portal*, 2021, <https://www.studentlearningportal.net/send-teaching-methods-and-assessment>, accessed on May 30th, 2021.

16 Kelvin Seifert, Rosemary Sutton, *Educational Psychology*, The Global Text Project, a II-a, Jacobs Foundation, Zurich, 2009.

and trained so we can be useful. This is one of the things that people with special needs also wish for, as we will see in the first survey of this paper.

Methodology

This study aims to find out how people with ADHD want and should be taught. For this, I chose to do a phenomenological research based on 3 surveys. I will present the period of collecting data, and the rest of the methodology for each one in particular, since they were conducted consequently.

Some general remarks that apply to all three surveys are that they were meeting the ethical criteria for this type of research. They were all anonymous: they did not collect any identification data, therefore no additional approval regarding the GDPR was required. They were very short surveys. All the questions addressed can be seen in the pictures below. Beside these questions, there was the possibility to type after them “if there is something else you want to tell me”.

All the pictures below (excepting the 4th and the 11th figures, which resulted after a more detailed analysis in Excel) are automatically generated by Google Forms. All three surveys were self-administrated.

It should also be mentioned that in Facebook groups for neuro-diverse people, most of them do not mind that their differences such as ADHD or DID are called mental disorders, illnesses, or issues. This applies for all categories of neurosis or psychosis but also for neurological problems such as epilepsy. At least at the time I conducted these surveys no one felt offended, and these expressions were frequently used by the members.

Survey 1

To see how they want to be schooled, I surveyed 210 people (81 of them have ADHD) from international Facebook groups dedicated to people with various neuropsychiatric conditions. The answers were similar regardless of the disorder that the respondents had, so we deduced that they all wanted, mainly, the same things (see fig. 1, 2, 3, 4). The question was “What would be the ideal school for someone with your mental issue(s)?” It would have/It would be more...”. All neurological and psychiatric issues were put in the same category of “mental disorders/issues” despite the thing that neurological ones are not always correlated with the psychiatric ones.

What mental disorder(s) do you have?

210 responses

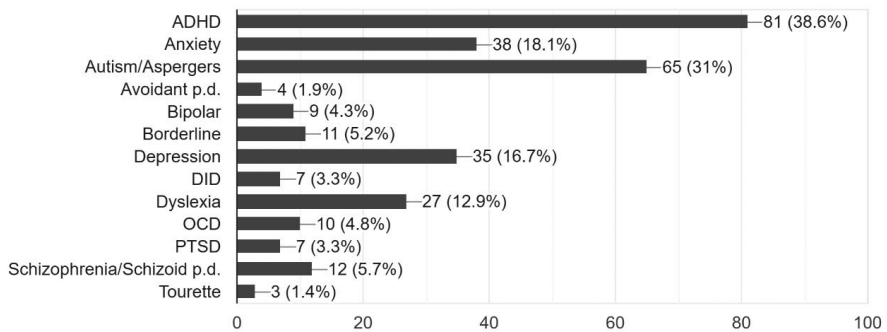


Fig. 1

Your gender is...?

210 responses

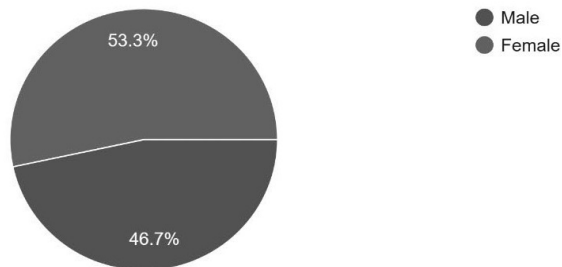


Fig. 2

Some requirements specifically expressed by the 81 people with ADHD, as we can see in the 4th figure, were for the school to have/ be more:

- ✦ Centered on each student's passions, future plans and qualities – 43 (34.83%)
- ✦ Hands on – 40 (32.4%)
- ✦ Interesting subjects – 40 (32.4%)
- ✦ Well organized but flexible – 39 (31.59%)
- ✦ Without attendance requirement – 38 (30.78%)
- ✦ Visual content/ video trainings/ recorded lessons – 31 (25.11%)

HOW would be the Perfect School (high school, university) for someone with your mental issue(s)?

It would have/be more ...

210 responses

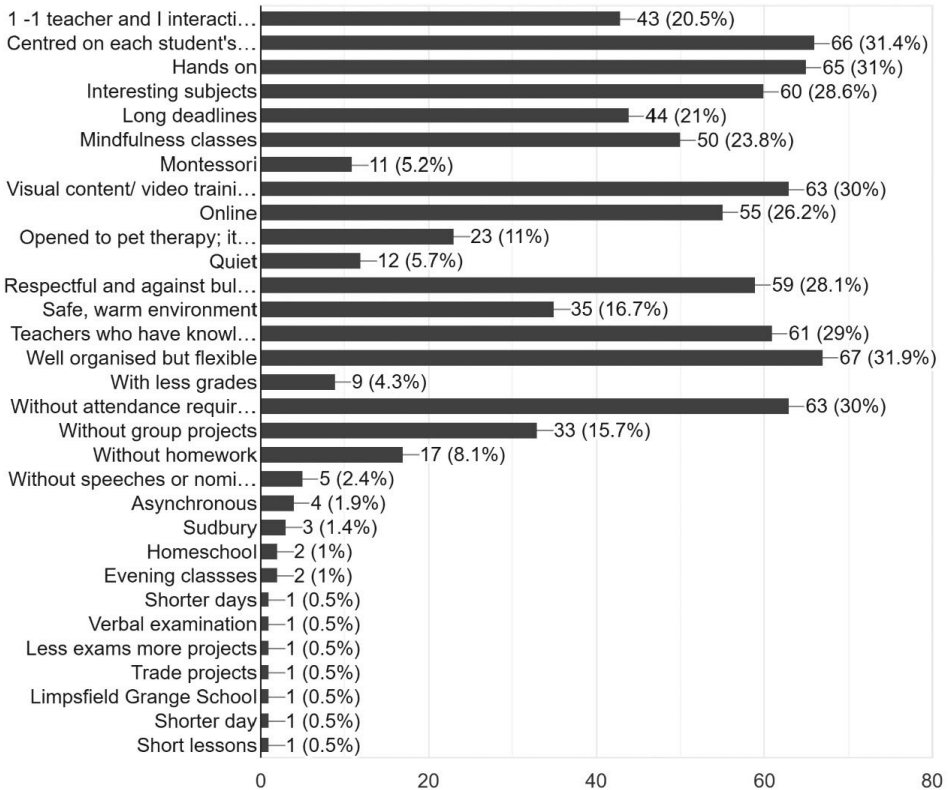


Fig. 3

These were the characteristics chosen by over 25% of the subject with ADHD. It should be noted that most of those who answered the questionnaire are adults who have finished school or are in high school or university, 112 women and 98 men. Many of them selected multiple conditions, one condition often having comorbidities. This survey was conducted in May 2020, during the pandemic.

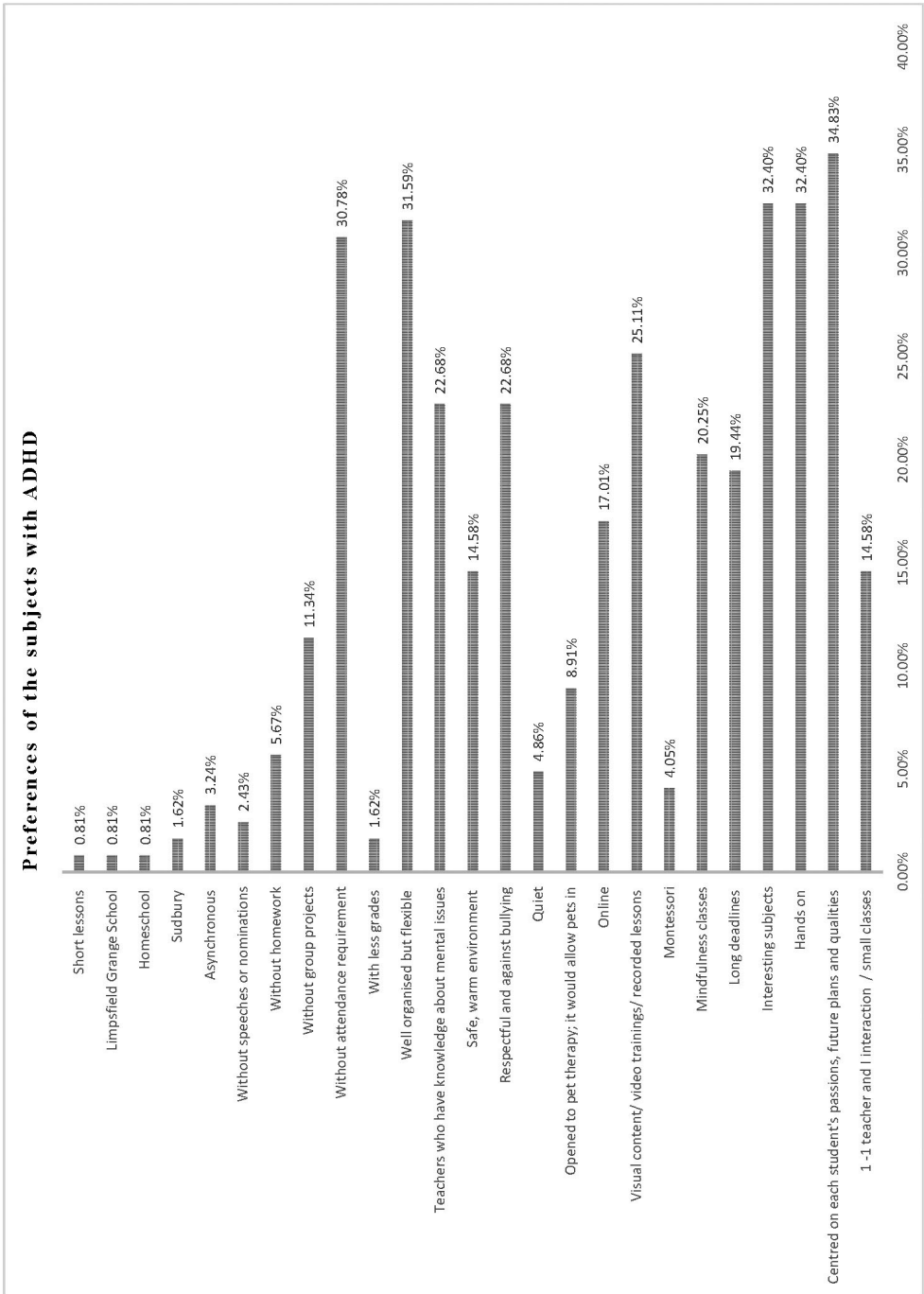


Fig. 4

Survey 2

Surprisingly, it seems that most people with ADHD do not want to become neurotypical!

When I asked them if they wanted to heal, I received answers like “Heal? You wanna say there is something wrong with us? :)”, “No way! I wouldn’t be myself anymore, without it” or “ADHD is our superpower. Mine made me successful”. They probably took inspiration from Bill Gates or other successful personalities known to have ADHD.

In fact, those with ADHD are known to operate longer on Theta waves, the frequencies that various therapists teach stressed people how to use for healing. Normal people cannot enter so easily the Theta waves during the day, needing special meditations for this and a suitable framework for sleep¹⁷. Those with ADHD are already there, so I think they should be taught how to use them for healing or other beneficial purposes, rather than invasively plucked from that frequency.

This questionnaire was made via Facebook in international groups of those diagnosed with ADHD, receiving 150 responses in June 2020.

Would you like to heal your ADHD?

150 responses

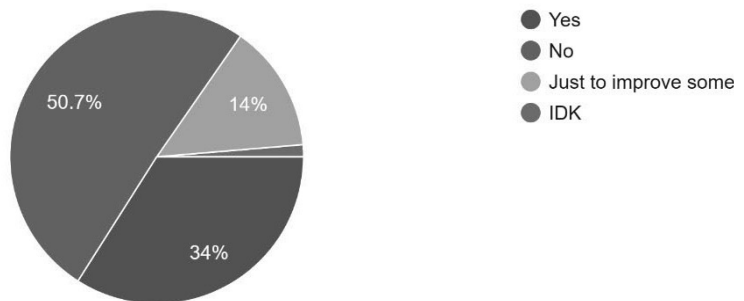


Fig. 5

17 Michal Golan, „The Power of Theta Brainwave to Heal”, *Learn Religions*, <https://www.learnreligions.com/theta-waves-for-healing-1732258>, accessed on May 30th, 2021.

Your gender is...

150 responses

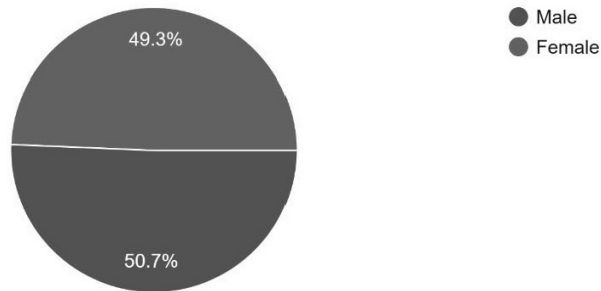


Fig. 6

Anime in Education

If they do not think they need to be cured, and have the freedom to choose so, we have to find a solution to educate them as they are, because access to education should be a right to prevail. The solution I propose is to introduce anime in the teaching methods used with them. This may also drown out some of their above desires such as more visual content.

Cinema education has existed for many years now, and it was addressed also in Romania. There is also cinema therapy, used even by the clergy¹⁸. But anime is not getting enough attention at the moment, and I think it deserves special consideration. Some other scientists thought the same, since they approached in some studies the idea of teaching through anime, video games and even discussing how the attention of *otakus* (the so called 'anime geeks') works¹⁹. Not only do teachers and professors have the right to choose appropriate education methods for their students, but they should also feel responsible for upholding the students' rights to a good education.

18 Sorina Daniela Dumitrache, *Cinematrapia de la evadare la ancorare în cotidian*, București, SPER, 2015, p. 95.

19 Sunji Lee, „Educational methods and cognitive modes: Focusing on the difference between Bernard Stiegler and N. Katherine Hayles”, *Educational Philosophy and Theory*, vol. 52, nr. 4, 2020, Routledge, <https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1594780>, accessed on November 22nd, 2022.

Animes bring several considerable benefits:

1. They are video material, which presents coloured motor elements. These things catch the attention of those with ADHD or other problems from the neuropsychiatric spectrum, regardless of their age or gender. They can also offer a valuable learning resource for those who have difficulty understanding the logic of language and learning conceptually (dyslexia), as we can see in some surveys in this study.

2. They can be used in chromotherapy. Light spectrums have different frequencies, and unlike movies, anime takes on different colour themes depending on the specific style, genre, etc and these things seem to influence brain activity and stimulate the production of certain hormones that can balance ADHD²⁰.

3. Animes increase the wave on which the brains of those with ADHD function. Neurotypicals work on frequencies Delta (0.5-3Hz) when they sleep, Theta (3-8Hz) when they wake up (and still want to sleep), Alpha (8-12Hz) when they meditate, read or watch TV, Beta (12-40Hz) when they are at school, work or walking on the street, Gamma (40-100) when they are ultra-concentrated, and in the case of mystics we find even waves Epsilon (0-0.5Hz, requires the temporary stop of the heart and breathing) and Lambda (100- 200Hz). There are probably many others that man is called to access through spiritualization, but which we cannot measure, as normal EEGs cannot even measure Epsilon and Lambda waves. People with ADHD have different brains in this regard. They spend more time in Theta waves and prefer to enter Alpha, but Beta is perceived as too intrusive. They most likely developed this condition because they needed it, as a defence mechanism generated automatically by the brain to maintain life in situations where reality was too painful. As a result, Beta waves, or waves of consciousness, are regarded as invasive. A solution to bring them closer to what mainstream call normality, scientists use neurofeedback to bring them on alpha or beta waves²¹.

20 Yannick Pauli, „ADHD Natural Treatment: Color Therapy”, *Ezine*, <https://ezine-articles.com/?ADHD-Natural-Treatment:-Color-Therapy&id=6353671>, accessed on May 30th, 2021.

21 Arash Mohagheghi et al., „A Randomized Trial of Comparing the Efficacy of Two Neurofeedback Protocols for Treatment of Clinical and Cognitive Symptoms of ADHD: Theta Suppression/Beta Enhancement and Theta Suppression/Alpha Enhancement”, *BioMed Research International*, vol. 2017, 2017, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5340952/>, accessed on November 22nd, 2022.

To avoid the risks of allopathic medicine, which purports to regulate faulty physical and chemical synaptic transmission in ADHD brains and given that many people are undiagnosed or unable to afford treatments, a much more accessible solution is to use anime to stimulate the Alpha waves in those with ADHD's brains. This can help neurotypical minds relax. The same as they are obtained in the brain and through reading²². So, if we support reading, we should also support anime. No tests have yet been done on the brains of people watching anime, but there are times when anime can increase the Beta waves of those who watch them, because they incite deep thinking and also induce the state of consciousness, of presence, then motivate people to beautiful social activities. However, tests were done on people playing video games or watching different videos and it was proved that their Alpha and Beta waves has increased while their anxiety decreased²³.

4. By watching anime, people can learn (besides other things): how normal and important it is to accept the others, to give up prejudices; be interested in learning about new cultures; interreligious and intercultural similarities and differences; practical ways to relate to different people according to their temperamental types; to outline their character, acquiring new values; to identify oneself in contact with various types of people and cultural patterns; to develop their emotional and social intelligence; Japanese language and culture (and other languages and cultures by interacting with fans from all over the world).

5. Anime can be used in teaching a wide number of subjects, because it seriously and relevantly approaches many areas such as:

History, art and culture

There is a multitude of historically relevant anime such as *Kenshin*²⁴ or *Hakuouki* which present true historical events with real characters, con-

22 David Daiku Trowbridge, „My brain waves while reading and meditating”, <https://still-breathing.net/my-brainwaves-while-reading-and-meditating>, accessed on May 30th, 2021.

23 Mohsen Dadashi et al., „Effects of Increase in Amplitude of Occipital Alpha & Theta Brain Waves on Global Functioning Level of Patients with GAD”, *Basic and clinical neuroscience*, vol. 6, nr. 1, 2015.

24 Valentina-Andrada Minea, „Perspectivă ortodoxă asupra modelului de pocăință propus de Rurouni Kenshin るろうに剣心”, *Mitropolia Ardealului*, vol. I (36), nr. 3, 2021.

structured considering all available details. The society of the time is reproduced correctly, including using the specific language.

Brilliant animes such as *Grave of the Fireflies* which present the post-war drama have been awarded countless times and various animes such as *Maria the Virgin Witch* or *Tanya the Evil* which present subtle details of the wars are highly appreciated by critics also because if they are documented well, it is a lot easier to draw something that complex than it is to find actors who can do these things well.

Many anime tackle cultural themes, which they either treat comparatively (with Europe in general: *Croisée In A Foreign Labyrinth*) or use to show unique Asian particularities through aspects such as geishas (*Mitsuwano*), theatrical dance (*Kabukibu*), rakugo (*Shouwa Genroku Rakugo Shinjuu*), tea ceremony (*Hyouge Mono*), shoji game (*Sangatsu no Raion*), calligraphy (*Barakamon*), music (*Nitaboh*) and others. There are even some animes that teach you how anime is made! (*Shirobako*).

Medicine, psychiatry, and psychology

In an article about using anime in education, anime is described as a 'cultural encyclopaedia' that can teach people a lot about neurodiversity²⁵. "The school serves a number of purposes, including building trust, teaching children about the importance of teamwork and working with others"²⁶. Because scientists²⁷ discovered that the most important reasons why people watch anime are to build self-confidence and find meaning in life, anime at school is a great asset in doing so. Given that many people with ADHD also have RSD, developing self-confidence is vital for their social functioning.

One of the reasons why anime is so successful is that the psychological profiles of the characters are very deep and realistic constructed. By watching anime, many people learn how to integrate socially, how to behave in a relationship (*Say I love You*), or how to overcome depression (*A*

25 Kevin, „The role of anime in education”, *Suki Desu*, <https://skdesu.com/en/the-role-of-anime-in-education/>, accessed on November 23rd, 2022.

26 Ioan-Gheorghe Rotaru, „Current Values of Education and Culture”, *RAIS Conference Proceedings*, 2021, Zenodo, p. 87, <https://zenodo.org/record/5507021>, accessed on August 12th, 2023.

27 Adam Ray et al., „Psychological Needs Predict Fanship and Fandom in Anime Fans”, *The Phoenix Papers*, vol. 3, nr. 1, 2017, p. 60.

whisker away). There are special psychology-themed animes such as Inu x Boku SS, ReLife, Charlotte, Erased, Psycho-Pass that went viral on Netflix and Crunchyroll worldwide. Animes that show medical professionals involved in actions and explain diseases (Comical Psychosomatic Medicine) or show the usefulness of medicinal plants (Snow White with the Red Hair) are also appreciated.

Philosophy and Morality

Mostly 18+, animes in this category, including Ghost in the Shell and FullMetal Alchemist, are the most thought-provoking, even after years of viewing. This type of anime that tackles ethical, transhumanist, or existentialist themes, or animes that combines science and religion, such as the classic Evangelion, are still the subject of much debate. Somali and the Forest Spirit is the most acclaimed philosophical anime released in 2020; it explores the transformative power of parental love.

Shinsekai Yori, an anthropological anime that requires a lot of patience to be understood, presents anthropological truths. The Promised Neverland, a wake-up call about the importance of vegetarianism in relation to cannibalism and experiments on children (here can also be counted Serial Experiments Lain) in orphanages, adopts some Van Gogh motifs, and it comes to mind as darker anime that leaves much to be pondered. Miyori no Mori has been declared a good anime for teaching moral education to children²⁸.

Exact and business sciences

Anime such as Cells at Work (biology) and Dr. Stone (the evolution of science from the Stone Age to the present) are used in classroom by some young teachers of my generation. The same can be done with animes such as Ace Attorney (law, administration), Spice and Wolf (economics), Steins;Gate (physics, science fiction), ecology (Earth Maiden Arjuna, an anime that features exceptional Christian spirituality in addition to eco-

28 Wachyu Nur Fauzy, „Conserving Nature Representation in Miyori no Mori Anime as a Teaching Media for Children’s Moral Education”, *E3S Web of Conferences*, vol. 317, 2021, EDP Sciences, https://www.e3s-conferences.org/articles/e3sconf/abs/2021/93/e3sconf_icens2021_02020/e3sconf_icens2021_02020.html, accessed on November 23rd, 2022.

gy), Moyashimon (chemistry), etc. A nice study shows how you can teach fluid mechanics based on Miyazaki's 'Castle in the sky'²⁹.

Religion

Typically, when we think of anime, we envision ninja or samurai cartoons, and martial arts is a religious, spiritual component that aims to purify and discipline its practitioners. However, religion in anime does not stop there. The universes of popular animes like *Naruto*, that approaches the universality of morality and religious symbols, *Dragon Ball* (deification, saints), and *Shaman King* (constructive religious criticism) are based on the mythologies and philosophies of world real religions. Of course, there are also more particular anime that only deal with certain religions or components of a religion such as *Blue Exorcist* (Christianity), *Death Note* (theodicy), *Kimi no na wa* (Shinto rituals, sacred sake, defying time), and even animes that deal with religions comparatively, like *Saint Onii-san* doing comparative catechisms between Buddhism and Christianity. Actually, religion is that important when it comes to anime studies that there are already many scientific books and studies approaching this. Anime also contributes to religion relativization this millennium and these influences should be researched more. Teachers and professors should choose carefully the animes used as class. In certain periods animes were presenting religion as they are claiming themselves. Later, this started to change³⁰. Even so, even after this change, anime can be successfully used in teaching about religious mission under its different aspects including intercultural and interreligious dialogue³¹.

29 S. Ryu et al., „Fluid Mechanics Education Using Japanese Anime: Examples from «castle in the Sky» by Hayao Miyazaki”, *Physics Teacher*, vol. 58, nr. 4, 2020, American Institute of Physics Inc., <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-85082528828&doi=10.1119%2f1.5145464&partnerID=40&md5=ebc1328738b27ac7bec9c9b7af61d7ae> accessed on November 23rd, 2022.

30 Valentina-Andrada Minea, „Religious Relativization through Anime in the Post-Truth Era”, *Journal of Media Studies*, vol. The Mass Media In The Post-Truth Era. The Transfiguration Of The Press?, nr. 10, 2021, <https://jms.hyperion.ro/index.php/revista-de-studii-media-journal-of-media-studies-nr-10-2021-no-10-2021/>, accessed on August 13th, 2023.

31 Valentina-Andrada Minea, „Interreligious Dialogue In Anime: Future Perspectives For Interreligious Communication Research”, *Meridian Critic*, vol. 40, nr. 2, 2022, <http://meridiancritic.usv.ro//index.php?page=2-2022-ro>, accessed on August 13th, 2023.

Literature and language

In addition to the opportunity to learn Japanese³² (easier if watched with subtitles in the learner's native language, regardless of how well one speaks other languages) and English (Most animes receive English subtitles on the day of release in Japan, and later some receive dubbed version), animes provide a vast amount of access to literature.

Pollyana, the book that is sold in many bookstores in Romania, has an anime adaptation from 1986! Many other classic novels, including *Les Misérables*, *Romeo and Juliet*, and *The Count of Monte Cristo*, have been adapted into Japanese animated films. World Masterpiece Theater is a series that animates various great works of world literature, and Studio Ghibli, which received the most fan votes in the third survey, has animated outstanding novels such as Diana Wynne Jones' *Howl's Moving Castle*.

However, this is not the only way in which anime can be used to teach literature. Most animes are based on a manga (comic book) or a (light) novel written specifically for animation or coming as a consequence of the animation's success, such as *Naruto*, which was firstly a manga, over time receiving several novels.

Thereby, *Chihayafuru* or *Choyaku Hyakunin Isshu: Uta Koi* are based on the anthology *One Hundred Poets of Mount Ogura (Hyakunin Isshu)*, on which *karuta*, the Japanese card game, is also based. *Bungou Stray Dogs* and *Bungou to Alchemist* have characters based on great Asian writers (*Dazai, Soseki, Akutagawa, Dostoevski*), but also occidentals such as *H.P. Lovecraft*, one of the greatest horror and fantasy writers of all time.

Survey 3

To determine the extent to which neurodiverse individuals benefit from the therapeutic effects of the anime industry, I decided to inquire with them. This survey was distributed to participants from international groups for people diagnosed with various neuropsychiatric disorders between February and May of 2020 (121 with ADHD). It received 700 responses.

People were asked if there is anyone that watches anime to feel better about their disorder and, if so, what anime helps them and how. The

32 Y.-H. Chan, N.-L. Wong, L.-L. Ng, „Japanese language students' perception of using anime as a teaching tool”, *Indonesian Journal of Applied Linguistics*, vol. 7, nr. 1, 2017, Indonesia University of Education, pp. 93–104.

responses were unexpected in numerous ways. In addition to the abundance of recommended anime, their effects on certain neurodiverse groups are substantial.

Dyslexics have reported improved reading and language comprehension, while those with ADHD have reported enhanced concentration and a tension release that reduces hyperactivity. Many of them also have comorbid RSD (Rejection Sensitive Dysphoria) and just like with depressives, anime balances them emotionally and motivates them. It helps autistics integrate socially and feel valued, and those with psychosis say they empathize with the characters. Those with DID (Dissociative Identity Disorder) have described how they co-consciously watch anime with their alters who are also anime fans and how they choose animes together that they can identify with. For instance, someone told me that they watch *Fruits Basket* or *Naruto* because they have as alters a cat or a kitsune (mythical fox) that they did not choose, it just came. These individuals are unique, but they are empathetic, fascinating, and their intelligence can be significantly above average. They deserve an education tailored to their needs. Society would greatly benefit from their proper integration.

A few individuals stated that they do not watch anime, either because they cannot understand them, or because they cannot tolerate the loud voices or bright lights in the special effects (mostly autistic here, although sensory sensitivity is also present in patients with certain types of ADHD or Epilepsy). Anime in which the female voices are too shrill or the light alternation in certain contexts is unbearable for the sensitive ones are, thankfully, rare. However, this aspect must be considered when selecting anime for educating those with special needs.

Below the survey results where we can see which are the animes that they considered most helpful for their mental health:

What mental disorder(s) do you have?

700 responses

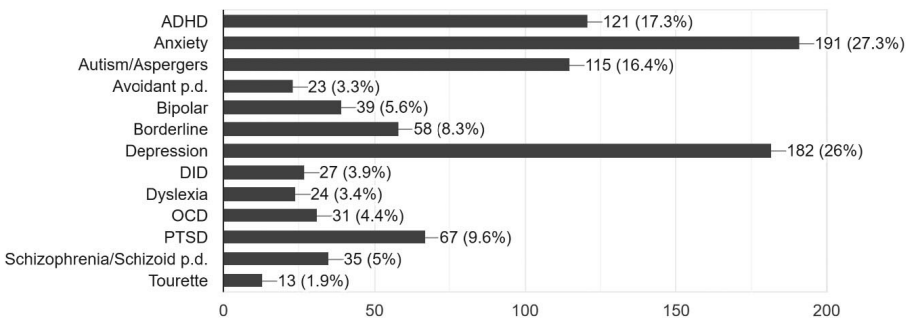


Fig. 7

700 responses

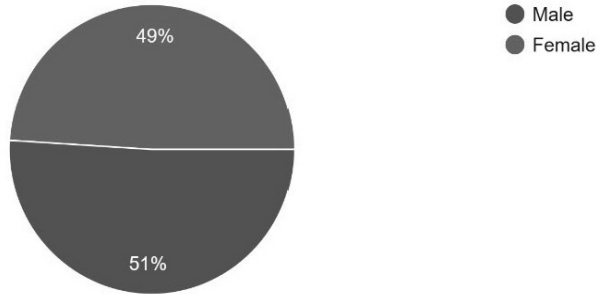


Fig. 8

Which animes help you with mental health?

700 responses

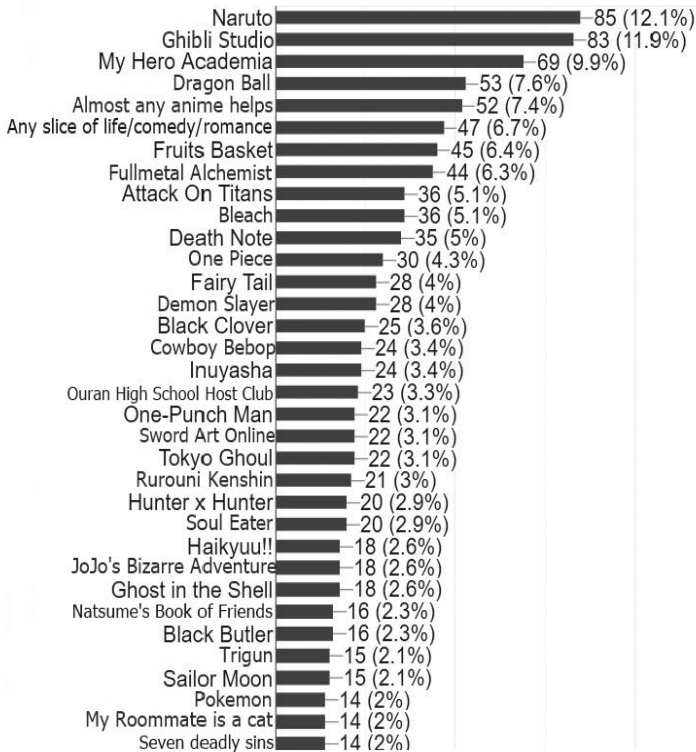


Fig. 9

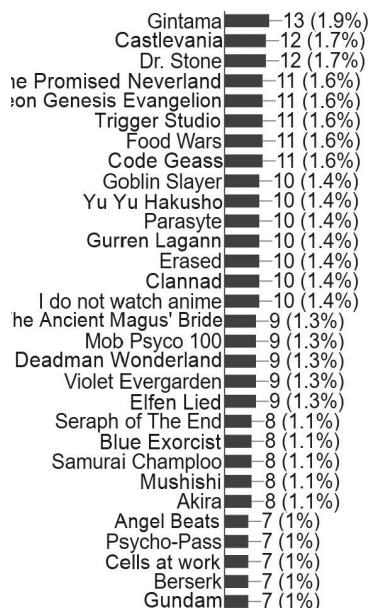


Fig. 10

Among them, 121 had ADHD, 44.63% (54) women and 55.37% (67) men. Their preferences regarding animes that helped them with their mental health, were as shown in the chart below. Here is to mention that due to space constraints, only those with a rating of at least 3% were included in the chart.

Conclusions

Considering the aforementioned, anime, this Japanese cultural product, can and should be used to teach a variety of subjects to students with special educational needs as well as to neurotypicals. Even if due to the ADHD some people can face difficulties in finding a suitable educational programme for their needs, by watching anime, students with ADHD improve their ability to concentrate, become emotionally balanced, increase their dopamine levels, become more motivated, calm down, increase the intensity of their brain frequencies, and can more easily combat RSD symptoms. They want more video content, more hands-on school and their passions involved in their educational process. Anime is one of them.

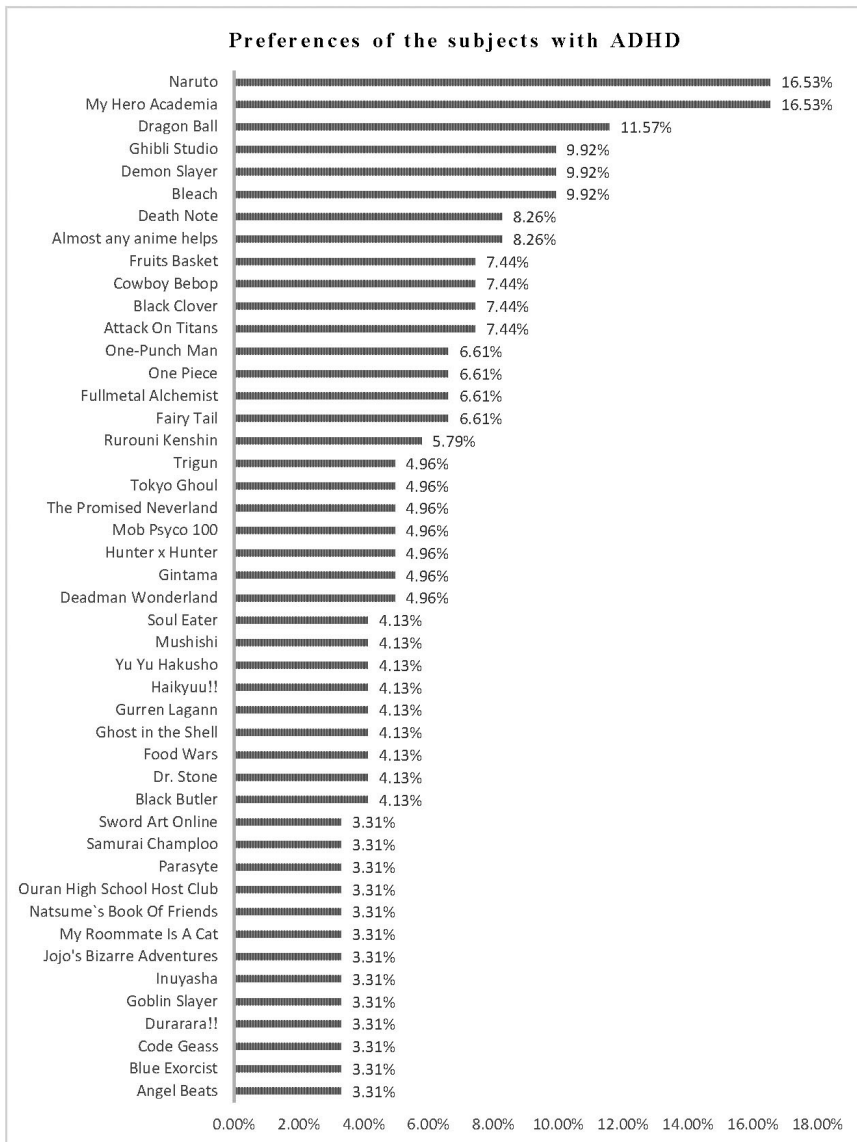


Fig. 11

It should be noted that this paper does not present all the neurological implications of ADHD (although it did not exclude anything considered relevant to the case), it does not address the negative effects of video overdose (because it does not support it), and the method of teaching

through anime it has not been tested on a considerable number of people and would require passionate anime fans as teachers who know how to use it. So, at the moment, it is just a hypothesis not enough tested, but one that has a high chance of effectiveness, if it is applied properly.

As exemplified, anime can be used in teaching most of the subjects in (high)schools and even in some general introductions at universities, since it is a vast cultural phenomenon that involves scientifically proved ideas from all domains. These cultural products should be researched more and some experiments consisting in involving them in teaching at class for neurotypical vs neurodiverse students should be done. Because the so-called freedom to drop schooling is bad both for both the subjects and the society, the right to receive proper education should prevail. And happily, it does. However, in reality, it is not about freedom and right, but rather about what lies between them: the moral responsibility of teachers to help their students integrate into society with well-developed abilities, and the responsibility of students to make themselves able to contribute to society.³³

Anime in the classroom is a new trend that younger teachers have begun to implement, for both neurotypical and neurodiverse students and has a high likelihood of success for at least several generations.

References

- AAMEN, Daniel, „The 7 Types of ADHD and How to Treat Them Webinar”, in *Additude*, 2014, https://www.additudemag.com/webinar/types-adhd-diagnosis-treatment-daniel-amen/?src=embed_ss, accessed on May 30th, 2021.
- American Psychiatric Association; American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, 5th ed, American Psychiatric Association, Washington, D.C, 2013.
- BLUM, Kenneth; Chen, Amanda Lih-Chuan; Braverman, Eric R; Comings, David E; Chen, Thomas JH; Arcuri, Vanessa; Et Al., „Attention-deficit-hyperactivity disorder and reward deficiency syndrome”, *Neuropsychiat-*

33 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Valences of Education”, in Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.

ric Disease and Treatment, vol. 4, nr. 5, 2008, pp. 893–918, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2626918/>, accessed on November 22nd, 2022.

- BRAME, Cynthia J., „Effective Educational Videos: Principles and Guidelines for Maximizing Student Learning from Video Content”, *CBE Life Sciences Education*, vol. 15, nr. 4, 2016, p. e6, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5132380/>, accessed on November 22nd, 2022.
- CDC, „Data and Statistics About ADHD”, *Centers for Disease Control and Prevention*, <https://www.cdc.gov/ncbddd/adhd/data.html>, accessed on August 13th, 2023.
- CHAN, Y.-H.; Wong, N.-L.; Ng, L.-L., „Japanese language students’ perception of using anime as a teaching tool”, *Indonesian Journal of Applied Linguistics*, vol. 7, nr. 1, 2017, Indonesia University of Education, pp. 93–104.
- CORTESE, Samuele; Sun, Shihua; Zhang, Junhua; Sharma, Esha; Chang, Zheng; Kuja-Halkola, Ralf; et al., „Association between attention deficit hyperactivity disorder and asthma: a systematic review and meta-analysis and a Swedish population-based study”, *The Lancet Psychiatry*, vol. 5, nr. 9, 2018, pp. 717–726, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2215036618302244>, accessed on November 22nd, 2022.
- DADASHI, Mohsen; Birashk, Behrooz; Tareman, Farhad; Asgarnejad, Ali Asghar; Momtazi, Saeed, „Effects of Increase in Amplitude of Occipital Alpha & Theta Brain Waves on Global Functioning Level of Patients with GAD”, *Basic and clinical neuroscience*, vol. 6, nr. 1, 2015, pp. 14–20.
- DUMITRACHE, Sorina Daniela, *Cinematrapia de la evadare la ancorare în cotidian*, SPER, București, 2015.
- FARAONE, Stephen V.; Banaschewski, Tobias; Coghill, David; Zheng, Yi; Biederman, Joseph; Bellgrove, Mark A.; et al., „The World Federation of ADHD International Consensus Statement: 208 Evidence-based conclusions about the disorder”, *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, vol. 128, 2021, pp. 789–818.
- FAUZY, Wachyu Nur, „Conserving Nature Representation in Miyori no Mori Anime as a Teaching Media for Children’s Moral Education”, *E3S Web of Conferences*, vol. 317, 2021, EDP Sciences, p. 02020, https://www.e3s-conferences.org/articles/e3sconf/abs/2021/93/e3sconf_ice-nis2021_02020/e3sconf_icenis2021_02020.html, accessed on November 23rd, 2022.

- FRYE, Devon, „Study: Low IQ Scores Do Not Reflect Low Intelligence in Adults with ADHD”, *ADDitude*, <https://www.additudemag.com/low-iq-in-adhd-adults-may-not-reflect-intelligence/>, accessed on November 22nd, 2022.
- GOLAN, Michal, „The Power of Theta Brainwave to Heal”, *Learn Religions*, <https://www.learnreligions.com/theta-waves-for-healing-1732258>, accessed on May 30th, 2021.
- Institutul de Lingvistică al Academiei Române, *Micul dictionar academic*, vol. I–II, 2, Univers Enciclopedic, București, 2010.
- KEVIN, „The role of anime in education”, *Suki Desu*, <https://skdesu.com/en/the-role-of-anime-in-education/>, accessed on November 23rd, 2022.
- LEE, Sunji, „Educational methods and cognitive modes: Focusing on the difference between Bernard Stiegler and N. Katherine Hayles”, *Educational Philosophy and Theory*, vol. 52, nr. 4, 2020, Routledge, pp. 376–383, <https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1594780>, accessed on November 23rd, 2022.
- MINEA, Valentina-Andrada, „Interreligious Dialogue In Anime: Future Perspectives For Interreligious Communication Research”, *Meridian Critic*, vol. 40, nr. 2, 2022, pp. 91–104, <http://meridiancritic.usv.ro//index.php?page=2-2022-ro>, accessed on August 13th, 2023.
- MINEA, Valentina-Andrada, „Perspectivă ortodoxă asupra modelului de pocăință propus de Rurouni Kenshin るろうに剣心”, *Mitropolia Ardealului*, vol. I (36), nr. 3, 2021, pp. 357–365.
- MINEA, Valentina-Andrada, „Religious Relativization through Anime in the Post-Truth Era”, *Journal of Media Studies*, vol. The Mass Media In The Post-Truth Era. The Transfiguration Of The Press?, nr. 10, 2021, pp. 56–67, <https://jms.hyperion.ro/index.php/revista-de-studii-media-journal-of-media-studies-nr-10-2021-no-10-2021/>, accessed on August 13th, 2023.
- MOHAGHEGHI, Arash; Amiri, Shahrokh; Moghaddasi Bonab, Nafiseh; Chalabianloo, Gholamreza; Noorazar, Seyed Gholamreza; Tabatabaei, Seyed Mahmoud; et al., „A Randomized Trial of Comparing the Efficacy of Two Neurofeedback Protocols for Treatment of Clinical and Cognitive Symptoms of ADHD: Theta Suppression/Beta Enhancement and Theta Suppression/Alpha Enhancement”, *BioMed Research International*, vol. 2017, 2017, p. 3513281, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5340952/>, accessed on November 22nd, 2022.

- MORAN, Lauren; Ongur, Dost; Hsu, John; Castro, Victor; Perlis, Roy; Schneeweiss, Sebastian, „Psychosis with Methylphenidate or Amphetamine in Patients with ADHD”, *The New England journal of medicine*, vol. 380, nr. 12, 2019, pp. 1128–1138.
- National Institute on Drug Abuse, „How is methamphetamine different from other stimulants, such as cocaine?”, <https://www.drugabuse.gov/publications/research-reports/methamphetamine/how-methamphetamine-different-other-stimulants-such-cocaine>, accessed on May 30th, 2021.
- PAULI, Yannick, „ADHD Natural Treatment: Color Therapy”, *Ezine*, <https://ezinearticles.com/?ADHD-Natural-Treatment:-Color-Therapy-&id=6353671>, accessed on May 30th, 2021.
- RAY, Adam; Plante, Dr Courtney N; Reysen, Dr Stephen; Roberts, Dr Sharon E; Gerbasi, Dr Kathleen C, „Psychological Needs Predict Fan-ship and Fandom in Anime Fans”, *The Phoenix Papers*, vol. 3, nr. 1, 2017, pp. 56–68.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Current Values of Education and Culture”, *RAIS Conference Proceedings*, 2021, Zenodo, pp. 87–92, <https://zenodo.org/record/5507021>, accessed on August 12th, 2023.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, “Valences of Education”, in *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.
- RYU, S.; Zhang, H.; Peteranetz, M.; Daher, T., „Fluid Mechanics Education Using Japanese Anime: Examples from «castle in the Sky» by Hayao Miyazaki”, *Physics Teacher*, vol. 58, nr. 4, 2020, American Institute of Physics Inc., pp. 230–233, <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-85082528828&doi=10.1119%2f1.5145464&partnerID=40&md5=ebc1328738b27ac7bec9c9b7af61d7ae>, accessed on November 23rd, 2022.
- SEIFERT, Kelvin; Sutton, Rosemary, *Educational Psychology*, The Global Text Project, a II-a, Jacobs Foundation, Zurich, 2009.
- SILVER, „The ADHD Brain: Neuroscience Behind Attention Deficit”, *ADDitude*, <https://www.additudemag.com/adhd-neuroscience-101/>, accessed on November 22nd, 2022.
- SLAVIN, Robert, *Educational Psychology: Theory and Practice*, a XII-a, Pearson, London, 2018.

- Student Learning Portal, *SEND Teaching Methods and Assessment. Student Learning Portal*, 2021, <https://www.studentlearningportal.net/send-teaching-methods-and-assessment>, accessed on May 30th, 2021.
- THOMAS, Liji, „How does ADHD Affect the Brain?“, *News-Medical.Net*, <https://www.news-medical.net/health/How-does-ADHD-Affect-the-Brain.aspx#:~:text=ADHD%20is%20associated%20with%20abnormally,potent%20neurotransmitters%20to%20regulate%20mood>, accessed on May 30th, 2021.
- TROWBRIDGE, David Daiku, „My brain waves while reading and meditating“, <https://still-breathing.net/my-brainwaves-while-reading-and-meditating>, accessed on May 30th, 2021.

LIBERTÀ RELIGIOSA, PRIVACY E SICUREZZA DEI LUOGHI DI CULTO TRA SOFT LAW E HARD LAW

Dott. Fabio BALSAMO

Ricercatore di diritto ecclesiastico e canonico (IUS/11)

Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università

degli Studi di Napoli Federico II, Italia

fabio.balsamo@unina.it

ABSTRACT: Religious freedom, privacy and security of places of worship between soft law and hard law

The contribution examines the impact of the monitoring and control activities of places of worship on the free exercise of the right to religious freedom and on the right to the protection of personal data in the light of the *OSCE'S Policy Guidance on Freedom of Religion or Belief and Security* and *EU Quick Guide to support protection of Places of Worship*. The paper also highlights the reversal, in *OSCE'S Policy Guidance* and in the *UE Quick Guide*, of the securitarian approach that characterizes some legal provisions concerning freedom of worship and religious sites and it finally underlines the importance of the enhancement of soft law instruments' interpretative function in the constitutional Courts' control of legitimacy of the laws and acts having the force of law to guarantee individual fundamental rights.

Keywords: *freedom of worship; public security; buildings of worship; religion and security; religious data.*

Sommario: 1. *Premessa. Il trattamento dei dati religiosi nello spazio giuridico euro-unitario per finalità di prevenzione e contrasto dei reati* - 2. *Il trattamento dei dati personali dei fedeli all'interno degli edifici di culto alla luce della Raccomandazione n. 12 delle Linee Guida OSCE 2019 su Libertà di religione o convinzione e sicurezza* - 3. *La Raccomandazione n. 1 del paragrafo 4.3 delle Linee Guida OSCE2019 su Libertà di religione o convinzione e sicurezza e l'applicazione dell'art. 58, par. 1, lett. f) GDPR* - 4. *Sicurezza e libertà religiosa nella Guida dell'Unione europea per la protezione antiterrorismo dei*

luoghi di culto *del maggio 2021 - 5. La sinergia tra autorità civili e autorità religiose per una protezione integrata dei luoghi di culto: il Progetto ProSPeReS (Protection System for large gatherings of People in Religious Sites) e le altre iniziative adottate nel contesto euro-unitario - 6. Considerazioni conclusive. Monitoraggio e controllo degli edifici di culto tra esigenze di pubblica sicurezza e tutela del diritto di libertà religiosa*

1. Premessa. Il trattamento dei dati religiosi nello spazio giuridico euro-unitario per finalità di prevenzione e contrasto dei reati

Anche in considerazione dei fenomeni di estremismo religioso e di radicalizzazione, che trovano nel *web* il principale veicolo di diffusione¹, il trattamento dei dati personali di natura religiosa può rivelarsi nella società contemporanea uno strumento determinante per garantire l'ordine pubblico e la sicurezza nazionale e sovranazionale. Difatti, l'acquisizione delle informazioni relative alla identità religiosa della persona fisica può costituire molto spesso un presupposto necessario per l'espletamento delle attività di prevenzione, di indagine, di accertamento e di perseguimento dei reati.

Il Regolamento Europeo 2016/679 del Parlamento europeo e del Consiglio del 27 aprile 2016 (GDPR), come noto, prevede specifiche deroghe al generale divieto di trattamento dei dati di natura religiosa della persona fisica in presenza di un rilevante interesse pubblico², che sussiste anche quando l'acquisizione dei dati sia giustificata dal perseguimento di una finalità di tutela della sicurezza nazionale e dell'ordine pubblico.

Nello specifico ambito del trattamento dei dati personali effettuato dalle competenti autorità nazionali impegnate nelle attività di contrasto e prevenzione dei reati è tuttavia intervenuta un'ulteriore fonte del diritto euro-unitario, ossia la Direttiva (UE) 2016/680 (d'ora in poi Direttiva 2016/680), che, insieme al *Regolamento Europeo sulla Privacy* (GDPR), va a comporre il cd. *data protection compact*. Di fatto, la Direttiva 2016/680 as-

1 In argomento cfr. F. Alicino, *Terrorismo di ispirazione religiosa. Prevenzione e deradicalizzazione dello Stato laico*, Roma, 2020.

2 Cfr. art. 9, par. 2, lett. g) GDPR, che ammette il trattamento di questi dati qualora sia «necessario per motivi di interesse pubblico rilevante sulla base del diritto dell'Unione o degli Stati membri, che deve essere proporzionato alla finalità perseguita, rispettare l'assenza del diritto alla protezione dei dati e prevedere misure appropriate e specifiche per tutelare i diritti fondamentali e gli interessi dell'interessati».

sume il carattere di *lex specialis* rispetto al GDPR, che continuerà a trovare applicazione, attraverso il *Codice della Privacy* per l'ordinamento italiano³, al di fuori dello specifico ambito applicativo della Direttiva 2016/680.

La Direttiva 2016/680 è stata recepita in Italia con il D. Lgs. del 18 maggio 2018, n. 51, che stabilisce modalità e tempi di trattamento e conservazione dei dati personali raccolti per finalità di prevenzione, di indagini, di accertamento e perseguimento di reati o per l'esecuzione delle sanzioni penali. Negli artt. 9-14 il D. Lgs. n. 51 del 2018 contempla i diritti del soggetto interessato, tutelati non solo mediante la possibile comminazione di sanzioni amministrative, ma anche e soprattutto attraverso la previsione di apposite fattispecie di rilevanza penale. Tra le norme incriminatrici di nuova introduzione spicca l'art. 43, che introduce una specifica ipotesi delittuosa - quella di "trattamento illecito di dati"⁴ -, sanzionata, in presenza del dolo specifico del soggetto agente, con la reclusione da sei mesi a un anno e sei mesi o, se la condotta comporta comunicazione o diffusione dei dati, con la reclusione da sei mesi a due anni⁵.

Anche nello svolgimento delle attività delle autorità di pubblica sicurezza il trattamento dei dati sensibili è oggetto di una speciale disciplina, contenuta negli artt. 7 e 8 del D. Lgs. n. 51 del 2018. L'art. 7 afferma che il trattamento delle categorie particolari di dati personali, compresi i dati concernenti le convinzioni religiose dell'individuo, può ritenersi legittimo, anche se giustificato da finalità di prevenzione o contrasto del crimine, soltanto se effettuato dalle competenti autorità in presenza di una stretta necessità e di adeguate garanzie per i diritti e le libertà dell'interessato⁶. Il

3 L'adeguamento della normativa nazionale (Codice della Privacy, D. Lgs. n. 196 del 2003) alle disposizioni del GDPR è avvenuto con l'emanazione del D. Lgs. 9 agosto 2018, n. 101,

4 Così recita l'art. 43 del D. Lgs. n. 51 del 18 maggio 2018: «Salvo che il fatto costituisca più grave reato, chiunque, al fine di trarne per sé o per altri profitto o di recare ad altri un danno, procede al trattamento di dati personali in violazione di quanto disposto dall'articolo 5, comma 1, è punito, se dal fatto deriva nocumento, con la reclusione da sei mesi a un anno e sei mesi o, se la condotta comporta comunicazione o diffusione dei dati, con la reclusione da sei mesi a due anni».

5 In argomento cfr. P. Troncone, *La rilevanza penale del trattamento dei dati personali*, in *Archivio penale*, 1, 2021, pp. 1-46, e specificamente pp. 43-44.

6 L'art. 7 del D. Lgs. n. 51 del 2018 realizza, in tal modo, un contemperamento tra le esigenze di prevenzione e contrasto del crimine e la tutela del diritto alla *privacy* delle persone fisiche, oltre che degli altri diritti e libertà fondamentali della persona, compreso

successivo art. 8 vieta, invece, l'adozione di decisioni pregiudizievoli per l'interessato in mancanza di misure adeguate poste a tutela dei diritti e delle libertà e che siano basate unicamente su trattamenti automatizzati, aventi ad oggetto i dati personali di natura particolare, compresi i dati di natura religiosa⁷.

Il trattamento dei dati personali dei fedeli all'interno degli edifici di culto alla luce della Raccomandazione n. 12 delle Linee Guida OSCE 2019 su Libertà di religione o convinzione e sicurezza

Ai fini della prevenzione di attacchi terroristici di matrice fondamentalista il trattamento dei dati religiosi delle persone fisiche da parte delle autorità di pubblica sicurezza può rivelarsi senz'altro utile, ma anche particolarmente invasivo, soprattutto nell'ipotesi in cui le relative operazioni di monitoraggio siano effettuate nei confronti dei fedeli che frequentino un luogo di culto in occasione della partecipazione a cerimonie religiose. In tali circostanze, difatti, l'acquisizione di informazioni concernenti le convinzioni fideistiche della persona fisica può concretamente incidere sull'esercizio del diritto di libertà religiosa e di culto dell'individuo.

Rispetto alla raccolta dei dati personali dei fedeli effettuata, per finalità di pubblica sicurezza, presso i luoghi di culto o di riunione religiosa la Raccomandazione n. 12 contenuta nel paragrafo 4.3 delle *Linee Guida OSCE 2019 su Libertà di religione o convinzione e sicurezza* (d'ora in poi

il diritto di libertà religiosa.

⁷ Sul punto, va sottolineato che l'art. 6 della *Convenzione del Consiglio d'Europa del 28 gennaio 1981 sulla protezione delle persone rispetto al trattamento automatizzato dei dati a carattere personale* (Convenzione n. 108), già stabiliva che «i dati a carattere personale che rivelano l'origine razziale, le opinioni politiche, le convinzioni religiose o altre convinzioni, nonché i dati a carattere personale relativi alla salute o alla vita sessuale, non possono essere elaborati automaticamente a meno che il diritto interno preveda delle garanzie appropriate. Lo stesso vale per i dati a carattere personale relativi a condanne penali». Il testo dell'art. 6 è stato modificato con il *Protocollo di emendamento alla Convenzione sulla protezione delle persone rispetto al trattamento automatizzato di dati a carattere personale*, siglato a Strasburgo il 10 ottobre 2018. Nella sua attuale formulazione il trattamento dei dati che rivelano le convinzioni religiose è consentito soltanto laddove siano previste dalla legge adeguate garanzie complementari a quelle della presente Convenzione. Le garanzie devono essere in grado di prevenire i rischi che il trattamento dei dati sensibili può presentare per gli interessi, i diritti e le libertà fondamentali dell'interessato, soprattutto per quanto concerne il rischio di discriminazione.

Linee Guida) invita gli Stati a garantire che le informazioni e i dati acquisiti nell'ambito delle attività di controllo, monitoraggio o perquisizione sulle persone che frequentino un luogo di culto o di incontro siano trattati nel rispetto della normativa internazionale vigente in materia di raccolta, protezione e trattamento dei dati personali⁸.

Con questa Raccomandazione le *Linee Guida* intendono affermare il principio secondo cui la tutela del diritto alla *privacy* della persona fisica anche in relazione alla propria identità confessionale costituisce innanzitutto un presidio posto a tutela del suo diritto di libertà religiosa.

Secondo le *Linee Guida*, pertanto, il controllo e il monitoraggio dei luoghi di culto e la correlata azione di raccolta delle informazioni personali dei fedeli - oltre all'acquisizione dei dati non personali relativi alla comunità religiosa o al singolo gruppo confessionale - possono ripercuotersi negativamente sull'effettivo godimento del diritto di libertà religiosa e di culto⁹. Dette misure, infatti, laddove eseguite senza un'effettiva necessità, possono compromettere la frequentazione dei siti religiosi, ingenerando nei fedeli un clima di preoccupazione tale da scoraggiare o quantomeno ridurre la partecipazione ai riti religiosi e alla vita comunitaria¹⁰.

8 La traduzione della Raccomandazione n. 12 è consultabile in G. Fattori (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, Pacini giuridica, Pisa, 2021, p. 265. Alle p. 213 ss. è riportata la traduzione in lingua italiana delle *Linee Guida*, consultabili all'indirizzo web <https://www.osce.org/files/f/documents/e/2/429389.pdf>. Per un commento delle *Linee Guida* vedasi anche P. Annicchino, *La traduzione delle Linee Guida OSCE 2019 in materia di libertà di religione o convinzione e sicurezza*, in G. Fattori (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, cit., pp. 199-209; N. Colaianni, *Libertà di religione e sicurezza. Il test del terrorismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 8, 2023, pp. 17-31.

9 Cfr. M. Buccarella, *Freedom of Religion or Belief and Security. Le Linee Guida OSCE 2019*, in G. Fattori (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, cit., pp. 129-157, specificamente pp. 143-148.

10 «Dalla prospettiva della libertà di religione o convinzione, dette misure, laddove eseguite senza la dovuta attenzione e sensibilità, possono facilmente compromettere la frequentazione di un luogo di culto o di incontro da parte dei membri di una comunità di religione o convinzione. I membri della comunità potrebbero essere riluttanti ad accettare forme di controllo come le perquisizioni personali e di conseguenza, per ansia e paura, evitare di frequentare il luogo di culto o di incontro. Ciò potrebbe comportare un'illegittima limitazione della loro libertà di religione o convinzione nonché del relativo diritto di entrare e uscire liberamente dagli edifici religiosi». La traduzione del passo del paragrafo 4.3 delle *Linee Guida* è consultabile in G. FATTORI (A CURA DI), *LIBERTÀ RELIGIOSA E SICUREZZA*, CIT., PP. 260-261.

Ne consegue, quale immediato corollario, che anche le operazioni di raccolta dei dati personali dei fedeli non giustificate da ragioni di effettiva necessità rispetto a finalità di pubblica sicurezza o di prevenzione del crimine possono integrare a tutti gli effetti, oltre che condotte penalmente rilevanti ai sensi dell'art. 43 d. lgs. n. 51 del 2018, anche delle indebite restrizioni all'esercizio del diritto di libertà religiosa e di culto, suscettibili di produrre gravi effetti discriminatori soprattutto nei confronti delle comunità religiose di più recente insediamento.

Del resto, come emerge anche dall'esame di taluni casi giurisprudenziali¹¹, le esigenze di prevenzione del crimine e di sicurezza nazionale possono costituire un pretesto per imporre limitazioni all'accesso e alla disponibilità degli edifici di culto utilizzati da alcuni gruppi religiosi o per imporne addirittura la chiusura¹². A tal fine, il paragrafo 4.3 delle *Linee Guida* ribadisce che l'eventuale accertamento della commissione di un illecito da parte di un singolo individuo non può compromettere né la prosecuzione delle attività dell'intero gruppo religioso¹³, né può giustificare la limitazione degli accessi o la chiusura dell'edificio di culto¹⁴. Le *Linee Guida* si pon-

11 Cfr., da ultimo, Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, sez. III, 22 febbraio 2022 (ric. nn. 74320/10 e altri) – caso Cheprunov c. Russia, consultabile all'indirizzo <https://hudoc.echr.coe.int/>.

12 Emblematico, al riguardo, è stata l'emaneazione in Russia della legislazione antiterrorismo, nota come “pacchetto Yarovaya”, che si compone delle leggi federali 6 luglio 2016, n. 374 FZ e n. 375 FZ. Si tratta di disposizioni che, in nome della prevenzione di qualsiasi attività terroristica, relegano le attività missionarie, le attività di predicazione, di preghiera e di divulgazione di materiali solo all'interno dei “luoghi di culto regolarmente registrati”. Cfr. M. C. Ivaldi, *Diritto e religione nella Federazione Russa. Emblematici esempi di discriminazione*, in *Diritto e Religioni, Quaderno Monografico n. 2 di Supplemento al n. 1-2020. Libertà religiosa ed eguaglianza. Casi di discriminazione in Europa e nel contesto internazionale*, pp. 297-321, specialmente pp. 311-313.

13 Cfr. G. Fattori (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, cit. p. 258: «Occorre prestare attenzione a non ostacolare o sospendere le attività di una comunità religiosa solo a causa di un illecito commesso da alcuni dei suoi membri. Ciò significherebbe applicare una sanzione collettiva all'intera comunità per delle azioni che, in verità, dovrebbero essere attribuite a singoli individui».

14 Cfr. G. Fattori, *Libertà religiosa e sicurezza. Le Linee guida OSCE-ODIHR 2019 su “Libertà di religione o convinzione e sicurezza*, in *Coscienza e Libertà*, 61-62, 2021, pp. 51-62, e specificamente pp. 62-63; Id., *Freedom of Religion or Belief is Security: The 2019 OSCE Policy Guidance on FoRB and Security*, in *The Review of Faith & International Affairs*, 4, 2022, pp. 4-11.

gono così nella scia dei numerosi arresti della CEDU, volti ad affermare che eventuali restrizioni in relazione ai luoghi di culto possano essere adottate esclusivamente in via di *extrema ratio*, ossia soltanto laddove strettamente necessarie e nel rispetto del principio di proporzionalità¹⁵.

3. La Raccomandazione n. 1 del paragrafo 4.3 delle Linee Guida OSCE2019 su Libertà di religione o convinzione e sicurezza e l'applicazione dell'art. 58, par. 1, lett. f) GDPR

Anche la Raccomandazione n. 1 contenuta nel paragrafo 4.3 delle *Linee Guida* segnala chiaramente i rischi che possono derivare dall'esecuzione di attività di monitoraggio, controllo e perquisizione dei luoghi di culto sul libero esercizio del diritto di libertà religiosa¹⁶.

Quanto affermato nella Raccomandazione n. 1, oltre che rispetto all' svolgimento delle attività di indagine e contrasto del crimine eseguite dalle autorità di pubblica sicurezza¹⁷, può essere esteso anche all'esercizio dei poteri di controllo riconosciuti alle Autorità garanti per la protezione dei dati personali. Ciò vale soprattutto nei confronti di quelle confessioni religiose che non abbiano emanato proprie normative per disciplinare il trattamento dei dati intraconfessionali e che non abbiano istituito una specifica autorità

15 In più pronunce – vedasi in particolare Corte europea dei diritti dell'uomo, 24 maggio 2016, *Association for Solidarity with Jehovah's Witnesses et al. v. Turkey* e Corte europea dei diritti dell'uomo, *Religious denomination of Jehovah's Witnesses in Bulgaria v. Bulgaria*, 10 novembre 2020 - la CEDU ribadito l'importanza della concreta disponibilità di luoghi di culto ai fini del pieno esercizio e godimento del diritto di libertà religiosa e di culto, affermando che eventuali misure restrittive debbono essere strettamente proporzionali al legittimo fine conseguito.

16 Gli Stati Partecipanti dovrebbero garantire che le politiche relative al controllo, al monitoraggio (tra cui rientrano le procedure di sorveglianza palese e segreta) e alla perquisizione dei luoghi di culto e di incontro delle comunità di religione o convinzione siano regolate da procedure appropriate nonché documentate e che siano oggetto di controlli periodici. Anche le procedure di sorveglianza palese dovrebbero essere rese pubbliche.

17 In argomento si segnala la pronuncia della II sezione della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo del 22 febbraio 2022, (ric. nn. 74320/10 e altri) – caso *Cheprunovy c. Russia*, secondo cui integrano una violazione dell'art. 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo le perquisizioni compiute negli appartamenti di fedeli, nonché nella sala di preghiera di proprietà di un'organizzazione religiosa, con conseguente sequestro di letteratura religiosa, effettuate senza motivazioni pertinenti e sufficienti e in assenza di garanzie che ne limitino l'impatto a limiti ragionevoli.

di controllo ai sensi dell'art. 91, par. 1 e 2 GDPR, restando pertanto assoggettate alla vigilanza delle Autorità nazionali¹⁸.

Sul punto, va infatti rilevato che alcune prerogative delle autorità statuali di controllo, compresa quella di accedere alla sede delle organizzazioni confessionali o all'interno degli edifici di culto per verificare la corretta tenuta dei registri di trattamento, potrebbero incidere considerevolmente sull'autonomia organizzativa delle realtà confessionali. Tali interventi, pertanto, dovrebbero giustificarsi soltanto in caso di effettiva necessità e dovrebbero comunque esercitarsi d'intesa con le competenti autorità religiose.

In questa prospettiva l'applicazione dell'art. 58, par. 1, lett. f) GDPR nei confronti delle confessioni religiose presenta notevoli aspetti problematici, giacché la disposizione attribuisce espressamente alle Autorità garanti il potere di «ottenere accesso a tutti i locali del titolare del trattamento e del responsabile del trattamento, compresi tutti gli strumenti e mezzi di trattamento dei dati». Come evidente, l'esercizio di questo potere può porsi in aperto contrasto con il peculiare regime giuridico previsto per gli edifici di culto all'interno degli ordinamenti statuali¹⁹, dal momento che, in molti casi, i registri di trattamento delle organizzazioni confessionali sono conservati in locali annessi alle aree destinate al culto ma prive di un autonomo accesso dall'esterno. Nondimeno, la disposizione in esame non sembra condizionare l'esercizio di questo penetrante potere delle autorità di controllo ai casi strettamente necessari, in quanto l'art. 58, par. 4 GDPR si limita soltanto ad evocare la conformità con il diritto dell'Unione o con il diritto processuale degli Stati membri²⁰.

Anche rispetto alle attività di trattamento dei dati personali dei fedeli che frequentano i luoghi di culto, le *Linee Guida* possono così assumere un'immediata utilità per addivenire ad un'applicazione dell'art. 58, par. 1, lett. f) GDPR conforme ai principi di libertà e autonomia confessionale.

18 In argomento mi sia permesso rinviare a F. Balsamo, *La protezione dei dati personali di natura religiosa*, Cosenza, 2021, *passim*.

19 Per una disamina del regime giuridico degli edifici di culto all'interno dell'ordinamento giuridico italiano cfr. M. Tedeschi, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Torino, 2010, pp. 278-284.

20 Così recita l'art. 58, par. 4 GDPR: «L'esercizio da parte di un'autorità di controllo dei poteri attribuitile dal presente articolo è soggetto a garanzie adeguate, inclusi il ricorso giurisdizionale effettivo e il giusto processo, previste dal diritto dell'Unione e degli Stati membri conformemente alla Carta».

4. Sicurezza e libertà religiosa nella Guida dell'Unione europea per la protezione antiterrorismo dei luoghi di culto del maggio 2021

Il 9 dicembre 2020 la Commissione europea ha presentato il *programma di lotta al terrorismo dell'UE: prevedere, prevenire, proteggere e reagire*²¹ per il quinquennio 2020-2025 allo scopo di sostenere le attività degli Stati membri in settori prioritari per la sicurezza dell'Unione europea, nel rispetto dei suoi principi fondamentali, quali la libertà di espressione, la libertà di religione e il rispetto della diversità²². Il documento sottolineava il «valore simbolico particolarmente elevato» dei luoghi di culto e individuava prioritariamente la necessità di promuovere una «cooperazione tra le diverse comunità religiose e le autorità nazionali competenti» con l'obiettivo di migliorare la protezione fisica dei siti religiosi, spesso bersaglio di attacchi terroristici²³.

Emblematico è che la prima iniziativa di attuazione del programma sia stata rappresentata proprio dalla emanazione, nel maggio 2021, di un'apposita *Guida rapida dell'UE a sostegno della protezione dei luoghi di culto*²⁴, elaborata dai servizi della Commissione - gruppo consultivo sulla sicurezza protettiva, DG HOME - in cooperazione con le unità di polizia della rete "alto rischio di sicurezza" dell'UE. Alla preparazione della *Guida*, oltre alle polizie nazionali, hanno contribuito diverse associazioni religiose e il Congresso ebraico europeo.

La *Guida* propone degli orientamenti di base applicabili agli edifici di culto di tutte le confessioni religiose che a motivo delle loro dimensioni

21 Il *programma di lotta al terrorismo dell'Unione europea: prevedere, prevenire, proteggere e reagire* del 9 dicembre 2020 è consultabile al seguente indirizzo: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:52020DC0795&from=EN>

22 Nell'ambito dell'azione della Commissione europea volta a promuovere i valori fondamentali dell'UE di tutela delle diversità si colloca anche l'impegno contro l'incitamento all'odio e i reati generati dall'odio, culminato, il 9 dicembre 2021, con l'emanazione del Documento "Un'Europa più inclusiva e protettiva: estendere l'elenco dei reati riconosciuti dall'UE all'incitamento all'odio e ai reati generati dall'odio", volta ad estendere l'elenco dei crimini dell'Unione europea di cui all'art. 83, par. 1 TFUE anche ai reati di incitamento all'odio ed ai crimini ispirati dall'odio. Il documento è reperibile al seguente indirizzo: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/>.

23 A. Negri, *Il diritto penale antiterrorismo: una continua 'messa alla prova' per la libertà religiosa*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1-2, 2022, pp. 251-265.

24 La *Guida rapida dell'UE a sostegno della protezione dei luoghi di culto* è reperibile all'indirizzo <https://home-affairs.ec.europa.eu/>.

o della loro ubicazione si possono considerare a „basso rischio”, e specificamente suggerisce l’adozione di interventi ritenuti in grado di fronteggiare gli atti di violenza casuali perpetrati attraverso l’utilizzo di veicoli, armi da fuoco o esplosivo, ma non anche «complotti terroristici sofisticati»²⁵. La predisposizione di alcune semplici misure, senza incidere sulla sacralità dei luoghi, può infatti risultare particolarmente utile per dissuadere «potenziali attentatori che agiscono senza preparazione anticipata e che possono selezionare come obiettivo un luogo di culto semplicemente a caso e in modo opportunistico»²⁶. La *Guida*, nel ribadire opportunamente che la pianificazione delle misure di sicurezza all’interno del luogo di culto spetta esclusivamente all’organizzazione religiosa, suggerisce, ad esempio, l’installazione di dissuasori visivi o di sistemi di allarme, anche silenziosi, in grado di segnalare la presenza di potenziali pericoli o la necessità di evacuare i locali.

Sul punto, sebbene non espressamente menzionato nel documento, può rivelarsi di particolare utilità la realizzazione, laddove tecnicamente possibile e compatibilmente con l’eventuale carattere culturale dell’edificio di culto, di sistemi di allarme antincendio, anche in considerazione dei casi sempre più frequenti di roghi appiccati intenzionalmente ai luoghi di culto²⁷. L’utilità della presenza di simili impianti sarebbe ancora più evidente per gli edifici di culto presenti in Italia, non sottoposti ai controlli di sicurezza antincendio in quanto non espressamente contemplati nell’elenco allegato al decreto ministeriale 16 febbraio 1982, salvo che non integrino i requisiti, previsti dal punto n. 90, di «edifici pregevoli per arte o storia e quelli destinati a contenere biblioteche, archivi, musei, gallerie, collezioni o comunque oggetti di interesse culturale sottoposti alla vigilanza dello Stato di cui al regio decreto 7 novembre 1942, n. 1664». La realizzazione di un sistema di impianto antincendio potrebbe pertanto contribuire significativamente al miglioramento delle complessive condizioni di sicurezza di tali edifici.

Oltre alla installazione di dissuasori visivi o di sistemi di allarme, la *Guida* suggerisce anche l’attivazione di sistemi di rilevamento, quali telecamere a circuito chiuso o il controllo visivo degli accessi fisici, esclusivamente

25 *Ibidem*.

26 La *Guida*, al riguardo, fa riferimento a quanto avvenuto il 9 ottobre 2019 ad Halle (Germania), quando la serratura molto resistente della sinagoga impedì all’attentatore di uccidere e ferire fedeli innocenti.

27 Emblematico è il caso dell’incendio della Cattedrale di Nantes del 18 luglio 2020.

al fine di intercettare comportamenti sospetti o minacce dirette alla sicurezza degli edifici di culto.

Per quanto concerne l'utilizzo di un sistema di telecamere a circuito chiuso in grado di monitorare costantemente le aree principali dell'edificio e di rilevare eventuali comportamenti anomali va tuttavia segnalato che la concreta realizzazione di simili misure, soprattutto durante le celebrazioni delle funzioni religiose, deve essere eseguita nello scrupoloso rispetto delle prescrizioni del GDPR concernenti il trattamento dei dati personali di natura religiosa²⁸. Difatti, come ha rilevato il *Garante italiano per la protezione dei dati personali* sin a partire dal 2004 «l'installazione di sistemi di videosorveglianza presso chiese o altri luoghi di culto o di ritrovo di fedeli deve essere oggetto di elevate cautele, in funzione dei rischi di un utilizzo discriminatorio delle immagini raccolte e del carattere sensibile delle informazioni relative all'appartenenza ad una determinata confessione religiosa»²⁹. La necessaria affissione dell'apposita informativa ai sensi dell'art. 13 GDPR all'ingresso dell'edificio di culto potrà inoltre costituire un ulteriore deterrente contro atti di violenza casuale, anche di matrice terroristica.

Ulteriori limiti posti dall'applicazione della normativa in materia di protezione dei dati personali sensibili si palesano nell'ipotesi di registrazione e trasmissione delle funzioni religiose sui *social networks* o sulle piattaforme telematiche, come avvenuto soprattutto durante la crisi pandemica³⁰, o sui canali televisivi. In tali circostanze, data la pubblica diffusione dell'immagine del singolo fedele, si renderà quantomeno necessaria la predisposizione, all'interno del luogo di culto, di avvisi in grado di indicare con precisione le aree del locale non raggiunte dalla registrazione, come peraltro confermato anche nel documento "*La Parrocchia e la normativa sulla riservatezza*", elaborato dall'*Ufficio nazionale per i problemi giuridici della Conferenza Episcopale Italiana*

28 Il ricorso alla videoregistrazione, in tal caso, dovrà soddisfare rigorosamente i principi di liceità, necessità, proporzionalità e finalità e rispettare gli ulteriori adempimenti previsti dal GDPR in tema di trattamento dei dati personali acquisiti.

29 Cfr. Garante per la protezione dei dati personali, Provvedimento generale - 29 aprile 2004 (doc. web. n. 1003482), consultabile all'indirizzo https://www.garanteprivacy.it/home/docweb/-/docweb-display/docweb/1003482#4_4. Per quanto concerne l'informativa per la videosorveglianza effettuata per finalità di tutela dell'ordine e della sicurezza pubblica, prevenzione, accertamento o repressione dei reati vedasi Garante per la protezione dei dati personali, Provvedimento dell'8 aprile 2010 (doc. web n. 1712680).

30 In argomento cfr. M. d'Arienzo, *Emergenza coronavirus, autorità ecclesiastica e bene comune*, in *Il Regno*, 10, 2020, pp. 262-263.

e aggiornato il 26 marzo 2019³¹. Ancora più dettagliatamente, il prontuario elaborato dall'Avvocatura della Curia di Milano il 2 ottobre 2020, sul presupposto che «la libertà religiosa implica non solamente il diritto di prendere parte alle celebrazioni liturgiche ma anche quello di farlo senza pubblicità»³², impone l'affissione all'ingresso dell'edificio di culto di un apposito avviso concernente la riproduzione *in streaming* delle celebrazioni religiose e l'informativa *privacy*, corredata da una segnaletica che individui con precisione le aree non oggetto di videoregistrazione.

Oltre alla sicurezza interna dei luoghi di culto, la *Guida rapida dell'UE a sostegno della protezione dei luoghi di culto* si sofferma anche sulle misure che possono essere adottate rispetto agli spazi esterni, quali i marciapiedi pubblici o le aree adiacenti interessate dal transito o dallo stazionamento dei fedeli, esposti a possibili azioni terroristiche soprattutto in concomitanza con lo svolgimento delle celebrazioni religiose. A tal riguardo, oltre ad un'attenta azione di prevenzione, la *Guida* auspica una sinergia tra autorità religiose e autorità di pubblica sicurezza mediante il ricorso a partenariati pubblico-privato o a programmi di protezione della comunità³³ e propone l'instaurazione di canali di comunicazioni diretti con le autorità di pubblica sicurezza deputate ad intervenire in caso di emergenza.

In definitiva, la *Guida* suggerisce l'adozione di misure di prevenzione e di attività di monitoraggio che sembrano contemperare in modo soddisfacente l'esigenza di garantire la sicurezza dei siti religiosi con il libero esercizio del diritto di libertà di culto e con la tutela della *privacy* dei fedeli. Difatti, i sistemi di videosorveglianza di cui si suggerisce l'installazione consistono in impianti atti esclusivamente a rilevare la presenza di comportamenti anomali all'interno o all'esterno degli edifici di culto, senza tradursi in un sistema capillare di monitoraggio degli ingressi e delle uscite dei fedeli³⁴. Nondimeno, l'unica eventuale forma di controllo agli accessi contemplata dalla *Guida* è soltanto quella dell'eventuale "verifica visiva",

31 Il documento è reperibile on line all'indirizzo: <https://giuridico.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/37/FAQ-PARROCCHIA.pdf>. Sul punto vedasi anche M. Ganarin, *La tutela dei dati personali nei recenti sviluppi del diritto particolare per la Chiesa cattolica in Italia*, in *Ius Ecclesiae*, 2, 2019, pp. 427-448, specificamente p. 436.

32 Cfr. M. Porcelluzzi, *La messa in onda. Indicazioni per trasmettere in streaming le celebrazioni liturgiche*, consultabile alla pagina web: <https://www.chiesadimilano.it/avvocatura/files/2020/10/La-Messa-in-diretta.pdf>.

33 Cfr. *Guida rapida dell'UE a sostegno della protezione dei luoghi di culto*, cit.

34 LIPSÀ NOTA ???

inidonea a costituire un impedimento all'esercizio della libertà di culto del fedele, diritto fondamentale riconosciuto anche dall'art. 10 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, oltre che dalle Costituzioni degli Stati membri dell'Unione europea.

La pubblicazione della *Guida* è stata accolta positivamente dalle diverse confessioni religiose che hanno contribuito alla sua redazione. Anche la *Commissione degli episcopati dell'Unione europea* (COMECE) ha commentato positivamente la sua emanazione³⁵, rilevando, tuttavia, che «la protezione degli edifici di culto dovrebbe essere assicurata in ragione del fatto che tali luoghi sono uno dei contesti fisici dove, in via normale, la gente esercita il proprio diritto fondamentale alla libertà di religione, in particolare nella sua dimensione comunitaria»³⁶.

In altri termini, la COMECE ha sottolineato che l'adozione di queste misure di prevenzione antiterrorismo, ancor prima che dirette a garantire la sicurezza dei siti religiosi, dovrebbero essere promosse innanzitutto per la loro idoneità a costituire strumenti effettivi di protezione del concreto esercizio del diritto di libertà di culto. Questo ribaltamento di prospettiva dovrebbe così condurre all'implementazione di misure in grado di garantire la sicurezza degli edifici di culto nel rispetto della loro essenziale natura di «luoghi di accoglienza e di apertura», che «tali devono rimanere anche con una crescente esigenza di sicurezza»³⁷.

5. La sinergia tra autorità civili e autorità religiose per una protezione integrata dei luoghi di culto: il Progetto ProSPeReS (Protection System for large gatherings of People in Religious Sites) e le altre iniziative adottate nel contesto euro-unitario

Emblematica della necessità di una sinergia tra autorità civili e autorità religiose per la concreta adozione di iniziative dirette a migliorare la sicurezza dei luoghi di culto, ed in particolare degli edifici di culto valutabili come ad “alto rischio sicurezza”, è l'esperienza del Progetto del Consorzio

35 Il Comunicato Stampa della COMECE del 7 luglio 2021 è consultabile all'indirizzo: <https://www.comece.eu/new-eu-guidance-on-protection-of-places-of-worship-a-first-step-in-the-right-direction/> ed è stato riportato, in lingua italiana, anche sul portale Vatican News, all'indirizzo <https://www.vaticannews.va/it/vns/2021/07/08/csr-4913-2021.html>.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

“ProSPeReS” (*Sistema di protezione sui grandi assembramenti di persone sui siti religiosi*), cui partecipano, in qualità di membri, anche l’Arcidiocesi di Lodz (Polonia), la Metropolia di Ioannina (Grecia) e la Comunità ebraica di Varsavia (Polonia)³⁸.

Sulla scia di quanto già rilevato dalla COMECE in occasione dell’emanazione della *Guida*, l’obiettivo primario del Progetto “ProSPeReS” consiste nell’innalzamento degli standards di protezione degli edifici di culto nel rispetto della libera accessibilità dei siti religiosi, da garantire soprattutto durante la celebrazione delle funzioni religiose³⁹.

Il progetto, di durata biennale e finanziato dall’Unione europea, prevede la preparazione di un sistema integrato di protezione dei siti religiosi negli Stati membri dell’Ue attraverso la cooperazione tra scienziati, esperti di sicurezza, polizia, vigili del fuoco e comunità religiose. Nelle principali attività progettuali - che consistono nell’organizzazione di seminari, di workshop, di corsi di formazione per il personale, anche religioso, incaricato della sicurezza dei luoghi di culto, oltre che per i collaboratori volontari e per le stesse forze di polizia - sarà coinvolta anche la stessa COMECE, che ha contribuito alla elaborazione del progetto⁴⁰.

La cooperazione tra attori religiosi e civili per una protezione dei siti religiosi che non incida negativamente sulla libertà di culto dei fedeli caratterizza anche ulteriori iniziative finanziate dall’*European Union’s Internal Security Fund*, di cui le più significative sono rappresentate dai progetti “*solutionS to enHance Interfaith protEction of pLaces of worship from terrorist Danger*” (SHIELD)⁴¹ e “*PROtection and SECURity for places of Worship*” (PROSEC UW)⁴², che mirano rispettivamente a preservare i luoghi di culto dagli attacchi terroristici e a promuovere attività di sensibilizzazione e di condivisione delle migliori pratiche. Obiettivi simili

38 Le informazioni sono reperibili al sito web <https://prosperes.eu/>.

39 Come noto, ad esempio, il can. 1221 CIC stabilisce che l’entrata nelle Chiese è libera e gratuita durante le sacre celebrazioni. In argomento cfr. *ex plurimis* B. F. Pighin, *Configurazione e gestione dei luoghi di culto*, in J. I. Arrieta (a cura di), *Enti ecclesiastici e controllo dello Stato: studi sull’istruzione CEI in materia amministrativa*, Marcianum Press, Venezia, 2007, pp. 117-138, specialmente pp. 127, 129.

40 Cfr. <https://www.comece.eu/new-eu-guidance-on-protection-of-places-of-worship-a-first-step-in-the-right-direction/>.

41 Ulteriori informazioni sono reperibili al sito web: <https://shieldproject.eu/>.

42 Per approfondimenti si rinvia al sito web <https://prosecuwproject.eu/>.

sono perseguiti anche dal progetto “*Safer and Stronger Communities in Europe*” (SASCE)⁴³ - al quale partecipano anche la *Conference of European Churches* (CEC) e l'*European Buddhist Union* (EBU) -, dal progetto *PROTECTing places of wORship* (PROTECTOR)⁴⁴ - supportato dal Forum interreligioso del G20 e condotto dalle forze dell'ordine di Belgio, Germania, Irlanda, Italia e Svezia -, nonché dal progetto *Strengthening the security and resilience of at-risk religious sites and communities* (SOAR)⁴⁵, che coinvolge i rappresentanti di tutte le fedi religiose praticate all'interno dell'Unione europea.

Considerazioni conclusive. Monitoraggio e controllo degli edifici di culto tra esigenze di pubblica sicurezza e tutela del diritto di libertà religiosa

Le *Linee Guida dell'OSCE su libertà di religione o convinzione e sicurezza* e le *Guida dell'Unione europea per la protezione antiterrorismo dei luoghi di culto* realizzano un ribaltamento del «paradigma securitario»⁴⁶ che ha caratterizzato in molti casi le legislazioni emanate all'interno dei singoli Stati in materia di edilizia di culto⁴⁷ e di libertà di culto⁴⁸, imperniate sul presupposto di una contrapposizione tra libertà religio-

43 Il progetto sarà sviluppato in quindici Stati membri dell'Unione europea e coinvolgerà 183 luoghi di culto in corsi di formazione sulla sicurezza e si prefigge di potenziare la sicurezza di circa mille luoghi di culto. Cfr. <https://www.sasce.eu/>.

44 Il Progetto si propone individuare misure integrate di nuova generazione per la protezione di tutti i luoghi di culto. Per ulteriori informazioni si rinvia al sito web <https://www.protector-project.eu/home>.

45 Il programma, di durata biennale, sarà avviato in sette Stati membri pilota dell'Unione europea e prevederà l'attivazione di corsi di formazione per circa 1.100 leaders religiosi. Per approfondimenti si rinvia al sito web <https://soarproject.eu/>.

46 Cfr. G. Fattori, *Libertà religiosa è sicurezza. Le Linee guida OSCE-ODIHR 2019 su “Libertà di religione o convinzione e sicurezza, cit., p. 52.*

47 Cfr. Legge Regione Lombardia per il governo del territorio, 11 marzo 2005, n. 12, come modificata dalla legge regionale n. 2 del 2015, specificamente artt. 70-73.

48 Si considerino, ad esempio, gli artt. 68-88 “*Garantir le libre exercice du culte*” della Legge francese 2021-1109 del 24 agosto 2021 “*confortant le respect des principes de la République*”, in *Journal officiel “Lois et Décrets”*, n. 197 del 25 agosto 2021, consultabile anche all'indirizzo <https://www.legifrance.gouv.fr/>. In argomento cfr. A. Tira, *La legge francese n. 1109 del 24 agosto 2021 sul “rafforzamento del rispetto dei principi della Repubblica”*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (www.statoechiese.it), 16, 2021, pp. 91-129, specialmente pp. 117-123. Per una disamina delle misure normative adottate per attuare il modello di laicità francese cfr. M. d'Arienzo, *La laicità francese: “aperta”, “positiva” o “im-positiva”?*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2011, pp. 354-368.

sa e sicurezza⁴⁹, piuttosto che sulla valorizzazione della loro reciproca interdipendenza⁵⁰.

Emblematico di questo «atteggiamento sospettoso verso l'associazionismo con finalità di religione»⁵¹ è, da ultimo, l'introduzione, ad opera dell'art. 87 della Legge francese 2021-1109 del 24 agosto 2021 "*confortant le respect des principes de la République*", del nuovo art. 36-3 della *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*, che attribuisce ai prefetti il potere di disporre la chiusura temporanea dei luoghi di culto – e dei locali annessi ai luoghi di culto – quando «*les propos qui sont tenus, les idées ou théories qui sont diffusées ou les activités qui se déroulent provoquent à la haine ou à la violence envers une personne ou un groupe de personnes ou tendent à justifier ou à encourager cette haine ou cette violence*»⁵².

Sebbene nei primi commenti dottrinali sia stato osservato che l'intervento legislativo miri, nel suo complesso, a colpire i casi in cui «il *communautarisme* prevale, in termini radicali e persino delittuosi, sulle forme di religiosità collettiva più aderenti alle logiche spirituali» e che «le più penetranti possibilità di intervento che la nuova legge attribuirà ai pubblici poteri vanno considerate come maggiori garanzie anche sul fronte religioso»⁵³, pare evidente come l'esercizio di questi poteri presupponga un'inva-

49 Sul punto vedasi S. Ferrari, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2005, pp. 161-184.

50 Cfr. G. Fattori, *LIBERTÀ RELIGIOSA È SICUREZZA. LE LINEE GUIDA OSCE-ODIHR 2019 SU "LIBERTÀ DI RELIGIONE O CONVINZIONE E SICUREZZA, CIT., P. 62, SECONDO CUI «SE L'APPROCCIO SECURITARIO TRADIZIONALE REAGISCE ALLE INTERFERENZE TRA SICUREZZA E LIBERTÀ RELIGIOSA SOTTOVALUTANDONE L'INTERDIPENDENZA, L'APPROCCIO INTEGRATO AL PROBLEMA NE VALORIZZA L'INTERDIPENDENZA PER RISOLVERE LE POSSIBILI INTERFERENZE»*. SUL TEMA VEDASI ANCHE M. BARBERIS, *NON C'È SICUREZZA SENZA LIBERTÀ. IL FALLIMENTO DELLE POLITICHE ANTITERRORISMO*, BOLOGNA, 2017.

51 Così R. Mazzola, *Confronto fra differenti modelli di riposizionamento dei fattori di libertà religiosa e di sicurezza. Analisi comparata fra le 'Linee guida OSCE 2019' e la legge francese del 24 agosto 2021, n. 1109 sul «rafforzamento del rispetto dei principi della Repubblica»*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2019, pp. 221-234, specificamente p. 231.

52 Cfr. il nuovo art. 36-3 della *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*, consultabile all'indirizzo <https://www.legifrance.gouv.fr/>.

53 Così A. Tira, *LA LEGGE FRANCESE N. 1109 DEL 24 AGOSTO 2021 SUL "RAFFORZAMENTO DEL RISPETTO DEI PRINCIPI DELLA REPUBBLICA"*, CIT., P. 123, SECONDO CUI QUESTI PIÙ PENETRANTI POTERI «POTRANNO AIUTARE A DISTINGUERE LE CONDOTTE RELIGIOSAMENTE LEGITTIME DAL PUNTO DI VISTA STATALE DA QUELLE CHE NON LO SONO, ALLO SCOPO DI GARANTIRE, NELLA SOSTANZA, UN EFFETTIVO "LIBERO ESERCIZIO DEL CULTO"».

siva attività di controllo e sorveglianza dello svolgimento dei riti religiosi e delle altre concrete manifestazioni del culto. Di ciò, peraltro, si ha una chiara conferma nel nuovo art. 167-1 del codice penale locale applicabile nei dipartimenti del Basso Reno, dell'Alto Reno e della Mosella, introdotto dall'art. 74 della Legge francese 2021-1109, in cui si ribadisce esplicitamente che le riunioni per la celebrazione del culto restano poste sotto la sorveglianza delle autorità nell'interesse dell'ordine pubblico⁵⁴.

Differentemente da questo approccio, la prudenza delle *Linee Guida dell'OSCE su libertà di religione o convinzione e sicurezza* e della stessa *Guida dell'Unione europea per la protezione antiterrorismo dei luoghi di culto* sulla possibilità di sottoporre gli edifici di culto a sorveglianza o al monitoraggio degli accessi⁵⁵ sembra invece pienamente coerente con il fondamentale diritto di libertà di culto e con i principi costituzionali di libertà e autonomia confessionale. Del resto, proprio in tale specifico ambito, va rammentato che la Corte costituzionale italiana con la sentenza n. 63 del 23 febbraio 2016 ha dichiarato l'illegittimità costituzionale dell'art. 72, comma 7, lett. e) della Legge Regionale Lombardia per il governo del territorio dell'11 marzo 2005, n. 12⁵⁶, che, a seguito della modifica da parte della legge regionale n. 2 del 2015, imponeva per gli edifici di culto di nuova costruzione «la realizzazione di un impianto di videosorveglianza esterno all'edificio, con onere a carico dei richiedenti, che ne monitori ogni punto di ingresso,

54 Così recita il nuovo art. 167-1 del *Code pénal local applicable dans les départements du Bas-Rhin, du Haut-Rhin et de la Moselle*: «Les réunions pour la célébration d'un culte dans les locaux appartenant à un établissement public du culte ou à une association à objet culturel ou mis à leur disposition sont publiques. Elles sont dispensées des formalités prévues à l'article 8 de la loi du 30 juin 1881 sur la liberté de réunion, mais restent placées sous la surveillance des autorités dans l'intérêt de l'ordre public». Cfr. <https://www.legifrance.gouv.fr/>.

55 Il paragrafo 4.3 delle *Linee Guida* sottolinea espressamente che «tra i metodi per monitorare le persone che entrano e escono da un luogo di culto o di incontro ci sono l'impiego di telecamere a circuito chiuso (TVCC), intercettazioni o altri dispositivi elettronici. Il monitoraggio può essere temporaneo o permanente, palese o nascosto, limitato ai luoghi di culto o anche esteso alle abitazioni del personale religioso che lavora all'interno. Il controllo e il monitoraggio possono ripercuotersi negativamente sull'effettivo godimento del diritto personale ad una vita privata e familiare e – con riferimento al luogo di culto – del diritto alla libertà di religione o convinzione. Tali attività, dunque, devono essere rigorosamente giustificate dalla legge». Cfr. G. Fattori (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, cit., p. 260.

56 Cfr. F. Oliosi, *La Corte Costituzionale e la legge regionale lombarda: cronaca di una morte annunciata o di un'opportunità mancata?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), 24 ottobre 2016, pp. 1-29, specialmente pp. 21-23.

collegato con gli uffici della polizia locale o forze dell'ordine»⁵⁷. La Corte costituzionale, richiamando la risalente pronuncia dell'8 marzo 1957, n. 45 - che affermava l'insussistenza di «una corrispondenza necessaria tra libertà costituzionali e poteri di controllo preventivo da parte dell'autorità di pubblica sicurezza» - ha inoltre dichiarato l'illegittimità dell'art. 72, comma 4 della medesima Legge Regionale, che prevedeva l'acquisizione di «pareri di organizzazioni, comitati di cittadini, esponenti e rappresentanti delle forze dell'ordine oltre agli uffici provinciali di questura e prefettura al fine di valutare possibili profili di sicurezza pubblica»⁵⁸.

Agli strumenti di *soft-law*⁵⁹, quali le *Linee Guida OSCE*⁶⁰, che declinano il rapporto tra libertà di culto e pubblica sicurezza in modo conforme ai principi costituzionali e sulla base di una loro reciproca complementarietà⁶¹, si contrappongono così normative nazionali o regionali tuttora an-

57 Cfr. Legge Regione Lombardia per il governo del territorio, 11 marzo 2005, n. 12, art. 72, comma 7, lett. e), consultabile all'indirizzo <https://normelombardia.consiglio.regione.lombardia.it/>.

58 Cfr. Corte costituzionale, sentenza 23 febbraio 2016, n. 63, punto 1.2.5, consultabile all'indirizzo <https://www.cortecostituzionale.it/>.

59 Per una prima definizione di *soft law* vedasi K. Wellens, G. M. Borchardt, *Soft Law in European Community Law*, in *European Law Review*, 14, 1989, pp. 267-321, e specificamente p. 267, in cui sono considerati esempi di *soft law* «the rules of conduct that find themselves on the legally non-binding level (in the sense of enforceable and sanctionable through international responsibility) but which according to the intention of its authors indeed do possess legal scope, which has to be further defined in each case. Such rules do not have in common a uniform standard of intensity as far as their legal scope is concerned, but they do have in common that they are directed at (intention of the authors) and do have as effect (through international law), that the conduct of States, international organisations and individuals is influenced by these rules, however without containing international legal rights and obligations».

60 Cfr. M. Ventura, *Le linee guida per la religione e la sicurezza*, in *Corriere della Sera*, 29 settembre 2019, il quale rileva che, sebbene non giuridicamente vincolanti, «i principi di questa guida al rispetto dei credenti nelle politiche sulla sicurezza sono dedotti da fonti autorevoli, talvolta dal lavoro delle corti internazionali, e su di essi vi è un vasto consenso tra esperti, governi e confessioni religiose. È dunque presumibile che il documento abbia un impatto significativo nella vasta regione Osce».

61 Cfr. l'Introduzione delle *Linee guida*, tradotta in G. Fattori (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, cit., p. 216, secondo cui: «nel dibattito pubblico contemporaneo l'opinione maggioritaria sulla libertà di religione o convinzione e sulla sicurezza invoca il bilanciamento tra questi valori o suggerisce che almeno alcuni aspetti di questa libertà debbano essere sacrificati in nome della sicurezza. Questo orientamento si pone in contraddizione con l'approccio integrato

corate ad una prospettiva di «prevenzione securitaria»⁶². Rispetto a questa dicotomia diviene, ancora una volta, fondamentale il ruolo delle Corti costituzionali, chiamate a valorizzare, insieme «ai policy-makers incaricati di sviluppare e attuare le leggi, le politiche e le strategie per la sicurezza», la rilevanza interpretativa di siffatte *Linee Guida* per garantire una più adeguata tutela dei diritti fondamentali dell'individuo all'interno degli ordinamenti giuridici statuali⁶³.

Bibliografia

- ALICINO, Francesco, *Terrorismo di ispirazione religiosa. Prevenzione e de-radicalizzazione dello Stato laico*, Roma, Apes, 2020
- ANNICCHINO, Pasquale, *La traduzione delle Linee Guida OSCE 2019 in materia di libertà di religione o convinzione e sicurezza*, in G. Fattori (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza, Libertà religiosa e sicurezza*, Pisa, Pacini giuridica, 2021, pp. 199-209.
- BALSAMO, Fabio, *La protezione dei dati personali di natura religiosa*, Co-senza, Luigi Pellegrini editore, 2021.
- BARBERIS, Mauro, *Non c'è sicurezza senza libertà. Il fallimento delle politiche antiterrorismo*, Bologna, Il Mulino, 2017.
- BUCCARELLA, Marco, *Freedom of Religion or Belief and Security. Le Linee Guida OSCE 2019*, in Fattori, Gabriele (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, Pisa, Pacini giuridica, 2021, pp. 129-157.
- COLAIANNI, Nicola, *Libertà di religione e sicurezza. Il test del terrorismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoeconomie.it), 8, 2023, pp. 17-31.

dell'OSCE alla sicurezza che non considera come diritti confliggenti la libertà di religione o convinzione e la sicurezza, ma li riconosce come diritti complementari, interdipendenti e che collaborano al rafforzamento di obiettivi che possono e devono essere perseguiti insieme».

Imperniati sull'affermazione della reciproca interdipendenza tra libertà religiosa e sicurezza sono anche gli Orientamenti del Consiglio dell'Unione Europea del 24 giugno 2013 sulla tutela della libertà di religione o di credo, consultabili all'indirizzo: <https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-11491-2013-INIT/it/pdf>.

62 Cfr. N. Marchei, *Il «diritto al tempio». Dai vincoli urbanistici alla prevenzione securitaria. Un percorso giurisprudenziale*, Napoli, 2018.

63 Anche la dottrina che esclude la configurabilità degli strumenti di soft-law quali fonti del diritto in senso formale non nega la loro possibile funzione interpretativa. Vedasi in argomento R. Bin, *Soft law, no law*, in A. Somma (a cura di), *Soft law e hard law nelle società post-moderne*, Torino, 2009, p. 33.

- ✦ CONSORTI, Pierluigi; Dal Canto, Francesco; Panizza, Saulle (a cura di), *Libertà di espressione e libertà religiosa in tempi di crisi economica e di rischi per la sicurezza*, Pisa, Pisa University Press, 2016.
- ✦ D'ARIENZO, Maria, *La laicità francese: "aperta", "positiva" o "im-positiva"?*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2011, pp. 354-368.
- ✦ D'ARIENZO, Maria, *Emergenza coronavirus, autorità ecclesiastica e bene comune*, in *Il Regno*, 10, 2020, pp. 262-263.
- ✦ FATTORI, Gabriele, *Libertà religiosa è sicurezza. Le Linee guida OSCE-ODIHR 2019 su "Libertà di religione o convinzione e sicurezza*, in *Coscienza e Libertà*, 61-62, 2021, pp. 51-62.
- ✦ FATTORI, Gabriele (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, Pisa, Pacini giuridica, 2021.
- ✦ FERRARI, Silvio, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2005, pp. 161-184.
- ✦ GANARIN, Manuel, *La tutela dei dati personali nei recenti sviluppi del diritto particolare per la Chiesa cattolica in Italia*, in *Ius Ecclesiae*, 2, 2019, pp. 427-448.
- ✦ IVALDI, Maria Cristina, *Diritto e religione nella Federazione Russa. Emblematici esempi di discriminazione*, in *Diritto e Religioni, Quaderno Monografico n. 2 di Supplemento al n. 1-2020. Libertà religiosa ed eguaglianza. Casi di discriminazione in Europa e nel contesto internazionale*, pp. 297-321.
- ✦ MARCHEI, Natascia, *Il «diritto al tempio». Dai vincoli urbanistici alla prevenzione securitaria. Un percorso giurisprudenziale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2018.
- ✦ NEGRI, Alessandro, *Il diritto penale antiterrorismo: una continua 'messa alla prova' per la libertà religiosa*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1-2, 2022, pp. 251-265.
- ✦ MAZZOLA, Roberto, *Confronto fra differenti modelli di riposizionamento dei fattori di libertà religiosa e di sicurezza. Analisi comparata fra le 'Linee guida OSCE 2019' e la legge francese del 24 agosto 2021, n. 1109 sul «rafforzamento del rispetto dei principi della Repubblica»*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2019, pp. 221-234.
- ✦ OLIOSI, Francesca, *La Corte Costituzionale e la legge regionale lombarda: cronaca di una morte annunciata o di un'opportunità mancata?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoeChiese.it)*, 24 ottobre 2016, pp. 1-29.

- PIGHIN, Bruno Fabio, *Configurazione e gestione dei luoghi di culto*, in Arrieta, Juan Ignacio (a cura di), *Enti ecclesiastici e controllo dello Stato: studi sull'istruzione CEI in materia amministrativa*, Venezia, Marcianum Press, 2007, pp. 117-138.
- PORCELLUZZI, Michele, *La messa in onda. Indicazioni per trasmettere in streaming le celebrazioni liturgiche*, in <https://www.chiesadimilano.it/avvocatura/files/2020/10/La-Messa-in-diretta.pdf>
- TEDESCHI, Mario, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Torino, Giappichelli, 2010.
- TIRA, Alessandro, *La legge francese n. 1109 del 24 agosto 2021 sul "rafforzamento del rispetto dei principi della Repubblica"*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 16, 2021, pp. 91-129.
- TRONCONE, Pasquale, *La rilevanza penale del trattamento dei dati personali*, in *Archivio penale*, 1, 2021, pp. 1-46.
- VENTURA, Marco, *Le linee guida per la religione e la sicurezza*, in *Corriere della Sera*, 29 settembre 2019.
- WELLENS, Karel C.; Borchartd, Gustaaf M., *Soft Law in European Community Law*, in *European Law Review*, 14, 1989, pp. 267-321.

THE COVID-19 CRISIS AND THE RESHAPING OF CHRISTIAN WORSHIP PART ONE: COMMUNITY LIFE

Assist. Prof. Iosif RIVIȘ-TIPEI, PhD

Aurel Vlaicu University, Arad Romania

iosif.tipei@gmail.com

ABSTRACT: *The Covid-19 Crisis and the Reshaping of Christian Worship Part One: Community Life.*

This article explores some of the effects of the COVID-19 crisis on churches, specifically taking into account the disruption of worship practices and the challenges in maintaining a sense of community. It examines the closure of physical church spaces, the shift to online platforms for worship, and the impact on community engagement. Additionally, it explores the role of technology in facilitating spiritual connections during these unprecedented times.

Keywords: *COVID-19, ecclesial crisis, community life, church attendance, spirituality in crisis.*

Introduction

The COVID-19 pandemic has upended nearly every aspect of our daily lives, and its impact on religious institutions, particularly churches, has been profound. As centers of worship, community, and spiritual guidance, churches play a vital role in the lives of millions around the world. However, the pandemic has forced these sacred spaces to adapt rapidly to unprecedented challenges, with one of the most significant disruptions being the way in which worship is conducted and how the sense of community is fostered.¹

This article, the first of three studies published in this journal, looks at the multifaceted effects of the COVID-19 crisis on churches, with a

¹ On the challenges posed by the pandemic, see Cristian Gagu, "The Church and Religious Life of Christians in Pandemic Times", in Ionuț Holubeanu (ed.), *Proceedings of the International Scientific Conference „History and Theology”*, Bucharest, Editura Universitară, 2021, pp. 288-317.

specific focus on the disruption of worship practices and the challenges in maintaining a sense of community. The closure of physical church spaces and the subsequent shift to online platforms for worship have reshaped the very essence of congregational gatherings. Moreover, the impact on community engagement, with its attendant challenges in fostering a sense of unity, has necessitated innovative solutions. In this context, technology has emerged as a crucial tool, facilitating virtual prayer meetings, study groups, online sermons, and religious education.

As we navigate through these unprecedented times, understanding the nuances of these changes is essential for comprehending the evolving role of churches in the lives of their congregants. This exploration not only sheds light on the immediate effects of the crisis but also sets the stage for contemplating the potential long-term transformations in the way churches operate and serve their communities. In examining the disruption of worship and community engagement, we unravel a compelling narrative of resilience, adaptation, and the evolving landscape of spiritual connectivity in the face of adversity.²

The evolution of ecclesial communities

The COVID-19 pandemic has triggered a seismic shift in the way people gather, connect, and worship. Among the profound changes witnessed, the loss of traditional church-making stands out as a poignant transformation, reshaping the very fabric of religious communities worldwide.³ The first

2 On church response and resilience, see Walter Brueggemann, *Virus as a Summons to Faith. Biblical Reflections in a Time of Loss, Grief, and Uncertainty*, Eugene, OR, Cascade Books, 2020; N.T. Wright, N.T., *God and the Pandemic. Christian Reflection on the Corona Virus and Its Aftermath*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2020. See also Marcel V. Măcelaru, "Truth, Justice, Uprightness. Human Flourishing in Prophetic Perspective", in Robert Petkovšek / Bojan Žalec (eds.), *Truth and Compassion. Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, Theologie Ost–West. Europäische Perspektiven 20, Berlin, LIT Verlag, 2017, pp. 49-56.

3 For examples pertaining to the impact of the COVID-19 pandemic on churches worldwide, see Gagu, "The Church and Religious Life of Christians in Pandemic Times", pp. 288-317; Cristopher Magezi and Vhumani Magezi, "Exploring the Impact of Covid-19 on Church Ministries in Africa. A Literature Analysis Focusing on South Africa", in *HTS Teologiese Studies* 78-4/2022, pp. 1-11; Annabella Osei-Tutu, Adjeiwa Akosua Affram, Christopher Mensah-Sarbah, Vivian A. Dzokoto and Glenn Adams, "The Impact

casualty in the paradigm shift was the loss of the physical gathering space itself. The traditional church-making process, characterized by fellowship in spiritual sanctuaries, has been disrupted. The pandemic necessitated closures, limitations on capacity, and heightened safety protocols, rendering the once-thriving communal spaces eerily empty. The echoes of hymns, the warmth of shared prayers, and the tangible sense of togetherness have been replaced, at least temporarily, by the silence of vacant pews and the glow of screens during virtual services.

Moreover, for centuries, the church has not merely been a physical structure; it has been the heart of communal worship, a symbol of spiritual unity, and a testament to the enduring presence of faith. Nevertheless, the onset of the COVID-19 pandemic, which triggered an unprecedented wave of government restrictions and safety measures aimed at curbing the spread of the virus, brought an abrupt suspension of in-person services, challenging the fundamental way congregations gathered for worship throughout the history of the Christian church. The stringent social distancing guidelines, while crucial for public health, forced a re-evaluation of traditional communal practices, which up until the pandemic took place within the walls of the church. With the suspension of in-person services, the immediate impact on congregational gatherings was palpable. The sense of togetherness, the communal singing, and the shared rituals that define the church experience were disrupted. This abrupt shift left congregants grappling with a void, as the familiar routine of physically coming together for worship was replaced by a collective sense of isolation and longing for the communal embrace that had characterized their spiritual journey.

Thus, the loss extends beyond the tangible elements of space; it seeps into the very essence of the congregational experience. Traditional church-making has always been intertwined with the idea of a collective spiritual journey, where individuals come together to share in rituals, sacraments, and the camaraderie of shared faith. The physical distancing measures enforced during the pandemic have disrupted these communal practices, challenging the fundamental nature of the congregational experience.

of COVID-19 and Religious Restrictions on the Well-Being of Ghanaian Christians. The Perspectives of Religious Leaders”, in *Journal of Religion and Health* 60/2021, pp. 2232-2249; Lukasz Sulkowski and Grzegorz Ignatowski, “Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland” in *Religions* 11/2020, article 54, pp.1-15.

Handshakes and hugs, once gestures of fellowship, are replaced by distant nods and virtual waves on screens. The loss is not just spatial; it is a loss of the intimate, shared experience that defines traditional church-making and therefore the danger of losing such values as fellowship

Given all these, the pandemic has forced a re-evaluation of the traditional aspects of church-making, ushering in a new era defined by adaptability, technology, and a reimagined sense of community.⁴ Faced with the challenges posed by the closure of physical church spaces, religious institutions rapidly embraced the digital realm. Virtual worship services became the norm rather than the exception. Churches, regardless of size or denomination, navigated the uncharted waters of online platforms to ensure the continuity of spiritual practices. This swift adaptation demonstrated not only the resilience of faith but also the willingness of congregations to explore innovative ways of worship in the face of adversity. However, the shift to online platforms was not without its hurdles. Technological challenges emerged, ranging from limited accessibility to varying degrees of technological literacy among congregants. The need for inclusive and user-friendly solutions became evident. Churches responded by employing diverse strategies, leveraging online streaming services, video conferencing tools, and interactive platforms. These technological solutions not only bridged the physical gap created by the closure of church spaces but also opened new avenues for spiritual connectivity in a digital age.

Amidst the losses, this emerges as a silver lining. Churches innovated in order to navigate the challenges posed by the pandemic. Virtual services have become a lifeline, allowing congregations to gather digitally and maintain a semblance of unity. The loss of traditional church-making has spurred a creative reimagining of what it means to be a church community. Online platforms, streaming services, and virtual meetings have become the new tools for fostering spiritual connectivity. While the physical space was vacant, the virtual realm was brimming with opportunities for engagement, outreach, and connection. Thus, the loss of traditional church-making, though marked by challenges, also became a catalyst for reflection and adaptation. Congregations discovered the resilience of their faith beyond the confines of physical structures. The essence of the church

4 On this transformation, see Jerry Pillay, "COVID-19 Shows the Need to Make Church More Flexible", in *Transformation* 37-4/2020, pp. 266-275.

ch⁵ is proving to be more resilient than its architectural manifestation. In the face of adversity, communities rediscovered the core values of compassion, support, and shared spirituality that define their identity.

In conclusion, the loss of traditional church-making is a poignant chapter in the evolving narrative of religious communities during the pandemic. It signifies not just a physical void but a transformation in the very essence of congregational life. As churches grapple with the challenges and uncertainties, they are simultaneously forging a new path, one that embraces innovation, adaptability, and a deeper understanding of the enduring strength of faith. The echoes of hymns may linger differently in these changing spaces, but the spirit of community and shared belief endures, transcending the limitations imposed by the pandemic.

Community engagement in times of crisis

As physical church spaces closed their doors, a profound challenge emerged in the loss of face-to-face interactions within the church community. The informal conversations, shared meals, and personal connections that are integral to fostering a sense of community suddenly became scarce. The absence of these interpersonal dynamics posed a considerable challenge to maintaining the depth of relationships that traditionally characterize congregational life. Even more, the challenges extended beyond the loss of casual interactions. Congregations faced the difficulty of maintaining a sense of unity when physically dispersed and therefore the missional challenges present before have deepened.⁶ The shared identity forged through regular gatherings and mutual support was strained. The sense of belonging, essential to the fabric of religious communities, faced unprecedented tests as congregants grappled with the isolation imposed by circumstances beyond their control.

The closure of physical church spaces necessitated a reimagining of communal rituals and celebrations. Traditionally communal practi-

5 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Biserica lui Dumnezeu, sursa unui Râu al Vieții și al Vindecării" ("The Church of God, the source of a River of Life and Healing"), *Argeșul orthodox*, 2012, XI, nr.564, p.5.

6 On these see Marcel V. Măcelaru, "Witnessing Christ in Eastern Europe. An Assessment of Context", in Wonsuk Ma (ed.), *Proclaiming Christ in the Power of the Holy Spirit. In the Face of Major Challenges*, Tulsa, ORU Press, 2020, pp. 375-386.

ces, such as baptisms, weddings, and eucharistic meals, faced alterations or postponements. The reshaping of these significant events not only impacted the individuals directly involved but also had wider implications for the community's shared experiences and the sense of continuity that such rituals provide. Significant church events and holidays, once marked by grand congregational celebrations, also underwent transformations. Easter, Christmas, and other religious observances had to be adapted to the virtual realm, challenging the traditional ways in which congregations came together to commemorate and rejoice. The impact of these changes rippled through the community, affecting the emotional and spiritual dimensions of congregational life.

To summarize, the changes faced by churches within the pandemic have had a profound impact on the sense of community within churches. Challenges arising from the loss of face-to-face interactions and the strain on maintaining a sense of unity among congregants are some of the major issues congregations had to face. Additionally, the closure of physical spaces altered traditional rituals and celebrations, reshaping the communal fabric of church life. These challenges, both interpersonal and communal, underscore the complexity of maintaining a vibrant sense of community amidst the unprecedented disruptions caused by the pandemic. As stated above, technology has played an immense role in achieving such a sense of community, albeit a poor one, at best. However poor, though, this evaluation of the impact of the COVID-19 pandemic on church life and experience ought to include a discussion of the technological aspect mentioned here – therefore, the section below.

The role of technology in maintaining a spiritual community

The closure of physical church spaces prompted a swift and innovative shift towards virtual meetings. Firstly, and probably most common were the prayer meetings. Congregations, separated physically, found solace in the virtual realm, where prayers were shared through video calls and on-line platforms. The adaptability of these virtual prayer sessions became a testament to the resilience of spiritual practices in the face of adversity. Beyond prayer, the typical bible-study groups, which are a cornerstone of

many religious communities,⁷ transitioned into virtual spaces. Congregants engaged in the study of sacred texts, theological discussions, and shared reflections through online platforms. The adaptability of virtual study groups not only sustained intellectual growth but also provided a forum for maintaining a sense of shared spiritual journey.

Within this context, it is noteworthy to consider the development of other online activities, that contributed to the raise of a new era in religious education. For example, the closure of physical church spaces prompted a surge in online sermons, making spiritual teachings more accessible than ever before. Congregants could participate in worship services and receive sermons from the safety of their homes, transcending geographical barriers. The digital dissemination of sermons demonstrated the power of technology in reaching a broader audience and ensuring the continuity of spiritual guidance.

Moreover, digital platforms became largely used for religious education. This digital integration continued after the end of the pandemic and consists of online classes, webinars, and interactive sessions. Not only that such means became the norm during the pandemic but due to the opportunities they offer for continued learning and spiritual growth, they remained in use. Thus, the digitalization of religious education⁸ not only addressed the immediate challenges posed by the pandemic but also opened avenues for more inclusive and diverse forms of learning within religious communities, avenues that we can assume will be in use in the years to come and will further develop.

In summary, we note the pivotal role that technology played in maintaining spiritual connections within the context of the COVID-19 crisis.⁹ The transition to virtual prayer sessions and study groups, pro-

7 On the importance of the Bible for Christian identity and mission, see Marcel V. Măcelaru, "The Bible, Christian Existence and Mission", in Corneliu Constantineanu / Marcel V. Măcelaru / Anne-Marie Kool / Mihai Himcinschi (eds.), *Mission in Central and Eastern Europe. Realities, Perspectives, Trends*, Regnum Edinburgh Centenary Series 34, Oxford, Regnum, 2016, pp. 67-83.

8 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Valences of Education", in *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.

9 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Spiritual lessons observed through the Coronavirus Crisis", in *Dialogo. Issue of Modern Man*, 2020, vol.6, no.2, pp. 71-82.

ves the adaptability of spiritual practices that give one a sense of Christian identity.¹⁰ Furthermore, the accessibility and reach of online sermons and the evolving landscape of religious education through digital platforms, show how technology can be a crucial tool for sustaining and fostering spiritual connectedness during challenging times.

Conclusion

The effects of the COVID-19 crisis on churches have been profound, touching every facet of congregational life. From the abrupt closure of physical spaces to the rapid adaptation to virtual platforms, the pandemic has challenged long-standing traditions and prompted a reevaluation of the very nature of communal worship. The closure of physical church spaces, coupled with the surge in online worship, has given rise to a complex landscape where resilience, innovation, and adaptability become central themes.

As we reflect on the closure of physical church spaces, it becomes evident that the impact extends beyond the temporal inconveniences of social distancing and remote interactions. The very essence of congregational gatherings, the shared rituals, and the palpable sense of community have undergone a transformation. The abrupt suspension of in-person services has left congregations grappling with a void, a yearning for the familiar embrace of communal worship.

Simultaneously, the shift to online platforms for worship has demonstrated the resilience of faith in the face of adversity. Churches, regardless of size or denomination, have navigated uncharted waters to ensure the continuity of spiritual practices. Virtual worship services, once a novelty, have become a staple, offering congregants a lifeline to maintain a semblance of togetherness in a physically distanced world.

In the realm of technology, churches have faced challenges but have also discovered new opportunities. The digitalization of religious practices, though necessitated by external circumstances, has opened avenues for spiritual connectivity that transcend boundaries, geographical, but also social,

10 On tenets of Christian identity, see Marcel V. Măcelaru, "Burdens of Identity – On Christian Existence in a Post-Christian World", in Corneliu Constantineanu / Georgeta Rață / Patricia Runcan (eds.), *Values of Christian Relationships*, Puterea de a fi altfel 3, București, Editura Didactică și Pedagogică, 2014, pp. 169-174.

economic and cultural. In this regard, the over-hierarchization present in some ecclesial quarters prior the pandemic was challenged by a new sense of equality.¹¹ Technological solutions, from online streaming services to interactive platforms, have become bridges to overcome the physical gap created by the closure of church spaces.

The closure of physical church spaces is not merely a temporary disruption; it signifies a paradigm shift in how congregations experience and express their faith. As churches grapple with the challenges posed by the ongoing pandemic, they find themselves at a crossroads of tradition and innovation. The path forward involves not only adapting to the current circumstances but also reimagining the future of congregational worship in a world forever altered by the events of recent times.

In this evolving landscape, congregations are challenged to find a delicate balance between preserving the essence of their rich traditions and embracing the opportunities presented by the digital age. The closure of physical church spaces is a chapter in the ongoing narrative of resilience, adaptability, and the enduring spirit of faith. As communities navigate these uncharted waters, the lessons learned and the innovations embraced will shape the future of congregational life, ushering in a new era where the virtual and the traditional converge to create a tapestry of spiritual connectedness that transcends physical confines.

Bibliography:

- ✦ BRUEGGEMANN, Walter, *Virus as a Summons to Faith. Biblical Reflections in a Time of Loss, Grief, and Uncertainty*, Eugene, OR, Cascade Books, 2020.
- ✦ GAGU, Cristian, "The Church and Religious Life of Christians in Pandemic Times", in Ionuț Holubeanu (ed.), *Proceedings of the International Scientific Conference „History and Theology”*, Bucharest, Editura Universitară, 2021, pp. 288-317.
- ✦ MĂCELARU, Marcel V., "Burdens of Identity – On Christian Existence in a Post-Christian World", in Corneliu Constantineanu / Georgeta Rață

11 As a biblical value, a return to equality, even partial, is seen here as a positive consequence. See on this Marcel V. Măcelaru, "Toward a Biblical Understanding of Equality", *Journal for Freedom of Conscience / Jurnalul Libertății de Conștiință* 10-2/2022, pp. 621-629.

- / Patricia Runcan (eds.), *Values of Christian Relationships*, Puterea de a fi altfel 3, București, Editura Didactică și Pedagogică, 2014, pp. 169-174.
- MĂCELARU, Marcel V., "The Bible, Christian Existence and Mission", in Corneliu Constantineanu / Marcel V. Măcelaru / Anne-Marie Kool / Mihai Himcinschi (eds.), *Mission in Central and Eastern Europe. Realities, Perspectives, Trends*, Regnum Edinburgh Centenary Series 34, Oxford, Regnum, 2016, pp. 67-83.
 - MĂCELARU, Marcel V., "Toward a Biblical Understanding of Equality", *Journal for Freedom of Conscience / Jurnalul Libertății de Conștiință* 10-2/2022, pp. 621-629.
 - MĂCELARU, Marcel V., "Truth, Justice, Uprightness. Human Flourishing in Prophetic Perspective", in Robert Petkovšek / Bojan Žalec (eds.), *Truth and Compassion. Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, Theologie Ost–West. Europäische Perspektiven 20, Berlin, LIT Verlag, 2017, pp. 49-56.
 - MĂCELARU, Marcel V., "Witnessing Christ in Eastern Europe. An Assessment of Context", in Wonsuk Ma (ed.), *Proclaiming Christ in the Power of the Holy Spirit. In the Face of Major Challenges*, Tulsa, ORU Press, 2020, pp. 375-386.
 - MAGEZI, Cristopher and Vhumani Magezi, Exploring the Impact of Covid-19 on Church Ministries in Africa. A Literature Analysis Focusing on South Africa", in *HTS Teologiese Studies* 78-4/2022, pp. 1-11.
 - OSEI-TUTU, Annabella, Adjeiwa Akosua Affram, Christopher Mensah-Sarbah, Vivian A. Dzokoto and Glenn Adams, "The Impact of COVID-19 and Religious Restrictions on the Well-Being of Ghanaian Christians. The Perspectives of Religious Leaders", in *Journal of Religion and Health* 60/2021, pp. 2232-2249.
 - PILLAY, Jerry, "COVID-19 Shows the Need to Make Church More Flexible", in *Transformation* 37-4/2020, pp. 266-275.
 - ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Spiritual lessons observed through the Coronavirus Crisis", in *Dialogo. Issue of Modern Man*, 2020, vol.6, no.2, pp. 71-82.
 - ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Valences of Education", in *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.
 - ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Biserica lui Dumnezeu, sursa unui Râu al

Vieții și al Vindecării” (“The Church of God, the source of a River of Life and Healing”), *Argeșul orthodox*, 2012, XI, nr.564, p.5.

- SULKOWSKI, Lukasz and Grzegorz Ignatowski, “Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland”, in *Religions* 11/2020, article 54, pp.1-15.
- WRIGHT, N.T., *God and the Pandemic. Christian Reflection on the Corona Virus and Its Aftermath*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2020.

IL RUOLO DELLE COMUNITÀ RELIGIOSE FEMMINILI NEI PROCESSI DI INTEGRAZIONE SOCIALE TRA IDENTITÀ DI GENERE E CONTRASTO ALLE DISCRIMINAZIONI

Dott.ssa Caterina GAGLIARDI

Ricercatrice di Diritto Ecclesiastico

Università degli Studi di Napoli Federico II

Dipartimento di Giurisprudenza

caterina.gagliardi2@unina.it

ABSTRACT: *The role of female religious communities in the processes of social integration between gender identity and the fight against discrimination*

The social, economic, political, health and environmental crises that continue to manifest themselves in actual's global society appear to increasingly weaken the system of guaranteeing the fundamental rights of the most vulnerable, such as migrants, especially women and children. Although international, supranational and national institutions cooperate to ensure a governance of migratory phenomena that is able to introduce positive actions for the respect and realisation of human rights, there are several episodes of discrimination that continue to occur from the point of view of their real enjoyment. Within the broader framework of initiatives and policies to combat these social emergencies, the role and contribution of social actors, particularly women's religious organisations, appear to be of considerable impact. Through the planning and implementation of projects that we could define as socially sustainable, they contribute to the promotion of social inclusion that is effectively just and inclusive.

Keywords: *migrants, women migrants, protection of rights, social inclusion, role of religious organizations.*

1. Migrazione e integrazione. Il ruolo delle organizzazioni religiose

Nell'attuale contesto delle emergenze sociali, economiche, sanitarie ed ambientali, i cui effetti esacerbano le vulnerabilità preesistenti in materia di diritti umani, appaiono di notevole impatto il ruolo e il contributo delle comunità religiose nelle dinamiche di contrasto alle possibili ipotesi di discriminazione, in particolare con riguardo alle azioni positive che tali attori sociali promuovono e realizzano anche nel contesto delle migrazioni¹.

È evidente che le migrazioni contemporanee² - unitamente agli effetti originati dalle crescenti disparità demografiche, dalle attuali e complesse dinamiche economiche e politiche globali, dai cambiamenti ambientali e dalle innovazioni tecnologiche - pongano importanti sfide dal punto di vista della garanzia dei diritti umani fondamentali e inalienabili³ se si considera la moltitudine di popolazioni coinvolte, ognuna con diversi livelli di vulnerabilità.

La realtà migratoria è divenuta così sempre più complessa, laddove tale complessità non può non riverberarsi nel percorso verso l'inclusione sociale del migrante nelle comunità locali ospitanti. Per tali ragioni, è sempre più avvertita l'urgenza di introdurre misure efficaci e politiche sosteni-

1 In argomento, si rinvia allo studio di M. D'ARIENZO, *Appartenenza religiosa e reti sociali dei migranti*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2016, pp. 270-289. Secondo l'A., considerare «le comunità religiose quali comunità sociali costituisce un filo conduttore che lega in una chiave di lettura tendenzialmente unitaria i diversi profili attinenti al rilievo che l'appartenenza religiosa assume nelle dinamiche di integrazione dei migranti al fine del raggiungimento di un maggiore benessere sociale, non soltanto inteso in senso economico, ma soprattutto spirituale e relazionale». Analisi che l'A. conduce anche in Ead., *Confessioni religiose e comunità*, nel vol. M. Tedeschi (a cura di), *Comunità e soggettività*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2006, p. 288 ss.

2 M. RICCA, *Culture interdette. Modernità, migrazioni e diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

3 Ai fini di una più ampia disamina delle principali problematiche di tutela del diritto di libertà religiosa dei migranti, *ex multis*, si rinvia a: S. Angioi, M.C. Ivaldi (a cura di), *Libertà religiosa ed eguaglianza. Casi di discriminazione in Europa e nel contesto internazionale*, in *Diritto e Religioni*, *Quaderno Monografico 2 Supplemento Rivista*, Anno XV, n. 1-2020; S. Montesano, *La tutela della libertà religiosa del migrante nel sistema di accoglienza in Italia. Un'introduzione al tema*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica*, (www.statoechiese.it), 32, 2019, pp. 78-125; A. INGOGLIA, M. FERRANTE (a cura di), *Fenomeni migratori, diritti umani e libertà religiosa*, Libreriauniversitaria.it, Padova, 2017; N. Colaianni, *L'Europa e i migranti: per una dignitosa libertà (non solo religiosa)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), 40, 2017, pp. 1-20.

bili, onde eludere evidenti fenomeni di discriminazione ed esclusione dei migranti in condizioni di vulnerabilità⁴.

Come noto, i fenomeni migratori - per come può evincersi dalla definizione che, a livello sovranazionale, è introdotta dall'*Organizzazione delle Nazioni Unite* (ONU) - annoverano tre specifici elementi: uno spostamento territoriale, vale a dire l'attraversamento di un confine nazionale e lo spostamento in un altro Paese; un Paese diverso da quello in cui il soggetto è nato o ha vissuto abitualmente nel periodo precedente il trasferimento; una dimensione temporale, ovvero una permanenza prolungata nel nuovo Paese⁵. Le migrazioni, così intese, si sviluppano sia come processi dotati di una dinamica evolutiva che implica una serie di adattamenti e modificazioni nel tempo; sia come sistema di relazioni che, coinvolgendo una pluralità di attori e di istituzioni, può favorire un'integrazione sociale che sia effettivamente basata sull'apertura reciproca tra immigrati e società di arrivo⁶, ovviamente nel rispetto dei diritti e degli interessi reciproci⁷.

4 Sul punto, *ex multis*, si rinvia alle riflessioni di L. SALVADEGO, M. SAVINO, E. SCOTTI (a cura di), *Migrazioni e vulnerabilità. La rotta del Mediterraneo centrale. Atti del II Doctoral Colloquium dell'Accademia*, Giappichelli, Torino, 2021; F. MACIOCE, *La vulnerabilità di gruppo, Funzione e limiti di un concetto controverso*, Giappichelli, Torino, 2021, pp. 153-168; M.G. FOSCHINO BARBARO, *Minori stranieri non accompagnati tra vulnerabilità e resilienza. Percorsi di accoglienza, presa in carico, tutela e cura*, FrancoAngeli, Milano, 2021.

5 È la definizione di 'migrazione' riportata nelle *Raccomandazioni delle Nazioni Unite sulle statistiche della migrazione internazionale* e nel *Glossario dell'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (OIM)*. Più specificamente, l'OIM definisce la migrazione come il movimento di una persona o di un gruppo di persone, sia attraverso un confine internazionale (cd. migrazione internazionale), sia all'interno di uno Stato (cd. migrazione interna), comprendendo ogni tipo di movimento di persone, qualunque sia la sua durata, composizione e causa. Questa definizione copre ovviamente tutte le forme di migrazione (migrazione volontaria/forzata, migrazione interna/internazionale, migrazione a lungo/breve termine), i motivi della migrazione (migrazione dovuta a persecuzioni politiche, conflitti, problemi economici, degrado ambientale o, ancora, motivata dalla ricerca di migliori condizioni economiche o di sopravvivenza o di benessere), indipendentemente dai mezzi utilizzati per migrare (immigrazione legale/irregolare).

6 Come affermava Papa Giovanni Paolo II nel *Messaggio per la giornata mondiale della pace del 2001*: «Sono molte le civiltà che si sono sviluppate e arricchite proprio per gli apporti dati dall'immigrazione. In altri casi, le diversità culturali di autoctoni e immigrati non si sono integrate, ma hanno mostrato la capacità di convivere, attraverso una prassi di rispetto reciproco delle persone e di accettazione o tolleranza dei differenti costumi».

7 Con specifico riguardo al panorama legislativo italiano, per come stabilito dall'art. 40 del DPR del 5 agosto 1998, che ha istituito la Commissione per l'integrazione: «Per inte-

Nondimeno, è possibile constatare come si stia allargando e rafforzando la rete di soggetti interessati a sviluppare la progettazione di interventi di inclusione sociale dell'immigrato che per "necessità" o per "costrizione" deve abbandonare il proprio Paese di origine. Tale è il caso dell'immigrato economico⁸, dell'immigrato ambientale⁹ e del richiedente asilo e/o protezione internazionale¹⁰, la cui condizione di alterità richiede una peculiare attenzione da parte delle istituzioni governative, e non solo, nell'attuazione di un percorso di inserimento che avvenga nel rispetto delle identità specifiche.

Come già rilevato, in questi processi di inclusione dei migranti vulnerabili sembra assumere una significativa rilevanza l'operosità virtuosa delle organizzazioni religiose¹¹. Rilevanza che, peraltro, è stata riconosciuta

grazione si intende un processo di non discriminazione e di inclusione delle differenze, nel costante e quotidiano tentativo di tenere insieme principi universali e particolarismi, che prevenga situazioni di emarginazione, frammentazione e ghetizzazione che minacciano l'equilibrio e la coesione sociale e affermi principi universali come il valore della vita umana, della dignità della persona, il riconoscimento della libertà femminile, la valorizzazione e la tutela dell'infanzia, sui quali non si possono concedere deroghe, neppure in nome del valore della differenza».

8 L'Agenzia ONU per i rifugiati definisce il migrante economico come colui che lascia il proprio Paese di origine per ragioni puramente economiche che non sono in alcun modo collegate alla definizione di rifugiato, al fine di cercare di migliorare i propri mezzi di sostentamento. Cfr. UNHCR, *Status Determination and Protection Information Section, Master Glossary of Terms*, giugno 2006.

9 Nella definizione proposta dall'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (OIM), i migranti ambientali sono «persone o gruppi di persone che, principalmente per motivi di cambiamento improvviso o progressivo dell'ambiente che influisce sulle loro vite impattando in maniera negativa, sono obbligati a lasciare, o scelgono di lasciare, le proprie abitazioni abituali, temporaneamente o definitivamente, spostandosi all'interno del proprio paese o oltrepassando i confini nazionali».

10 L'art. 1 della Convenzione di Ginevra del 1951 considera rifugiato «qualsiasi persona che, a causa di un ben fondato timore di essere perseguitata per questioni di razza, religione o opinioni politiche, si trova all'esterno del Paese di cui possiede la nazionalità e non può, o a motivo di tale timore, non vuole avvalersi della protezione di quel Paese». Cfr. anche Carta dei diritti fondamentali UE, art. 18: «Il diritto di asilo è garantito nel rispetto delle norme stabilite dalla Convenzione di Ginevra del 20 luglio 1951 e dal protocollo del 31 gennaio 1967 relativi allo status dei rifugiati e a norma del TUE, TFUE», e art. 19: «Le espulsioni collettive sono vietate. Nessuno può essere allontanato, espulso o estradato verso uno Stato in cui esiste un rischio serio di essere sottoposto alla pena di morte, alla tortura o ad altre pene o trattamenti inumani o degradanti».

11 Cfr. ALTO COMMISSARIATO DELLE NAZIONI UNITE PER I RIFUGIATI (UNHCR), *Nota di partenariato sulle organizzazioni religiose, sulle comunità religiose locali e sui leader*

sia nella *Dichiarazione di New York* del 19 settembre 2016 sui rifugiati e i migranti, sia nei successivi *Patti globali sui rifugiati e i migranti* del 2018.

Molte delle organizzazioni religiose sostengono attivamente il *Global Compact on Refugees*, definito dall'Agenzia ONU per i rifugiati il «quadro per una condivisione delle responsabilità più prevedibile ed equa, riconoscendo che una soluzione sostenibile alla situazione dei rifugiati non può essere raggiunta senza la cooperazione internazionale»¹².

Operano, inoltre, quali *partner* chiave dell'*Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati*. Ne sono esempio l'*Islamic Relief Worldwide*¹³, il *Quaker Council for European Affairs*¹⁴, la *Lutheran World Federation*¹⁵ e la *Caritas Internationalis*¹⁶. Quest'ultima - a mero titolo esemplificativo e senza alcuna pretesa di esaustività - è promotrice in Italia

religiosi, consultabile in <http://www.unhcr.org/protection/hcdialogue%20/539ef28b9/partnership-note-faithbased-organizations-local-faith-communities-faith.htm>.

12 La definizione può leggersi in <https://www.unhcr.org/us/about-unhcr/who-we-are/global-compact-refugees>.

13 L'*Islamic Relief Worldwide* è un'agenzia umanitaria e di sviluppo, ispirata dagli insegnamenti del Corano e della *Sunnah*. In particolare, l'organizzazione si impegna a perseguire i seguenti valori: «Sincerità (*ikhlas*) – Siamo spinti e motivati dalla sincerità verso Dio e dal nostro dovere verso l'umanità. Eccellenza (*ihsan*) – L'impegno per l'eccellenza è un segno distintivo delle nostre operazioni, programmi e condotta nei confronti delle persone vulnerabili che serviamo. Compassione (*rahma*) – Ogni vita è preziosa, quindi ci uniamo ad altri attori umanitari per alleviare le sofferenze causate da disastri, povertà e ingiustizia. Giustizia Sociale (*adl*) – Diamo la possibilità alle persone povere e vulnerabili di vedere rispettati i propri diritti e di realizzare il potenziale che Dio gli ha dato. Custodia (*amana*) – Apprezziamo e proteggiamo la Terra e le sue risorse, compresa la sua gente, e miriamo a onorare la fiducia che le persone ripongono in noi per essere trasparenti e responsabili. È quanto viene riportato nella pagina web dedicata: <https://islamic-relief.org/about-us/>.

14 L'organizzazione lavora per portare una visione basata sull'impegno quacchero per la pace, la giustizia e l'uguaglianza in Europa e nelle sue istituzioni, cercando di creare sostegno per politiche umane e non militari a livello dell'UE, sia all'interno che all'esterno dei suoi confini. Ulteriori informazioni possono leggersi in <https://www.qcea.org/home/about/>.

15 La *Lutheran World Federation* rappresenta una comunione globale di chiese della tradizione luterana che, attraverso il lavoro umanitario e di sviluppo, il sostegno, la testimonianza condivisa e il dialogo, lavorano insieme per un mondo giusto, pacifico e riconciliato. I progetti della Federazione possono leggersi in <https://www.lutheranworld.org/who-we-are>.

16 La *Caritas* è una confederazione di oltre 160 membri ispirata dalla fede cattolica, che si rivolge ai poveri, ai vulnerabili e agli esclusi, indipendentemente dalla razza o dalla religione, per costruire un mondo basato sulla giustizia e sull'amore fraterno. Ulteriori informazioni possono leggersi in <https://www.caritas.org/>.

del progetto di integrazione: “*Rifugiato a casa mia*”, volto ad avviare non soltanto un percorso di accoglienza dei migranti presso le famiglie, gli istituti religiosi o le parrocchie, ma anche ad incoraggiare e sostenere un cammino di incontro tra le diverse culture¹⁷. Analogo è l’impegno della *Romanian Jesuit Refugee Service Association*, le cui iniziative si propongono di accogliere, proteggere e integrare i migranti vulnerabili in società pienamente inclusive, basate sui valori della solidarietà e dell’accoglienza¹⁸. In questa prospettiva, può collocarsi senz’altro il programma “*Promise - protection of unaccompanied foreign minors*”, attraverso il quale la *Romanian Jesuit Refugee Service Association* mira a favorire l’accesso dei minori e dei giovani migranti ai propri diritti fondamentali e ai servizi pubblici, grazie a prestazioni di *advocacy*, assistenza legale, medica e psicologica, servizi educativi, culturali e di alloggio. L’ente associativo si propone, inoltre, di accrescere la capacità dei gruppi vulnerabili di essere coinvolti nei processi decisionali e consultivi e di sostenerne la collaborazione con le istituzioni, in una prospettiva diretta alla tutela dei propri diritti ed interessi¹⁹.

Notevole è, peraltro, l’impegno delle religioni a cooperare nella comunità internazionale, europea e nazionale per sviluppare azioni e raccomandazioni più efficaci nella definizione delle politiche di inclusione sociale dei migranti. Tale cooperazione emerge dal programma “*Network for*

17 Il progetto è illustrato in <https://www.caritas.it/>.

18 In particolare, l’associazione si propone di: sostenere il diritto all’autorappresentazione nella definizione di politiche che abbiano un impatto sulla vita dei migranti, monitorando i processi decisionali e proponendo misure per migliorarli; promuovere la solidarietà, la diversità e l’apertura per una società più inclusiva; sviluppare *best practices*, attraverso la formazione e il rafforzamento della capacità delle parti. Ulteriori informazioni possono leggersi in: <https://www.jrsromania.org/projects>.

19 Di seguito si riportano alcuni degli obiettivi del progetto: - almeno cinque istituzioni competenti diventeranno più responsabili e trasparenti migliorando le loro pratiche e gli atteggiamenti istituzionali, rendendole così più reattive al rispetto dei diritti dei minori stranieri; - almeno venticinque casi di minori non accompagnati saranno assistiti con il supporto di una rete di professionisti formati per migliorare l’accesso dei minori stranieri a servizi di qualità e diritti dovuti; - verrà formata una rete di almeno dieci avvocati e giuristi che contribuirà a creare una pratica giurisprudenziale positiva; - creazione di un *Forum consultivo degli immigrati in Romania*, composto da un massimo di dieci rappresentanti delle comunità migranti e da un massimo di dodici giovani migranti, formati e in grado di rappresentare le loro comunità in termini di rispetto dei loro diritti e di contribuire a creare relazioni positive con il Paese.

Dialogue: empowering interreligious and intercultural dialogue for the social inclusion of migrants and refugees”, che l’*International Dialogue Centre* (KAI-CIID) promuove nell’intento di sviluppare una piattaforma che coordini le azioni di organizzazioni religiose e laiche nella predisposizione di spazi sicuri e inclusivi nella gestione dei diversi interventi di integrazione nelle società ospitanti²⁰. Nella stessa direzione opera la *Churches’ Commission for migrants in Europe* che, in collaborazione con la *Conference of the European Churches* (CEC) e il *World Council of Churches* (WCC), da un lato, osserva gli sviluppi della politica europea e internazionale nei settori delle migrazioni, dell’asilo, dell’integrazione e della lotta alla discriminazione e ne informa le organizzazioni religiose attraverso l’ausilio di una piattaforma di scambio; dall’altro lato, monitora e coordina le iniziative intraprese dalle religioni e formula posizioni comuni di difesa ecumenica sulle tematiche affrontate²¹.

2. Prospettive di genere nella tutela dei diritti dei migranti

Nell’odierna società multietnica, multireligiosa e multiculturale, anche le organizzazioni religiose divengono quindi centro nevralgico di relazioni interistituzionali e di incroci culturali nella definizione e attuazione di strategie capaci di introdurre modelli e programmi che potremmo senz’altro considerare ‘socialmente sostenibili’ dal punto di vista della tutela dei diritti umani fondamentali dei migranti²². Ancor più incisivo appare l’apporto di tali enti nella tutela e nella valorizzazione della prospettiva di genere sia

20 Tra le organizzazioni religiose aderenti si annoverano: *Anglican Alliance*, *CAFOD*, *Christian Aid*, *Partnership for Faith & Development*, *Islamic Relief Worldwide*, *Muslim Aid USA*, *Tearfund*, *Samaritan’s Purse International Relief*, *Episcopal Relief & Development*, *Religions for Peace*. Ulteriori informazioni possono leggersi in <https://jliflc.com/our-network/>.

21 La *Churches’ Commission for migrants in Europe*, fondata nel 1964, è un’organizzazione di Chiese, Consigli Ecumenici e Agenzie legate alle Chiese, provenienti da circa diciannove Paesi europei. La Commissione ha recentemente sottoscritto, unitamente ad altre trentasette organizzazioni della società civile, la *Joint Statement on Resettlement and humanitarian admissions*, per chiedere ai leader di espandere percorsi sicuri verso la protezione internazionale e riflettere una migliore capacità di accoglienza dell’Europa. Le specifiche aree di lavoro della *Churches’ Commission for migrants in Europe* possono leggersi in <https://ccme.eu/>.

22 Sul punto, cfr. F. BALSAMO, *INTEGRAZIONE SOCIALE E LOTTA ALLE DISCRIMINAZIONI: IL CONTRIBUTO DELL’ASSOCIAZIONISMO RELIGIOSO*, IN *DIRITTO E RELIGIONI*, 2, 2015, pp. 119-134.

riguardo alla dimensione femminile che contraddistingue le politiche di inclusione attuate, sia rispetto ai beneficiari delle stesse²³.

A questo proposito, è interessante soffermarsi sul contributo delle organizzazioni religiose femminili, le quali, difatti, non tralasciano di porre l'accento sulla necessità di realizzare progetti sociali, culturali ed economici che siano promotori dell'eguaglianza di genere e, quindi, di una cultura improntata ai principi di inclusione e di pari opportunità.

In questa direzione può collocarsi l'operato dell'*Unione Cristiana delle Giovani*²⁴, una delle più antiche associazioni femminili italiane, che ha come scopo la promozione di una piena e paritaria partecipazione della donna in ogni campo della vita politica, sociale ed economica. Il medesimo impegno accomuna il *Catholic Women's Council*²⁵, la *Christian Women Alliance*²⁶, l'*Interfaith Forum of Muslim and Christian Women's*

23 Secondo M. D'ARIENZO, *La diversità femminile nella chiesa cattolica postconciliare*, in G. D'Angelo (a cura di), *Rigore e curiosità. Scritti in onore di Maria Cristina Folliero*, Giappichelli, Torino, 2018, p. 317: «Il contributo che deriva dalla capacità delle donne di una migliore comprensione delle sfide caratteristiche di una società multiculturale indica la funzione che la valorizzazione della dignità del ruolo femminile svolge nell'apertura e ascolto anche rispetto agli appartenenti ad altre fedi religiose e alla società intera».

24 Statuto *Unione Cristiana della Giovani*, art. 2: «L'«Y.W.C.A.-U.C.D.G.» (Unione Cristiana delle Giovani) - Organizzazione non lucrativa di utilità sociale - è un'Associazione femminile alla quale appartengono donne di confessioni e posizioni cristiane diverse. Unite dalla esigenza di seguire l'insegnamento di Cristo, di vivere l'amore del prossimo e di approfondire il senso della propria responsabilità individuale e collettiva, le socie si impegnano ad esprimere in atti concreti il loro convincimento. L'«Y.W.C.A.-U.C.D.G.» (Unione Cristiana delle Giovani) - Organizzazione non lucrativa di utilità sociale - ha come scopo principale la promozione della donna ed il conseguimento di una sua effettiva parità con l'uomo, al fine di una piena partecipazione in ogni campo della vita sociale, politica ed economica. L'associazione persegue fini di utilità sociale nei confronti degli associati o di terzi, è senza scopo di lucro, si avvale prevalentemente dell'impegno volontario libero e gratuito dei propri soci e gli eventuali utili devono essere destinati alla realizzazione delle finalità istituzionali di cui all'art. 3».

25 Il *Catholic Women's Council* è stato fondato nel 2019 a Stoccarda quando associazioni religiose e organismi ecclesiali femminili cattolici provenienti da Germania, Austria, Liechtenstein e Svizzera si sono riuniti per creare una rete su una visione comune delle donne nella Chiesa. Nel gennaio 2020, il *Catholic Women's Council* è diventato un'organizzazione globale che raggruppa le reti cattoliche romane che lavorano per il pieno riconoscimento della dignità e dell'uguaglianza delle donne nella Chiesa. Ulteriori informazioni possono leggersi in <https://www.catholicwomenscouncil.org/cwc-members/>.

26 La missione della *Christian Women Alliance* è quella di formare una rete di donne cristiane che si sostengano e si responsabilizzino a vicenda nelle diverse aree del vivere sociale. Gli obiettivi e le iniziative dell'associazione possono leggersi in <https://www.wearecwa.com/>.

*Association*²⁷, la *Federazione delle donne evangeliche in Italia*²⁸, l'*Associazione valdese per i diritti femminili*²⁹, la *World Union of Catholic Women's Organisations*³⁰. Quest'ultima, già riconosciuta dalla Santa Sede, viene eretta dall'allora *Pontificio Consiglio per i Laici* come associazione internazionale di fedeli e si propone di promuovere la partecipazione e la corresponsabilità delle donne nella società e nella vita della Chiesa, favorendone così la missione evangelizzatrice e l'impegno per lo sviluppo umano. Persegue tale obiettivo incentivando una formazione che renda le donne capaci di affrontare le sfide del mondo contemporaneo, sensibilizzando al rispetto delle diversità culturali, collaborando con altre organizzazioni internazionali che operano per il rispetto dei diritti umani, incoraggiando il dialogo ecumenico e interreligioso. Tali temi sono stati, peraltro, affrontati con più specifico riguardo al fenomeno migratorio nel recente incontro che la *World Union of Catholic Women's Organisations* ha tenuto proprio sui migranti e i rifugiati, in collaborazione con il *Global Solidarity Fund*³¹. Nel

27 Lo scopo dell'associazione è quello di fornire un forum in cui i leader delle organizzazioni religiose femminili, ed eventualmente anche i loro membri, possano incontrarsi in un dialogo sincero e concreto (ecumenico e interreligioso) e insieme, dal punto di vista delle rispettive fedi, identificare e affrontare i conflitti e la povertà comune e specifica delle donne quali preoccupazioni legate. Gli obiettivi e le missioni dell'ente associativo possono leggersi in <http://www.womeninterfaithcouncil.org/aiob.html>.

28 Statuto *Federazione delle donne evangeliche in Italia*, art. 2: «La Federazione della donne evangeliche in Italia ha lo scopo di testimoniare la liberazione di Cristo per ogni creatura umana, con particolare riferimento alla condizione femminile nella chiesa e nella società», nonché di «stimolare la partecipazione delle donne evangeliche alle iniziative e alle organizzazioni che riguardano la donna, sia a livello locale, sia regionale, sia nazionale».

29 Statuto *Associazione valdese per i diritti femminili*, art. 2: «La Federazione ha per scopo di collegare in un unico organismo le unioni e i gruppi di cui all'art. 1: a) per un lavoro comune di testimonianza evangelica e di servizio cristiano nell'ascolto della Parola di Dio, nella preghiera e nello studio; b) per la formazione di donne evangeliche preparate e responsabili nella chiesa e nella società. [...]».

30 La *World Union of Catholic Women's Organisations* (WUCWO) è stata fondata nel 1910 e attualmente rappresenta quasi cento organizzazioni femminili cattoliche in tutto il mondo, attive in circa cinquanta Paesi, compresi tutti i continenti e alcuni stati insulari, che rappresentano più di otto milioni di donne cattoliche di ogni ceto sociale. La missione e i progetti dell'organizzazione possono leggersi in <https://wucwo.org/index.php/en/home-4>.

31 L'incontro della *World Union of Catholic Women's Organisations* si è tenuto presso la sede di Roma il 03 luglio 2023. La notizia è apparsa in <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2023-07/women-religious-reflect-on-the-challenges-of-migration-uisg.html>.

dialogo con i delegati dei governi, delle organizzazioni intergovernative, delle istituzioni vaticane e della società civile, le suore cattoliche hanno riflettuto sulle cause principali delle attuali tendenze migratorie, addividendo a ritenere essenziale una loro più specifica analisi nella ricerca di soluzioni inclusive e sostenibili.

A tali medesime conclusioni è giunto anche l'incontro del *Forum ecumenico delle donne cristiane d'Europa*³² sul tema: "Siamo tutte migranti: essere donne cristiane insieme". L'associazione, presente in trentadue Paesi europei, ha evidenziato l'importanza di lavorare «su un piano di parità che da un lato riconosca le differenze e dall'altro valorizzi gli scopi comuni: 'essere donne cristiane insieme'»³³.

Infine, di particolare rilievo è il contributo attivo del *Global Women of Faith Network*³⁴, guidato dall'*International Women's Coordinating Committee*³⁵. Presente in Europa e in altri Paesi quali l'Africa, l'Asia, l'America Latina, il Medio Oriente, il Nord Africa ed il Nord America, l'associazione

32 Il *Forum ecumenico delle donne cristiane europee* è un'organizzazione internazionale legata alla Chiesa, attiva in trenta Paesi europei. È, in particolare, una rete di donne di tutte le tradizioni cristiane, fondata nel 1982 a Gwatt Svizzera. Il Forum intende essere una comunità cristiana vivente di sorelle creando uno spazio aperto e sicuro in cui tutte le donne – al di là delle loro differenze – abbiano il potere di condividere la propria spiritualità e di sperimentare la fede. L'organizzazione si propone di essere una voce riconosciuta delle donne cristiane nella Chiesa e nella vita pubblica in Europa. Alcuni dei suoi obiettivi principali sono: sostenere e rafforzare la rete ecumenica delle donne per sviluppare una più profonda comprensione reciproca; aiutare le donne a esplorare la loro comune identità europea; promuovere iniziative per la pace, la giustizia e la riconciliazione; impegnarsi nell'azione per la cura della creazione di Dio; impegnarsi ad agire a favore dei diritti delle donne, che sono diritti umani. Ulteriori informazioni possono leggersi in https://www.efecw.net/about/aims_and_vision.html.

33 È quanto afferma, in occasione dell'incontro tenutosi dal 15 al 17 marzo 2023 nel Centro Ecumene di Velletri, la presidente del *Forum ecumenico delle donne cristiane d'Europa*. La notizia è apparsa in <https://hopemedia.it/forum-ecumenico-delle-donne-cristiane-europa-53609/>.

34 Il *Global Women of Faith Network* si propone di riunire donne di fede in tutto il mondo per promuovere la loro leadership, coordinare strategie e mettere in comune risorse e capacità per un'azione cooperativa per la pace; consentire alle donne di tutte le fedi di comunicare e imparare le une dalle altre; costruire ponti e partenariati tra organizzazioni femminili religiose, partner secolari, agenzie internazionali e Nazioni Unite.

35 L'*International Women's Coordinating Committee* è composto da undici donne provenienti da contesti religiosi differenti, elette alla decima Assemblea mondiale tenutasi nel 2019. Rappresentando le priorità delle loro tradizioni religiose e delle loro regioni, il Comitato di coordinamento rappresenta una voce a favore delle donne e dell'uguaglianza di genere nelle diverse istituzioni governative e non.

è composta da donne di diversa appartenenza religiosa le quali, nel tenere ferme le priorità delle proprie tradizioni, promuovono una *leadership* femminile che, ispirata anche dalla propria identità religiosa, trovi espressione nelle dinamiche di contrasto alle emergenze migratorie.

Le comunità religiose femminili possono identificarsi, quindi, come “corpi intermedi” capaci di esercitare una mediazione attiva nei confronti delle istituzioni governative³⁶, con funzioni di sussidiarietà istituzionale e nell’interesse del bene comune, riflettendo peraltro una rilevante sinergia tra la dimensione religiosa e le politiche di integrazione sociale. Da qui l’importanza del loro apporto al benessere e allo sviluppo della società nella quale, tuttavia, continuiamo ad assistere a forti polarizzazioni geopolitiche determinate da dinamiche sociali, culturali ed economiche che, difficili da scardinare, si riflettono sull’effettiva garanzia dei diritti umani fondamentali.

In altri termini, la vocazione “sociale” di queste aggregazioni religiose denota il contributo peculiare che la dimensione femminile può ingenerare nell’attuazione di quei processi di cambiamento essenziali al superamento dei vincoli di genere, basati sui ruoli storicamente e socialmente costruiti, tanto più nei processi di inclusione sociale della donna immigrata³⁷.

36 Per una definizione di “corpo intermedio” richiamo, per tutte, quella di un giurista come EGIDIO TOSATO, *Corpi intermedi e bene comune*, in *Persona, Società intermedie e Stato*. Saggi, Giuffrè, Milano, 1989, p. 139: «I corpi intermedi comprendono tutte quelle società, variamente denominate, che si pongono come centri di vita e di azione sociale, interna ed esterna, nell’ambito della più vasta società statale». Nel più specifico contesto delle migrazioni, le comunità religiose femminili operano, quindi, quali gruppi interpersonali che hanno lo scopo di integrare il migrante nei suoi rapporti con l’entità statale.

37 Nel *Parere di prospettiva del Comitato delle regioni - Situazione delle donne migranti nell’Unione europea (2007/C 305/10)*, al punto n. 9, si specifica che, con particolare riferimento alle donne immigrate, «possono profilarsi situazioni di conflitto tra diverse categorie di diritti individuali e il diritto all’identità culturale e religiosa; afferma che quest’ultimo è meritevole di tutela a condizione che i comportamenti ritenuti espressione di tale identità non violino diritti fondamentali e siano comunque frutto di scelte libere e consapevoli delle donne, e non imposti dalla rete familiare o dalla comunità di appartenenza e/o di origine». Si aggiunge, al punto n. 48, che «le donne immigrate possono essere particolarmente esposte a forme di sfruttamento, violazione dei diritti fondamentali, costrizione fisica e psicologica e concorda con il Parlamento europeo che tali pratiche non possono essere in alcun modo giustificate né tollerate in base a qualsivoglia motivo culturale o religioso».

3. Migranti donne. Le dinamiche di accoglienza e inclusione nelle reti associative femminili

Le diverse iniziative, idee sociali e politiche promosse dalle associazioni religiose femminili mostrano come il loro operato non si limiti a curare la sola fase dell'accoglienza della donna migrante, rispetto alla quale comunque rappresentano un importante punto di riferimento attraverso la predisposizione di strutture all'uopo finalizzate, ma come si sviluppi ulteriormente per favorirne l'effettiva inclusione nel tessuto sociale locale, non soltanto a livello culturale attraverso l'organizzazione di spazi ed occasioni di incontro e la programmazione di servizi di supporto, ma anche da un punto di vista economico attraverso l'inserimento nel mercato del lavoro.

La creazione di reti di relazioni e di opportunità appare, quindi, assumere un ruolo fondamentale nei percorsi di inclusione attiva e di partecipazione delle migranti in condizioni di vulnerabilità³⁸.

Molte sono ancora, infatti, le donne che migrano alla ricerca di emancipazione e di una prima occupazione lavorativa e non è un caso che molte delle associazioni femminili che operano nel settore delle migrazioni siano fondate e gestite da donne provenienti dai contesti migratori, le quali si impegnano nella promozione dei diritti di libertà della donna migrante. Il loro senso di responsabilità solidale e la connessa programmazione di azioni sinergiche originano dalla consapevolezza dei meccanismi di discriminazione cui le donne migranti sono sottoposte: in quanto donne, sono molto spesso vittime di usi e consuetudini sociali che mettono in atto processi di differenziazione sulla base dell'appartenenza di genere; in quanto migranti, sono portatrici di un patrimonio culturale sconosciuto e percepito come il "differente". Vivono, inoltre, la spesso conflittuale definizione di un'identità femminile che si colloca tra due differenti realtà culturali, quella di appartenenza e quella di accoglienza³⁹.

38 Come sostiene M. D'ARIENZO, *Appartenenza religiosa e reti sociali dei migranti*, cit., p. 273: «Attraverso i legami interpersonali offerti dalle comunità e forme aggregative religiose si realizzano quelle reti sociali che agevolano il processo di integrazione anche economica del migrante. Le comunità religiose e i rapporti che esse favoriscono possono costituire un valido sostegno nel soddisfacimento dei bisogni primari nel processo di insediamento nel nuovo contesto sociale, come nella ricerca dell'alloggio e del lavoro. Anche successivamente costituiscono un punto di riferimento nel percorso di integrazione attraverso le opportunità di relazione offerte proprio dai legami comunitari e le attività educative, sociali e di assistenza, finanche ricreative, organizzate dalle istituzioni religiose».

39 Come è stato rilevato dal PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MI-

Notevole è il lavoro della *Rete Europea delle donne migranti*⁴⁰ che nasce in Belgio nel 2012 e si caratterizza per essere guidata da donne migranti le quali, pur non appartenendo al medesimo credo religioso, lavorano insieme per sostenere l'inclusione sociale delle donne migranti, rifugiate e delle minoranze etniche in Europa, anche attraverso l'organizzazione di uno spazio sicuro in cui donne di diversa estrazione etnica e culturale possono incontrarsi per sostenersi a vicenda, stringere alleanze e costruire solidarietà al di là delle differenze e dei confini. Attraverso azioni di collaborazione con le istituzioni locali, e non solo, la *Rete europea delle donne migranti* è impegnata nel promuovere il rafforzamento delle capacità e delle competenze di queste donne, l'accesso ai diritti e alla giustizia e l'autorappresentazione tra le donne migranti e rifugiate a livello europeo e internazionale. Tra i diversi progetti curati dall'associazione, di notevole interesse è il programma "*Mums at work*". L'obiettivo è appunto quello di sostenere, a livello europeo, l'accesso delle madri migranti al lavoro e di rafforzarne la loro integrazione e i loro diritti, nell'intento di scongiurare il rischio costante di povertà e di isolamento sociale, causato molto spesso dall'assenza di reti sociali, assistenza all'infanzia, dequalificazione e discriminazione esterna e interna⁴¹.

GRANTI E GLI ITINERANTI, *Donne e famiglie nelle migrazioni*, in *Persone in movimento*, n. 90, 2002, pp. 211-219: «La condizione della donna immigrata evidenzia l'esistenza di difficoltà specifiche, connesse alla condizione femminile e all'appartenenza a sistemi culturali e familiari in genere poco sensibili al processo di emancipazione della donna [...]. Le donne, soprattutto quelle già sposate e che emigrano per il ricongiungimento familiare, sono chiamate a farsi carico anche della comunicazione e del legame tra due mondi completamente diversi, impedendo nello stesso tempo sia la chiusura nel proprio gruppo etnico, sia la perdita della loro identità culturale. Si ritrovano indubbiamente in una situazione di più accentuata contraddizione e di minore libertà personale».

40 La *Rete europea delle donne migranti* è una piattaforma femminista, laica e apartitica guidata da donne provenienti da quasi tutte le regioni del globo e si estende a oltre cinquanta gruppi di base e di difesa in oltre venti Paesi europei. La missione, gli obiettivi e i progetti dell'associazione sono reperibili in <https://www.migrantwomennetwork.org/>.

41 *Mums at work* si propone di sensibilizzare le principali parti interessate (imprese, settore pubblico, comunità locali, pubblico in generale) sull'importanza e sui vantaggi reciproci di sostenere l'integrazione sociale, economica e lavorativa delle madri migranti in Europa. Attraverso il progetto "*Mums at Work*", un gruppo di quasi cento madri migranti riceve sostegno per accedere a un lavoro retribuito in Germania, Italia, Francia, Spagna, Cipro e Paesi Bassi. Gli obiettivi specifici del progetto *Mums at work* possono leggersi nella pagina web: <https://www.migrantwomennetwork.org/2021/05/10/mums-at-work-supporting-migrant-mothers-labour-integration/>.

Animate dagli stessi propositi sono le diverse aggregazioni femminili che supportano più specificamente il processo di integrazione sociale della donna immigrata islamica, in ragione dei diritti e delle responsabilità connesse alla sua specifica condizione giuridica⁴².

In tal senso, incisiva è l'opera di mediazione attuata dall'associazione *Forum europeo delle donne musulmane*⁴³. L'ente associativo, formato da donne musulmane di diversa estrazione culturale, si propone di rappresentarne le opinioni, gli interessi e gli obiettivi innanzi alle istituzioni europee, impegnandosi nella lotta contro ogni fenomeno discriminatorio.

Anche l'associazione *Annassim*, composta da donne native e migranti provenienti dal Nord Africa e dal Medio Oriente, si contraddistingue per l'impegno sociale e politico volto ad attrarre una maggiore attenzione da parte delle istituzioni locali per le donne arabe musulmane presenti a Bologna e in provincia⁴⁴. Quale realtà associativa interculturale di donne di credo islamico, *Annassim* coopera con le istituzioni locali, anche in merito ai processi decisionali che possono avere ricadute sulla comunità, e favorisce la partecipazione attiva di queste donne alla vita della collettività.

In ragione dell'impatto positivo di tali progetti associativi, è auspicabile che il loro modello sia di ispirazione non soltanto per la pianificazione e lo sviluppo di ulteriori *best-practices* orientate all'integrazione sociale della donna migrante, ma anche per la definizione di misure di sostegno più efficaci a livello economico e politico, da parte degli organi decisionali competenti nazionali, europei ed internazionali.

42 In argomento, si rinvia allo studio di M. D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nei diritti religiosi*, in M. Corleto, V. Fronzoni (a cura di), *Nuove opportunità di sviluppo dai contesti migratori. Inclusione, sicurezza e confessionalità*, Pellegrini editore, Cosenza, 2019, pp. 107-118.

43 Gli obiettivi principali del *Forum europeo delle donne musulmane* sono: - rappresentare e promuovere gli interessi delle donne musulmane davanti alle istituzioni europee e internazionali; - garantire politiche e regolamentazioni migliori per le donne musulmane a livello europeo e nazionale; - contrastare le discriminazioni intersezionali subite dalle donne musulmane; - realizzare un'Europa inclusiva in cui le donne musulmane abbiano pieno accesso ai propri diritti e libertà. Un'Europa in cui le donne musulmane possano contribuire pienamente ed esercitare le proprie responsabilità e i propri diritti civili. Ulteriori informazioni possono leggersi in <https://efomw.eu/about-us/our-values-objectives/>.

44 Alcune delle iniziative organizzate e promosse dall'associazione *Annassim* sono reperibili in https://www.cittametropolitana.bo.it/immigrazione/Home/Archivio_news/Le_attivita_del_Centro_Zonarelli.

Ripensare all'impresa sociale come opportunità di integrazione

La peculiare attenzione allo sviluppo di processi inclusivi “*al femminile*” appare motivare, quindi, l'operatività delle associazioni femminili nella programmazione e attuazione di strategie e politiche di inclusione sociale che siano anche promotrici della parità di genere.

Valorizzare la dimensione di genere e, al contempo, la partecipazione responsabile e solidale della donna nella comunità ospitante sono i criteri chiave che orientano l'azione associativa. Quest'ultima è così connotata da una prospettiva femminile nella risoluzione delle diverse problematiche connesse alla partecipazione e alla corresponsabilità della donna immigrata nella società.

In linea con la sedicesima missione dell'*Agenda 2030* delle Nazioni Unite, le aggregazioni religiose concorrono attivamente alla costruzione di una società che sia basata sulla giustizia sociale ed economica per essere effettivamente inclusiva e giusta. Come noto, l'*Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile* riconosce il positivo contributo della prospettiva di genere e ne promuove l'equa partecipazione e la *leadership* piena in tutti i settori della vita economica, sociale, politica e culturale⁴⁵.

Nella realizzazione di questi specifici obiettivi di integrazione sociale, è difatti interessante osservare l'iniziativa di alcune associazioni di donne di creare progetti territoriali finalizzati a generare benessere economico e sociale attraverso esperienze concrete di economia integrata e di *welfare* di comunità. Da questo punto di vista, sono importanti i progetti di agricoltura sociale se si considerano le maggiori opportunità di lavoro, favorite dal fatto che alcune mansioni non richiedono particolari qualificazioni ed elevate competenze linguistiche⁴⁶. Si tratta, più specificamente, di programmi che prevedono e promuovono l'inclusione delle persone svantaggiate affi-

45 Nello specifico, l'obiettivo 5 dell'*Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile* è quello di raggiungere l'uguaglianza di genere e l'autodeterminazione di tutte le donne e ragazze. Si propone, tra le altre cose, di: porre fine, ovunque, a ogni forma di discriminazione nei confronti di donne e ragazze; garantire piena ed effettiva partecipazione femminile e pari opportunità di *leadership* ad ogni livello decisionale in ambito politico, economico e della vita pubblica; avviare riforme per dare alle donne uguali diritti di accesso alle risorse economiche così come alla titolarità e al controllo della terra e altre forme di proprietà, ai servizi finanziari, eredità e risorse naturali, in conformità con le leggi nazionali.

46 Sul punto, *ex multis*, si rinvia alle riflessioni di E. GNAN, S. PASQUINELLI, *Agricoltura sociale e inclusione dei migranti. Riflessioni a partire da una ricerca IRS*, in *Prospettive sociali e sanitarie*, 1, 2023, p. 14 ss.

ancando alle attività tipiche dell'agricoltura pratiche di educazione, di inserimento socio-lavorativo, di cura e prestazioni terapeutiche.

Ne sono ulteriore esempio anche i progetti curati nel settore della moda e dell'artigianato che, in una prospettiva di valorizzazione della donna immigrata quale risorsa positiva per la comunità, possono offrire percorsi di inserimento attraverso iniziative di economia solidale. È quanto si propone di realizzare la cooperativa Sociale *NewHope*. Nel 2004 *Casa Rut*, centro di accoglienza che nasce a Caserta, gestito dalle *Suore Orsoline del Sacro Cuore di Maria di Breganze* per prendersi cura delle migranti, sole o con figli minori, in condizioni di precarietà sociale e umana, fonda una sartoria etnica attraverso cui queste donne possono avviare un processo di formazione e di integrazione⁴⁷, operando quali veri e propri agenti di sviluppo in una prospettiva di rafforzamento dei propri diritti⁴⁸.

Attraverso questi percorsi, è certo che queste associazioni di donne si propongono quali importanti mediatrici nella progettazione di veri e propri modelli di "sostenibilità integrale"⁴⁹. È quanto, difatti, risulta dalle diverse soluzioni che tali aggregazioni associative adottano pur sempre in una prospettiva diretta di attenzione per l'inclusione dell'altro.

Nondimeno, è possibile constatare come la presenza incisiva delle realtà associative femminili di ispirazione religiosa concorra allo sviluppo dell'integrazione sociale secondo una prospettiva più ampia e matura che,

47 Il progetto può leggersi in <https://coop-newhope.it/>.

48 Dalla realizzazione del progetto è derivata l'apertura del *NewHope Store* che concorre a rendere ancora più visibile e concreta la missione dell'associazione. Come si riporta nella pagina dedicata, gli obiettivi principali del laboratorio di sartoria etnica sono i seguenti: offrire una formazione professionale e una educazione alla responsabilità e all'etica del lavoro; creare opportunità di lavoro nella legalità e nella giustizia per giovani altrimenti escluse dall'attuale logica del mercato; sperimentare una nuova forma di economia: dell'inclusione e non dell'esclusione, della valorizzazione della persona e non del profitto fine a se stesso. Ulteriori informazioni possono leggersi in <https://coop-newhope.it/cooperativa-newhope>.

49 Secondo C. ELEFANTE, *Sostenibilità, prossimità e sviluppo integrale tra diritto e religione*, Giappichelli, Torino, 2023, p. 16: «Si tratta di un cambio di paradigma che segna il passaggio dal concetto di crescita a quello di sviluppo ovvero un modello pluridimensionale in cui la crescita/produzione rappresenta solo uno degli elementi che concorre insieme agli altri al vero ed autentico progresso. Ciò che determina e caratterizza questo passaggio è l'umanizzazione del mercato ovvero un diverso modo di concepire la relazione tra sfera economica e sfera sociale [...]. In sintesi, un'umanizzazione della crescita che attraverso il recupero dell'elemento socio-relazionale diviene veicolo di sostenibilità e di generatività».

in uno scambio reciproco tra le parti, è volta all'inserimento dell'altro' nella nuova struttura sociale come parte vitale e funzionale che arricchisce la collettività. Da qui probabilmente l'esigenza di una più approfondita analisi degli effetti che ha la loro azione a livello sociale, politico ed economico nell'attuazione di politiche di inclusione dei migranti in condizioni di vulnerabilità.

La garanzia di tutela dei diritti umani nella crisi delle migrazioni denota il ruolo essenziale degli attori sociali innanzi alle evidenti criticità causate dall'assenza di una *governance* globale coerente e sistematica che sia effettivamente in grado di assicurare percorsi di integrazione sociale nel rispetto delle identità specifiche dei soggetti migranti.

SINERGIA DINTRE DREPTURILE OMULUI ȘI PROTECȚIA MEDIULUI: O ABORDARE CRUCIALĂ PENTRU VIITORUL NOSTRU

Drd. Claudia MATEI (VARGA)

*Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad,
Școala Doctorală Interdisciplinară,
Programul de Doctorat „Teologie Evanghelică”
info.matei@icloud.com*

ABSTRACT: Synergy between Human Rights and Environmental Protection: A Crucial Approach for our Future.

The concept of sustainable development is presented as a solution capable of meeting the needs of development and conservation of the environment while protecting it for present and future generations. The right to a healthy environment can be part of existing international law, implemented through human rights instruments. The procedural aspect of the right to a healthy environment encompasses the right to information, the right to participation and the right to effective remedies. Participation in the decision-making process and the availability and effectiveness of remedies are essential features of the right to a healthy environment. Expressed in the field of human rights law, these principles convey the notion that citizens have a right to participate.

Key words: *environmental rights, right to a healthy environment, right to information, right to participation.*

Introducere

Impactul omniprezent al activității umane se face simțit în fiecare colț al globului nostru. Alegerile pe care le facem și intervențiile pe care le efectuăm au modelat peisajul lumii noastre, aducând cu sine atât oportunități remarcabile, cât și amenințări grave asupra durabilității civilizațiilor și echilibrului delicat al naturii.¹ Această perspectivă transcende ideea simplă că

¹ Report State of World Population 2001: Footprints and Milestones: *Populations and Environmental Change*, United Nations Population Fund – Unfpa, 2001, p. 60.

acțiunile umane pot afecta mediul, generând consecințe asupra drepturilor omului. În realitate, aspectele legate de mediu nu se opresc doar la deteriorarea sa sau la calitatea mediului în sine, ci se extind către acele dimensiuni ale mediului care pot amplifica conflictele sociale. Prin urmare, distrugerea mediului reprezintă o încălcare a drepturilor omului. În situații extreme, drepturile omului nu pot fi garantate pe deplin într-un mediu devastat dincolo de un prag critic. Cu alte cuvinte, degradarea mediului are un impact direct asupra drepturilor omului și viceversa.

Conceptul de drepturi ale omului în contextul mediului înconjurător, inclusiv dreptul la un mediu sănătos, constituie o temă de importanță capitală și nu este nouă. În ultimii ani, comunitatea internațională a început să recunoască din ce în ce mai mult conexiunea indisolubilă dintre drepturile de mediu și drepturile omului. Această conștientizare a devenit mai pregnantă în fața accentuării degradării mediului. Reflecția asupra drepturilor omului și aplicarea lor sunt cruciale pentru fiecare individ.

Drepturile omului permit explorarea și dezvoltarea aspectelor intrinseci ale umanității noastre, satisfacerea aspirațiilor și a nevoilor fundamentale. Asigurarea tuturor drepturilor omului este profund legată de grija noastră față de mediu. Astfel, principiile esențiale ale drepturilor omului pot fi cu adevărat împlinite doar prin garantarea unui mediu sănătos.

Prin urmare, recunoașterea și aplicarea drepturilor omului în contextul protejării mediului continuă să reprezinte o provocare semnificativă pentru societatea globală. Această abordare holistică și interconectată este esențială pentru asigurarea unui viitor durabil, în care atât necesitățile umane, cât și echilibrul natural al planetei, sunt protejate și respectate. Într-o notă similară, una dintre preocupările majore constă în identificarea modalităților prin care implementarea dreptului la un mediu sănătos poate deschide calea către dezvoltarea durabilă prin asigurarea drepturilor omului.

Dreptul la un mediu sănătos evidențiază legăturile profunde dintre mediu, dezvoltarea durabilă și drepturile omului. În această lumină, primul capitol aduce în discuție o perspectivă complexă asupra interacțiunii dintre mediul înconjurător, dezvoltarea durabilă și drepturile omului, evidențind conexiunile esențiale dintre aceste domenii. De asemenea, capitolul al doilea analizează conceptul de drepturi ale mediului ca mijloc de realizare a drepturilor omului. Această abordare introduce ideea de drepturi ale mediului în relație cu drepturile omului și subliniază modul în care drepturi-

le omului în contextul mediului pot deveni tangibile și practice. În cadrul acestui capitol, sunt explorate diferitele abordări ale drepturilor omului în contextul protecției mediului.

Prin urmare, capitolul 3 își propune să evidențieze consolidarea dreptului la un mediu sănătos prin intermediul instrumentelor internaționale și regionale privind drepturile omului, precum Drepturile Europene ale Omului. Acest proces în curs de desfășurare în domeniul dreptului internațional al drepturilor omului și aplicarea corespunzătoare a acestuia pot contribui la asigurarea unui mediu sănătos, cu o mai mare considerație pentru drepturile omului. Articolul se va încheia cu concluziile care vor rezuma punctele-cheie și implicațiile acestor interconexiuni.

1. Interconexiunile dintre mediu, dezvoltare durabilă și drepturile omului

În ultimele decenii, ritmul vieții umane s-a accelerat semnificativ, cu tehnologia în plină dezvoltare pentru a ține pasul cu cerințele contemporane. Totuși, această evoluție nu a venit fără costuri asupra mediului înconjurător. Într-un context în care impactul uman asupra planetei devine tot mai evident, discuțiile despre protecția mediului, dreptul la un mediu sănătos și dezvoltarea durabilă devin tot mai imperioase. Aceste concepte sunt profund interconectate și au la bază răspunsul la drepturile omului.

1.1 Interdependența dintre mediu, dezvoltare durabilă și drepturile omului

Cuvântul “*mediu*” nu se referă doar la habitatul imediat al indivizilor, ci cuprinde totalitatea componentelor biotice și abiotice ale Pământului, în relație complexă și interdependentă.² Această definiție largă reflectă diversitatea resurselor și a proceselor naturale care compun planeta noastră.³ În

2 Prudence E Taylor, *From Environmental to Ecological Human Rights: A New Dynamic in International Law?* Vol.10 Georgetown International Environmental Law Review, 1998, p. 89.

3 Dinah Shelton, *Human Rights, Environmental Rights, and the Right to Environment*, vol. 28, Stanford Journal of International Law, 1991-1992, pp. 103-135; vezi și Luis E Rodriguez-Rivera, *Is the Human Right to Environment Recognized Under International Law? It Depends on the Source*, vol. 12, Colorado Journal of International Environmental Law and Policy 1, 2001, pp. 9-10.

acest sens, literatura specializată evidențiază diversitatea terminologiei asociate dreptului la un mediu adecvat, incluzând conceptele de mediu sigur, sănătos, echilibrat din punct de vedere ecologic și curat.⁴

Dezvoltarea durabilă se conturează ca o modalitate de a satisface nevoile de dezvoltare ale prezentului fără a compromite capacitatea generațiilor viitoare de a-și satisface propriile nevoi. În esență, acest concept reprezintă o abordare echilibrată între progresul socio-economic și protecția mediului.⁵ Aceasta implică găsirea soluțiilor pentru a conserva resursele naturale și a preveni deteriorarea lor, asigurând astfel continuitatea și prosperitatea pe termen lung. Într-o perspectivă mai largă, legătura dintre mediu și dezvoltare durabilă este strâns legată de drepturile omului.⁶ Acestea reprezintă un cadru în care indivizii au garantate drepturi și libertăți fundamentale. Astfel, protejarea mediului este esențială pentru a asigura o bază solidă pentru exercitarea și îndeplinirea acestor drepturi.⁷

Conceptul de drept la un mediu sănătos nu doar că consolidează importanța mediului în viața fiecărei persoane, dar și subliniază responsabilitatea noastră colectivă de a conserva și proteja planeta pentru generațiile viitoare⁸. În final, este evident că interacțiunea dintre mediu, dezvoltare durabilă și drepturile omului formează o rețea complexă de dependențe. În acest sens, conștientizarea și acțiunile noastre pentru protejarea mediului nu sunt doar un imperativ etic, ci și un element esențial pentru a crea o lume în care fiecare individ poate trăi în armonie cu natura și cu ceilalți.

Doriința de a îmbunătăți nivelul de trai a devenit un aspect definitoriu al epocii în care trăim. În prim-planul atenției noastre se află eforturile de combatere a sărăciei, îmbunătățirea nutriției, prevenirea instabilității sociale și culturale, precum și gestionare rațională a resurselor. În acest context, Comisia Brundtland a subliniat cu tărie ideea că dezvoltarea ar trebui

4 James W Nickel, *The Human Right to a Safe Environment: Philosophical Perspectives on its Scope and Justification*, vol. 18, *Yale Journal of International Law*, 1993, pp. 281-284.

5 Sueli Giorgetta, 'The Right to A Healthy Environment, Human Rights and Sustainable Development' vol. 2, *International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics*, 2002, pp. 173-181.

6 James T McClymonds, 'The Human Right to A Healthy Environment: An International Legal Perspective', vol. 37, *New York Law School Law Review*, 1992, p. 583.

7 Ryan K Gravelle, *Enforcing the Elusive: Environmental Rights in East European Constitutions* vol. 16, *Virginia Environmental Law Journal*, 1996-1997, p. 633.

8 James T McClymonds, *The Human Right to A Healthy Environment: An International Legal Perspective*, vol. 37 *New York Law School Law Review*, 1992, p. 583.

să îndeplinească nevoile generației actuale fără a pune în pericol capacitatea generațiilor viitoare de a-și satisface propriile nevoi. Această abordare a devenit esențială în eforturile noastre de a găsi un echilibru între protejarea mediului, stimularea creșterii economice și abordarea preocupărilor sociale⁹.

Conceptul de „dezvoltare durabilă” a fost introdus oficial prin Declarația de la Rio privind mediul și dezvoltarea din 1992¹⁰. Această paradigmă subliniază importanța unei dezvoltări care nu afectează negativ resursele și mediul înconjurător, luând în considerare interesele atât ale generației prezente, cât și ale celor viitoare.

În același timp, subiectul dreptului omului la un mediu sănătos a căpătat o atenție din ce în ce mai mare la nivel global în ultimul deceniu. Încă din 1948, *Declarația Universală a Drepturilor Omului* a proclamat caracterul universal, inerent și inalienabil al drepturilor omului¹¹. A fost stabilit că aceste drepturi sunt interdependente și indivizibile, acoperind o gamă largă de aspecte, de la drepturile civile și politice până la cele sociale, economice și culturale¹². În acest context, devine evidentă interacțiunea dintre exercitarea drepturilor omului și impactul asupra mediului¹³.

Protejarea mediului devine astfel esențială pentru asigurarea unei exercitări eficiente a drepturilor omului. Un mediu sănătos și sigur devine astfel o condiție prealabilă pentru o viață demnă și prosperitatea fiecărui individ¹⁴. De la Conferința de la Stockholm din 1972, preocuparea pentru dreptul omului la un mediu sănătos a câștigat teren, cu multe țări adăugând acest drept în constituțiile lor¹⁵. În acest context, Carta Națiunilor

9 World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p.43.

10 The Rio Declaration on Environment and Development, *The United Nations Conference on Environment and Development*, 1992, pp. 1-19.

11 Preamble of the *Universal Declaration of Human Rights*, United for human rights, 1948, pp. 1-5.

12 Karen Macdonald, A right to a healthful environment – humans and habitats: *rethinking rights in an age of climate change*, vol. 17 *European Energy and Environmental Law Review*, 2008, p. 213.

13 *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, General Assembly resolution 2200A (XXI), 16 December 1966, art. 2, p. 2.

14 Fatma Zohra Ksentini, *Draft Principles: On Human Rights and The Environment*, United Nation, 1994, p. 8.

15 Günther Handl, *Declaration Of The United Nations Conference On The Human Environment (Stockholm Declaration), 1972 And The Rio Declaration On Environment And Development, 1992*, United Nations, 2012, pp. 1-3.

Unite subliniază importanța protejării drepturilor fundamentale ale omului și necesitatea salvării generațiilor viitoare de consecințele devastatoare ale războiului și degradării mediului¹⁶. În concluzie, abordarea bazată pe îmbunătățirea standardelor de viață, dezvoltarea durabilă și drepturile omului este esențială pentru o lume mai echitabilă și durabilă¹⁷. Această interconexiune reflectă dorința noastră comună de a asigura viitorul prosper al omenirii și al mediului înconjurător.

2. Apariția drepturilor mediului pentru realizarea drepturilor omului

Dialogul în jurul interacțiunii dintre drepturile mediului și drepturile omului este un subiect de discuții și dezbateri ample. În ciuda faptului că aceste două tipuri de drepturi sunt distincte, ele sunt în strânsă legătură, ajungând chiar să se influențeze reciproc într-o măsură semnificativă. Organizații precum Programul Națiunilor Unite pentru Mediu și Consiliul pentru Drepturile Omului au recunoscut această conexiune profundă și au manifestat interes pentru dezvoltarea ulterioară a legislației în acest domeniu¹⁸.

Baza drepturilor omului este construită pe principii fundamentale, cum ar fi demnitatea umană¹⁹, egalitatea și libertatea²⁰. În acest context, asigurarea acestor principii depinde în mod direct de starea mediului înconjurător. La rândul său, protecția mediului necesită respectarea și implementarea drepturilor omului, oferindu-le indivizilor posibilitatea de a trăi într-un mediu sigur și sănătos.

16 David R. Boyd, *The Environmental Rights Revolution: A Global Study of Constitutions, Human Rights, and the Environment* vol. 62, 2012, p. 253. Vezi și Preamble of the United Nations Charter, paragraphs 1 and 2, 2012, p. 1.

17 W. Paul Gormely, *The Right to Life in International Law*, vol. 16, Denver Journal of International Law & Policy, book Review, 1987, p. 192.

18 Alan Boyle, *Human Rights and the Environment: Where Next?* Vol. 23, European Journal of International Law, 2012, pp. 613-618; vezi și Günther Handl, *Declaration Of The United Nations Conference On The Human Environment (Stockholm Declaration), 1972 And The Rio Declaration On Environment And Development*, 1992, p. 4.

19 Ioan- Gheorghe Rotaru, "Plea for Human Dignity", *Scientia Moralitas. Human Dignity – A Contemporary Perspectives*, The Scientia Moralitas Research Institute, Beltsville, MD, United States of America, 2016, 1, pp. 29-43.

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

Din perspectivă inversă, degradarea mediului are un impact direct asupra exercitării drepturilor omului. Dreptul la viață și la sănătate, printre altele, sunt grav afectate de deteriorarea calității mediului. Astfel, se conturează o relație strânsă și complexă între mediu și drepturile omului, iar interdependența lor devine evidentă. În prezent, asigurarea protecției mediului este esențială prin implementarea unor politici și legi care să încorporeze respectarea drepturilor omului. Adoptarea unei abordări intrinseci în politica juridică poate asigura o protecție mai eficientă a mediului la nivel global. Această abordare nu doar că onorează drepturile omului, dar și încurajează practici durabile pentru a menține echilibrul și bunăstarea mediului înconjurător²¹

2.1. Drepturile omului în curs de dezvoltare

Drepturile de mediu pot fi asociate cu drepturile omului existente în tratate precum drepturile omului la viață, sănătate și viață privată²². Dreptul la viață este stabilit ca; Orice persoană are dreptul la viață, la libertate și la securitatea persoanei. Protecția mediului este esențială pentru funcționarea dreptului la viață. În plus, întrucât dreptul omului la viață este considerat a fi „*jus cogens*”, o normă imperativă de la care nu este permisă nicio derogare. Se poate argumenta că un mediu sănătos este inseparabil de dreptul la viață. Din nou, unele caracteristici ale protecției mediului, în circumstanțe în care viețile sunt amenințate, pot fi, de asemenea, „*jus cogens*” (o lege convingătoare)²³. Dreptul la viață a fost subiectul unor litigii în care instanțele s-au bazat pe dreptul la viață pentru a încuraja guvernul să ia măsuri în domenii de interes pentru mediu²⁴.

Dreptul omului la sănătate le permite oamenilor să aibă o calitate rezonabilă a vieții²⁵. Tribunalele naționale s-au ocupat de cereri referitoare

21 Alfred, R. New Legal Instruments for Environmental Prevention, Control and Restoration in Public International Law' Environmental Policy and Law, 1993, pp. 168.

22 Declarația Universală A Drepturilor Omului, Organizația Națiunilor Unite, Publicat In: Broșura din 10 decembrie 1948, pp.1- 4.

23 Gormley, W.P. Environmental law, International, Pollution -- Law and legislation, Human rights. Leyden : Sijthoff, 1976, p. 43.

24 Declarația Universală A Drepturilor Omului, Publicat In: Broșura din 10 decembrie 1948,

25 Vasak, Karel, A Thirty-Year Struggle: The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights, Unesco Courier, 1977, pp. 29-32.

la acest drept al omului în legătură cu protecția mediului și poluarea²⁶. Cu toate acestea, există limitări dacă se invocă drepturile omului existente, deoarece fără un drept explicit la un mediu sănătos, indivizii nu pot revendica dreptul la un echilibru ecologic sau la protecția speciilor vii. În plus, dreptul omului la o viață privată este protejat în Pactul internațional cu privire la drepturile civile și politice²⁷.

Un număr mare de cauze au fost aduse în fața Curții Europene a Drepturilor Omului (CEDO) cu privire la dreptul la viață privată în Convenția Europeană. Criticile aduse acestor decizii includ faptul că abordarea CEDO este prea restrictivă și centrată pe om, încât nu încurajează dezvoltarea unui drept separat de mediu²⁸. Cei care beneficiază de aceste decizii sunt indivizii și nu comunitatea mai largă. Datoria nu este doar de a proteja mediul înconjurător, ci și de a proteja oamenii de un impact semnificativ asupra mediului. Dreptul la un mediu sănătos ca drept al omului de a treia generație²⁹. Importanța conceptului de generații viitoare pentru dezvoltarea durabilă a fost luată în considerare în Raportul de dezvoltare umană din 1994³⁰.

Drepturile din prima generație sunt drepturi civile și politice, iar a doua generație sunt drepturi economice, sociale și culturale³¹. Drepturile de a treia generație sunt, de asemenea, descrise drept drepturi de solidaritate care ar putea aduce drepturile omului în legătură cu nevoile societății³². Avantajul descrierii dreptului omului la un mediu sănătos ca drept de a treia generație este că drepturile de solidaritate pot fi atribuite drept

26 Alan E. Boyle and Michael R. Anderson, *Human Rights Approaches to Environmental Protection*, Clarendon Press, 1996, pp. 15-20.

27 *Convenția europeană a Drepturilor Omului*, European court of human rights, Council of Europe, 2007, pp. 6-12.

28 *Ibidem*.

29 Vasak, K. *A Thirty-Year Struggle: The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights*, Unesco Courier, 1977, p. 30.

30 *Human Development Report*, Published for the United Nations Development Programme, Oxford University Press, 1994, p. 134.

31 Alston, P. *A Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development or Obfuscation of International Human Rights Law*. *Netherlands International Law Review*, 1982, p. 307.

32 Boyle, A. *The Role of International Human Rights Law in the Protection of the Environment*, *Human Rights Approaches to Environmental Protection*, Clarendon Press, 1996, pp. 44-59.

drepturi de grup sau drepturi colective. Există unele îndoieli cu privire la caracterul practic de a descrie dreptul la un mediu sănătos ca drept de a treia generație³³. Deci, această clasificare poate să nu fie utilă ca drept la un mediu sănătos.

Cu toate acestea, drepturile omului sunt asociate cu trei piloni ai dezvoltării durabile, cum ar fi pilonii social, economic și de mediu³⁴. Indică viitorul pe care ni-l dorim și nu prevalează asupra preocupărilor de mediu. Pentru că multe drepturi ale omului depind de prezența unui mediu adecvat. Mai mult, conceptul de dezvoltare durabilă se bazează pe ideea de echitate inter-generațională³⁵. Echitatea include atât echitatea inter-generațională referitoare la drepturile generațiilor viitoare, cât și la membrii generațiilor existente în prezent³⁶. Atât drepturile de mediu, cât și drepturile omului sunt situate în agenda dezvoltării durabile.

3. Dreptul la un mediu sănătos; o realizare prin instrumentele drepturilor omului

Dreptul la un mediu sănătos este esențial pentru asigurarea drepturilor omului. Dar, în prezent, nu există un drept recunoscut la un mediu sănătos în dreptul internațional³⁷, deși acest drept este recunoscut de unele țări în jurisdicțiile lor interne³⁸. Acest drept al omului la un mediu sănătos a fost adoptat și în tratatele regionale privind drepturile omului. Sa anticipat că dreptul la un mediu sănătos va fi încorporat în *Declarația Conferinței Națiunilor Unite pentru Mediu și Dezvoltare; Declarația de la Rio*, dar asta nu s-a întâmplat³⁹. În schimb, Declarația de la Rio indică

33 Edith Brown Weiss, *Environmental Change and International Law: New Challenges and Dimensions*, United Nations University Press, 1992, pp. 205-217.

34 Agenda 21, *United Nations Conference on Environment & Development Rio de Janeiro, Brazil, United Nations Unit 3 to 14 June 1992*, pp. 4-13.

35 Edith Brown Weiss, *Environmental Change and International Law: New Challenges and Dimensions*, p. 225.

36 *Carta Drepturilor Fundamentale A Uniunii Europene*, Jurnalul Oficial al Uniunii Europene, 2012, pp. 401-403.

37 Patricia Birnie, Alan Boyle, Catherine Redgwell, *International Law and the Environment*, Oxford University Press, 2009, p. 115.

38 Fatma Zohra Ksentini, *Draft Principles: On Human Rights and The Environment*, p. 25.

39 *Rio Declaration on Environment And Development*, vol. 1, Distr. General, 12 August 1992, p. 8.

în principiu 1 că: „Ființele umane sunt în centrul preocupărilor pentru dezvoltarea durabilă. Ei au dreptul la o viață sănătoasă și productivă în armonie cu natura”⁴⁰.

Aceasta este, evident, o abordare antropocentrică în care oamenii sunt considerați de importanță centrală sau primară, iar natura este secundară acestor preocupări. Este puțin probabil ca această perspectivă să dobândească accent pe politicile de protecție a mediului, deoarece accentul în revendicările privind drepturile omului este pus pe ființe umane, iar implicația este că problemele de mediu sunt de mai puțină importanță decât nevoile oamenilor⁴¹.

În plus, aplicarea unui drept al omului la un mediu sănătos este o practică dificilă de definire. Standardul poate varia în funcție de aplicarea într-o țară în curs de dezvoltare sau într-o țară dezvoltată. Adesea, problemele de mediu pot fi tehnice și pot implica multe interese concurente, chestiuni legate de cauzalitate și probleme economice, care pot să nu fie luate în considerare în mod adecvat în cazurile privind drepturile omului. Deci, dezvoltarea unui drept separat la un mediu sănătos continuă să fie un subiect controversat în dreptul internațional⁴².

3.1 Dreptul la un mediu sănătos prin instrumentele internaționale și regionale privind drepturile omului

Punctul de plecare în căutarea dreptului la un mediu sănătos este oarecum legea convențională internațională și regională. În prezent, niciun tratat internațional multilateral nu include referire la un drept independent la un mediu sănătos⁴³. O serie de tratate regionale privind drepturile omului prevăd unele drepturi legate de mediu și acestea pot stabili un drept limitat în cadrul acelor sisteme regionale. În plus, niciun tratat internațional multilateral nu include referire la un drept independent la un mediu

40 *Ibidem*, p. 4.

41 Michael Anderson, Alan E. Boyle, *Human Rights Approaches to Environmental Protection: An Overview*, Clarendon Press, 1996, p. 22.

42 Boyle, A. *The Role of International Human Rights Law in the Protection of the Environment*, *Human Rights Approaches to Environmental Protection*, p.49.

43 Bollier, B. H., “Toward a recalibrated human right to a clean and healthy environment: making the conceptual transition”, *Journal of Human Rights and the Environment*, 2013, pp. 116-117.

sănătos⁴⁴. Cu toate acestea, după cum se va arăta, efectul acestor tratate în stabilirea unui drept cu adevărat independent este discutabil.

3.2 Cadrul European pentru drepturile omului

Carta drepturilor fundamentale a Uniunii Europene prevede că protecția mediului trebuie integrată în politicile UE⁴⁵. Cu toate acestea, principalul instrument european al drepturilor omului, Convenția Europeană a Drepturilor Omului, nu include o prevedere specifică referitoare la mediu⁴⁶. Deși există o jurisprudență în creștere în Europa care indică faptul că factorii de mediu pot avea un impact asupra drepturilor omului și, în unele cazuri, pot echivala chiar cu o încălcare a anumitor drepturi. Comitetul de experți al Consiliului Europei pentru Dezvoltarea Drepturilor Omului a declarat că „Convenția nu este concepută pentru a oferi o protecție generală a mediului ca atare și nu garantează în mod expres dreptul la un mediu sănătos, liniștit și sănătos”⁴⁷. Acest lucru a fost confirmat anterior de Curtea Europeană a Drepturilor Omului, care a considerat în cauza *Kyrtatos împotriva Greciei* că Convenția europeană nu prevedea protecția generală a mediului⁴⁸.

Curtea a reținut că elementul crucial în demonstrarea faptului că poluarea mediului afectează grav dreptul cuprins în articolul 8:

„este existența unui efect dăunător asupra sferei private sau familiale a unei persoane și nu doar deteriorarea generală a mediului. Nici articolul 8, nici oricare dintre celelalte articole ale Convenției nu sunt concepute în mod special pentru a oferi protecție generală a mediului ca atare”⁴⁹

Deși în 1994, în cazul de referință *Lopez-Ostra contra Spaniei*⁵⁰, Curtea a interpretat articolul 8 în termeni largi și a deschis ușa pentru pro-

44 *Ibidem*.

45 Patricia Birnie, Alan Boyle and Catherine Redgwell, *International Law and the Environment*, Oxford University Press, 2009, p. 277.

46 *Carta Drepturilor Fundamentale A Uniunii Europene*, Jurnalul Oficial al Uniunii Europene, 2010, pp. 401-403.

47 *World Commission on Environment and Development, Our Common Future*, Oxford University Press, 1987, p.43.

48 F. Tulkens, President, *Case of Kyrtatos V. Greece*, European Commission of Human Rights, 22 May 2003.

49 *Ibidem*. art. 8.

50 Curtea Europeană A Drepturilor Omului. Cauza *López Ostra contra Spaniei*, 9 decembrie 1994, pp. 1-16.

tecția drepturilor omului împotriva aproape tuturor surselor de poluare a mediului. Curtea a decis că a existat într-adevăr o încălcare a articolului 8 din Convenție, afirmând că articolul creează o obligație pozitivă de reglementare și protecție din partea statului, astfel încât toleranța statului față de activitățile nocive pentru mediu poate constitui o încălcare.

Convenția de la Aarhus privind accesul la informații, participarea publicului la luarea deciziilor și accesul la justiție în chestiuni de mediu afirmă că: „Orice persoană are dreptul de a trăi într-un mediu adecvat sănătății și bunăstării sale, precum și datoria, atât individual și în asociere cu alții, pentru a proteja și îmbunătăți mediul în beneficiul generațiilor prezente și viitoare”. De asemenea, se declară că, pentru a contribui la protejarea dreptului fiecărei persoane din generațiile prezente și viitoare de a trăi într-un mediu adecvat sănătății și bunăstării sale, fiecare parte trebuie să garanteze drepturile de acces la informații, public participarea la luarea deciziilor și accesul la justiție în materie de mediu în conformitate cu prevederile prezentei convenții. Cu toate acestea, *Convenția de la Aarhus* se concentrează mai degrabă pe drepturile procedurale decât pe drepturile substanțiale ale omului⁵¹. Se susține că drepturile procedurale din *Convenția de la Aarhus* au potențialul de a contribui la realizarea unui mediu sănătos și de a contribui la dezvoltarea unui nou drept al omului⁵².

Concluzii

Conceptul de drept la un mediu sănătos este un subiect de dezbatere intensă, ridicând întrebări esențiale privind recunoașterea și implementarea acestui drept în cadrul drepturilor omului. Această problemă subliniază necesitatea de a înțelege complexitatea interacțiunii dintre drepturile omului și mediul în care trăim.

În mod intuitiv, solicitarea unui drept la un mediu sănătos pare justificată, dar recunoașterea sa ca drept uman în cadrul dreptului internațional ridică provocări semnificative. În primul rând, trebuie stabilit dacă acest

51 *Aarhus Convention, Preamble*, Convention on Access to Information, Public Participation in Decision-making and Access to Justice in Environmental Matters, (Aarhus Convention), 2013, pp. 115-188.

52 Giorgetta, S., *The Right to A Healthy Environment, Human Rights and Sustainable Development*, vol. 2 International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics, 2002, pp. 171-192.

drept trebuie să fie considerat independent de alte nevoi umane și interese. În plus, trebuie să fie formulat într-un mod care să evite ambiguitățile și să permită aplicarea concretă.

Drepturile omului la un mediu sănătos, au fost subiectul atenției tribunalelor internaționale și regionale, precum și al instrumentelor de drept neobligatorii. Acestea au fost recunoscute ca fiind cruciale pentru protejarea mediului și asigurarea echilibrului dintre dezvoltarea umană și conservarea resurselor naturale. Drepturile procedurale și substanțiale au fost consacrate în convenții precum Aarhus și *Declarația de la Rio*.

În final, integrarea dreptului la un mediu sănătos în sfera drepturilor omului poate fi văzută ca o abordare de a suprapune și extinde conceptul de drepturi existente. Acest demers poate adăuga dimensiuni precum echitatea inter-generațională, protecția estetică și aplicarea principiului precauției. Aceasta ar putea oferi un cadru util pentru dezvoltarea legislației și politicilor globale privind mediu, contribuind la promovarea dezvoltării durabile și a conservării mediului.

În concluzie, dreptul la un mediu sănătos este mult mai mult decât o aspirație. Este o necesitate umană imperioasă, cu potențialul de a oferi îndrumare în promovarea practicilor durabile și a protecției mediului la nivel global. Acest drept solid ar putea să răspundă nevoilor actuale și viitoare ale oamenilor, asigurând accesul la justiție prin intermediul mecanismelor internaționale pentru drepturile omului. În esență, dreptul la un mediu sănătos este o călătorie esențială în realizarea obiectivelor de durabilitate și bunăstare, într-un cadru juridic internațional.

Bibliografie:

- ALAN, Boyle, "Human Rights and the Environment: Where Next?" Vol. 23, *European Journal of international Law*, 2012, pp.613-618.
- ALAN, E. Boyle and Michael R. Anderson, *Human Rights Approaches to Environmental Protection*, Clarendon Press, 1996, pp.15-20.
- ALFRED, R., "New Legal Instruments for Environmental Prevention, Control and Restoration in Public International Law", *Environmental Policy and Law*, 1993, p.168.
- ALSTON, P. A., "Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development or Obfuscation of International Human Rights Law", *Netherlands International Law Review*, 1982, p.307.

- ANDERSON, Michael, Alan E. Boyle, *Human Rights Approaches to Environmental Protection: An Overview*, Clarendon Press, 1996, p.22.
- BIRNIE, Patricia, Alan Boyle and Catherine Redgwell, *International Law and the Environment*, Oxford University Press, 2009, p.277.
- BOLLIER, B. H., "Toward a recalibrated human right to a clean and healthy environment: making the conceptual transition", *Journal of Human Rights and the Environment*, 2013, pp.116-117.
- BOYD, David R., *The Environmental Rights Revolution: A Global Study of Constitutions, Human Rights and the Environment* vol. 62, 2012, p.253.
- BOYLE, A. *The Role of International Human Rights Law in the Protection of the Environment, Human Rights Approaches to Environmental Protection*, Clarendon Press, 1996, pp.44-59.
- DINAH, Shelton, "Human Rights, Environmental Rights, and the Right to Environment", vol. 28, *Stanford Journal of International Law*, 1991-1992, pp.103-135.
- GORMELY, W. Paul, "The Right to Life in International Law", vol. 16, *Denver Journal of International Law & Policy*, book Review, 1987, p.192.
- GORMLEY, W., *P. Environmental law, International, Pollution – Law and legislation*, Human rights. Leyden, Sijthoff, 1976, p.43.
- GRAVELLE, Ryan K., *Enforcing the Elusive: Environmental Rights in East European Constitutions'* vol. 16, *Virginia Environmental Law Journal*, 1996-1997, p.633.
- HANDL, Günther, *Declaration of The United Nations Conference on The Human Environment (Stockholm Declaration), 1972 And The Rio Declaration On Environment And Development*, 1992, p.4.
- HANDL, Günther, *Declaration of The United Nations Conference on The Human Environment (Stockholm Declaration), 1972 And The Rio Declaration On Environment And Development*, 1992, United Nations, 2012, pp.1-3.
- KSENTINI, Fatma Zohra, *Draft Principles: On Human Rights and The Environment*, United Nation, 1994, p.8.
- MACDONALD, Karen, "A right to a healthful environment – humans and habitats: rethinking rights in an age of climate change", vol. 17, *European Energy and Environmental Law Review*, 2008, p.213.
- MCCLYMONDS, James T., *The Human Right to A Healthy Environment: An International Legal Perspective*, vol. 37, *New York Law School Law Review*, 1992, p.583.

- MCCLYMONDS, James T., *The Human Right to A Healthy Environment: An International Legal Perspective*, vol. 37, New York Law School Law, Review, 1992, p.583.
- NICKEL, James W., "The Human Right to a Safe Environment: Philosophical Perspectives on its Scope and Justification", vol. 18, *Yale Journal of International Law*, 1993, pp.281-284.
- PRUDENCE, E Taylor, *From Environmental to Ecological Human Rights: A New Dynamic in International Law?* Vol.10, Georgetown International Environmental Law Review, 1998, p.89.
- RODRIGUEZ-RIVERA, Luis E., "Is the Human Right to Environment Recognized Under International Law? It Depends on the Source", vol. 12, *Colorado Journal of International Environmental Law and Policy* 1, 2001, pp. 9-10.
- ROTARU, Ioan- Gheorghe, "Plea for Human Dignity", *Scientia Morali-tas. Human Dignity – A Contemporary Perspectives*, The Scientia Morali-tas Research Institute, Beltsville, MD, United States of America, 2016, 1, pp. 29-43.
- ROTARU, Ioan- Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Edi-tura Risoprint, 2019, pp. 201-215.
- SUELI, Giorgetta, "The Right to A Healthy Environment, Human Rights and Sustainable Development", vol. 2, *International Environmental Agree-ments: Politics, Law and Economics*, 2002, pp.173-181.
- SUELI, Giorgetta, *The Right to A Healthy Environment, Human Rights and Sustainable Development*, vol. 2 International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics, 2002, pp.171-192.
- TULKENS, E., *President, Case of Kyrntatos V. Greece*, European Commis-sion of Human Rights, 22 May 2003.
- VASAK, K., *A Thirty-Year Struggle: The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights*, Unesco Courier, 1977, p.30.
- VASAK, Karel, *A Thirty-Year Struggle: The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights*, UNESCO Courier, 1977, pp.29-32.
- WEISS, Edith Brown, *Environmental Change and International Law: New Challenges and Dimensions*, United Nations University Press, 1992, pp.205-217.

Instrumente juridice internaționale:

- *Aarhus Convention, Preamble*, Convention on Access to Information, Public Participation in Decision-making and Access to Justice in Environmental Matters, (Aarhus Convention), 2013, pp. 115-188.
- *Agenda 21, United Nations Conference on Environment & Development Rio de Janeiro*, Brazil, United Nations Unit 3 to 14 June 1992, pp. 4-13.
- *Carta Drepturilor Fundamentale A Uniunii Europene*, Jurnalul Oficial al Uniunii Europene, 2012, pp.401-403.
- *Convenția europeană a Drepturilor Omului*, European court of human rights, Council of Europe, 2007, pp. 6-12.
- *Declarația Universală A Drepturilor Omului*, Organizația Națiunilor Unite, publicat în *Broșura* din 10 decembrie 1948, pp.1- 4.
- *Human Development Report*, Published for the United Nations Development Programme, Oxford University Press, 1994, p.134.
- *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, General Assembly resolution 2200A (XXI), art. 2, 16 December 1966, p.2.
- *Preamble of the United Nations Charter*, paragraphs 1 and 2, 2012, p.1.
- *Preamble of the Universal Declaration of Human Rights*, United for human rights, 1948, pp.1-5.
- *Report State of World Population 2001: Footprints and Milestones: Populations and Environmental Change*, United Nations Population Fund – Unfpa, 2001, p.60.
- *Rio Declaration On Environment And Development*, vol. 1, Distr. General, 12 August 1992, p.8.
- *The Rio Declaration on Environment and Development*, The United Nations Conference on Environment and Development, 1992, pp.1-19.
- *World Commission on Environment and Development, Our Common Future*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p.43.

Jurisprudență:

- *Curtea Europeană A Drepturilor Omului, Cauza López Ostra contra Spaniei*, 9 decembrie 1994, pp.1-16.

AFIRMAREA LIBERTĂȚILOR ȘI DREPTURILOR OMULUI ÎN CONTEXTUL CRIZELOR GLOBALE. EDUCAȚIE ȘI DIGITALIZARE

Pr. Prof. dr. Emilian Dumitru PĂUNESCU

*Preot paroh la Parohia Motoci, județul Dolj,
Profesor de Religie Ortodoxă la Școala Gimnazială Coțofenii din Dos și
Școala Gimnazială Vârvoru de Jos, județul Dolj
dumi1010@yahoo.com*

ABSTRACT: The Affirmation of Freedoms and Human Rights in the Context of Global Crises. Education and Digitization.

The Holy Scripture tells us that to him who fights and keeps all God's commandments becomes a child of God and the son of God born from above (John 1, 12; 33).

The Holy Spirit works our deification from Christ Himself on those incorporated in him. This means that everything happens in the Church through Christ in the work of the Holy Spirit. But not without us, that is, not without faith and its testimony or its fruits, which are the good deeds and the multitude of virtues through which we show the working presence of Christ in us. „For without works, do not be deceived, faith by itself is of no use because it is dead” (Jacob 2, 17), and the dead do not become partakers of life, if they have not sought it before through doing works. Because in this work is planted inside us like a fruit full of sap love, charity, compassion for the neighbour, gentleness, humility, endurance of troubles, righteousness, the purity of heart, for we will see God (Matthew 5, 8) and in which the coming and illumination of the Holy Spirit takes place, He Who gives birth to us from above and makes us sons of God, clothes us in Christ (Romans 13, 14; Galatians 3, 27), lights our candle (Matthew 25, 8), shows us as children of light (Ephesians 5, 8).

Therefore, the Holy Church has the role of being a bright, credible and fruitful presence in its mission of saving people according to the words of our Saviour Jesus Christ: „in the same way, let your light shine before men, that they may see your good deeds and praise your Father in heaven” (Matthew 5, 16), for the salvation of Jesus Christ among people: „therefore everyone who confesses Me before men, I will also confess him before My Father in heaven” (Matthew 10, 32), bringing into people's souls the eternal words of the Holy Gospel

of our Lord Jesus Christ, filling the life of contemporary man with light and spiritual meaning, thus listening to the exhortation of Jesus Christ: „I am the Light of the world; he who follows Me will not walk in darkness, but will have the Light of life” (John 8, 12).

Keywords: *Jesus Christ, the Church, freedoms, rights, global crises, education, digitization, secularization, globalization.*

Introducere

Biserica Ortodoxă are o poziție realistă față de societatea fiecărui timp în parte. În orice moment creștinul trebuie să fie factor activ în sprijinirea și modelarea lumii prin susținerea structurilor dreptății și progresului general uman și nu un simplu spectator. Dar existența Bisericii în lume, în societatea contemporană, nu-i diminuează responsabilitatea ei pentru mântuirea membrilor ei și nici consecințele acestei responsabilități în lucrarea ei misionar-pastorală și socială.

Lumea a fost creată pentru a deveni Biserică. Biserica într-o oarecare măsură a fost întemeiată în același timp de Dumnezeu pentru ca lumea să participe la eternitatea Sa.

Ortodoxia nu poate concepe Biserica în afara Sfintei Treimi. Noi participăm la aceeași viață, care este viața lui Dumnezeu, pentru că noi suntem una în Hristos, iar viața trinitară este comunicată prin Hristos în Duhul Sfânt. În rugăciunea arhierescă, Mântuitorul Hristos spune: „dar nu numai pentru aceștia Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor. Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis. Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem. Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei precum M-ai iubit pe Mine” (Ioan 17, 20-23).

Educația religioasă este fundamentală pentru formarea personalității unui om. Nu este suficientă îngrijirea trupeză (îmbrăcăminte și mâncare), deoarece acestea nu-l formează și nu-l modelează în viață, ci mai importantă este îngrijirea sufletească, deoarece aceasta este veșnică, aceasta îl înobilează, îi dă bunătate, dragoste, milă și toate virtuțile.

Drepturile și libertățile omului – daruri ale lui Dumnezeu

După Sfinții Părinți, o Biserică primordială a existat în paradis. Creația e deja o pregătire care va avea începutul în paradisul terestru, cu primii oameni. Astfel, „starea paradisiacă a strămoșilor noștri, dinaintea căderii în păcat, poate fi considerată, nu fără temei, ca fiind Biserica primordială. Strămoșii noștri trăiau într-o comuniune imediată cu Dumnezeu, ei auzeau vocea lui Dumnezeu care umbla prin Rai în răcoarea serii. În Rai nu erau biserici, la fel ca în noul Ierusalim. Biserica este astfel temelia nestrămutată și scopul creației lumii. Lumea este creată de către Dumnezeu pentru Biserică, ca ceea ce o conține. În adevărul său ultim, Biserica este faptul primordial și permanent al comuniunii omului cu Dumnezeu. Biserica este, dintru început, o epifanie a voinței dumnezeiești de mântuire; de viață și de comuniune veșnică. Raiul este o primă manifestare a acestui proiect divin și trinitar”¹. Omul a fost creat liber de Dumnezeu², adică, „stăpân pe voința proprie și având puterea de a voi în felul în care dorește, nefiind supus nici unei necesități”³. Libertatea (ελευθερία) este una dintre însușirile firii dumnezeiești și, „creându-l pe om după chipul Său, Dumnezeu a pus în el această însușire”⁴.

Conferindu-i naturii umane libertatea voinței⁵, Dumnezeu a vrut să o facă părtașă propriei Sale desăvârșiri: „fiți, dar, voi, desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este” (Matei, 5, 48).

Pentru că Dumnezeu este Treime de Persoane, El creează omul după chipul și asemănarea Sa: „Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră” (Facere 1, 26), nu numai ca persoană, dar și după modelul comuniunii trinitare: “Și a zis Domnul Dumnezeu: „Nu este bine să fie omul singur” (Facere 2, 18), astfel că, omul prin natura

1 Pr. Dr. Boris Bobrinsky, *Taina Bisericii*, traducere Vasile Manea, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2002, pp. 58-59.

2 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.), Les Arcs, France, Editio IARSIC, 2015, pp. 595-608.

3 Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, București, EIBMBOR, 2005, p. 94.

4 Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glasire la Facere*, în colecția PSB 39, traducere, introducere, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, EIBMBOR, 1992, p. 140.

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

și vocația sa este o ființă a comuniunii. Viața fiecărui credincios se lărgește pentru a deveni viața altuia. Întreaga viață a Bisericii este comuniune (κοινωνία). Sfatul trinitar în legătură cu Biserica, în înțelesul ei de comuniune trinitară, constă în faptul că “Dumnezeiasca Treime, fiind ea însăși comuniunea desăvârșită și veșnică, creează după chipul și asemănarea Sa un chip dinamic, asemănare deschisă Prototipului, Care creează, Care întemeiază, Care primește omul și lumea în cercul vieții trinitare. Aceasta înseamnă că ceea ce Dumnezeu gândește și dorește, aceea există, și există după chipul Tri-Unității divine, într-o relație comună și personală, unde Biserica, la fel ca și omul, se pune și se descoperă înaintea Ipostaselor divine, în fața și în interiorul veșniciei comuniunii treimice”⁶. Reiese că, „modelul suprem de comuniune pentru creștin îl oferă Persoanele Sfintei Treimi care trăiesc într-o comuniune desăvârșită”⁷. Într-adevăr, prin Iisus Hristos și prin El realitățile cerești au coborât pe pământ și ne-au fost comunicate nouă. Noi suntem prin El fii împreună moștenitori cu sfinții, având cetățenie cerească, având comuniunea vieții cu Dumnezeu.

Sfânta Treime, familia divină, a coborât din cer și ne-a adunat în Ea. Noi ca membri ai Bisericii, întemeiată după chipul Treimii, suntem casa, templul lui Dumnezeu, poporul Său în care El locuiește (Efeseni 2, 21-22; II Corinteni 6, 16; 3, 16). Din cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura” (Coloseni 1, 15) reiese faptul că, „Însuși Fiul lui Dumnezeu a luat chipul nostru adică a luat chipul Său de om, ceea ce înseamnă că încă de la început natura noastră a fost creată suverană. De fapt, una din caracteristicile de seamă ale acestei legături a omului cu Dumnezeu este în primul rând libertatea, ca expresie a suveranității chipului. Așa cum Dumnezeu este liber în actele Sale, tot așa și omul este călăuzit de propria sa voință liberă spre ceea ce este potrivit firii sale. Ori, în această libertate constă și bucuria pentru răsplata ostenețelor umane ca încununare pentru virtute”⁸.

Referindu-ne la atributul libertății cu care au fost înzestrați Adam și Eva în Rai se constată că, „acesta este darul cel mai de seamă pe care Dumnezeu l-a dat omului creat după chipul Său. Libertatea este <<asemănarea

6 Pr. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii...*, p. 60.

7 Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este același, ieri și azi și în veac*, Craiova, Editura Mitropolia Olteniei, 2010, p. 115.

8 Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, *Ca toate să fie iarăși reunite în Hristos, cele din ceruri și de pe pământ*, Craiova, Editura Mitropolia Olteniei, 2014, p. 160.

cu Cel ce este fără stăpân și de sine conducător>>, după Sfântul Grigorie de Nyssa, <<asemănare care ne-a fost dată de Dumnezeu la origine>>. Omul, ca persoană, prin <<libertate este deiform și fericit, fiind în raport permanent cu Dumnezeu – Creatorul său>>. De altfel, Însuși Dumnezeu, când l-a creat pe om a luat o decizie liberă și personală, așa cum ne spune Sfânta Scriptură: <<Să facem om după chipul și asemănarea Noastră>> (Facerea 1, 26). Prin acest act liber, înțelegem că Dumnezeu a așezat în om o legătura strânsă între libertatea Lui și libertatea omului, relație care se prelungește între taina Lui, ca Treime de Persoane libere, și taina omului, ca ființă create după chipul Lui. Deci, dacă Dumnezeu a așezat în felul acesta în om libertatea divină, care-i descoperă adevărata natură sau finalitate, rezultă că libertatea cu care a fost înzestrat omul devine temelia comuniunii între Dumnezeu și om și între om și semenii săi. În virtutea acestui fapt, pe de o parte, Dumnezeu arată că este o comuniune de Persoane, iar pe de altă parte, că omul, creat după chipul Său, există numai într-o unire deplină și eternă de viață și iubire cu El⁹. <<>>

Dumnezeu Își descoperă iubirea Sa față de oameni și „când a venit plinirea vremii, Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, Dumnezeu L-a trimis în inimile noastre pe Duhul Fiului Său care strigă: Avva, Părinte! În felul acesta, tu nu mai ești rob, ci fiu; iar dacă ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos” (Galateni 4, 4-7). Sfântul Grigorie de Nyssa spune: „când însă răutatea a atins culmea și când nu mai exista nicio perversitate pe care să n-o fi încercat omenirea, abia atunci a venit Dumnezeu; a venit în clipa când boala era în culmea ei, iar nu de la început, pentru ca vindecarea adusă de El să cuprindă toată boala”¹⁰. Făcându-Se om, Hristos a intrat în relație cu „frații Săi” (Evrei 2, 17), cu „semenii Săi” (Evrei 2, 14), în umanitatea Sa, S-a unit la maximum cu umanitatea, sau a venit în maximă apropiere de noi. “Întru aceasta cunoaștem că rămânem întru El și El întru noi: că nouă din Duhul Său ne-a dat. Și noi am văzut și mărturisim că Tatăl L-a trimis pe Fiul, Mântuitor al lumii. Cel ce va mărturisi că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu rămâne întru el și el întru Dumnezeu” (I Ioan 4, 13-15). Sfântul Chiril al Alexandriei spune: “Când deci, o, Părinte, vor dobândi prin

9 *Ibidem*, pp. 160-162.

10 Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, în colecția PSB, volumul 30, traducere Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, EIBMBOR, 1998, p. 327.

Mine unirea cu Tine, atunci lumea va cunoaște că Tu M-ai trimis, adică prin bunăvoința Ta am venit să ajut pământului și să aduc mântuirea celor rătăciți”¹¹.

Sfinții Părinți, referindu-se la această comuniune de libertate și iubire dumnezeiască, ne-au învățat că, „pluralul folosit de Sfânta Scriptură: <<Să facem om după chipul și asemănarea Noastră>> nu este nici un plural al majestății, nici un dialog cu îngerii, ci este manifestarea lui Dumnezeu ca Treime de Persoane libere. Deci, dacă Dumnezeu-Tatăl nu Se adresează Sieși, nici pământului, nici îngerilor, este clar că El se adresează Fiului Său și Duhului Sfânt. Cele două Persoane, Fiul și Sfântul Duh, <<sunt de totdeauna alături de Tatăl, scrie Sfântul Irineu, și prin Ei El le face pe toate liber și în totală independență, și Lor Li Se adresează atunci când spune: Să facem om după chipul și asemănarea Noastră>>. De aici concluzionăm că, Prea-sfânta Treime a făcut pe om după chipul Ei, iar acesta este reflectarea unității perfecte a Persoanelor divine distincte. În felul acesta, Dumnezeu Și-a revărsat iubirea, libertatea și comuniunea Sa înspre om, fără să împartă natura sa unică cu omul și fără să diminueze viața Sa prin separare sau izolare.

Adam, prin urmare, ieșind din mâinile lui Dumnezeu-Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, devine omul universal care conține în el toată natura umană”¹². Deci, „<<omul făcut după chipul Domnului este natura înțeleasă ca un tot. Aceasta duce la asemănarea divină >>. Ori, acest lucru ne arată că fără liberul arbitru nu există om, pentru că nu există forța propulsatoare spre <<după asemănarea lui Dumnezeu>>. Apoi, în fond, rolul liberului arbitru este ca omul să aleagă sau să nu aleagă ca să devină Dumnezeu după har și să participe la slava dumnezeiască. De fapt, a nu alege mântuirea, care este îndreptarea omului, înseamnă a rămâne în moarte ca o consecință a păcatului firii.

Pe lângă libertate, ca trăsătură fundamentală a chipului lui Dumnezeu, omul a mai fost înzestrat de Dumnezeu cu rațiune și cugetare. Iar ca o încoronare a acestor valori, Dumnezeu l-a înzestrat și cu iubire, virtute de seamă a omului, ca ființă creată după chipul lui Dumnezeu. Prin dragoste, omul se manifestă ca ființă iubitoare așa cum este Dumnezeu.

11 Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în colecția PSB, volumul 41, traducere, introducere, note Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București, EIBMBOR, 2000, p. 1063.

12 Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, *Ca toate să fie iarăși reunite în Hristos, cele din ceruri și de pe pământ*, pp. 162–163.

Numai datorită iubirii, deci, rațiunea și libertatea au finalitatea lor, de unde înșelegem că libertatea în forma ei autentică este libertatea în vederea comuniunii noastre cu Dumnezeu. A iubi înseamnă, așadar, a fi liber și mai presus de preferințe pământești limitatoare și de stări egoiste. O astfel de iubire liberă de patimi se aseamănă cu iubirea lui Dumnezeu, ca fiind semnul participării noastre libere, prin har, la viața lui Dumnezeu, cum ne învață Sfântul Apostol Pavel: <<cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos? Necazul, sau strâmtorarea, sau prigoana, sau foametea, sau lipsa de îmbrăcăminte, sau primejdia, sau sabia>>¹³. De aici reiese că, „toți oamenii suntem frați între noi, ca fii ai aceluiași Părinte. Purtarea de grijă a Părintelui ceresc se întinde peste toți deopotrivă”¹⁴.

Așadar, înaintea lui Dumnezeu nu există rasă superioară și rasă inferioară, popor chemat să conducă și popor sortit să fie condus, ci toate neamurile sunt privite la fel, toți oamenii sunt egali: „cu adevărat înțeleg că Dumnezeu nu Se uită la față, dimpotrivă, pe cel ce se teme de El și face dreptate, de orice neam ar fi, îl primește” (Faptele Apostolilor 10, 34-35), căci „nu mai este iudeu sau elin, tăiere împrejur sau netăiere împrejur, rob sau slobod, scit sau barbar, ci toți suntem una în Iisus Hristos” (Coloseni 3, 11).

Educația – proces cognitiv-formativ și moralizator

Din punct de vedere social, importanța familiei crește și mai mult dacă avem în vedere că ea scoate pe oamenii singuratici din mrejele egoismului și ale singurătății și îi angajează, prin căsătorie, în opera de continuă creație și progres în societate (Psalmul 122, 8; 67, 7). Din această cauză, „slujirea unora față de alții, grija apropiată și dezinteresată pentru binele și propășirea lor trebuie să devină o lege înscrisă în conștiința fiecăruia”¹⁵.

Copii trebuie ținuti mereu într-un reflector al purtării de grijă. O astfel de educație este grea, însă realizabilă. Copii încă din primii ani trebuie îndreptați pe calea Bisericii. Părinții trebuie să caute Biserica pentru

13 *Ibidem*, pp. 164–165.

14 Pr. Prof. Dr. Emilian Dumitru Păunescu, *Taina Bisericii în lumina Tainei Sfintei Treimi* (teză de doctorat), Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Craiova, 2015, p. 44.

15 Pr. Lect. Dr. Dumitru Abrudan, *Colectivitatea – cadru firesc pentru dezvoltarea și desăvârșirea vieții individuale*, în revista „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1977, p. 460.

copiii lor pentru a se bucura de viața curată a lor, a darului primit de la Dumnezeu. De aceea, Însuși Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne îndeamnă: „lăsați copiii și nu-i opriți să vină la Mine, că a unora ca aceștia este Împărăția cerurilor” (Matei 19, 14).

Pe copilași trebuie să îi împărtășim cu Trupul și Sângele Mântuitorului nostru Iisus Hristos, să îi deprindem cu râvna de a primi Sfânta Euharistie, și, înaintând în vârstă, cu taina Sfintei Spovedanii, cu ideea de a face numai fapte bune și tot ceea ce este bine plăcut în fața lui Dumnezeu (Matei 5, 16) ca să le fie bine și să trăiască mulți ani pe pământ.

Începând cu vârsta de 14-15 ani, rolul principal în educația religioasă a copiilor îl au preoții. Preotul trebuie să învețe pe copii că exemplul desăvârșit este Mântuitorul nostru Iisus Hristos. De aceea, „exemplul personal este temelie oricărei educații. Este ceea ce Iisus Hristos a făcut neîncetat prin cuvintele, faptele și pildele Sale. Chemările Lui trimit direct la concretețea experienței personale: „Fiți voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel din ceruri desăvârșit este” (Matei 5, 48); „Să iubești pe aproapele aproapele tău ca pe tine însuși” (Matei 19, 19); „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât Mine” (Ioan 14, 6); „Ci toate câte voiți să vă facă vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor” (Matei 7, 12); „Și care este mai mare între voi să fie slujitorul vostru; Cine se va înălța pe sine se va smeri, și cine se va smeri pe sine se va înălța” (Matei 23, 11-12). Pentru creștin, idealul de realizare, prin efort propriu, a transferului unor trăsături de la modelul suprem la creatură se îndeplinește numai cu ajutorul lui Dumnezeu, aceasta fiindcă Însuși Domnul nostru Iisus Hristos spune: „fără de Mine nu puteți face nimic” (Ioan 15, 5) și „Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții” (Ioan 8, 12). Iisus Hristos cuprinde toate atributele învățătorului perfect; activitatea sa formativă suportă toate metaforele posibile, prin care este exprimată formarea personalității”¹⁶.

Viața de familie este mediul păstrării curățirii, purității și sfințeniei fiecărui individ și, implicit, a poporului ales.

În familie se desprind disciplina și spiritul de inițiativă și se cultivă sentimentul demnității, iubirii, respectului și ajutorului, sentimentul sacrificiului și al dăruirii pentru semenii noștri. Numai o familie bazată pe

16 Constantin Cucoș, *Educația Religioasă. Reper teoretice și metodice*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2009, p. 115.

iubire va rezista. Legătura iubirii păstrează pe membrii familiei într-o adevărată unitate între ei și cu Dumnezeu. Unitate în iubire.

Familia creștină este inclusă în misiunea Bisericii; este o prelungire a Bisericii în lume și o aducere a lumii în Biserică. Toți părinții sunt datori să-și îmbisericească copiii, să-i împrietenească cu Duhul lui Dumnezeu și să-i crească sub aripile Bisericii, așa cum a fost îmbisericită și crescută Mama Domnului.

Grija educației copiilor nu aparține numai familiei, ci și școlii, societății și Bisericii. Toate instituțiile poartă obligațiile și răspunderile creșterii, îngrijirii și ajutorării lor, cu toate mijloacele materiale și morale de care dispunem. Totodată, pentru transpunerea în faptă a dreptului la educație „au fost adoptate pe plan internațional mai multe instrumente care consacără aceste drepturi ca drepturi fundamentale ale omului. În același timp, din prevederile a numeroase reglementări internaționale rezultă că educația pentru drepturile omului este parte integrantă a drepturilor la educație, ocupând un loc esențial în sistemul drepturilor omului, ca drept indispensabil exercitării celorlalte drepturi”¹⁷.

Cele mai importante documente ONU cu privire la dreptul la educație sunt: „Declarația Universală a Drepturilor Omului (articolul 26), document ce stă la baza cadrului normativ internațional privind drepturile omului, care prevede că <<orice persoană are dreptul la educație>> și că <<educația trebuie să urmărească deplina dezvoltare a personalității umane și întărirea respectării drepturilor omului și a libertăților fundamentale. Ea trebuie să stimuleze înțelegerea, toleranța și prietenia între toate națiunile și toate grupurile rasiale sau religioase, ca și dezvoltarea activităților Națiunilor Unite pentru menținerea păcii>>”¹⁸; Pactul internațional privind drepturile economice, sociale și culturale, 1966, (articolele 2, 13 și 14), care, în articolul 13, prevede că educația trebuie să urmărească o dezvoltare deplină a personalității individului și a simțului demnității umane, întărirea respectării drepturilor omului și a libertăților fundamentale. În

17 Irina Moroianu Zlătescu, Anca Moș, Adrian Bulgaru; *Educație: dreptul la educație și educația pentru drepturile omului*, traducere: Valeriu Rendec, Daniela Albu, București, Editura Institutul Român pentru Drepturile Omului, 2016, p.21.

18 Irina Moroianu Zlătescu, Emil Marinache, Rodica Șerbănescu (coord.), *Principalele Instrumente Internaționale privind Drepturile Omului la care România este parte*; Volumul I: Instrumente universale, Ediția a 9-a, București, Editura Institutul Român pentru Drepturile Omului, pp. 5-11.

acest sens, se consideră că educația determină orice individ să îndeplinească un rol util într-o societate liberă, ea încurajează înțelegerea, toleranța și prietenia între indivizi și grupurile etnice, religioase, în scopul menținerii păcii. Se specifică de asemenea că exercitarea dreptului la educație trebuie asigurată prin învățământul primar obligatoriu și gratuit pentru toți, prin învățământ secundar, inclusiv tehnic și profesional, ca și prin învățământul superior¹⁹; Convenția privind drepturile copilului (articolele 2, 9 28 și 29) care afirmă că „disciplina școlară trebuie să fie aplicată într-un mod compatibil cu demnitatea copilului”²⁰.

În cadrul unei acțiuni educative, sub aspectul eficienței distingem patru mari domenii: obiectivul de realizat, conținutul de idei vehiculat, strategia de lucru adoptată, evaluarea. Accentul pus doar pe unul sau două din cele patru domenii nu poate asigura reușita actului educațional. Pedagogia modernă propune organizarea în așa măsură a procesului de învățământ, încât problemele de conținut și strategie să se realizeze în funcție de obiective. Prioritar este stabilirea obiectivelor, iar în funcție de acestea se vor anticipa conținuturile, metodele și mijloacele de învățare și instrumentele de evaluare. Utilitatea mijloacelor de învățământ a fost determinată de: a) o concepție filozofică – materialist senzualistă, potrivit căreia simțurile dau valoare de adevăr cunoștințelor noastre și nimic nu există în intelect fără a exista mai întâi în simțuri; b) nevoia de a înțelege mesajul didactic în toată complexitatea lui, astfel că apelul la mai mulți analizatori facilitează acest lucru; c) optimizarea procesului de învățământ prin instrumentalizarea lui, adică prin folosirea unor materii. Într-o lume în continuă schimbare, în care inovațiile tehnologice și științifice sunt din ce în ce mai numeroase, este aproape de neconceput să nu știi să folosești un calculator. În mod evident, fiecare știe să folosească calculatorul într-o mai mare sau mai mică măsură și îl „manevrează”, în ceea ce le este lor prioritar. Ne referim aici la faptul că unii îl folosesc pentru a scrie documente în Word (de la o simplă cerere, la lucrări de o mai mare amploare), alții pentru a socializa în așa numitele „rețele de socializare” (gen Facebook, Netlog etc.), de a căuta informații dintre cele mai diverse pe internet, sau, pur și simplu, ca modalitate de divertisment. În ziua de azi se observă un fenomen foarte interesant în ceea ce privește legătura dintre progresul științei și învățământ. Această legătură

19 *Ibidem*, pp. 12-24.

20 *Ibidem*, p. 383.

nu este nouă, ea s-a manifestat în toate epocile și civilizațiile și a constat în transmiterea, în cadrul lecției a progreselor științei și tehnicii. Ceea ce face interesantă această legătură, în prezent, este existența calculatorului și utilizarea lui în 249 organizarea instruirii, în conducerea învățământului sau în cercetarea pedagogică. Astfel, s-a născut o nouă metodă didactică, intitulată generic instruirea asistată de calculator (I. A. C.). Această metodă modernă încadrată de Ioan Cerghit în categoria metodelor de rationalizare a învățării și predării, asigură o mai bună colaborare între cadru didactic și elev, ducând transformarea primului în moderator sau îndrumător al activității de învățare. Instruirea asistată de calculator îi oferă elevului posibilitatea de a învăța prin cercetare, prin descoperire, de a interacționa și de a răspunde la diverși stimuli vizuali sau auditivi. Calculatorul oferă un set variat de informații, de întrebări sau probleme, prezentate sub formă sonoră sau vizuală, prin texte, imagini fotografice, imagini video, animate, desene sau grafice. Calculatorul este un mediu interactiv, care menține atenția și motivația elevului treze, indiferent de gradul de dificultate. Ca orice metodă didactică, și instruirea asistată de calculator are avantaje, care trebuie cunoscute de cadrul didactic pentru a fi valorificate sau, dimpotrivă, evitate. În primul rând, utilizarea calculatorului înseamnă o mare economie de timp, fiind totuși foarte costisitoare. În al doilea rând, calculatorul stimulează unele fenomene și procese, dar nu înlocuiește experimentele sau observația lor directă. Ca orice mijloace și folosirea calculatorului atrage după sine o serie de avantaje și dezavantaje. În ceea ce privește avantajele acestea pot fi următoarele: suplimentează explicațiile verbale cu un suport vizual, intuitiv, mijloacește elevilor o realitate greu accesibilă direct, provoacă și susține motivațiile cognitive, consolidează cunoștințele, eficientizează folosirea timpului de instruire. Ei bine dacă ne gândim la dezavantaje putem spune că acesta predispune la o standardizare a percepției și interpretării realității, îmbie la receptarea pasivă, uneori produce denaturări a fenomenelor prezentate și concură la formarea unor imagini artificiale despre societate. referindu-ne acum la avantajele calculatorului putem afirma că acesta devine un adevărat partener în ceea ce privește activitatea didactică, ușurând atât actul predării și învățării (la copil), cât și posibilitatea de a finaliza toate actele necesare unei educatoare, pe parcursul unui an școlar (proiectarea anuală și săptămânală, proiecte tematice, proiecte de parteneriate, fișele copiilor, lucrări necesare participării la simpozioane, rapoarte, evaluări etc., ca să enumăr doar o parte din munca depusă de cadrele didactice). Cu ajutorul lui, mun-

ca administrativă, să îi spunem așa, devine mult mai ușor de organizat, ea putând fi păstrată atât în format printat, cât și electronic. În cele ce urmează putem să subliniem necesitatea folosirii eficiente a tehnologiei la predarea oricărei discipline și la oricare nivel. Având în vedere faptul că dascălii trebuie să facă față cu brio celor tineri, care sunt în pas cu tehnologia, este necesar ca fiecare dintre noi să dobândim competențele necesare operării pe calculator. Nu este vorba doar de redactarea unui text în Word, ci, apar și prezentările Power Point sau graficele în Excel. Să nu mai aducem vorba de resursele online, care trebuie descărcate și folosite ori de câte ori avem tehnologia necesară la dispoziție. Ele sunt foarte atractive pentru elevi, le măresc interesul și implicarea în procesul de predare-învățare, la fel precum sunt și ușor de pus în funcțiune dacă avem toată aparatura la dispoziție”²¹.

Educația religioasă este fundamentală pentru formarea personalității unui copil. Nu este suficientă îngrijirea trupească (îmbrăcăminte și mâncare), deoarece acestea nu-l formează și nu-l modelează în viață, ci mai importantă este îngrijirea sufletească, deoarece aceasta este veșnică, aceasta îl înobilează, îi dă bunătate, dragoste, milă și toate virtuțile.

Educația religioasă poate fi considerată un prilej de cercetare a sine-lui, de cunoaștere a propriilor idealuri, prilej de fortificare interioară, orientarea omului spre lumea valorilor absolute și o cale de perfecționare a persoanei atât din punct de vedere religios, cât și intelectual, moral, estetic, civic și fizic. Cunoscându-ne pe noi înșine, îi cunoaștem mai bine pe cei din jur, ne cunoaștem aproapele, îi înțelegem credința și ne deschidem cu mai multă dăruire pentru a duce o viață de comuniune creștină. Educația religioasă se realizează în Familie, în Biserică și la Școală de către părinți, preoți, profesori de religie. Există o strânsă legătură între acești factori educativi, conlucrarea lor determinând transmiterea valorilor credinței și formarea conduitei exemplare. O educație temeinică și durabilă este cea începută în familie încă din fragedă copilărie, continuată în școală și consolidată prin diferite activități ce se derulează în Biserică și în societate. Biserica și Școala sunt două instituții atât de apropiate ca funcție, încât este imposibil să slujești în Biserică și să faci abstracție de școală și invers, să faci parte din instituția școlii și să faci abstracție de Biserică. Aceasta, dacă înțelegi și îți însușești rostul lor. Motivul fundamental pentru care Biserica și Școala se presupun reciproc este faptul că amândouă au în vedere omul: Biserica

21 L. Tătaru, *Piramida cunoașterii*, Pitești, Editura Diamant, 2014, pp. 207-310.

se ocupă de mântuirea omului, iar Școala, de instruirea lui. Dar nu există mântuire fără cunoaștere și cunoaștere fără instruire. Mântuirea este un proces lung, care se desfășoară în timpul existenței pământești a omului și înseamnă ridicarea omului „la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 13). De aceea, „Cel ce a întemeiat Biserica, Mântuitorul Hristos S-a numit „Învățătorul», una din slujirile Lui este cea învățătoarească, iar una din primele misiuni date apostolilor arată că una din funcțiile Bisericii va fi aceea de a învăța: „Mergând, învățați toate neamurile...” (Matei 28, 19)”²². Familia trebuie să fie cea care oferă educația religioasă-morală a copilului de azi și a tânărul de mâine. În familie, întotdeauna trebuie să se dea întâietate valorilor religioase, în raport cu cele de ordin material, potrivit cuvintelor Mântuitorului: Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă. (Matei 6, 33). Astfel, în familie „copiii trebuie învățați să se poarte ca oameni duhovnicești, nu materialști; să gândească, să vorbească și să se manifeste duhovnicește. Cea mai prețioasă moștenire pe care o putem lăsa copiilor noștri constă nu în cele materiale, ci în cele de ordin spiritual. Principala grijă a părinților este să-i asocieze pe copii la viața și rugăciunea Bisericii, deprinzându-i să se roage în fiecare zi și să manifeste înțelegere față de semenii lor. Cea mai importantă datorie a părinților în educarea copiilor este deci cultivarea spirituală. Sfaturile bune ale părinților și exemplul pe care aceștia îl dau au o valoare deosebită pentru copii”²³.

O generație nouă de copii „este o primăvară nouă a omenirii și ea este menită sigur vestejirii dacă vom s-o creștem după asemănarea noastră. Există, însă, un singur mijloc de a o salva: când educația, fundamental reformată, va crește pe copil după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”²⁴. În baza acestor dovezi biblice și pedagogice reținem ideea esențială că, atât educația cu cei trei factori fundamentali: familia, Biserica, școala; cât și digitalizarea (folosirea calculatorului), „trebuie să favorizeze dezvoltarea personalității copilului, a talentelor și aptitudinilor sale, să insuflă copilului respectarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale, să-l pregă-

22 Constantin Voicu, *O viață în slujba bisericii și a școlii românești*, București, Editura Patriarhia Română, 2005, p. 54.

23 Vasile Gordon, *Introducere în catehetica ortodoxă – note de curs*, Universitatea din București, 2003, p. 114.

24 Nicolae Mladin, Nichifor Crainic, Spiridon Gândea, Emilian Vasilescu, *Tinerețe și inviere*, Craiova, Editura Omniscope, 1999, p. 78.

tească să trăiască în mod responsabil într-o societate liberă, într-un spirit de înțelegere, pace și egalitate, să-i insuflă respectarea mediului natural”²⁵, a datinilor religioase și dobândirea virtuților creștine din Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos: iubirea, credința, smerenia, dreptatea, milostenia, pacea.

Într-o familie creștină, copiii trebuie să aibă parte de creșterea cea întru Hristos, să învețe ce putere are smerenia înaintea lui Dumnezeu și ce poate dragostea curată în fața lui Dumnezeu, deoarece Iisus Hristos ne poruncește: „să vă iubiți unii pe alții! Așa cum v-am iubit Eu pe voi, așa și voi să vă iubiți unii pe alții. Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, de veți avea iubire unii față de alții” (Ioan 13, 34-35) și „învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima” (Matei 11, 29). În acest context, înțelegem că, „responsabilitatea ambilor părinți în creșterea și educarea spirituală a copiilor lor, precum și felul în care cei doi își îndeplinesc această responsabilitate, influențează întreaga viață de mai târziu a copilului. Iubirea pentru adevăr este sădită în sufletul copiilor de însuși Dumnezeu. Trebuie însă ca această vocație naturală să fie ajutată să se dezvolte și să se întărească. Aceasta este lucrarea destinată părinților”²⁶. Pentru a-și îndeplini îndatorirea educării copiilor în duhul credinței, părinții trebuie să fie ei înșiși cuvioși, cu frica lui Dumnezeu, trebuie să se roage ei înșiși.

Așadar, Mântuitorul nostru Iisus Hristos îi consideră pe toți oamenii frații și familia Lui. Urmând exemplul Mântuitorului, familia, Biserica și școala, după putința omenească, trebuie să-și dedice viața sufletelor oamenilor spre mântuirea lor pentru că, „Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Timotei 2, 4).

Crizele lumii contemporane și digitalizarea

Transformarea digitală este una dintre prioritățile UE. Parlamentul European elaborează politicile care vor întări capacitățile Europei în noile tehnologii digitale, vor deschide noi oportunități pentru afaceri și consumatori, vor susține tranziția verde și vor ajuta UE să atingă neutralitatea

25 Irina Moroiu Zlătescu, Anca Moț, Adrian Bulgaru; *Educație: dreptul la educație și educația pentru drepturile omului*, p. 22.

26 Irineu, episcop de Ecaterinburg și Irbiț, *Mamă, ai grijă!*, Bacău, Editura Bunavestire, 2002, p. 38.

climatică până în 2050. Totodată, aceste politici vor susține dobândirea de competențe digitale și formările profesionale și vor ajuta la digitalizarea serviciilor publice, cu respectarea drepturilor și valorilor fundamentale.

Digitalizarea și transformarea digitală se referă la integrarea tehnologiilor digitale de către companii și în serviciile publice, precum și impactul acestor tehnologii asupra societății.

De asemenea, platformele digitale, internetul lucrurilor, *cloud computing*, *blockchain* și inteligența artificială sunt printre tehnologiile ce afectează numeroase sectoare; de la transporturi, energie, agro-alimentar, telecomunicații, servicii financiare, producție industrială și sănătate, până la viața de zi cu zi a fiecăruia.

Totodată, tehnologiile pot optimiza producția, pot reduce emisiile și deșeurile, pot mări avantajele competitive și pot aduce noi servicii și produse pe piață.

Încurajarea digitalizării aduce multe beneficii societății. UE dorește să-și consolideze suveranitatea digitală și să stabilească standarde, mai degrabă decât să urmeze standardele stabilite de alții, pentru a face Europa potrivită pentru era digitală. Pentru a ghida transformarea digitală a UE, Comisia Europeană a prezentat programul Deceniul digital al Europei, care conține ținte și obiective concrete pentru 2030 în domenii precum competențele, infrastructuri digitale sigure și durabile, transformarea digitală a întreprinderilor și digitalizarea serviciilor publice.

În mai 2021 deputații europeni au adoptat un raport pentru modelarea viitorului digital al Europei, cerând Comisiei Europene să abordeze în continuare provocările asociate tranziției digitale, și în special să folosească oportunitățile create de piața unică digitală și de folosirea inteligenței artificiale. De asemenea, ei au solicitat sprijinirea inovației și a competențelor digitale.

Pe măsură ce lumea digitală și cea fizică se întrepătrund, noi pericole își fac apariția, iar securitatea cibernetică devine importantă pentru domenii de la siguranța online a consumatorilor, funcționarea normală a spitalelor, până la rezervele de apă și energie. Pentru a proteja mai bine cetățenii și afacerile europene de amenințări cibernetică, eurodeputații au adoptat în noiembrie 2022 noi legi care să întărească securitatea cibernetică a UE în sectoarele importante. Totodată, în 2021 Parlamentul a aprobat înființarea unui nou centru european de securitate cibernetică cu sediul la București.

Tot în 2021 au fost adoptat reguli pentru combaterea diseminării de conținut terorist online, ce au intrat în vigoare începând cu iunie 2022.

III.1. Impactul crizelor globale și digitalizării în afirmarea drepturilor și libertăților fundamentale ale omului.

Pandemia Covid-19 a demonstrat cât de importante sunt competențele digitale pentru muncă și pentru interacțiunea cu ceilalți, dar a accentuat și decalajele de cunoștințe IT și nevoia creșterii educației digitale. Parlamentul dorește o agendă europeană a competențelor care să permită oamenilor și companiilor să profite din plin de evoluțiile tehnologice.

Totodată, noul context de piață dictat de pandemie a accelerat procesul de transformare digitală, început în urmă cu mai mulți ani. Forțată de presiunea crizei, digitalizarea accelerată este resimțită ca un proces dificil, însă presupune o reinventare a activității sectorului public și privat, ce va aduce valoare în timp.

În Uniunea Europeană începe în curând programul de fonduri europene pentru 2021-2027. Unul dintre programe este Programul Operațional Creștere Inteligentă, Digitalizare și Instrumente Financiare, apropo, și pare gândit pentru asta. Probabil că fonduri ar putea fi accesate și prin alte programe, că sunt și unele pentru educație sau asistență tehnică.

După câțiva ani de la apariția pandemiei COVID 19, putem privi în urmă și putem analiza impactul pe care aceasta îl are asupra noastră în plan moral-psihologic, economic și tehnologic în această perioadă plină de incertitudini. Din punct de vedere psihologic, toți am fost marcați de restricțiile impuse de starea de urgență, de interdicțiile de a ieși din casă, de regulile de distanțare socială și de obligativitatea de a purta mască. În plus, am fost puși în situația de a ne adapta rapid lucrului de acasă. Telemunca a devenit o opțiune, iar flexibilitatea și mobilitatea au devenit condiții esențiale pentru a face față acestei perioade atipice. Din punct de vedere economic, prognozele Comisiei Europene nu sunt prea optimiste. Se anticipează că economia UE va intra în acest an în recesiune economică, iar rata șomajului va crește pe întreg continentul european. Multe afaceri au dat faliment, multe locuri de muncă s-au pierdut. Planurile de revenire economică se bazează pe dezvoltare durabilă și pe o societate mai rezilientă. Zona tehnologică a fost singura care a înregistrat o dezvoltare amplă, existând progrese remarcabile în ceea ce privește digitalizarea. Deși digitalizarea este un subiect aflat de multă vreme pe agenda de discuții, atât a sectorului public, cât

și a companiilor private, criza COVID-19 a urgentat implementarea unor instrumente digitale și a evidențiat potențialul acestora. În doar câteva luni s-a demonstrat că interacțiunea cetățenilor cu instituțiile publice se poate face mult mai simplu prin mijloace digitale, acestea devenind o cale de a facilita accesul la servicii în condiții de siguranță. Indiferent dacă vorbim despre semnătura digitală, despre posibilitatea de a trimite documente și de a face plăți online, despre programarea online a diverselor activități, de programe de formare profesională online, toate acestea au însemnat un pas înainte și o regândire a proceselor și a interacțiunii instituție-cetățean. Totuși, digitalizarea unor servicii este doar un prim pas. Revoluția digitală în lume se desfășoară într-un ritm alert.

Criza a accelerat digitalizarea, dar incertitudinea și lipsa de transparență vor afecta în continuare mediul de afaceri; urmează informatizarea administrației fiscale și intensificarea controalelor în zone de risc.

Din 1950 până în prezent, populația lumii a crescut de peste trei ori, ajungând la aproape 8 miliarde de persoane, iar producția economică a crescut de 12 ori. Această creștere uriașă a fost înlesnită de folosirea la scară nemaivăzută a resurselor naturale precum pământul, apa, lemnul și alte materiale, inclusiv resurse minerale și energetice. „Marea accelerare” a scos din sărăcie sute de milioane de oameni, însă a afectat ecosistemele și a generat schimbări climatice. La nivel mondial, 75 % din mediul terestru și 40 % din cel marin sunt grav afectate la ora actuală. Arderea continuă a combustibililor fosili, schimbarea destinației terenurilor și defrișările duc la eliberarea de gaze cu efect de seră în atmosferă, provocând schimbări climatice.

În prezent, ca urmare a globalizării și în special a digitalizării crescute, aproape toate regiunile planetei sunt conectate printr-o serie de rute comerciale bine definite, care asigură livrarea de materii prime, componente sau produse finite către consumatorii globali ai unei piețe globale. Se estimează că cererea de resurse materiale se va dubla până în 2060, în condițiile în care deja consumăm producția a trei planete Pământ. În plus, nu reușim să împiedicăm ajungerea în mediu a unor mari cantități de deșeuri, iar până în 2050 se preconizează că volumul deșeurilor generate anual va crește cu 70 %. Obiectivele privind neutralitatea emisiilor de dioxid de carbon și echipamentele TIC pot exercita o presiune suplimentară asupra rezervelor de minereuri și de pământuri rare, care sunt deja aproape epuizate.

Pandemia de COVID-19 și măsurile de izolare au afectat într-o oarecare măsură modelele de consum și de producție. Anumite sectoare,

precum turismul sau călătoriile, au fost lovite în plin, iar numeroase lanțuri de aprovizionare au fost, de asemenea, afectate. Închiderea unor unități de producție din China și din alte țări exportatoare în primele luni de izolare a provocat întârzieri în livrarea anumitor produse, la fel cum accidentul maritim care a blocat Canalul Suez zile în șir a creat lipsuri și întârzieri pe piețele europene. COVID-19 nu a provocat doar perturbarea lanțurilor globale de aprovizionare, ci a diminuat și cererea.

Pandemia a arătat cât de strâns legate și de interdependente sunt economia și societățile noastre. Indiferent dacă este sanitară sau economică, o criză se poate răspândi cu ușurință, iar impactul ei poate fi resimțit în lumea întreagă dacă nu se iau măsuri coordonate și ferme de la bun început.

Pandemia de COVID-19 a dus și la creșterea cererii mondiale de echipamente personale de protecție cum sunt măștile de protecție și mănușile, creând o piață în plină expansiune. Este lesne de înțeles că, în contextul îngrijorărilor legate de sănătate, preocupările de mediu referitoare la articolele din plastic de unică folosință au trecut în plan secund. În același timp, frânarea activităților economice a dus la scăderea producției de ambalaje din plastic în UE. Aceste schimbări pot încetini progresul UE către atingerea obiectivelor stabilite înainte de pandemie.

În al doilea an al pandemiei, crizele generate de COVID-19 sunt diferite de la o țară la alta. Țările cu rate mari de vaccinare încep să elimine treptat restricțiile, apropiindu-se de o stare de normalitate.

Statele membre ale UE se concentrează acum asupra crizei economice și a planurilor de redresare. Activitățile economice și consumul încep să reia avânt. În tot acest timp, criza sanitară face încă ravagii în țările cu acces foarte redus la vaccinuri, ceea ce evidențiază inegalitățile existente la nivel mondial în lumea noastră puternic conectată.

Pandemia ne-a oferit și ocazia de a reflecta asupra acestor inegalități și de a lua măsuri pentru a le atenua, determinând țările cu venituri mai mari sau cele mai puțin afectate de pandemie să le ajute pe celelalte cu consumabile medicale, ventilatoare și, mai recent, vaccinuri.

Utilizarea sustenabilă a resurselor în Europa și în toată lumea presupune schimbări fundamentale în sistemele noastre de producție și de consum. Adevărata provocare nu constă nici pe departe în eficientizarea proceselor de producție. Pentru realizarea unei sustenabilități adevărate și durabile va fi nevoie să eliminăm și inegalitățile sociale, aceasta în acord cu cele spuse de Sfântul Apostol Pavel: „nu mai este iudeu, nici elin; nu mai

este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască; pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Galateni 3, 28).

Întreaga lume contemporană se confruntă cu mai multe crize globale: o criză sanitară, o criză economică și o criză a naturii. În ultimă analiză, toate aceste crize sunt simptome ale aceleiași probleme: felul nejustificat în care producem și consumăm. Șocul pandemiei de COVID-19 nu a făcut decât să descopere sensibilitatea de sistem a economiei mondiale și a societății noastre, cu toate inegalitățile care le caracterizează.

În acest context, se impune cu absolută necesitate discutarea problemei cu privire la rolul și locul responsabilității morale într-o lume care tinde spre globalizare. Înțelegem de aici că, „problema responsabilității morale este astăzi de o actualitate ieșită din comun, pe motiv că existăm într-o societate unde suferă, în primul rând, valorile morale, într-o epocă de confuzie morală, unde sunt încălcate frecvent normele morale. Trăim într-o vreme când valorile morale sunt profund zdruncinate și, posibil, alterate iremediabil. Fenomenul în cauză se manifestă, mai ales, în țările ce au trecut de la totalitarism spre democrație. Iată de ce este necesar de a aborda și trata în mod insistent problemele moralei și cele ale responsabilității morale atât în condițiile noastre, cât și în cele ale societății contemporane, în mod special. Etica acestui timp al tranzițiilor globale, regionale și locale se înscrie în procesele mai ample de diferențiere și integrare care au loc în viața și în cunoașterea socială la nivel mondial de la sfârșitul secolului XX și începutul secolului XXI.

Perioada în care trăim ne obligă să revenim la fundamentele morale ale existenței omenirii pe care le-am pierdut în această perioadă de criză profundă pe care o traversează civilizația noastră pentru a rezolva problemele, începând de la cele ce țin de guvernanta globală sau ocrotirea mediului înconjurător și până la cele vizând comportamentul față de semenii. Totodată, vom lua în calcul vidul moral, în care se găsește omenirea în fața civilizației tehnologice a viitorului, relativismul valorilor care este propriu acestui început de mileniu, putem constata cu certitudine că astăzi noi ne aflăm în fața rezolvării unei probleme deosebite: edificarea unei noi etici pentru era tehnologică și a unei responsabilități morale corespunzătoare”²⁷.

În continuare, referindu-ne la responsabilitatea morală într-o lume digitalizată și globalizată, putem spune că, „societatea dintotdeauna, de la

27 Dr. M. Feridun Tüfekci, Victor Moraru, *Dialogul Civilizațiilor: Etică, Educație, Libertate și Responsabilitate într-o lume în schimbare*, Chișinău, Editura Institutului de Integrare Europeană și Științe Politice al Academiei de Științe a Moldovei, 2013, pp. 179-180.

cele mai rudimentare, forme de organizare, a avut niște reguli de conduită. Dacă în perioada incipientă aceste reguli erau mai mult de natură morală, atunci, odată cu evoluția societății ele au dobândit treptat, multiple caractere. Prin urmare, putem afirma că la etapa actuală societatea poartă răspundere morală, religioasă, politică și, nu în ultimul rând, juridică. Orice discuție ce abordează nemijlocit răspunderea, în orice formă de existență a sa, are la bază eventuala nesocotire a unor norme existente care prescriu o anumită conduită concretă. Este și firesc acest lucru, întrucât nu se poate răspunde decât pentru ceva neacceptat de societate sau dezaprobat. Alta e situația cu simțul responsabilității și al răspunderii. Prin urmare, atunci când se zice că cineva are simțul responsabilității, semnificația rezidă în aceea că persoana respectivă îi stimează pe ceilalți în aceeași măsură în care se respectă pe sine, iar pe de altă parte, respectă normele ce-i prescriu un comportament. Dacă se menționează despre existența la o anumită persoană a simțului răspunderii, atunci este cert faptul că acest subiect a comis o acțiune – fie ilicită, fie amorală, fie de altă natură, și consimte că trebuie să răspundă, deci să suporte consecințele inerente unui astfel de comportament. La un moment dat am putea pune semnul egalității între aceste două sintagme, întrucât a-i respecta pe ceilalți ar însemna și a accepta să porți răspundere în fața societății.

Responsabilitatea poate fi definită ca o atitudine conștientă, simț de răspundere față de obligațiile sociale, îndeplinirea conștiințioasă, riguroasă a îndatoririlor ce revin persoanei sau colectivului de conducere potrivit statutelor sociale ce le dețin. Ca o concordanță dintre ideile, sentimentele, atitudinile individului și cerințele sociale responsabilitatea este plasată, la început, pe terenul moralei, pe motiv că responsabilitatea este înțeleasă ca o dimensiune a individului ce reglementează întregul său comportament și nu poate fi redusă numai la nivelul său moral, că există o corelație între toate formele de responsabilitate (morală, politică, juridică)²⁸.

Scoțând în evidență ideea că responsabilitatea morală are rolul unei virtuți moral-sociale foarte importantă, eticianul român I. Grigoraș distinge această semnificație în modul următor:

„1) În primul rând, omul nu poate fi exonerat de răspunderea faptelor sale deoarece, depinzând de societate, are datorii față de aceasta; responsabilitatea reprezintă astfel o necesitate socială și o datorie de conștiință.

28 *Ibidem*, pp. 180-181.

2) Responsabilitatea morală îndeplinește funcția extrem de importantă a formării omului în spiritul integrării sociale și a exigențelor societății în care trăiește.

3) Valoarea morală a responsabilității este evidențiată în mod deosebit de normele, datoriile și de idealul moral ce sunt puncte de reper decisive pentru planurile devenirii de ansamblu a societății.

4) În procesul raportării individului la societate, responsabilitatea morală are funcția esențială de a provoca și de a împlini un anumit model uman²⁹. Desprindem faptul că, „omul are o responsabilitate morală față de societatea în care trăiește, față de destinul acesteia – inclusiv față de viitorul său îndepărtat – dar și față de desăvârșirea sa ca personalitate morală, <<ca om între oameni>> și nu ca om printre oameni”³⁰.

Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne învață regula de comportament moral și de responsabilitate morală și socială în cuvintele: „toate câte vreți să vi le facă vouă oamenii, întocmai faceți-le și voi lor asemenea” (Matei 7, 12) – aceasta este regula de aur a moralei creștine, urmată de îndemnul Domnului nostru Iisus Hristos: „fiți voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este!” (Matei 5, 48).

Referindu-se la fenomenele secularizării, globalizării, digitalizării și impactul sau efectele acestora asupra modernității și post-modernității, dar și asupra întregii creații, Părintele Ștefan Buchiu spune: „în ultimele decenii se poate constata cu ușurință un anumit duh al acestei lumi, care se îndepărtează tot mai mult de duhul credinței, de valorile Sfintei Evanghelii și de modul de viață pe care îl propune oamenilor Biserica lui Iisus Hristos. Este un anumit fel de a fi al oamenilor, care contrastează flagrant cu ceea ce învață și propune Biserica pentru viața acestora și a lumii în general. Acest fapt se datorează unei adevărate invazii în societatea modernă sau post-modernă a duhului secularizării, care își are originea în <<secolul luminilor>>, veacul al XVIII-lea.”³¹

În viziunea Părintelui profesor Buchiu e nevoie de a „face o precizare necesară, și anume că nu toate produsele secularizării sunt negative și trebuie response. Nimeni nu poate contesta descoperirile epocale în ceea ce privește macrocosmosul și microcosmosul, care au revoluționat gândirea

29 I. Grigoraș, *Prelegeri de etică*, Iași, Editura Universității Al. I. Cuza, 1973, pp. 100-105.

30 Dr. M. Feridun Tüfekci, Victor Moraru, *Dialogul Civilizațiilor: Etică, Educație, Libertate și Responsabilitate într-o lume în schimbare...*, p. 182.

31 Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Volumul II, București, Editura Basilica, 2022, pp.285-286.

umană și au avut o serie de consecințe benefice pentru om și pentru societate. Putem menționa, în acest sens câteva dintre acestea: ameliorarea unor suferințe și eradicarea unor boli care făceau ravagii în societățile trecute, scurtarea distanțelor dintre continente și țări, apariția unei vieți civilizate în multe țări ale globului, desi, încă mai există multă înapoiere, sărăcie și suferințe umane de tot felul.”³²

Astfel, Profesorul Buchiu constata cu fermitate că: “toate aceste beneficii ale fenomenului secularizării s-au întors, unele dintre ele, împotriva omului și a creației, prin tot felul de dezechilibre în natură, poluare, reducerea resurselor naturale, exacerbarea lăcomiei și a egoismului. Iar în secolul trecut, trebuie amintite cele două războaie mondiale, care au făcut ravagii în sânul omenirii, acestea nefiind străine de apariția unor sisteme politice totalitare care au provocat multe suferințe și chiar pierderi de milioane de vieți omenești.”³³

“În afară de toate acestea, s-a conturat tot mai puternic o viziune autonomă asupra lumii și a omului, viziune care L-a exclus pe Dumnezeu din creația Sa și din viața omului. Fenomenul secularizării face abstracție de prezența Logosului creator în lume și în viața omului, considerând că lumea aceasta poate funcționa de la sine, fără nicio referință la legătura ei cu Cel care a creat-o și îi poartă de grijă”³⁴. De aceea, „lumea contemporană, în marea ei majoritate, trăiește astăzi cu sentimentul că universul nostru este lipsit de prezența lui Dumnezeu. Dintr-o astfel de convingere a apărut și procesul de secularizare a lumii, care tinde să transforme omul în prizonierul realităților pământești, pierzând relația cu Dumnezeu. S-a produs astfel o gravă răsturnare de valori, în virtutea căreia omul se lasă dominat de grija celor trecătoare, de valorile materiale ale lumii, care au luat locul și au împins pe un plan secundar valorile spirituale”³⁵.

Făcând o analiză succintă a implicațiilor fenomenelor secularizării,³⁶ globalizării³⁷ și digitalizării în viețile oamenilor constatăm „o radiografie

32 *Ibidem.*

33 *Ibidem.*

34 *Ibidem.*

35 Pr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, București, Editura Diogene, 1996, p. 169.

36 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Cluj-Napoca, Cluj University Press, pp. 251-266.

37 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Globalization and its effect on religion”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.

a impactului negativ, în plan spiritual, asupra copiilor, a tinerilor și chiar a adulților, altfel spus, a vieții de familie. Îndeosebi aceasta din urmă este expusă în vremea noastră unei tendințe accentuate de disoluție. Tot mai multe neînțelegeri apar între soți, care înveninează relațiile dintre ei, calitatea spirituală a vieții în familie este din ce în ce mai precară pentru că aceasta nu mai este întemeiată pe stânca credinței și a iubirii lui Iisus Hristos. Omul de astăzi nu mai știe ce este aceea jertfelnicie, dăruire, răbdare și iertare. Strâns legat de fenomenul secularizării este manifestarea exacerbată a egoismului uman, opus duhului de jertfelnicie, pe care îl propune omului Biserica lui Hristos. Egoismul uman face adevărate victime în viața de familie.”³⁸

Tineretul dă mărturie despre un nou stil de educație, lipsit de bucuria și lumina credinței trăite în familie. Cei mai mulți dintre ei sunt produsul educației prin media-audio vizuală, a cărei calitate valorică îndoielnică, iar uneori reprobabilă, nu mai are nevoie a fi argumentată. Subcultura, erotismul, aroganța, violența, intoleranța, constituie liniile de forță ale multor manifestări ale societății de astăzi.

„Atitudinea de respingere sau de contestare față de Biserică este și ea o manifestare a fenomenului secularizării, care dorește să pună sub semnul întrebării toate așezămintele consacrate ale omenirii: Familia, Biserica și integrarea omului în orizontul de lumină al lucrării mântuitoare a Bisericii. Participarea la viața de rugăciune și comuniune sfântă a Bisericii reprezintă pentru unii ceva irelevant, nesemnificativ pentru viața lor personală. Sfânta Liturghie, care ar trebui să adune în jurul ei întreaga suflare a parohiei, reprezintă adesea un univers spiritual închis, inacceptabil și neînțeles pentru o mare parte a membrilor Bisericii. Fără participarea la viața de rugăciune nu se poate imagina o viață creștină autentică și o integrare reală a credinciosului în procesul mântuirii personale.”³⁹

În opinia aceluiași autor, „fenomenul secularizării caută să îndrepte atenția și privirea omului contemporan în mod exclusiv spre realitățile imediate, spre lumea văzută, spre materialitatea și plăcerile superficiale ale vieții, ignorând cu desăvârșire nevoile spirituale și de sens ale vieții omului contemporan. În felul acesta, omul de astăzi este expus pornirilor iraționale din propria sa ființă, care, pe de o parte, îi desfigurează viața, pe de altă parte, provoacă o mulțime de lucruri neplăcute semenilor lor și chiar mediului ambiant în care aceștia trăiesc”⁴⁰.

38 Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, pp. 290-292.

39 Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, pp. 290-292.

40 *Ibidem*, pp. 287-288.

În contextul acesta, de câțiva ani în urmă „se vorbește din ce în ce mai mult despre tema globalizării, care implică continente, țări, societăți umane, popoare, dar nu mai puțin, acest fenomen influențează viața fiecărui om. Teologia ortodoxă a reflectat în mod critic asupra fenomenului globalizării și va continua să o facă și pe mai departe, surprinzându-i atât valențele sale pozitive, așa cum au fost surprinse acestea și în ceea ce privește fenomenul secularizării, cât și pe cele negative. Analiza teologiei ortodoxe legată de globalizare nu poate face abstracție de coordonatele teologice în lumina cărora este evaluat un asemenea fenomen.”⁴¹

Privitor la acest fenomen „în primul rând, trebuie reținut faptul că globalizarea se dezvoltă ca o realitate care nu ține seama de faptul că lumea în care trăim nu este suficientă sieși, nu este autonomă în mod absolut. Cu alte cuvinte, astăzi avem de a face cu o globalizare bazată pe separația radicală între lumea naturală și cea supranaturală. Dimpotrivă, teologia ortodoxă vede lumea în care trăim, deschisă și spre alte orizonturi spirituale, nu doar spre lumea văzută, materială, care pe temeul Revelației dumnezeiești, este adusă la existență de Dumnezeu-Iubire.”⁴²

De asemenea Profesorul Buchiu spune că “în al doilea rând, teologia ortodoxă nu poate accepta viziunea reduționistă prezentă în cei care susțin în mod insuficient reflectat fenomenul globalizării, în sensul că acesta este redus exclusiv la ordinea materială a vieții, ca și când omul nu ar fi altceva decât o cantitate materială, amorfă, deci, accentuându-se exclusiv dimensiunea materială a existenței umane. De aceea, din punct de vedere creștin, separarea aspectului material al vieții de cel spiritual, legat numai de *saeculum*, ignoră faptul că oamenii pentru care S-a întrupat, S-a răstignit și a înviat Iisus Hristos, au primit de la El accesul la Împărăția lui Dumnezeu. Prin această realitate hristologico-ecclesială se descoperă oamenilor o altă scară a valorilor, pe care Iisus Hristos o oferă lumii prin Biserica Sa.”⁴³

În al treilea rând, cele două fenomene, respectiv: “globalizarea, unită cu secularizarea, exacerbează dorința omului după bunuri materiale, în detrimentul menținerii echilibrului din lumea creată, pe care Dumnezeu a făcut-o bună. „Și a văzut Dumnezeu că este bine” (Facerea 1, 12 și 21). Concentrarea omului în mod exclusiv și unilateral asupra bunurilor materiale atrage după sine, adeseori, nedreptăți, inegalități, tensiuni sociale și

41 *Ibidem*, pp. 290-292.

42 *Ibidem*.

43 *Ibidem*.

conflicte de tot felul. Mai mult decât atât, dimensiunea spirituală a vieții omului se sărăcește și viața omului contemporan se goleşte tot mai mult de sens, cu tot felul de consecințe care decurg din conștientizarea de către om a lipsei de orizont a vieții lui.”⁴⁴

“În al patrulea rând, globalizarea are o mulțime de consecințe negative, nu numai în plan social, economic, ci și în ceea ce privește natura înconjurătoare, în calitatea ei de creație a lui Dumnezeu. Efortul omului contemporan de a exploata cât mai mult din punct de vedere economic natura a atras după sine consecințe grave din punct de vedere ecologic. Au fost puternic afectate toate componentele creației: pământul, aerul, apele, pădurile, viețuitoarele din ape, aer sau păduri, producându-se dezechilibre majore, cu consecințe importante, grave pentru viața întregii creații. Impactul abordării în mod irațional al acestor fenomene poate genera suferințe nebanuite pentru viața omului pe pământ și a mediului înconjurător”⁴⁵.

Datorită acestor cauze, Sfânta Biserică a Mântuitorului nostru Iisus Hristos are o misiune fundamentală care constă în chemarea tuturor membrilor săi „să își asume un efort conjugat și un dialog direct cu reprezentanții altor instituții sau domenii de manifestare a activității creatoare a omului, care să încerce să remedieze aceste stări de lucruri negative. Ortodoxia nu poate respinge *de plano* fenomenul globalizării, pentru că acesta se derulează în mod obiectiv în fața noastră. Ea trebuie, însă, să-și afirme mai clar în timpurile noastre duhul profetic, prin care să contribuie la conștientizarea oamenilor asupra acestor fenomene și să-i determine a se angaja pentru remedierea acestor stări de lucruri, care stau în puterea lor. Altfel spus, ei sunt chemați să discearnă ceea ce este bun de ceea ce este rău, ceea ce este în folosul lor real pământesc, temporar, și ceea ce contribuie la mântuirea lor.”⁴⁶ Astfel, părintele Dumitru Popescu afirma: „Biserica Răsăriteană se declară în favoarea unei globalizări care păstrează legătura indisolubilă dintre aspectul ei economic și spiritual datorită ordinii universale a creației, care izvorăște din Logosul suprem al Tatălui. Această ordine cosmică permite credincioșilor să lupte împreună cu Hristos atât împotriva forțelor iraționale care caută să distrugă omul din interiorul lui prin patimi, cât și împotriva forțelor iraționale din exteriorul lui, prin tentația pe care

44 *Ibidem*.

45 Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, pp. 290-292.

46 Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, București, EIBMBOR, 2005, p. 280.

bunurile materiale o exercită asupra lui”⁴⁷.

Așadar, având în vedere acestea, putem spune că, „în primul rând, Biserica propune creștinilor să își asume o spiritualitate integrală, inspirată din Evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos și din experiența bimilenară a Bisericii, pentru a converti patimile în virtuți și pentru a interioriza tot mai mult chemarea apostolică: <<nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine>> (Galateni 2, 20).

În al doilea rând, de mare importanță, este dialogul pe care Ortodoxia dorește să îl cultive tot mai mult cu toți cei care conștientizează necesitatea înfrânării spre lăcomie și nedreptate, cu toți cei care iubesc natura și frumusețile ei, adică cu toți oamenii de bună credință, pe care Logosul divin îi luminează: <<Cuvântul era lumina cea adevărată, Care luminează pe tot omul care vine în lume>> (Ioan 1, 9). Biserica Ortodoxă, lucrând în acest sens, este convinsă că mai presus de oameni și de preocupările lor este lucrarea Providenței divine, care conlucrează cu toți aceia care <<din fire fac ale legii>> (Romani 2, 14-15), adică au un echilibru și o înțelepciune care se pot articula în mod creator în mesajul de viață și mântuire, de pace, echilibru, adevăr, dreptate și libertate al Bisericii lui Hristos”⁴⁸, aceasta pentru că Însuși Domnul nostru Iisus Hristos spune: „pace vă las vouă, pacea Mea v-o dau; nu precum v-o dă lumea v-o dau Eu. Să nu se tulbure inima voastră, nici să se înfricoșeze” (Ioan 14, 27) fiindcă , „veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (Ioan 8, 32) și, „pe acestea vi le-am grăit, pentru ca întru Mine pace să aveți. În lume necaz veți avea; dar îndrăzniți!: Eu am biruit lumea!” (Ioan 16, 33).

Bibliografie:

- BIBLIA SAU SFÂNȚA SCRIPTURĂ, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, versiunea diortosită și adnotată de Bartolomeu Valeriu ANANIA, Arhiepiscopul Clujului, București, EIBMBOR, 2001.
- CHIRIL AL ALEXANDRIEI, Sfântul, *Glafire la Facere*, în colecția PSB 39, traducere, introducere, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, EIBMBOR, 1992.
- CHIRIL AL ALEXANDRIEI, Sfântul, *Comentariu la Evanghelia Sfântu-*

47 *Ibidem*.

48 Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 293.

- lui Ioan, în colecția PSB, volumul 41, traducere, introducere, note Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București, EIBMBOR, 2000.
- DAMASCHIN, Sfântul Ioan, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, București, EIBMBOR, 2005.
 - GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Marele cuvânt catehetic*, în colecția PSB, volumul 30, traducere Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, EIBMBOR, 1998.
 - ABRUDAN, Pr. Lect. Dr. Dumitru, *Colectivitatea – cadru firesc pentru dezvoltarea și desăvârșirea vieții individuale*, în revista „Studii Teologice”, Nr. 5-6, 1977.
 - BOBRINSKOY, Pr. Prof., Boris, *Taina Bisericii*, traducere Vasile Manea, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2002.
 - BUCHIU, Pr. Prof. Dr. Ștefan, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Volumul II, București, Editura Basilica, 2022.
 - CUCOȘ, Constantin, *Educația Religioasă. Reper teoretice și metodice*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2009.
 - GRIGORAȘ, I. *Prelegeri de etică*, Iași, Editura Universității Al. I. Cuza, 1973.
 - GORDON, Vasile, *Introducere în catehica ortodoxă – note de curs*, Universitatea din București, 2003.
 - IRINEU, episcop de Ecaterinburg și Irbițk, *Mamă, ai grijă!*, Bacău, Editura Bunavestire, 2002.
 - MLADIN, Nicolae, Nichifor CRAINIC, Spiridon GÂNDEA, Emilian VASILESCU, *Tinerete și înviere*, Editura Omniscop, Craiova, 1999.
 - PĂUNESCU, Pr. Prof. Dr. Emilian Dumitru, *Taina Bisericii în lumina Tainei Sfintei Treimi* (teză de doctorat), Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Craiova, 2015.
 - POPA, Prof. Univ. Dr. Irineu, *Iisus Hristos este același, ieri și azi și în veac*, Craiova, Editura Mitropolia Olteniei, 2010.
 - POPA, Prof. Univ. Dr. Irineu, *Ca toate să fie iarăși reunite în Hristos, cele din ceruri și de pe pământ*, Craiova, Editura Mitropolia Olteniei, 2014.
 - POPESCU, Pr. Dumitru, *Ortodoxie și contemporaneitate*, București, Editura Diogene, 1996.
 - POPA, Prof. Univ. Dr. Irineu, *Iisus Hristos Pantocrator*, București, EIBMBOR, 2005.
 - 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.), Les Arcs, France, Editios IARSIC, 2015, pp. 595-608.

- ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitate-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Cluj-Napoca, Cluj University Press, pp. 251-266.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Globalization and its effect on religion", în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.
- TĂTARU L. *Piramida cunoașterii*, Pitești, Editura Diamant, 2014.
- TÜFEKCI Dr. M. Feridun, Victor MORARU, *Dialogul Civilizațiilor: Etică, Educație, Libertate și Responsabilitate într-o lume în schimbare*, Chișinău, Editura Institutului Integrare Europeană și Științe Politice al Academiei de Științe a Moldovei, 2013.
- VOICU, Constantin, *O viață în slujba bisericii și a școlii românești*, București, Editura Patriarhia Română, 2005.
- ZLĂTESCU, Irina Moroianu, Anca MOȚ, Adrian BULGARU; *Educație: dreptul la educație și educația pentru drepturile omului*, traducere: Valeriu Rendec, Daniela Albu, București, Editura Institutul Român pentru Drepturile Omului, 2016.
- ZLĂTESCU Irina Moroianu, Emil MARINACHE, Rodica ȘERBĂNESCU (coord.), *Principalele Instrumente Internaționale privind Drepturile Omului la care România este parte*; Volumul I: Instrumente universale, Ediția a 9-a, București, Editura Institutul Român pentru Drepturile Omului, 2018.

WAR AND THE VALUE OF FAITH, A THEOLOGICAL PERSPECTIVE ON FREEDOM OF CONSCIENCE

Drd. Ionuț Mircea Șerban AVRAM

Doctoral School of Theology and Religious Studies,

Faculty of Catholic Theology,

University of Bucharest, Romania

avramazs@yahoo.com

ABSTRACT: *War and the Value of Faith, a Theological View of Freedom of Conscience.*

The fight for freedom is fought every day, but especially today, when technology can create real global crises. Faith that educates, and education that strengthens the main values born of faith, strengthen the transcendental relationship. Thus, in the face of global crises, the affirmation of freedom is freedom itself. The moment of silence is when freedom is willingly renounced. The era of digitalization does not elude us, but it must nevertheless be limited within the perimeter of human control. Different religious confessions struggle for the affirmation of personal beliefs, but also for the non-restriction of manifestations of worship, especially in the context of great crises. Freedom of conscience is a desire of the believer regardless of the context of the crisis, and this freedom must not be restricted no matter what. Humanity must also face contemporary challenges.

Keywords: *lie, war, communism, faith, reason, victory.*

Lying in St. Thomas' vision

War has become a word almost out of the contemporary vocabulary, because we can consider that we enjoy relative peace, until recently when the military forces decided to prove their possible usefulness again. What is the usefulness of war, but what motivation can it have?

Lying and truth become similar when it comes to justifying an error or even an atrocity.¹ In this sense, St. Thomas raises a topical question:

1 Niccolo Machiaveli, *The Art of War*, Bucharest, Humanitas Publishing, 2022, p.62.

What if every lie is sin?² Of course, lying can sometimes produce beneficial effects, but at least for the moment it can avoid certain embarrassing situations. Of course, lying is not a sin when it aims to save a human life, as is the case with the Catholic Germans who hid Jews and when asked if they had Jews in their homes, they said they did not and thus offered them protection.

The lie cannot clothe itself in the garb of truth in any form, but nevertheless it can assimilate certain nuances that make it appear or come to the truth. Referring strictly to what St. Thomas says, we can say that not every lie is a sin, as we demonstrated above in the case of saving a human life.

The objections present several biblical and other situations, but which are not fully documented. Because it is possible for two people to hear a story from the same person but give different information³ when retelling, which does not automatically lead to a lie, but to the fact that it is possible to emphasize different elements. In the case of the midwives in Egypt, it is clear that God rewards them for the good they have done, not for lying, but could this good have been done without a lie? Likewise, examples given in the Bible, such as Abraham or Jacob, should be understood spiritually or prophetically.

A lie is a sin when maliciously the promise made is not kept or when from the beginning what is said does not conform to reality. Looking into present times, people often tell lies and invoke causes external to them and their actions to exonerate themselves.

It is easy for a political faction to promise a certain benefit when it is not in charge, and if it ends up taking over, to blame those who came before it for consuming resources. Lying brings with it a lack of accountability.

In my opinion, lying is a sin as long as it produces negative effects, whatever they are, whether they are small or large. The lie that saves a life, as is the case enunciated by the Bible with the harlot Rahab, or the case of the Jews saved from certain death, cannot be considered sin, but when the lie divides, creates suffering, confusion, and not only that, it is certainly a sin.

2 *Summa Theologica* II-II, q. 110, a.3.

3 Marius Cazan, Daniel-Valeriu Boboc (eds.), *I sign and answer before the law!*, Bucharest, Polirom Publishing, 2021, p. 95.

There are several cases of lying that Holy Scripture relates, which have only brought with it problems.

Lying as a pretext for war

Peace is a desideratum that should be desired by each of us, but often wars are those that begin from a lie, a lie so well told and embodied that it becomes a truth in the mouth of the one who utters it.

If we refer to war, regardless of its nature, religious or military, conquest or defense, all elements only deepen the gap between people. Emptiness that cannot be filled with lies, but only with truth. Truth that compels us to love and self-sacrifice. An authentic faith in the spirit of Christian brotherhood cannot conceive of manifesting itself violently. Although war must have nothing to do with faith, we often find people thirsting for God right at the front, among shells and cannon splinters.⁴

Lying is the only way people can accept the reality of war, in the sense that some can exert a belief on others by using the lie to provide an appropriate motivation for an act of violence. Adolf Hitler managed to inspire his countrymen that they were suffering from hunger and poverty, thanks to Jews and Russians, thus achieving hatred and death. Lying is criminal in itself, because its immediate and long-term effects are devastating.

Communism was installed as a lie, the promise of a better life, equality of citizens and abundance crowned by the applause of the single party proved to last as long as a breeze. A faith established by terror and violence cannot endure or be applied, even one with logical reasoning. "John Henri Newman showed that, from the perspective of content, faith is greater than reason."⁵

So although some try to prevail with reason, especially in case of war, it is still faith that has a higher degree of living. It is faith that sees beyond lying as a pretext and can only conclude in truth as elementary living.

Truth as freedom

On a wall of the penitentiary in Sighetul Marmăției is written in many languages the following verse from the Gospel of John: *you will know the*

4 S. Skultety, *Beyond the Trenches*, Bucharest, Humanitas Publishing, 2022, p. 210.

5 Boulton, David J., *Objection Overruled: Conscriptio and Conscience in the First World War*, United Kingdom, 2015.

*Truth, and the Truth will set you free.*⁶ Man's only possibility to truly experience freedom is in truth. My grandfather told me that in communist times they were told that Americans were poor and that many had nowhere to sleep or eat, and that they in socialist countries were the ones who had to help them. The lie was so well wrapped up under the veneer of pity, but when he arrived in America, he actually understood what the truth was.

When the Savior affirms the above, He is referring to the absolute freedom that every man seeks, freedom in truth, an assumed and mature freedom.⁷ Truth is always revealing, and it alone brings full knowledge. Only one who lives in truth and comes to truth incessantly can expose himself to joy and loving living.

Faith and war

Faith and war can make a good team. During the time of persecution, faith flourished and spiritual aspects received greater attention.⁸ For Christians of all confessions, war has never come as good news, because it cannot be conceived that the Christ in the Romanian Christian would kill the Christ in the Russian or German Christian - this of course in a logic of assuming the Christian faith authentically.

The disciples would be known as Christ's if they showed love for one another. This desideratum still exists today and it is imperative to be an example of Christian living. The octave moment of common prayer is proof of the Christian tolerance shown today.

Among so many dogmas and doctrines it is often difficult to maintain peace and good understanding because everyone believes that his truth is above that of others. Because an analysis of all confessional beliefs

6 *Bible with explanations*, Dumitru Cornilescu version, 1996. Gospel of John 8:32.

7 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Religious liberty - a natural human right", In *Jurnalul Libertății de Conștiință (JLC)*, Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Editio IARSIC, 2015, pp. 595-608.

8 Radu Preda, Ion Vicovan (eds), *Martyrdom and memory from Communist Romania*, Bucharest, Polirom Publishing, 2020, p. 230; Ioan-Gheorghe Rotaru, "Libertatea religioasă - temelie a demnității umane" ("Religious freedom - the foundation of human dignity), In Daniela Ioana Bordeianu, Erika Androne, Nelu Burcea, *Manual pentru liderul Departamentului de Libertate religioasă*, București, Casa de editură "Viață și Sănătate", 2013, pp. 210-215.

in Romania is difficult to achieve and extremely difficult to do so objectively, I would rather see it necessary to eliminate dissensions and ideas of personal aggrandizement. For example, an Orthodox Christian may say of himself that his religion is the first to arise from the apostles and that they have succession through bishops, or a Catholic may say that he is in the right direction because he has papal primacy from Peter, the argument of a witness is that Abel the righteous is the first Jehovah's Witness, and the Adventist will say that Adam was the first Adventist, and in this logic everyone can say about himself a great many others.

In the logic of what has already been expressed we can find a lot of arguments that can divide us, which are more or less sustainable, but we can find only one argument against, namely Christ and His cross through which we are all one, children of the same father.

Thus, however, we encounter an incompatibility of the Christian faith with war, even though often on the walls of some churches we find depicted in a special way the depictions of various saints dressed in armor and carrying weapons. They wore weapons and armor because before their personal knowledge of Christ they were soldiers, but through conversion they became soldiers of God's kingdom.

As a contemporary aspect, we cannot in any way endorse the encouraging statements of some church representatives about the war between Russia and Ukraine. It cannot be that the one who represents Christ is urging a battle of conquest against other Christians.

The relevance of pacifism and conscientious objectors

Peace is an element of divine origin because it belongs to the sphere of divinity. Although peace is desirable at the expense of war, there are still plenty today that threaten its maintenance. However, it is conscientious objectors who warn the general public of the necessity of pacifism.

The war, although apparently bringing with it victory, leaves behind a lot of collateral damage. Adding all the elements together, we actually see that war produces more losses than gain.

In the act of war, conscientious objectors are those who put up crucial resistance to the act of violence by protesting and refusing to fight. There are several denominations worldwide that have had conscientious objectors, but the one that has given rise to many remarkable stories is the group

of Jehovah's Witnesses, a religious group that is also present in Romania. The philosopher Tudor Petcu recounts in his book⁹ the history of Jehovah's Witnesses under the persecution of war.

The first Jehovah's Witnesses in Romania are two Romanian citizens of Hungarian ethnicity who were converted in the United States by Charles Russell, who advises them to return to Romania to preach the newly discovered teaching there, which they do. By the two in 1919, about 1700 people had already converted. From this time until the fall of communism, Jehovah's Witnesses will grow, face repeated legal recognition and persecution, and refusing military service will even bring life sentences to some.

By their creed, Jehovah's Witnesses assume the position of conscientious objectors, but also that they do not touch the gun or help anything related to the issue of war. It is interesting that depending on who was in power they were accused of either communism, imperialism or American espionage. The fact is that the witnesses refused at all costs to take up arms or fight because they understood this as a biblical command and could not deviate from it.

The fact that Jehovah's Witnesses were against the idea of war and war itself provides a clear perspective on conscientious objection in the sense that we can define objectors' activity and theoretical framework.

Pacifism and conscientious objection are relevant because they clearly show us that there is another much better option than war. Even though Jehovah's Witnesses were in the minority, they were not the only religious formation that had conscientious objectors within it.¹⁰

Conclusion

In a world where truth often seems relative and lies seem similar in nuance to truth, it is necessary for the Church to be a beacon of light that correctly points to meaning and direction. The truth must be truth, with clear tones of white, not possible shades of gray, because only in this way can we distinguish good from evil. Faith must remain an exercise of active¹¹ and reactive thinking to situations encountered.

9 Tudor Petcu, *Persecution of Jehovah's Witnesses*, Bucharest, 2022.

10 Ibid. p. 25.

11 Daniel Cain. *Roads of blood, the campaign of 1916-1918*, Bucharest, Humanitas Publishing, 2020.

Dialogue between religions¹² is also necessary and must bring harmony and peace¹³, precisely so as not to respond to the wounds of the past and to strengthen the possibility of a future beneficial to all.¹⁴ Conscientious objectors¹⁵ remain a flag of confession of faith in difficult times and fulfillers of the commandment of divine love.

Bibliography

- *Bible with explanations*, version by Dumitru Cornilescu, 1996.
- BOULTON, David J., *Objection Overruled: Conscriptio and Conscience in the First World*, United Kingdom, 2015.
- CAIN, Daniel, *Roads of blood, the campaign of 1916-1918*, Bucharest, Humanitas Publishing, 2020.
- CAZAN, Marius; Boboc, Daniel-Valeriu (eds.), *I sign and answer before the law!*, Bucharest, Polirom Publishing, 2021.
- MACHIARELLI, Niccolo, *The Art of War*, Bucharest, Humanitas Publishing, 2022.
- MARIN, Marilena, "Drepturile omului între abuz și nediscriminare" ("Human Rights Between Abuse And Non-Discrimination"), *Managementul Intercultural*, Volumul XVI, Nr. 2 (31), Brașov, 2014, pp. 209-213.
- PETCU, Cristian-Vasile, "Cadrul juridic al dialogului ecumenic creștin" ("The legal framework of Christian ecumenical dialogue"), In volumul Simpozionului Internațional "Itinerario e il contenuto del formare ecumenico-studi ecumenici - Venetia", Istituto di studi ecumenici S. Bernardino, Veneția, 2008, pp. 422 – 450.

12 Cristian-Vasile Petcu, „Cadrul juridic al dialogului ecumenic creștin” (“The legal framework of Christian ecumenical dialogue”), In volumul Simpozionului Internațional “Itinerario e il contenuto del formare ecumenico-studi ecumenici - Venetia”, Istituto di studi ecumenici S. Bernardino, Veneția, 2008, pp. 422 – 450.

13 Cristian-Vasile Petcu, „Pacea și dreptatea după cărțile profeților mari” (“Peace and justice according to the books of the great prophets”), In *Annales Universitatis Valachiae*, Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2005, pp. 448-458.

14 Marilena Marin, „Human Rights Between Abuse And Non-Discrimination” (“Drepturile omului între abuz și nediscriminare”), *Managementul Intercultural*, Volumul XVI, Nr. 2 (31), Brașov, 2014, pp. 209-213.

15 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Key aspects of the Freedom of Conscience”, *Jurnalul Libertății de Conștiință - Supliment (Journal for Freedom of Conscience)*, Editions IARSIC, Les Arsc, France, 2016, pp.30-37.

- PETCU, Cristian-Vasile, "Pacea și dreptatea după cărțile profeților mari" ("Peace and justice according to the books of the great prophets"), *Annales Universitatis Valachiae*, Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2005, pp. 448-458.
- PETCU, Tudor, *Persecution of Jehovah's Witnesses*, Bucharest, 2022.
- PREDA, Radu, Vicovan, Ion (eds.), *Martyrdom and memory from Communist Romania*, Bucharest, Polirom Publishing, 2020.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Key aspects of the Freedom of Conscience", *Jurnalul Libertății de Conștiință - Supliment (Journal for Freedom of Conscience)*, Editions IARSIC, Les Arsc, France, 2016, pp.30-37.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Libertatea religioasă – temelie a demnității umane" ("Religious freedom - the foundation of human dignity), In Daniela Ioana Bordeianu, Erika Androne, Nelu Burcea, *Manual pentru liderul Departamentului de Libertate religioasă*, Casa de editură "Viață și Sănătate", București, 2013, pp. 210-215.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Religious liberty - a natural human right", *Jurnalul Libertății de Conștiință (JLC)*, Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coord.), Les Arcs, France, Editio IARSIC, 2015, pp. 595-608.
- SKULTETY, S., *Beyond the Trenches*, Bucharest, Humanitas Publishing, 2022.
- *Summa Theologica II*, Bucharest, Polirom Publishing, 2018.

HOMO DIGITUS AS A MISSIONARY CHALLENGE IN THE CONTEXT OF DIGITISATION

Fr. Prof. habil. Mihai HIMCINSCHI, PhD

*Faculty of Orthodox Theology,
University "1 December 1918" of Alba Iulia, Romania
mihai.himcinschi@uab.ro*

ABSTRACT: Homo Digitus as a Missionary Challenge in the Context of Digitisation.

The issue of technology and digitisation has become a kind of destiny of contemporary man. Technology and education through digitisation seems to be the last frontier for the new generation. By its very nature, the technical tool is heterogeneous both for whoever uses it and for what it is used for: it is heterogeneous for man, for mind and for meaning.

Two elements always coexist in culture: the technical element and the organic element, and the definitive victory of the former over the latter marks something that is not in keeping with man and the purpose for which it was created. Technique remains alien to the symbols of the spiritual world, it reflects nothing, it creates a new reality, everything in it is present and replaces the irrational organic element with the rational and autonomously organised element. Christian eschatology links the transfiguration of the earth and the world to the action of the Holy Spirit, while technical eschatology aspires to master the earth and the universe, to dominate them by means of mechanical instruments. The question of technology thus ultimately becomes a spiritual and religious problem, the solution to which will decide the fate of humanity.

Keywords: *mission, Church, digitalization, anthropocentrism, deification, grace, communion, eschatology.*

Preliminaries

It has become quite commonplace to say that contemporary man lives in fear and sinks from one day to the next into a state of indescribable agony.

He is constantly overcoming daily hardships: economic deprivation, crises of identity and spirituality. His existential foundations are shaken and his whole being falls apart in a chaotic atmosphere.

The postmodern man is disheartened and loses his inner balance. The mental structure is increasingly out of tune with the rational civilisation of the technicalisation¹ of the third millennium.

Fallen into sin, man has sought to ease his suffering and the burden of his environment through various instruments. These he sought in the strictly immanent world, and because of sin he did not perceive their supernatural rationalities. Everything became objective. But, remaining in this state, he became the slave of these irrational forces and by deifying them made himself their servant.

Created in the image and likeness of God (Acts 1:26), man was endowed with a material body and a spiritual soul. A synthesis of the two worlds, seen and unseen, the main duty of Edenic human existence is to pnevmatise the whole of creation: man - the priest and sanctifier of the whole world.

The sin of disobedience banished man from heaven, and the consequences were most terrible: the loss of bodily eternity, through physical death; the loss of spiritual eternity, through spiritual death; and, last but not least, the tension with the environment, with the entire animal and vegetable kingdom and, above all, with the irrational forces of the universe.

Cast out of heaven, God has not totally abandoned man. He lost the divine likeness, not the image of the creator. In him, as a potency, were hidden the tendencies towards doing good, towards inter-human communion, towards the search for God, as well as the possibility that through the creative aspect of daily concerns he could facilitate his redemption in a world weakened by sin.

1 "Max Weber introduced the concept of rationality to determine the form of economic activity in capitalism, bourgeois private law and bureaucratic domination. Rationalization means, first of all, the extension of the social domains that are subject to the criteria of rational decision. This concept is matched by the industrialisation of social work, which results in the penetration of the criteria of instrumental action into other areas of life (urbanisation of life, technicalisation of transport and communication), Jürgen Habermas, *Tehnica și știința ca ideologie (Technology and science as ideology)*, in vol. *Cunoaștere și comunicare (Knowledge and communication)*, trad. By dr. Andrei Marga, Bucharest, Politică Publishing, 1983, p. 142.

From now on we can talk about technique, about human capacities and faculties put at the service of life, for the relief of the conditions of environment and life that God, and through this, supports the human effort that desires the ascetic ascent of its existence.

In the Book of the Making we are told that Tubalcain, the first blacksmith, or inventor, of tools of brass and iron (Acts 4:22), makes the fruits of his technical creativity available to the community so that all, making use of them, can ease their existence on earth by working and toiling in the sweat of their faces (Acts 3:19).

For thousands of years, mankind has seen scientific, economic, social and cultural progress as a consolation from the Divine, but only insofar as it served life and its high purposes, continually disapproving of deviations and attitudes contrary to human nature, hence two antagonistic attitudes: activities in support/promotion of life and activities contrary to it.

From within the Church there is support for those who obviously support life and those who respect it. The Apostle Paul said to the people of Corinth: All things are lawful for me, but not all things are good for me. All things are lawful for me, but I will not be overcome by anything (I Cor. 6:12). Hypothetically, man can do, think and create whatever he wants, but the ultimate goal is to attune his will to the will of God.

As theologians, we rejoice and welcome the progress of the world, the technical-scientific discoveries, especially in the field of medicine, but we are also saddened when some of these are used against human existence, altering, manipulating and ultimately destroying it. „Originally, the world we live in, shaped by God’s hands, was full of beauty and goodness. But today its nature is corrupted. We live in an unstable, ephemeral world, in a world of speed, immediacy and the violence of the temporal, in a world of disunity and transformation”².

Ever since creation, man has sought, by various ways and means, to improve living conditions. In the field of theology, the expression „improved man” was usually attributed to devout followers of the Church of Christ from the first century of Christianity. With the development of monastic

2 Claude Hiffler, „Cuvânt înainte. Suntem în lume, dar nu ai lumii” („Foreword. We are in the world, but not of the world”), in *Bioetica și taina persoanei. Perspective ortodoxe (Bioethics and the mystery of the person. Orthodox Perspectives)*, trad. by Nicoleta Petuhov, Bucharest, Bizantină Publishing, 2006, p. 9.

communities (3rd century), the term became exclusively directed towards wilderness dwellers and vocational spiritualists, synonymous with saint/holiness.

The two directions of man's improvement are clearly seen: towards/into the world and towards/into God. They must be seen as complementary, not antinomic. When man separates himself from the transcendent and concentrates all his intellectual and physical effort towards the immanent, he becomes autonomous. Free will gives him this right, but this state transforms him into a slave to the irrational forces of the finite immanent. From this limited and uncertain perspective, he can only free himself through his own will, by rising to the eternal dimension of his personal existence and of the whole world, cherishing his earthly life and that of his fellow men. Therefore, Christian bioethics is the only guarantee of human freedom permanently sustained by the will of God, who wants all people to be happy here on earth and in eternal life. Christian bioethics is the result of harmony between what man wants and what God wants, between what man achieves and discovers in his aspiration towards the infinite and what God rewards for this effort.

At the beginning of the third millennium, the Church, in its dialogue with science, finds itself obliged to give concrete answers to certain questions concerning life and its protection. The manipulation of the human mind, electronic databases, in vitro fertilisation, organ transplantation, cloning, etc., are just some of the current missionary challenges of this dialogue. In support of this approach, the openings to theology of leading researchers at home and abroad are of great help. Their initiative is seen as an integral part of the Church's lay apostolate in the sciences. In its mission, the Church needs a pertinent and Christian analysis of the results of scientific discoveries in order to conclude: how many of them are useful for life and for the purpose for which man was created, and how many are harmful, being a real danger to human existence in general.

The Church preaches life and prays for those who help sustain it by means in accordance with God's will. The Church exists for the life of the world, not for itself, for at its head is Christ, the God-Man, the Restorer of fallen human nature, but also the Defender of the conditions of life, of the integrity of the human being and of the whole Universe.

The secularisation³ of contemporary society seeks to draw a line between the immanent and the transcendent, between reason and faith, between theology and culture, between theonomy and autonomy. Autonomous freedom can be detrimental to existence by its total lack of reference to a supernatural azimuth, to a point of support for the whole of creation. Theology has placed the Incarnate Son of God, the Saviour Jesus Christ, in the role of Pantocrator, or Almighty, because through Him all things were made (In. 1:3), from Him they come and to Him they go, He is the first and the last (Rev. 1:17).

It has become quite commonplace to say that contemporary man lives in fear and sinks from one day to the next into a state of indescribable agony. He is always overcoming daily hardships: economic deprivation, crises of identity and spirituality. His existential foundations are shaken and his whole being falls apart in a chaotic atmosphere.

The postmodern man is disheartened and loses his inner balance. The mental structure is increasingly out of tune with the rational civilisation of the technicalisation⁴ of the third millennium.

Fallen into sin, man has sought to ease his suffering and the pressure of his environment through various instruments. These he sought in the strictly immanent world, and because of sin he did not perceive their supernatural nationalities. Everything became objective. But, remaining in this state, he became the slave of these irrational forces and by deifying them made himself their servant.

The Church, through the theosis of man and all created elements, insists on the ontological and soteriological theandry of man in relation to the creature. „Many of the criticisms of technology are the result of the

3 Ioan-Gheorghe Rotaru, „Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat” (”Aspects of secularisation and secularised man”), *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Cluj-Napoca, Cluj University Press, pp. 251-266.

4 „Max Weber introduced the concept of rationality to determine the form of economic activity in capitalism, bourgeois private law and bureaucratic domination. Rationalization means, first of all, the extension of the social domains that are subject to the criteria of rational decision. This concept is matched by the industrialisation of social work, which results in the penetration of the criteria of instrumental action into other areas of life (urbanisation of life, technicalisation of transport and communication), Jürgen Habermas, *Tehnică și știință ca ideologie (Technology and science as ideology)*, in vol. *Cunoaștere și comunicare (Knowledge and communication)*, trad. by dr. Andrei Marga, Bucharest, Politică Publishing, 1983, p. 142.

confusion between the thought and will that creates technology, and the thought and will that economically exploits technical invention. The former are driven by the creative impulse, the latter are often self-interested and selfish, portraying the technique in an unfavorable light. But the thought and will of the creator of technology, like that of the exploiter, are in turn dependent on the relationship of man and the cosmos to God.”⁵

This radiography was developed in an age in which man is living the natural rhythm of matter, whose irrational laws he wishes to master more and more. Worse still, he reckons that there is no more direct way to rule over the social order than to manipulate and subjugate one's fellow man using these impersonal and a-rational powers. „Man's situation in the bosom of the natural world is tragic. If once man feared the demons of nature and was freed from demonolatry by Christ, today he fears the universal mechanism of nature. The power of technology is the last metamorphosis of Caesar's kingdom”⁶.

In Eastern doctrine, there is a relationship of complementarity, of confirmation⁷, between man and created nature. The telluric age of human history is coming to an end. The invasion of machines, the vertiginous development of technology have brought about the greatest revolution in history, the yardstick by which the completeness of all human achievements is measured, passing from one brain to another by a process which - in a broad sense - may be called imitation.⁸

Wars, revolutions, dictatorships and totalitarian regimes today are linked by the influence of technology on the human person⁹, by the extraordinary force it provides. Man finds himself in a new position before

5 Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate (Orthodoxy and contemporaneity)*, Bucharest, Diogene Publishing, 1996, p. 159.

6 Nikolai Berdiaev, *Împărăția spiritului și împărăția Cezarului (The kingdom of the spirit and the kingdom of Caesar)*, trad. by Ilie Gyurcsik, Timișoara, Amarcord Publishing, 1994, p. 51.

7 The American professor, John F. Haught, (translated into Romanian, *Science and religion - from conflict to dialogue (Știință și religie - de la conflict la dialog)*, Bucharest, Eonul Dogmatic Publishing, 2002), believes that there are four plausible relationships between religion and science: conflict, contrast, contact and confirmation.

8 Susan Blackmore, *The Meme Machine*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 192.

9 „The technical reason of a social system based on rational action in relation to an end does not thereby lose its political content”, Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 143.

universal cosmic forces, and this has serious social consequences. „In man the work of the mind is more precious than the material side of his existence. The approach between the spirit and the material nature is made in an incomprehensible way and beyond nature, the unity between them taking place both within and without, without being bound to a particular place nor confined to that place alone”¹⁰.

Revolution, in a concrete sense, can be defined as the end of the cosmos, as the ancients considered it. The cosmos, as contemplated by the ancient Greeks, Thomas Aquinas and Dante, no longer exists as a result of the digital revolution, it ends under the pretence that it is fully known and fully subdued. *Homo digitus* „considers all relative values, even those he accepts, and discusses with apparent profundity everything that humanity has held in esteem throughout the ages. The attitude is that of well-meaning agnostics who are ready to agree with anything you tell them, leaving you to understand that, of course, there is no way of proving what they say and therefore leaving them neither warm nor cold”¹¹.

The autonomy of human reason starts from the point at which man considers himself God, self-deifying, believing himself to be the measure of all things, especially life: „I am determined to conquer life and understand it”¹².

The manipulation of life by means of autonomous and digitized reason wants to present the human being only as a body, as matter, as an individual and a figure in an archived statistic. Man is more than that. He is a spiritual being destined for eternity, interpersonal relations and, above all, love. However exciting the scientific conquest may be, it cannot teach us what love and interpersonal communion are. The perspective of a Christian spirituality has other foundations. The improvement of life, for believers, consists in climbing the path of holiness. This set the early Christians

10 Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului* (*About the making of man*), in *Colecția Părinți și Scriitori Bisericești* (*Fathers and Church Writers Collection*) (further on, PSB), vol. 30, trad. by Fr. T. Bodgeae, Bucharest, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church) (further on, EIBMBOR), 1998, p. 46.

11 Alexander Kalomiroso, *Against false union*, Sf. Nectarios Press, Seattle, Washington 1978, pp. 29-30.

12 J. Craig Venter, *O viață descifrată. Genomul meu uman* (*A life deciphered. My human genome*), trad. by Lavinia Marin, Bucharest, Curtea Veche Publishing, 2013, p. 13.

apart from the rest of the pagan world which saw the materiality of the world as an end in itself. „Christians are called to express their faith in an authentic spirituality a way of living without ambiguity, which does not mean without risk and suffering. Sacred Scripture and Church tradition call this spirituality the art of living and identify it with holiness or purity of heart. The essential element of Christian piety is not the how, the technique or the how, but the substance and quality of this life, which gives the Christian identity. The credibility of spirituality therefore comes from the quality of the person. To cleanse the heart or to be righteous means to live in total fidelity to God, it means to return to simplicity and innocence. A pure heart means a coherent, unified, clear, undivided and unclouded spirit”.¹³

In the history of knowledge of the Universe, some scientists placed the Earth at its centre - for example Copernicus. Pascal was frightened by the infinite spaces that opened up before him. The discovery of the microcosm, the tiny, microscopic infinity, still frightens many scientists. The science of modern physics and chemistry is penetrating the structures of the macro- and micro-cosmos and destroying its transcendental hold. “Like the ancient Greeks the Europeans have deified human reason, its passions, the powers and weaknesses of the soul; in a word they have made man the centre, the measure and the goal of all things. The culture of Europe comes from man, exists for man and finds its justification in man.”¹⁴

Contemporary man, in the middle of the gap between micro and macro-cosmos, is crushed by their grandeur. The revolution in physics and chemistry succeeds by negating the law of conservation of matter. The disaggregation of free matter has been found to release formidable energy. Research into the disintegration of the atom is eloquent in this respect; it has led to the invention of the nuclear bomb, which can put mankind on the road to self-destruction. The contrary attitude to nature was driven by the praxis of theology. “God,” says St. John Chrysostom, “has ordained those things which lead to the preservation of the human race.”¹⁵

In digital technology, everything is about yield. The technique radically changes man's attitude to space and time. The beauty of space, as

13 Ion Bria, *Calitatea vieții creștinilor (Quality of life of Christians)*, in vol. *Misiologie Ortodoxă (Orthodox Missiology)*, Geneva, 1987, p. 45.

14 Ibid.

15 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia a XX-a la Facere (20th Homily on the Facere)*, trad. by Fr. D. Fecioru, Bucharest, EIBMBOR, 1987, p. 235.

a commodity, is the greatest possible conquest of postmodern man. "The civilisation of Europe is founded on a religion, but a religion that nobody wants to call a religion, because this religion does not consist in the worship of one or more things, but in the worship of man".¹⁶

The following situation can be observed: the unparalleled force of knowledge and digital technology, which goes to the end of knowledge, is achieved through the exhaustion and enslavement of man. Human knowledge and technical-scientific knowledge appear in antithesis. "The antithesis is more of a rush against human wisdom, against the truculent trust in the human mind. Science is the knowledge of things as far as it is possible for man. Human wisdom, however, is a self-deceiving confidence. It makes us sure that we have understood and explained facts and things, a confidence which most often proves false if the proud man does not come to his senses. Knowledge requires an interpreter of it".¹⁷

Man finds himself placed before a new reality through which he is subjected to spiritual degradation. The machine, technology, digitisation, constitute for contemporary man the new and ultimate reality which bears no resemblance to the organic and inorganic reality, to created nature through which man considers himself a creation of God. This is a reality organised by the universal attraction of all towards a unity, a special world, brought into being by civilisation, by knowledge and man's discoveries with a soteriological sense. Technology and digitization have a cosmogonic meaning... "In this fallen and uncorrupted state, the earth and the whole universe would have exploded and perished if, in His Providence, God had not given His creation these forces of universal attraction to take the place of His uncreated grace."¹⁸

Scientific discoveries grant man an incredible power, a destructive power, which the State wants to control, to misappropriate. We can speak of a true nationalisation of scientific discoveries. Hence the tension that generates conflict. Postmodernism is the era of the rise of etatism. The contemporary state is inclined to believe that man belongs to it as a whole. This is a fatal consequence of the two world wars. During wartime, the power

16 Alexander Kalomiros, *op. cit.*

17 Alexander Kalomiros, *Cele șase dimineți* ("The six mornings"), in vol. *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului* (*The Holy Fathers on the origins and destiny of the cosmos and man*), trad. by Fr. Ioan Ică, Sibiu, Deisis Publishing, 2003, p. 21.

18 *Ibid.* p. 93.

of the state grows out of all proportion and the state survives the war. The habits and instincts of war continue to assert themselves, leading to the ability to impose violence and contempt for human life. Above all, the state seeks to seize the power that digital technology gives it. Statism is not only a peculiarity of the communist regime, but a worldwide phenomenon. The ever-increasing power of technology plays an important role. Man's spiritual and moral progress is no longer keeping pace with the almost miraculous speed of technical and digital progress, and so he is falling behind. This is not the spirit, this is not the moral force of the man who masters and controls digital technology, but the state which does not consider itself subject to any spiritual and moral principle and acts under an autonomous banner, according to its own law and sovereignty. Man, turned outwards, weakens inwardly. This situation threatens the world with a global conflict that no one wants, neither individuals nor peoples, but which can be dangerous through the autonomous forces of digital technology, through the forces of power capital exposed through technology. Christians are not exempt from this temptation either. "Yet anyone who observes carefully the sermons and professions of most Christians will see that what they seek and hope for is not so much the state of the Church as the glory of civilization."¹⁹

The technical nature of civilisation claims man an incredible acceleration of time. Man diverts his function from the production sufficient for living to the bringing of an added profit. In the presence of such a pace, entered in such a race against time, the maximum output of labour is sought, in the presence of the scientific and digital method of organising industrial labour. Man is relentless activity, but this basically means spiritual passivity, the abandonment of the self through an inhuman process. Such a man becomes a passive instrument with no inner activity. This process of accelerating time and transforming man into an instrument of economic production is most clearly expressed in a liberal society in which the theory of competition comes first. "The permissive society proclaimed by liberalism is nothing but materialism absolutized and degraded into consumerism. In it, man is valuable not only to the extent that he produces a certain quantity of products, but also to the extent that he manages to consume a certain quantity of products. He must also consume, because

19 Alexander Kalomiros, *Against false union*, Sf. Nectarios Press, Seattle, Washington, 1978, p. 50.

otherwise production is meaningless. Consumption alone guarantees new production, ensuring that the vicious circle works. And this absolutisation and idolisation of material well-being claims to be the supreme liberation of man.”²⁰

The power of technology has a moral influence on human life. We have already pointed out that mechanised and rationalised industry remains under the pressure of the individual and individuality. Everything is mass production. This is the rule of impersonality and anonymity. Everything becomes collective, not communal. Community is a real fraternity of people, it implies the transformation and transfiguration of people, it is organic, it implies freedom, collectivity, revenge, it means a forced and mechanical aggregation of people, their subordination to a pseudo-reality that lies outside them and above them. People can remain with each other and in solidarity. “The need is to build our lives not on our assumptions, but on the Discovery of God. The tragedy of the events of the world around us is due to the denial of this path. The sin of self-denial - this is what tears man apart and kills him.”²¹

The technical industry creates a very distant morality of human brotherhood, even if it has collectivist treaties. It is characterised by a type of civilisation that fights as in a sporting competition in which it plays an enormous role and where it becomes a source of moral appreciation. The cult of strength and power is growing. “A frightening antinomy characterises Europeans: the antithesis between the inner and the outer man. The European seems to be one thing but in reality is something else. He lives and moves in the lie of compromise. His entire culture is a collection of banal lies with which he has adapted. He is extremely egocentric, but he conducts himself with absolute and almost exaggerated courtesy.”²²

We live in an age where force is worshipped and not justice or truth. We can say that never, as now, has there been such indifference to the truth. Truth brings peace to human life, lies facilitate violence against man. We are witnessing a rupture between evangelical morality and social morality. Evangelical morality is being replaced by production morality. This mora-

20 Francis-Vincent Anthony, *The Ecclesial Praxis of Inculturation*, Roma, Ateneo Salesiano Publishing, 1997, p. 8.

21 Arhimandritul Sofronie, *Cuvântări duhovnicești (Spiritual words)*, trad. by Ierom. Rafail Noica, Alba Iulia, Reîntregirea Publishing, 2004, p. 275.

22 Alexander Kalomirov, *op. cit.*, p. 29.

lity of technical production develops envy, pride, converts evangelical love of neighbour into self-exaltation. The transcendent has increasingly been understood as an absence of God from the created world. "Taking advantage of this absence of God from creation, the Enlightenment declared the autonomy of human reason from any Christian authority and developed a technique, which, losing all connection with God, was animated by the ideal of transforming the heavenly paradise into an earthly paradise."²³

In this age of transition, people find themselves shackled in terms of the outside, the environment, and solitary in terms of the inner dimension of the human being, alone, isolated. Human reason turns to the created immanent in search of its own peace.

The faith-knowledge dialectic was the theological concern of the early fathers. St Clement Alexandrinus²⁴ saw the positive role of reason engaging in ancient philosophy with the aim of acquiring justice. Reason can, and should, engage with the philosophy of knowledge because it involves intellectual training, rational knowledge, which is also present in the discoveries of digital technology. But 'God is the cause of all goodness'²⁵, and therefore also of created goodness, and reason must overcome this by engaging critically and constructively in the ellipse of knowledge. "It (Scripture) advises you to make use of secular culture, but not to remain in it or stop at it, because the gifts given by God at the right time, for the benefit of every generation, are teachings preparatory to receiving the Word of God"²⁶. Between reason and faith, in a supreme goal, there is no contradiction. Reason without the admission of faith, in a supreme mystery, is irrational. To the supreme mystery we rise by reason. The supreme mystery itself demands admission through reason. The variety of natural laws which the inventiveness of human reason discovers and technically works out indicates the creativity of the human mind and enlightens it to see that they do not exist by chance, but an infinitely varied voluntary Being has offered them for synthesis and intellectual judgment, and not a

23 Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 160.

24 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine (Anthropological Aspects in Patristic and Early Christian Thought)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, pp.116-118.

25 Sfântul Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1, 28, trad. pr. D. Fecioru, PSB vol. 5, Bucharest, EIBMBOR, 1982, p. 25.

26 *Ibid.*, p. 26.

monoform impersonal essence. A tri-positive Being with a divine Reason sought to be all in harmony, a harmony found by the emanating speculative intellect which emanates wisdom and senses it in innumerable forms of existence. "It is possible that he who learns the preparatory sciences may attain to the wisdom that stands at the head of all sciences, to the mistress of the sciences... from what has been said it is seen that wisdom is learned, passing from the contemplation of the heavenly to faith in God and to the Justice after God"²⁷

Incarinate reason, Jesus Christ, helps human reason to discover its purpose through intellectual and technical progress. As the Father's Reason, Christ - the Giver of the supreme laws - could not be created (as the Arians said), only as God the Creator and Pantocrator is the Supreme Lawgiver through Himself. A reason totally subject to the technical immanent can no longer discover the Institutor of the fundamental laws of creation. The dependent one cannot show its supreme sovereignty, cannot overcome the autonomous barriers of the purely rational immanent. "The power of technique has another consequence which entails great difficulties for man, for the human soul is not sufficiently adapted to it. We are witnessing a terrible accumulation of time, with which man can no longer keep pace. No moment has any value in itself; it is only a means to the next moment. Man is expected to be incredibly active, an activity that allows him no return to himself. At the same time, these active moments make man passive. He becomes a mere means in the human process, a mere function of the production process."²⁸

When man manipulates the irrational laws of technological breakthroughs he can become their slave. This state of bondage results from the fact that he is self-divine, he wants to manipulate his own life, and the lives of others. Man, however creative and inventive he may become, fails to substitute himself for the Creator. God alone is the Lawgiver, the One who imposes well-ordained laws on the Cosmos, imposing laws on creation according to which the latter can govern itself, but also through man's will to govern himself and the world towards its ultimate goal. God can only be above creation because He is above its laws. On Him depend all things ordained to be, and without Him they cannot exist. Man can use them for

27 Ibid., p. 27.

28 Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 55.

his own good and the good of others, or for his own harm and the harm of others. "The technique springing from an autonomous reason, which does not want to know about God, resembles the tree of the knowledge of good and evil in Paradise. On the one hand, it appears to be good and serves many of man's vital interests. On the other hand, it turns against man with terrible destructive power."²⁹

This total independence of man from the created, expressed by the objectification of existence in relation to the conquests of technology, substitutes the Creator for the creature, faith for reason, theology for science, the rational for the irrational. In the ascent to deification, man makes use of these, but not separately, not in a Nestorianist or monophysite manner, but in a way that works together, in a mutual confirmation. The imbalance of this relationship can be rendered through four possibilities, or perspectives, through which man can find himself in relation to the creature being scientifically explored and explored: a) man can lose his identity, can be submerged and totally confused with the world of things. From the desire to master the irrational forces of nature, he becomes confused in a materialism of atomo-materialist origin, specific to the ancient philosophy of Thales, Democritus, Heraclitus³⁰ and even to the atheistic-materialist philosophy of the totalitarian communist system. b) From the desire to be liberated from material bondage, man chooses the ascetic path. Through abstinence he eliminates the pleasure offered by materiality. He seeks the tranquillity of authentic religion far from the noise caused by rapid technologicalisation. c) Despairing of the mechanisation of the environment, of excessive industrialisation, he chooses immediate ways of counteracting massive pollution, seeks a greening devoid of the principles of concern for a nature in which - with all the work of sin - there still lingers the uncreated energies of God, personal and deifying, through which the Creator can make himself fully transparent to the creature. Ecology is not an exclusive anthropocentrism, but a collaboration between man and God, with the aim of restoring to nature, and to the things in it, their original, apathetic beauty. d) The lack of a synergistic vision between man as macro-cosmos and man as micro-cosmos leads

29 Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 161.

30 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Istoria filosofiei, de la începuturi până la Renaștere (The history of philosophy, from the beginnings to the Renaissance)*, Cluj-Napoca, Cluj University Press, 2005, pp.77-78, 80-82,98-101.

to the loss of the personal identity of the image of God in the structure of postmodern human ontology. "The autonomous technique tends to become an end in itself and to make man forget the meaning of his life and existence. Technique is and can only be an instrument and not an end. There are NO technical ends of life, only technical means. Purposes belong to the realm of the spirit. The technical instrument, by its very nature, remains heterogeneous to man, spirit and meaning. Nevertheless, it tends to substitute itself for purpose and, by the importance attributed to it today, can mask or even erase from man's consciousness the very meaning of life".³¹

All created things are not only dependent on the Creator, even by the laws impressed upon them by Him that they may exist and develop, they receive from Him the marks of eternity from the moment of their coming into being from the non-being, and can keep these laws as their servants. Only in so far as they serve the Creator can being have a specific purpose, a specific purpose. Science and technology have the task of investigating the truth about the world and its creatures, about the nature of existence. "The preparatory sciences, which lead to rest in Christ, exercise the mind, awaken the understanding, giving rise to a quickening of the spirit in the search for true philosophy".³²

Man must discover true freedom through experience, he must try all the possibilities available to him. This is what he even wanted. Freedom is explored in all spheres of individual and social life. „Culture is full of symbols, images of heaven appear there in earthly forms, signs of another world are reflected in it. But technology, it remains alien to symbols, it is realistic, it reflects nothing, it creates a new reality, in it everything is present".³³

Having emerged from the medieval state, contemporary man is embarking on the path of autonomy in all spheres of creative life. He explores the autonomy of social and cultural life, the autonomy of knowledge, of science, of politics, of economics, of technology, of inter-ethnic life, etc. All these separate spheres begin by evolving, obeying only their own irrational and impersonal law.

31 Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 162.

32 Sfântul Clement Alexandrinul, *op. cit.*, p. 28.

33 Nicolas Berdiaeff, *L'homme et la machine*, traduit du Russe par I. P. et H. M., Éditions „Je sers”, Paris 1933, p. 14.

Autonomy means precisely that the law acts from within for each particular sphere, without being subordinated to any unifying spiritual centre. The autonomy of digital technicisation is aimed at the death of man as a personal self, on the grounds that the social dimension of his existence can develop more dynamically. Technical evolution diminishes the sacredness and supreme value of the human person.

Christian religion, at the beginning of the millennium, became a particular sphere of culture, it ceased to be a determining force, it was repressed from the cellars of the soul. Christianity is finding it difficult to adapt to this technological process in which man seeks to open himself up to others, to be as free as possible. But it will be increasingly difficult to identify the autonomy of these spheres with the freedom of man who wishes to be as integral and complete as possible.

We find free spheres in science, politics, economics, technology, but not man who has fallen under the power of separate, free spheres subject to their own laws. Under this mask lies hidden scientism, which is not identical with science, and rationalism in the knowledge of the surrounding world; Machiavellianism in politics; capitalism in economics, nationalism in the life of peoples, all these spheres refuse to submit to some higher spiritual or moral principle. This is the breeding ground that gives rise to the force of technique, this technique that develops uncontrollably and in which there is no human law. "The world has become what for centuries it has dreamed of being. Let it marvel then at the work of its own hands"³⁴

Man, increasingly crushed, has fallen into slavery, has become the slave of autonomous spheres. From this state has resulted imbalance, a chaotic state of man. Technical mechanism does not want to obey any spiritual principle and spirituality is increasingly weakened in contemporary man. Man has provoked his own alienation from his nature, he has consented to become *homo digitus*, which is why man is taking the initiative to effectively free himself from what technology offers, he wants an intensification of his spiritual life. "Man has thus been reduced from the elementary biological and cultural needs of his survival (food, reproduction, environment) to the play of fundamental drives created around these needs, economic relations, language, etc. The questioning function of Revelation was usurped by metaphysics and then by ideology, the disastrous result being the catas-

34 Alexander Kalomiros, *op. cit.*, p. 50.

trophe of modern European humanism, whose fragile anthropocentrism could not prevent the mass suicide of man as a theological and religious being, nor the horrors of industrialised homicide and dehumanisations of all kinds that have invaded present-day societies (drugs, violence, exacerbated eroticism, consumerism), intensely depersonalising them”.³⁵

If we were to attest the ontology of *homo digitus*, it would belong to fallen time and not to paradisiacal time. Fallen from the context of divine eternity, the environment becomes a state of tormenting immobility for man. In order to emerge from this mobility, to confront it and then overcome it, man becomes a technician, the initiator of a new context that makes him forget the imperfection and distortion of a world twisted by sin: “Cain built a city... Tubalcain was a smith of tools of brass and iron” (Acts 4:17, 22).

St. Gregory of Nyssa, in his book *On the Making of Man*, maintains that the tools made by fallen man are a help to him if he finds good use for them, and a hindrance when he uses them in a pitying way: ‘man has discovered the usefulness of iron, only when time indicates us to call upon its aid, at other times he is left at home... the art of iron can serve us even in time of war, and in time of peace we can be relieved of such burdens.’³⁶

Hellenism and Christianity are a fruitful combination of matter and spirit. Christianity did not have a theology of the world and man, Hellenism did not disturb the theocentrism of revelation, although it was anthropocentric and cosmocentric. The dialectic of the union of theology and gnoseology will be present in the patristic thought of the early ages. The relationship between faith and scientific knowledge is found in St. Cyril of Jerusalem, in his *Catechesis*: „by faith is also agriculture, for he who does not believe that he will gather fruit does not bear the labor of cultivating the earth. It is by faith that men travel by sea, entrusting their lives to a small wood, and exchanging the most stable element, the earth, for the unsteady tossing of the waves; they give themselves over to uncertain hopes, because faith, which is more sure than any anchor, holds

35 Diac. Ioan I. Ică jr., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologilor” (“The deification of man, Fr. Nellas and the conflict of anthropologists”), in Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit (Man - a godlike animal)*, Sibiu, Deisis Publishing, 1999, pp. 6-7.

36 Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 26.

them fast. It is on the basis of faith, therefore, that most of the actions of men are carried out.”³⁷

The confirmation of faith by reason translated as the understanding of created things is found in Theodoret of Cyr: “on the one hand there is God, on the other hand the existences which are in His likeness will be like them by reason”³⁸, and faith is the understanding of what harmonizes with the nature of the unseen.

Knowledge full of wisdom is apophatic knowledge, through technique we have the impression that we know everything, we know everything. Everything becomes immanent. The apophatic is lost in the cataphatic, and the exclusive reason of the cataphatic is powerless to explain all that is created and uncreated. The latter is a false assumption of an unenlightened reason of faith in the process of knowing the world and God. “To express God is powerless, but to understand Him is even more impossible. For what is to be understood, the word can explain, though not sufficiently, but at least in an obscure way, to him who has not utterly rotten ears and a lying understanding. But to understand such a reality is altogether impossible and unattainable, not only to those who are foolish and bent on the lowly, but also to those who are very high and lovers of God; and likewise to the whole born being, and to whom is added this darkness and thick body in understanding the truth.”³⁹

Radicalist anthropocentrism historically detours man (Marxism), brings him a neurotic frustration (Freudianism), a lack of scientific knowledge, a logical positivism with the very denial, ultimately, of human reason (A. Camus). From the above statements atheism has been derived, which is scientism mixed with evolutionism and vitalism. “The astonishing scientific and technological progress of the twentieth century in the knowledge of the universe has been combined with the discovery of the greatness and fantastic perfection of the laws governing it, especially in the fields of microphysics and microbiology.”⁴⁰

37 Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze (Catechesis)*, trad. by pr. D. Fecioru, Bucharest, EIBMBOR, 1943, p. 137.

38 Teodoret, Bishop of Cyrene, *Istoria bisericească (Church history)*, trad. by pr. prof. Vasile Sibiescu, Bucharest, EIBMBOR, 1995, p. 38.

39 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice (The Five Theological Words)*, trad. by Fr. D. Stăniloae, Bucharest, Anastasia Publishing, 1993, p. 24.

40 I. P. S. Dr. Damaskinos Papandreou, Metropolitan of Switzerland, *Biserică, socie-*

The ideas and ideals of human reason, immediately after the Enlightenment, were concretized in the Reformation which rationalized dogma, made a major contribution to the affirmation of a technological, more humanistic bourgeoisie in which not Christ but man is the measure of all things. "The ideals of science differ in many respects from the ideas of science. They indicate the image a scientific community has of what science should look like if it were ever completed; they express the ultimate criteria of rationality of their time. The interest of reason, claiming consistency from any concrete scientific explanation, is often compelled to support regulative ideas that would be incompatible or lead to contradictory results if applied with equal rigor to all scientific explanations."⁴¹

Contemporary Orthodoxy must renew its discourse in order to strengthen the credibility of its message in a world that wishes to return to the roots of its spiritual identity, but is not willing to give up the conquests of science and contemporary civilisation in general.

We live in an age of technicality in all fields of activity, sometimes we feel a desire to scientificise religion, revelation and miracles. It is all due to the process of technical secularisation, a universal process with a dualistic structure. The world, with its technical-scientific discoveries, appears to be placed on an equal footing with faith and revelation. Instead of talking about an ethics of technology, how much it uses life as a divine gift, we talk - instead - of a faith of technology, an organisation of technology, an ethos of technology.⁴²

The empowerment of technicisation in the postmodern era aims to promote a strictly rationalist activity with a well-defined purpose: the creation of new means of sustaining life independent of divine grace, but also alternatives for the humanistic elucidation of social needs.

A reason unenlightened by faith isolates the human person. The reverse of rationality is the secularisation and secularisation of contemporary society. From this point of view, the transcendent is excluded from the sphere of social concerns, and culture will be imprinted with new technical-scientific discoveries that will replace the Creator in his own creation,

tate, *lume* (Church, society, world), Iași, Trinitas Publishing, 1999, p. 61.

41 Amos Fukenstein, *Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, trad. by Walter Fotescu, Bucharest, Humanitas Publishing, 1998, p. 20.

42 These secular aspects of technicisation are well captured by hierom. Theophan Mada in his work *Homo ethicus*, Sibiu, Agnost Publishing, 2007, pp. 11-16.

and technology will be used more and more for the tacit political domination of the masses still unaware of progress. The whole involvement of autonomous reason in the social context will provide a quadrangle of interests, strategies, technologies and systems designed to self-deify contemporary man. Autonomous reason has only one goal: the exclusive domination of nature and society.

The Western mentality has not seen a complementarity between reason and faith, between the dogmas of the Church and the human mind. The truths of faith have always conformed to human reason, though in content above it. The Western imbalance is rendered by the inverse proportionality between faith and secular thought: as faith increases, secular or profane concern with the world and its created laws must decrease, or, as economic activities increase, religious pietism decreases.

This view of secular ethics is compatible only with Protestant dogma about the world, man's presence in it and his purpose as a divine image. The Church sees technology as a fruit of spiritual power, a most effective presence of man in God's creation. All the means of technology must be used for the purpose of good human survival in the context of a creation still dominated by sin and corruption. This survival cannot be achieved without Christ, the Pantocrator, the Almighty of all and everything. In this sense, digital technology can help transfigure, pneumatise the world in and through Jesus Christ. The conquests of technology must be gifts that you have a duty to share with the world for the edification of life here and the anticipation of life to come. Here we can even speak of an eschatological character of some technological discoveries for the benefit of human life and its defence against the destructive forces of sin and death: God will be in all things and all things will be in God.

Rational autonomy through technology is due to the doctrinal implementation of predestination, starting with the 16th century Reformation: man predestined to a sinful life, powerless in those of salvation, seeks in technology a way of salvation. Technique, through temporal satisfactions, makes the predestined behave as if he were not chosen. Work becomes the source of direct redemption, and puritanism the exaggerated form of social asceticism

In Protestant circles, where the avalanche of social ethics and the spirit of capitalism began, the utilitarianism of work is considered a sign of divine grace, a kind of redemption through work: sola labor. The Pro-

testant work ethic portrays the individual as covetous, punctual, fair and self-controlled. These attributes have generated the development of a utilitarian-materialistic culture based on the facilities of technical means that make up for the lack of divine presence in the work of the prodigal.

Within this framework, Labor Puritanism, Humanist Rationalism and Scientific Empiricism facilitated - and still facilitate - the development of modern, cultural autonomous technology. Protestant capitalist doctrine has been the basis for technical innovation, the influx of material wealth and the expansion of capital markets.

This kind of progress, based on the Enlightenment doctrine of divine personal absenteeism from creation, generated a spirit of work for the purpose of self-deification. In this type of autonomous work, for man and for his own satisfaction, capitalist individualism of the forces of production was illustrated, as well as collectivism of the communist type, in which, in spite of working in collectivity, the worker alone was both beneficiary, producer and owner of all the means of production.

The ethic of autonomous technology highlights the discerning man, gives the sense of guild membership towards which the New Religious Movements (NRM) are increasingly tending. "Protestantism, as a religious movement, has influenced the development of material culture and set a general trend in people's activities. Psychological impulses originating in religious beliefs and practices have given meaning to people's daily lives and led them to adhere to that meaning."⁴³

Conclusions

Orthodoxy sees in the fruits of techno-scientific research an opportunity to sustain life, to give to others what God has enlightened you to create, that is, an exchange of values for the benefit of others. If autonomous technology promotes a new style of life without God, the theonomy of technology, especially digitalisation, urges us to make use of these innovative conquests in order to come as close as possible to the model of life in Christ, because man is not only body but also soul, not only the psychological impulse of ethics, or only a member of an ecclesia militans, but together a life-giver with others in ecclesial, family and social communion, aware that if one

43 Prof. dr. Ioan Mihăilescu, *Protestantism și capitalism (Protestantism and capitalism)*, afterword to, postfață la vol. Max Weber, *op. cit.*, p. 294.

member suffers, all is destroyed. Hence the Eastern imperative to avoid an economic exploitation of technological inventions. Even if autonomous technology desires an earthly heaven instead of the heavenly one it does not want, or cannot acquire, theonomic technical progress is persistently seeking to improve the living conditions of those on their way to eternity. As much as we would like to be objective, in the rush for matter man always remains unsatisfied. The true Christian does not desire a wicked matter, but a transfigured one; he does not desire an old and polluted heaven and earth, but a new heaven and a new earth (Rev. ch. 21).

Bibliography

- ARHIMANDRITUL SOFRONIE, *Cuvântări duhovnicești (Spiritual words)*, trad. by Ierom. Rafail Noica, Alba Iulia, Reîntregirea Publishing, 2004.
- BERDIAEFF, Nicolas, *L'homme et la machine*, traduit du Russe par I. P. et H. M., Paris, Éditions „Je sers”, 1933.
- BERDIAEV, Nikolai, *Împărăția spiritului și împărăția Cezarului (The kingdom of the spirit and the kingdom of Caesar)*, trad. Ilie Gyurcsik, Timișoara, Amarcord Publishing, 1994.
- BRIA, Ion, *Calitatea vieții creștinilor (Quality of life of Christians)*, in vol. *Misiologie Ortodoxă (Orthodox Missiology)*, Geneva, 1987.
- Diac. ICĂ, Ioan I. jr., “Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologilor” (“The deification of man, Fr. Nellas and the conflict of anthropologists”), in Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit (Man - a godlike animal)*, Sibiu, Deisis Publishing, 1999.
- FRANCIS-VINCENT, Anthony, *The Ecclesial Praxis of Inculturation*, Roma, Ateneo Salesiano Publishing, 1997.
- FUKENSTEIN, Amos, *Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea (Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the 17th century)*, trad. by Walter Fotescu, Bucharest, Humanitas Publishing, 1998.
- GRIGORIE SFÂNTUL DE NYSSA, *Despre facerea omului (About the making of man)*, in P. S. B. vol. 30, trad. by Fr. T. Bodogae, Bucharest, EIBMBOR, 1998.

- ✦ HABERMAS, Jürgen, “Tehnică și știința ca ideologie” (“Technology and science as ideology”), in vol. *Cunoaștere și comunicare (Knowledge and communication)*, trad. by dr. Andrei Marga, Bucharest, Politică Publishing, 1983.
- ✦ HAUGHT, John F., *Știință și religie – de la conflict la dialog (Science and religion - from conflict to dialogue)*, Bucharest, Eonul Dogmatic Publishing, 2002.
- ✦ I. P. S. Dr. DAMASKINOS PAPANDREOU, Metropolitan of Switzerland, *Biserica, societate, lume (Church, society, world)*, Iași, Trinitas Publishing, 1999.
- ✦ Ierom. TEOFAN Mada, *Homo ethicus*, Sibiu, Agnost Publishing, 2007.
- ✦ IOAN SFÂNTUL GURĂ DE AUR, *Omilia a XX-a la Facere (20th Homily on the Facere)*, trad. by pr. D. Fecioru, Bucharest, EIBMBOR, 1987.
- ✦ KALOMIROS, Alexander, *Against false union*, Seattle, Washington, Sf. Nectaros Press, 1978.
- ✦ KALOMIROS, Alexander, “Cele șase dimineți” (“The six mornings”), in vol. *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului (The Holy Fathers on the origins and destiny of the cosmos and man)*, trad. by Fr. Ioan Ică, Sibiu, Deisis Publishing, 2003.
- ✦ POPESCU, Dumitru, *Ortodoxie și contemporaneitate (Orthodoxy and contemporaneity)*, Bucharest, Diogene Publishing, 1996.
- ✦ Prof. dr. MIHĂILESCU, Ioan, *Protestantism și capitalism (Protestantism and capitalism)*, afterword to vol. Max Weber, *op. cit.*
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, “Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat” (“Aspects of secularisation and secularised man”), *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Cluj-Napoca, Cluj University Press, pp. 251-266.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Istoria filosofiei, de la începuturi până la Renaștere (The history of philosophy, from the beginnings to the Renaissance)*, Cluj-Napoca, Cluj University Press, 2005.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine (Anthropological Aspects in Patristic and Early Christian Thought)*, Cluj-Napoca, Cluj University Press, 2005.
- ✦ SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze (Catechesis)*, trad. Fr. D. Fecioru, Bucharest, EIBMBOR, 1943.

- SFÂNTUL CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele (Stromatele)*, 1, 28, trad. by Fr. D. Fecioru, P. S. B. vol. 5, Bucharest, EIBMBOR, 1982.
- SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice (The Five Theological Words)*, trad. by pr. D. Stăniloae, Bucharest, Anastasia Publishing, 1993.
- TEODORET EPISCOPUL CIRULUI, *Istoria bisericească (Church history)*, trad. by Fr. prof. Vasile Sibiescu, Bucharest, EIBMBOR, 1995.
- WEBER, Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului (Protestant ethics and the spirit of capitalism)*, trad. by Ihnor Lemnij, Bucharest, Humanitas Publishing, 2003.
- VENTER, J. Craig, *O viață descifrată. Genomul meu uman (A life deciphered. My human genome)*, trad. by Lavinia Marin, Bucharest, Curtea Veche Publishing, 2013.

EDUCATION, VIRTUALLY A HUMAN RIGHT, ABBREVIATED ENGLISH AND FRENCH AB- BREVIATIONS IN ADOLESCENTS' LANGUAGE

Prof. Iulia DRAGHICI, PhD

Profesor de limba franceză

Liceul Teologic Adventist Ștefan Demetrescu, București

alicadus@gmail.com

ABSTRACT: *Education, Virtually A Human Right, Abbreviated English and French Abbreviations in Adolescents' Language.*

Education has been declared to be a universal human right, just like health. The global crises' context (pandemics, wars) proved that virtual education has failed its beneficiaries. The transition from in-person to remote education misspelled success. It spelled failure, only amplifying the already large inequalities that have plagued on-site education. Although it was designed to have democratized access, remote education has turned into a limit: limited access to electronic devices and printed material, limited access to electric power in the house, limited access to Internet connection (and devices enough for three or five pupils in the same house), limited help of adults with enough schooling? The present paper - a cry in the desert - tackles the current negative effect of virtual education as manifested in the growing number of abbreviations present in the language of children and adolescents.

Keywords: *abbreviation, digitalization, education, failure.*

Captatio benevolentiae

History is said to be repeating. Will mankind return to the cuneiform writing? Could pictograms write the future of human offsprings? Children and teenagers go to great lengths to avoid spelling out lengthy words. Their massive use of abbreviations tends to justify our preoccupied musings at the beginning of this paragraph. Pieces of writing done by 2023 teenagers may be similar to the following text message written by a Romanian girl,

aged 13, to her friend:

Sal! Cff? Da'i lu Alex id'u meu ji zi k ne vdm maine k aj vrea sa vb cu el j cne jtie, poate iese cv.

*Ms. Xoxo*¹.

The text, provided no “translation” is produced, can be confusing, at least. How can language be reduced to this limited number of letters and why? We will start from the beginning in our search for the *Rosetta Stone* of digitalized language.

A Short History of Abbreviations

Abbreviations can be found under many forms as they have been discovered in ancient Greek inscriptions, in medieval manuscripts (e.g., “DN” for “Dominus Noster”) etc. However, it was the 20th century that witnessed the transformation of abbreviations in common practice for widespread communication.

Their history is a long one. It must have started at the dawn of written language with the earliest known writing systems. Proof of the earliest roots of writing is brought forward from around 3000 BC, in the Egyptian and Mesopotamian periods, and around the same time in China. These first written productions were numbers, singular signs, symbols or pictures.

The first pictograms to have ever been found were used in Mesopotamia, before the famous Sumerian cuneiforms². Other ancient civilizations, such as the Aztec, Mayan, and other South American empires, seem to have used pictograms. It is the Sumerian cuneiform script, which probably emerged around 3000 BC, that is considered the earliest known

1 *Salut! Ce faci? Da-i lui Alex id-ul meu de messenger si spune-i ca ne vedem maine, pentru ca as vrea sa vorbesc cu el ceva, cine stie, poate iese ceva. Multumesc, pupici.* (Hi, what's up? Give Alex my messenger id as I would like to talk to him about something, who knows, something may come up. Thanks, kisses.) - <https://ziare.com/cultura/stiri-cultura/vorbite-mesagereza-cum-arata-limbajul-adolescentilor-din-generatia-messenger-1114801>

2 Cuneiform (pronounced “KYOO – NEE – IF – ORM”) is a system of writing invented by the ancient Sumerians around 3200 BC. It was used to write the Sumerian language. It changed over time, but basically used between 600 and 1000 symbols to write words or parts of words (syllables) - <https://www.britishmuseum.org/blog/how-write-cuneiform>

writing system³.

The first evidence of an alphabet similar to the one we know today was the Phoenician alphabet. It implied the usage of symbols to represent consonants and was made notorious across the Mediterranean by merchants. Such a system was used for economic reasons as to keep records. It was from this alphabet that came the Aramaic script as well as the Greek alphabet, which led to the Latin one we use today that features symbols for both consonants and vowels⁴.

Abbreviations arise in both Greek and Roman past as it was common practice to reduce words to single letters. Some have survived and are still in use. For example, the Greek abbreviation k.o.k. means *and so on*. Latin is the origin for many of present-day abbreviations worldwide. Such examples are many:

AD Anno Domini
 a. m. Ante meridiem
 e. g. exempli gratia (for example)
 etc. Et caetera
 i. e. id est (that is, that is to say)
 NB Nota Bene
 p. m. Post meridiem
 P.S. Post script

Some of the reasons why ancient people might have been inclined to use abbreviations could be with a view to save time and space - as many inscriptions were carved in stone - and also to ensure secrecy of their writing. We might find similarities with the predilection of nowadays youth for abbreviated language as time and space economy as well as confidentiality and privateness are, indeed, sought for.

What are abbreviations?

Abbreviations are shortened forms of words and phrases. Contrary to what some may consider, given the fact that many widespread abbreviations are informal and some even feature a certain degree of slang, a large number of them are appropriate in formal contexts as well. For example, two of the most common abbreviations are “Mr.” and “Mrs.” and they are almost exclusively used in formal contexts.

3 <https://en.wikipedia.org/wiki/Cuneiform>

4 <https://en.wikipedia.org/wiki/Pictogram>

The words “abbreviations” and “acronyms” are often used interchangeably, though there are some important differences between the two. There are several types of abbreviations:

Acronyms - are made up of the first letter of a group of words and are read like a single word. For example, *UNESCO* is pronounced as a single word. Another example: *Gestapo* (GEheime STAatsPOLizei - the Nazi State Police)

Initialisms – are similar to acronyms, except that each letter is read individually. For example, *CIA* is an initialism.

Portmanteaus - combination of two words, such as *motel* being a *motor hotel*.

Clipped words – as the name says, these are some of the most common types of abbreviations, they are merely shortened words. For example, abbreviating *November* as “Nov”.

Contractions. Contractions are two or three words combined with the use of apostrophes, such as *won't* or *shouldn't've*.

From these shortened forms of words and phrases, over the past two decades, a unique type of abbreviated language has emerged, typically used by children and adolescents. A troubling phenomenon, the usage of this language proved more cryptic and inconsistent than the use of classical abbreviations as it eluded rules of formation. For example, from classical abbreviations and acronyms such as *ASAP*, *ATM*, *PIN* or *FAQs*, young people started coining *yolo* (you only live once), *2day* (today), (*ily*) I love you, *je c* (je sais), *cu* (see you). It seems new such abbreviations are regularly introduced.

Digital Digestion Friendly?

English and French Abbreviations in Adolescents' Language

If we were to compare abbreviations to pictograms in our digital world, we would conclude the latter make information digestible for users with different abilities. On the one hand, pictograms have proven valuable in bridging communication gaps, representing an inclusive means of conveying information. In today's globalized world, pictograms serve as a universal language, be it technology, healthcare or transportation industries. They simplify complex information and provide clarity and consistency.

On the other hand, abbreviations, especially, last-minute ones, prove

the contrary. They do not enhance inclusion and understanding. They complicate information and augment obscurity and inconsistency. One cannot but link this phenomenon to the worrying technology addiction that remote or virtual education has ushered into our century.

Post-pandemic sociological and psychological research pinpoints virtual education as *alma mater* for “coercive self-exile, some sort of desert where students must learn by themselves in an electronic relation with teachers and colleagues if they can”⁵ (Gomes and Sousa, 2022). And a new form of language is bound to appear in this “desert”. Otherwise, how does one get from

ASAP	<i>As soon as possible</i>
Erasmus	<i>EuRopean Action Scheme for the Mobility of University Students</i>
OTAN	<i>Organisation du traité de l'Atlantique nord</i>
Radar	<i>RAdio Detection And Ranging</i>
FAQs	<i>Frequently asked questions</i>
N/A	<i>Not available</i>
DIY	<i>Do-it-yourself</i>
FIY	<i>For your information</i>
Q&A	<i>Questions and answers</i>
ATM	<i>Automatic teller machine</i>
VIP	<i>Very Important Person</i>
PIN	<i>Personal identification number</i>
SOS	<i>Save our ship (help)</i>

or

M.	<i>Monsieur Mr.</i>
Mme.	<i>Madame Mrs.</i>
Mlle.	<i>Mademoiselle Miss</i>
RSVP	<i>Répondez s'il vous plaît</i>
TGV	<i>Train à Grande Vitesse High-speed train</i>
É.-U.	<i>États-Unis United States</i>
SIDA	<i>Syndrome Immunodéficientaire Acquis AIDS</i>
ADN	<i>Acide Désoxyribonucléique DNA</i>
SDF	<i>Sans domicile fixe Homeless</i>
CV	<i>Curriculum Vitae Resume</i>

5 <https://www.redalyc.org/journal/3995/399574837014/html/>

PV	<i>Procès-verbal Summary report of an event</i>
ONG	<i>Organisation non-gouvernementale Non-governmental organization</i>
ONU	<i>Organisation des Nations Unies; United Nations</i>
UE	<i>Union Européenne; European Union</i>
RDV	<i>Rendez-vous; Appointment, meeting and these</i>
CEO	<i>Chief Executive Officer</i>
CFO	<i>Chief Financial Officer</i>
PM	<i>Project manager</i>
VP	<i>Vice president</i>
Prof	<i>Professor</i>
BA	<i>Bachelor of Arts</i>
BS	<i>Bachelor of Science</i>
BFA	<i>Bachelor of Fine Arts</i>
MA	<i>Master of Arts</i>
MBA	<i>Master of Business Administration</i>
PhD	<i>Doctor of Philosophy</i>
TOELF	<i>Test of English as a Foreign Language</i>
IELTS	<i>International English Language Testing System and</i>
UN	<i>United Nations</i>
OECD	<i>Organization for Economic Co-operation and Development</i>
UNESCO	<i>The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization</i>
FIFA	<i>International Federation of Football Association</i>
NASA	<i>National Aeronautics and Space Administration</i>
NATO	<i>North Atlantic Treaty Organization</i>
WHO	<i>World Health Organization</i>
or	
HDD	<i>hard disk drive</i>
GB	<i>gigabyte</i>
FBI	<i>Federal Bureau of Investigations</i>
CIA	<i>Central Intelligence Agency</i>
POTUS	<i>President of the United States</i>
SCOTUS	<i>Supreme Court of the United States</i>
LA	<i>Los Angeles</i>

NYC	<i>New York City</i>	
or even		
BBC	<i>British Broadcasting Corporation</i>	
Manc	<i>Manchester</i>	
DOB	<i>Date of birth</i>	
VAT	<i>Value-added Tax</i>	
GMO	<i>Genetically modified organisms</i>	
to these?		
lol	<i>Laugh out loud</i>	
thx	<i>Thanks</i>	
btw	<i>By the way</i>	
yolo	<i>You only live once</i>	
2day	<i>Today</i>	
2moro	<i>Tomorrow</i>	
b4	<i>Before</i>	
l8r	<i>Later</i>	
cu	<i>See you</i>	
gr8	<i>Great</i>	
ily	<i>I love you</i>	
pls	<i>Please</i>	
DM	<i>Direct message</i>	
h8	<i>Hate</i>	
and these?		
Bjr	<i>Bonjour</i>	<i>Good Afternoon</i>
Bsr	<i>Bonsoir</i>	<i>Good Evening</i>
Bcp	<i>Beaucoup</i>	<i>A lot</i>
QQC	<i>Quelque chose</i>	<i>Something</i>
Je c	<i>Je sais</i>	<i>I know</i>
QDN	<i>Quoi de neuf?</i>	<i>What's up?</i>
NRV	<i>Énervé</i>	<i>Irritated</i>
Vazi	<i>Vas-y</i>	<i>Go ahead</i>
MDR	<i>Mort de rire</i>	<i>Dying of laughter, LOL</i>
Tt	<i>Tout</i>	<i>All</i>
Jms	<i>Jamais</i>	<i>Never</i>
Ajh	<i>Aujourd'hui</i>	<i>Today</i>
Tjs	<i>Toujours</i>	<i>Always</i>

As various mental health researchers, both pre-pandemic as well as post-pandemic (Spitzer, 2012; Gomes and Sousa, 2022) have been pointing out, formal remote education impacts mental health and sometimes also the physical health of students, their families, and teachers. Complaints over hardly understandable classes and procedures, time mismanagement, and excessive homework demand form a massive mental and physical burden. Teachers overwork to assist pupils, often in small groups to a better use of time, extending their working days⁶. Hence, there is a growing inability of coping in the real world, translated into the coining of this new type of abbreviated language.

Our own observations made over the past two years during our school interactions with teenagers confirm the grim perspective presented by neurospecialists, sociologists and psychologists: limited span of attention, fretiness when disconnected from virtual reality, inability to focus on more laborious tasks of work.

Dr. Manfred Spitzer, with references on neuroscience has been warning that the use of computers in schools leads to poor performances, causing dependence and obesity (Spitzer, 2012). Gomes and Sousa comment upon a specific negative effect of digitalized education, in the context of these changes and hardships: a new form of boredom that reaches adolescents and other age groups. It seems that the subject feels disconnected from its bonds to others and to objects, something that (...) makes room for emptiness.

Their study results show that previous achievements in schooling access, quality and equality took steps backwards. Mental health and student motivation have suffered negative effects. Abbreviated language may serve as a means of better expressing what happens inside: distorted world vision, confusing feelings of alienation and misfitting.

Specialists have been warning that technology blurs the bond of presence into the void. Space and time take on other dimensions; space is translated into a dynamic screen, full of information, with no empty slots, that is a school curriculum in the rapid blossoming of contents. Time has the speed of light. During remote education, from one week to the next, teachers and pupils had to adjust ways of thinking, acting, and feeling⁷.

6 *Ibidem.*

7 *Ibidem.*

The language they tend to construct and to use must be a reflection of these harsh realities.

Conclusion

As a result of specific studies as well as personal experience, it is worth warning that the *use* of technology by children and adolescents can easily and speedily be turned into *abuse* on these vulnerable categories and all steps that decrease this abuse must be taken, at all levels.

Finally, our best message is that education⁸ is at its fullest when made in the very presence of both educators and students.⁹

Bibliography

- SPITZER, M., *Digital Dementia*, Munchen, Droemer, 2012.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, “Valences of Education”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, “Current Values of Education and Culture”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 87-92.

Webography:

- <https://www.britishmuseum.org/blog/how-write-cuneiform>
- <https://en.wikipedia.org/wiki/Cuneiform>
- <https://en.wikipedia.org/wiki/Pictogram>
- <https://en.wikipedia.org/wiki/KGB>
- <https://ro.wiktionary.org/wiki/Wik%C8%9Bionar:Abrevieri>
- <https://www.redalyc.org/journal/3995/399574837014/html/>

8 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Valences of Education”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 190-196.

9 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Current Values of Education and Culture”, în *Proceedings of the 24th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, August 15-16, 2021, Princeton, NJ, United States of America, pp. 87-92.

O PERSPECTIVĂ BIBLICĂ ASUPRA EDUCAȚIEI IUDEO-CREȘTINE

Lect. univ. dr. Luca-Samuel LEONTE

*Institutul Teologic Creștin după Evanghelie "Timotheus" din București
samileonte@gmail.com*

ABSTRACT: A Biblical Perspective on Jewish-Christian Education.

Human freedom and rights, in the context of education, are very important any time and in any place on earth, especially in the middle of social troubles or global crisis. Analyzing education from a Judeo-Christian point of view, requires clarification on what God, man and education are. According to this view, God has created man in his imagine as a perfect being with free will. The free will allowed humans to choose between good and evil. After sinning by choosing evil, human capacity of thinking, learning, relating and behaving were affected negatively. As a consequence, education was a „must” for the human being and had to be implemented by God at the beginning and then, by the people of God, instructed previously by him. A good approach to understand education is the Jewish and Christian education sistem implemented by God, and used by his people up to these days, with necessary improvement în any stage of their lives.

Keywords: *God, humanity, education, human rights, creation, sin, crisis, Jewish, Christian.*

Introducere

Tendința actuală a societății moderne este de a accentua la modul extrem educația formală, prezentată ca necesitate primordială a ființei umane care, spre deosebire de alte ființe, are capacitatea de a putea fi transformată intelectual și volițional prin instrucțiuni predate sistematic, explicate, exemplificate și aplicate practic. Educația este legată de aspectul nobil al ființei umane însă acest statut superior nu este definit exclusiv de educație. Pentru a putea fi dezbătută tema educației este necesar ca aceasta să se desfășoare în contextul afirmării libertății și a drepturile omului, care sunt importante

în orice moment și în orice loc de pe pământ, mai ales în mijlocul problemelor sociale sau crizelor globale. Analizarea educației din punct de vedere iudeo-creștin, necesită lămuriri asupra a ceea ce este Dumnezeu, omul și educația și asupra modului de conlucrare a celor trei factori.

Conform acestui punct de vedere, Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său, ca ființă perfectă cu liber arbitru, ce a permis oamenilor să aleagă între bine și rău. După ce a păcătuit prin alegerea răului, capacitatea umană de a gândi, de a învăța, de a relaționa și de a se comporta a fost afectată negativ. În consecință, educația a devenit o necesitate primordială pentru ființa umană și a fost implementată de Dumnezeu la început și apoi, de educatorii lui Dumnezeu, instruiți anterior de el. De-a lungul timpului educația a fost preluată atât de educatori credincioși cât și de laici.

O bună abordare a înțelegerii educației este sistemul educațional evreiesc implementat de Dumnezeu și folosit de poporul său până în zilele noastre, cu îmbunătățirea necesară în orice etapă a istoriei acestei națiuni. Din punct de vedere cronologic se poate spune că în prima etapă a educației Dumnezeu Creatorul a fost educatorul unic al ființei umane. Această fază cuprinde și momentul când Satan, educatorul fals, a ispitit-o pe Eva. Procesul educativ a continuat printr-o predare alternativă cu mesaje din partea lui Dumnezeu și a unor persoane alese de El. În acest proces Dumnezeu a dat sarcină specială de educator elementar al familiei fiecărui tată evreu. După așezarea în Canaan, Dumnezeu alege să vorbească prin profeți și să instruiască poporul prin leviți și cărturari. Această etapă a cuprins perioada de robie babiloniană și până la revenirea din robie. În timpul robiei a fost înființată Sinagoga iar poporul a continuat să fie instruit până în zilele acestea în centrele educative de pe lângă sinagogi. Perioada grecească a adus cu sine o organizare mai bună a sistemului de învățământ. Dărâmarea Templului în anul 70 d.Hr. a făcut ca evreii să fie împrăștiați în toată lume și să se antreneze singuri în păstrarea religiei și a educației lor. Sinagogle și școlile evreiești au continuat să existe și să se perfecționeze, iar programele școlare să devină mai complexe în timpul celor două milenii scurse până la renașterea statului Israel la 14 mai 1948. După această perioadă Israel, ca națiune, s-a bucurat de învățământ formal de cea mai bună calitate.

Principii fundamentale ale educației

Educația a fost definită de multe persoane marcante ale istoriei în funcție

de viziunea fiecăruia și de epoca în care a trăit. La modul general se susține că educația este specifică doar ființei umane și constituie un proces de învățare și transformare a individului prin influența pe care o au cei din jur, adică societatea în care își desfășoară viața.

Educația de care au parte toți oamenii de pe Pământ a fost numită *educație informală* și cuprinde două elemente cheie: toate valorile informaționale și experiențele neplanificate pe care le acumulează o persoană în întreaga sa viață și impactul pe care aceste valori îl are asupra caracterului acelei persoane.

Educația non-formală cuprinde experiența de care au parte unele persoane din societate la momentul când planifică să învețe o meserie sau să stăpânească o anumită îndemănare. Acest tip de educație nu este condiționat de vârstă ci de dorința participantului care se implică în activitate cu scopul unei finalități dorite de el sau de familia lui. Acest tip de educație nu oferă diplome acreditate și nu poate garanta avansarea la o nouă formă de instruire. Educația non-formală ocupă un loc important în societatea modernă având marele avantaj al plierii pe nevoile individului și pe preferințele acestuia. Ea nu impune un anumit grad didactic de calificare pentru profesori. Se întâmplă uneori ca educația non-formală să fie impusă unor persoane care sunt astfel forțate să învețe anumite lucruri în afară voinței lor.

Educația formală se desfășoară în școli, urmează o programă școlară stabilită anterior, este disponibilă pentru toate persoanele, la numite vârste. Ea folosește o predare sistematică făcută de persoane calificate fiecărui nivel academic și obligă elevul la teste periodice sau calificative care arată nivelul de pregătire. Oferă certificate, atestate sau diplome care pot fi folosite individual la angajare sau la admiterea absolventului la o treaptă superioară de educație. Din punct de vedere cronologic au apărut la rând educația informală, apoi cea non-formală și în cele din urmă cea formală. Educația formală a luat diferite direcții în funcție de interesul sau necesitatea percepută de conducătorii aleși ai societății. Astăzi se vorbește de educație formală preșcolară, elementară, generală, liceală, universitară, postuniversitară, vocațională, politică, ideologică, religioasă și militară.

Ca principiu general de formare a educației, Henri Irene Marrou, în *Istoria educației în antichitate* subliniază faptul că este necesar „ca mai întâi o civilizație să-și atingă propria sa formă, înainte de a putea crea edu-

cația care s-o reflecte”¹. Autorul argumentează prin explicarea faptului că niciun popor nu a fost educat de la început. Procesul îmbunătățirii educației s-a dezvoltat în paralel cu dezvoltarea generală a fiecărei națiuni. Dacă la început popoarele s-au bucurat doar de educația informală, apoi de cea non-formală legată la început de școlile de luptători și de meșteșuguri, și mai târziu de cu timpul a apărut și educație formală pentru un segment extrem de limitat de oameni, numiți scribi care, urmau să facă o profesie din scris și din întocmirea diferitelor documente necesare curților domnești. Școlile formale erau doar pentru trimișii regilor sau pentru copiii oamenilor bogați. Restul populației la cele mai multe popoare era analfabetă sau semianalfabetă.

Din punct de vedere educativ, poporul evreu a avut un parcurs mai deosebit în comparație cu popoarele lumii antice și chiar cu unele popoare moderne iar nivelul de alfabetizare a fost foarte ridicat din vremuri străvechi așa cum va fi demonstrat în capitolul următor.

Principii fundamentale ale educației iudeo-creștine

Așa cum s-a menționat în introducere, abordarea acestei teme este făcută pornind de la premisa iudeo-creștină că există un Dumnezeu Creator, atotputernic, iubitor, drept, și moral care a dat naștere ființei umane la momentul numit de Scriptură creație sau facere. Dumnezeu a creat ființa umană conform descrierii din cartea Geneza, „Apoi Dumnezeu a zis: Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră; el să stăpânească peste peștii mării, peste păsările cerului, peste vite, peste tot pământul și peste toate târâtoarele care se mișcă pe pământ” (Geneza 1:26). Faptul că omul este făcut după chipul lui Dumnezeu i-a conferit acestuia un statut nobil și o chemare înaltă, demnitate, moralitate și respect, căci „*natura morală și spirituală a omului îl înrudește pe om cu Dumnezeu*”².

Desemnarea omului în funcția de conducere și coordonare a creației, este un indicator ce arată potențialul extraordinar pe care Dumnezeu l-a dat oamenilor la momentul creației. De asemenea, capacitatea sa fizică și intelectuală a fost demonstrată și de porunca „Creșteți, înmulțiți-vă, um-

1 Henri-Irenee Marrou, *Istoria educației în antichitate*, București, Editura Meridiane, 1964, p.14.

2 John Phillips, *Comentariu asupra Genezei*, București, Editura Stephanus, 1997, p. 23.

pleți pământul și supuneți-l și stăpâniți peste....” (Geneza 1:28).

Nivelul de inteligență al omului a fost demonstrat de Dumnezeu la momentul când a cerut acestuia să numească fiecare animal creat, iar Adam a finalizat cerința cu succes. Agerimea minții sale și puterea de analiză și discernământ, necesare procesului de educație, au fost de asemenea demonstrate. Adam a fost în stare să observe atent și să își dea seama imediat de faptul că el era deosebit de toate celelalte ființe. De asemenea, faptul că animalele erau perechi iar el era singur l-a ajutat să demonstreze capacitatea lui de face lucrare de cercetare în urma căreia să tragă concluzii clare, logice și să caute soluții de îmbunătățire a situației:

Domnul Dumnezeu a făcut din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului și le-a adus la om, ca să vadă cum are să le numească, și orice nume pe care-l dădea omul fiecărei viețuitoare, acela-i era numele. Și omul a pus nume tuturor vitelor, păsărilor cerului și tuturor fiarelor câmpului, dar, pentru om, nu s-a găsit niciun ajutor care să i se potrivească. (Geneza 2:19-20)

Din fericire Domnul Dumnezeu nu l-a lăsat pe Adam să rezolve problema apărută de unul singur, ci a intervenit personal în soluționarea ei: „Atunci, Domnul Dumnezeu a trimis un somn adânc peste om, și omul a adormit; Domnul Dumnezeu a luat una din coastele lui și a închis carnea la locul ei. (Geneza 2:21). Soluția lui Dumnezeu a fost crearea unei o soții din același material cu soțul. Cu toate că din punct de vedere fiziologic sunt diferențe semnificative între bărbați și femei, din punct de vedere al capacității, disponibilității și al dreptului la educație bărbatul și femeia trebuia să se bucure de șanse egale. Din păcate acest aspect a fost neglijat în iudaism la început, fetele fiind private acces la educația publică la care mergeau băieții.

Nu doar puterea intelectuală a caracterizat ființa umană ci și cea volițională. Omul a fost creat ca ființă liberă având capacitatea de a decide independent pentru bine sau pentru rău. Domnul Dumnezeu, primul educator al lui Adam, i-a explicat, l-a îndrumat și l-a avertizat despre puterea sa de a decide și despre pericolele neascultării: „Domnul Dumnezeu a dat omului porunca aceasta: Poți să mănânci după plăcere din orice pom din grădină, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit.” (Geneza 2:17).

Voința a fost totdeauna luată în vizor de educatori însă presiunea asupra elevului a fost uneori lipsită de moralitate. În istoria educației aceste două componente au intrat adesea în conflict în special în învățământul

formal unde, cu precădere voința elevului a fost cel puțin parțial suprimată prin programe și atitudini rigide ale unor profesori transformați mai degrabă în transmițătoare de informație decât în modelatori de caractere. O astfel de atitudine de dascăl imoral care suprimă voința elevului s-a folosit destul de des în învățământul non-formal, când un copil era dus de tatăl său la un meșter să învețe o meserie pe care nu o îndrăgea neapărat. Caracterul imoral, batjocoritor și manipulator al unor educatori este o reflectare a lucrării lui Satan care are ca scop distrugere omului, nu edificarea lui.

O altă componentă foarte importantă care modelează semnificativ procesul educativ este apariția păcatului. Acel „vei muri negreșit” amintit anterior sub formă de avertisment din partea lui Dumnezeu a avut loc și a afectat toată rasa umană. Acest principiu este deosebit de important când se vorbește de actul educativ căci atât educatorul cât și elevul sunt ființe umane afectate de păcat care au cunoștințe și abilități limitate.

În actul ispitirii se regăsește o componentă foarte des întâlnită, mai ales în timpul testelor folosite în cadrul învățării formale, și anume *îndoiala*: „Șarpele era mai șiret decât toate fiarele câmpului pe care le făcuse Domnul Dumnezeu. El a zis femeii: Oare a zis Dumnezeu cu adevărat: Să nu mâncați din toți pomii din grădină?” (Geneza 3:1). Îndoiala cu privire la învățătura primită de la Creator a dus la eșec spiritual, moral, fizic și social. Întreaga creație terestră a fost afectată de neascultarea primilor oameni, însă în ciuda păcatului, în ființa umană a rămas ceva din chipul lui Dumnezeu, însă într-un mod distorsionat.

Totuși îndoiala nu este totdeauna negativă! Cei ce se îndoiesc și se blochează sunt fără speranță, însă cel ce se îndoiește și continuă cercetarea pentru a-și consolida sau corecta convingerile este un om de mare preț. Când apostolul Pavel vorbea creștinilor din Berea, aceștia ascultau cu băgare de seamă, se îndoiau, apoi mergeau acasă și cercetau să vadă dacă ce li se spunea era adevărat, iar Dumnezeu a spus despre ei că erau „oameni cu inimă mai aleasă decât cei din Tesalonic” (Faptele 17:11).

Din punct de vedere grafic, ideea biblică de păcătuire, este zugrăvită prin imaginea unei săgeți care greșește ținta. Din punct de vedere comportamental a păcătui înseamnă a nu atinge standardul la care ai fost destinat prin creație. Termenul păcat provine de la grecescul *hamartia* și se poate traduce atât greșeală prin omitere cât și eroare voită care ofensează divinitatea. De asemenea există posibilitatea ca termenul să descrie o persoană posedată interior de o forță diabolică care, prin înșelăciune, încearcă să con-

ducă ființa umană spre autodistrugere.³

Datorită faptului că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu implică faptul că standardul de moralitate al omului ar trebui să fie nivelul moralității Ființei Divine: „Apoi Dumnezeu a zis: Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră” (Gen 1.26), După cum afirmă Ferguson „omul este de fapt o reflectare a lui Dumnezeu însuși, și trebuie să trăiască ca analogia lui creată.”⁴ Problema principală a omului, care apare de cele mai multe ori în viața sa, nu constă în înțelegerea standardului sau a chemării sale ci în nepăsarea sau neputința de a atinge acel standard.

Abordând tema moralității și a capacității ființei umane de a se lăsa educată, profesorul Sabin Știr accentuează capacitatea extraordinară primită de ființa umană la creație:

„Omul este singura ființă înzestrată cu posibilitatea de a trăi conștient și a se autodepăși. Fiind singura ființă capabilă să-și anticipeze acțiunile și rezultatul lor, să-și propună scopul, să le dea o ierarhizare și o succesiune să stabilească căile și mijloacele pentru atingerea lor, omul în dorința sa de perfecțiune va fi permanent nemulțumit de natură, de societate și de sine însuși.”⁵

Scriptura afirmă că omul este păcătos și are nevoie de reînnoire spirituală pentru a funcționa mai bine și a primi putere de îndreptare. În reînnoirea spirituală a omului sunt doi factori principali: mesajul care ține de educație și Duhul lui Dumnezeu care lucrează la convingerea și transformarea interioară a studentului. Cu privire la starea generală de păcat a omenirii Scriptura afirmă: „Căci toți au păcătuțit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu. Și sunt socotiți neprihăniți, fără plată, prin harul Său, prin răscumpărarea care este în Hristos Isus” (Romani 3:23-24). Despre rolul Duhului Sfânt ca agent de transformare a inimilor celor păcătoși Biblia spune: „El ne-a mântuit nu pentru faptele făcute de noi în neprihănire, ci pentru îndurarea Lui, prin spălarea nașterii din nou și prin înnoirea făcută de Duhul Sfânt (Tit 3:5). În educația iudeo-creștină se ține seamă atât de statutul omului primit prin

3 Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 1, Michigan, Eerdmans, 1999, p. 268.

4 S. B. Ferguson, „Image of God”, In *New Dictionary of Theology*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1998, p.328. Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and early Christian Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, pp. 50-51.

5 Sabin Știr, *Fundamentul moral și religios al dreptului*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2014, p. 23,

creație cât și de efectele păcatului în viața lui. Abordarea făcută de educatorul creștin este aceea de a fi educator împreună cu Dumnezeu: „Căci noi suntem împreună-lucrători cu Dumnezeu. Voi sunteți ogorul lui Dumnezeu, clădirea lui Dumnezeu” (1 Corinteni 3:9).

Spre deosebire de educația formală sau non-formală laică unde educatorul se bazează în exclusivitate pe abilitățile sale de convingere a studentului, educația bazată pe principiile iudeo-creștine abordează studentul bazându-se atât pe abilitatea profesorului cât și pe transformarea pe care o poate face Dumnezeu în elev. Cu alte cuvinte, educatorul cu principii iudeo-creștine nu este singur ci împreună cu Dumnezeu în clasă.⁶ Rugăciunea, conștientizarea potențialului ridicat al elevului, slăbiciunea și limitările profesorului și ale elevului, respectul reciproc și dorința de a ajuta elevul să-și descopere și să-și folosească tot potențialul pus de Dumnezeu în el sunt factori esențiali ai actului educativ.

Ținta principală a actului educativ bazat pe principii biblice nu este transmiterea de infirmații ci transformarea lăuntrică a elevului, căci dacă elevul este bine spiritual potențialul său intelectual și fizic va fi sporit. Pentru educatorul format pe principii iudeo-creștine, starea morală și spirituală a elevului trebuie să fie „prioritatea numărul unu”.⁷ Metoda educativă a lui Dumnezeu pentru un comportament demn este bazată pe principiul „transformarea lăuntrică primează transformarea exterioară, iar caracterul dictează faptele!”. Din pricina aceasta chemarea lui Dumnezeu vizează în primul rând transformarea lăuntrică: „Fiule, dă-Mi inima ta și să găsească plăcere ochii tăi în căile Mele” (Proverbe 23:26), iar avertizarea este întărită prin cuvintele: „Omul bun scoate lucruri bune din vistieria bună a inimii lui, iar omul rău scoate lucruri rele din vistieria rea a inimii lui; căci din prisosul inimii vorbește gura” (Luca 6:45).

Dezvoltarea educației în context iudeo-creștin

După cum s-a amintit deja anterior, primul educator al ființei umane a fost Dumnezeu, iar prima persoană educată non-formal a fost Adam:

„Domnul Dumnezeu a luat pe om și l-a așezat în grădina Edenului ca s-o lucreze și s-o păzească. Domnul Dumnezeu a dat omului porunca

6 Harro Van Brummelen, *Cu Dumnezeu în Clasa*, Ontario, Ed. Welch Publishing Company Inc., 1996, p.101.

7 Paul A. Kienel, *Filosofia educației școlare creștine*, Colorado, ACSI, 1997, p.11.

aceasta: Poți să mănânci după plăcere din orice pom din grădină, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit.” (Geneza 2:15-17)

Încă din primele capitole ale Genezei apare și cel de-al doilea educator al omului, în persoana lui Satan, deghizat în șarpe care, plin de încredere și foarte convingător, dă și el instrucțiuni mincinoase cu scopul distrugerii spirituale a primei perechi: „Atunci, șarpele a zis femeii: „Hotărât că nu veți muri”(Geneza 3:4). După intrarea păcatului în lume Dumnezeu a folosit diferite instrucțiuni educative, restrictive și mesaje de avertizare pentru primii oameni și pentru urmașii lor. Ființa umană abuzând de liberul arbitru a ales să nu asculte de Dumnezeu și chiar să acționeze direct împotriva voii divine, urmând calea răzvrătirii trasată de Cain. Răutatea omului a fost atât de mare încât Domnul Dumnezeu a hotărât să pună un sfârșit rasei umane printr-un potop general. Din punct de vedere statistic rasa umană s-a aflat în prima criză educativă și spirituală globală din istoria omenirii. La momentul acela s-ar fi putut spune că Satan a fost mai eficient decât Dumnezeu, doar că ce făcea acest dușman al omului și al lui Dumnezeu nu era educație ci ispitire, înșelăciune și distrugere.

Dumnezeu iubește și respectă voința ființei umane, chiar dacă la urmă îi cere socoteală pentru alegerile făcute. Una dintre problemele majore de care nu sunt deplin conștiente toate persoanele este că fiecare lucru are vremea lui și că educația formală trebuie făcută la vremea când se poate face. Ofertele educaționale și puterea de a acumula cunoștințe și a le folosi este limitată la om de anumiți factori cum ar fi vârsta, posibilitățile sau disponibilitatea. Chiar și voia permisivă a lui Dumnezeu are o limită știută doar de el. Oamenii de pe vremea lui Noe atinseseră limita maximă a permisivității lui Dumnezeu în ce privește neascultarea și răzvrătirea și El a adus judecata asupra lor.

Domnul a văzut că răutatea omului era mare pe pământ și că toate întocmirile gândurilor din inima lui erau îndreptate în fiecare zi numai spre rău. I-a părut rău Domnului că a făcut pe om pe pământ și S-a mâhnit în inima Lui. Și Domnul a zis: „Am să șterg de pe fața pământului pe omul pe care l-am făcut, de la om până la vite, până la târătoare și până la păsările cerului, căci Îmi pare rău că i-am făcut.” (Geneza 6: 5-7)

Scriptura spune că Domnul Dumnezeu a resetat oarecum rasa umană prin alegerea lui Noe și a familiei sale. Diferența dintre Adam și Noe consta în faptul că, spre deosebire el, Noe era deja păcătos când a fost ales.

Totuși Dumnezeu a continuat să instruiască ființa umană și să lucreze în paralel la transformarea lăuntrică a omului. Toate aceste însă s-au făcut cu respectarea demnității, a alegerii și a receptivității fiecărei persoane. Ideea de ofertă educațională este și ea oarecum inclusă în principiile divine dacă se rămâne la faptul că elevul poate să aleagă între o școală sau alta sau să continue sau nu cu liceu sau cu studii superioare. După potop sunt repetate aproximativ aceleași învățături care fuseseră date și lui Adam pentru accentuarea noului început (Geneza 1:26-30 vs. Geneza 9:1-7).

După potop, Satan și-a continuat activitatea de profesor malefic punând în mintea oamenilor contrarul lucrurilor poruncite de Domnul: „Și au mai zis: Haidem să ne zidim o cetate și un turn al cărui vârf să atingă cerul și să ne facem un nume, ca să nu fim împrăștiați pe toată fața pământului!” (Geneza 11:4). Chiar dacă le-a respectat voința și alegerea Domnul și-a impus planul său prin încurcarea limbilor, determinându-i să se răspândească pe pământ de bună voie: „Haidem să Ne coborâm și să le încurcăm acolo limba, ca să nu-și mai înțeleagă vorba unii altora! Și Domnul i-a împrăștiat de acolo pe toată fața pământului, așa că au încetat să zidească cetatea. (Geneza 11:7-8). Din Sem fiul lui Noe s-au născut popoarele semite dintre care Dumnezeu avea să aleagă un om, din care să își formeze treptat poporul său Israel.

Poporul evreu a fost menționat pentru prima dată în mesajul de chemare al lui Dumnezeu pentru Avraam, din care avea să iasă un neam mare:

Domnul zisese lui Avram: Ieși din țara ta, din rudenia ta și din casa tatălui tău și vino în țara pe care ți-o voi arăta. Voi face din tine un neam mare și te voi binecuvânta; îți voi face un nume mare și vei fi o binecuvântare. Voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta și voi blestema pe cei ce te vor blestema și toate familiile pământului vor fi binecuvântate în tine.” (Geneza 12:1-3)

Avram, la modul general, a fost un om ascultător de Dumnezeu care a îndeplinit toate instrucțiunile date de El. Din punct de vedere educativ Avram a fost elevul care promitea să ajungă ca învățătorul său, în starea să instruiască pe alții: „Căci Eu îl cunosc și știu că are să poruncească fiilor lui și casei lui după el să țină Calea Domnului, făcând ce este drept și bine, pentru ca astfel Domnul să împlinească față de Avraam ce i-a făgăduit.” (- Geneza 18.19). În ciuda unor slăbiciuni umane Avraam a fost ascultător și a lucrat împreună cu Dumnezeu la educația non-formală a fiilor săi Isac și Ismail.

Isac a fost cel mai receptiv și a preluat responsabilitatea ascultării de Domnul și a formării unui popor al lui Dumnezeu. Acesta ca și tată său, alături de Dumnezeu, a participat la instruirea celor doi fii ai săi Esau și Iacov. Dintre cei doi frați Iacov fost cel care s-a lăsat învățat și a fost ales de Domnul pentru continuarea planului Său. Isac și Iacov au deținut o calitate esențială elevului și anume să fie învățabil. Despre Ismael și Esau se pune că erau vânători cu arcul petrecându-și timpul mai mult în mijlocul naturii (Geneza 21:21; 25:27). Despre Isac și Iacov se menționează că erau oameni cărora le plăcea să stea mai mult pe acasă (Geneza 21:10-12; 25:27), iar când ieșeau pe câmp foloseau timpul la a învăța lucruri noi sau la a medita la ce au învățat (Geneza 22:3-5; 24:63).

Procesul de învățare formală și non formală este legată de o perioadă timp petrecută într-un loc sau spațiu dedicat studiului în prezența profesorul. Experimentarea lucrurilor în natură sau relaxarea este partea secundară a acestui proces. Mulți elevi sau studenți sunt ispitiți să înceapă procesul de educație cu relaxarea, apoi se învață cu ea și intră în criză de timp, ce poate duce la eșec.

Iacov sau Israel a avut doisprezece fii din care au ieșit cele doisprezece triburi ale poporului lui Israel. Din Levi au ieșit profesorii poporului desemnați de Dumnezeu să slujească la cortul Întâlnirii și să instruiască poporul (Deuteronom 27:14; 2 Cronici 23.6, Neemia 8:9). Până la formarea poporului lui Dumnezeu a fost ales Moise, tot din seminția lui Levi ca să fie conducătorul și instructorul poporului lui Israel pentru eliberarea sa din robia egipteană și ducerea lui în Canaan (Exodul 2:1-10). Moise este chemat de Dumnezeu să devină conducătorul și educatorul poporului Său.

Chemarea lui Moise ilustrează modul în care unii elevi abordează școala formală sau non-formală. Ei sunt entuziasmați la început arătând disponibilitatea totală, „iată-mă”, (Exod 3:4), apoi devin șovăitori și descurajați de sarcinile de lucru (Exod 3:10-11). Intervenția profesorului face însă diferența (Exod 3:12), iar întrebuintarea încurajării și amintirea uneltelor dobândite încurajează elevul să continue instruirea și să se perfecționeze (Exod 4: 1-19).

Moise, este privit ca cel mai de seamă conducător și educator al lui Israel și cel prin care a fost transmis primul mesaj scris din partea lui Dumnezeu, „Domnul a zis lui Moise: Scrie lucrul acesta în carte, ca să se păstreze aducerea aminte, și spune lui Iosua că voi șterge pomenirea lui Amalec de sub ceruri” (Exodul 17:4). El a fusese instruit în cele mai înalte scoli din

acea vreme, la curtea faraonului: „Moise a învățat toată înțelepciunea egiptenilor și era puternic în cuvinte și în fapte”(Faptele 7:22). Totuși pentru a deveni mesagerul lui Dumnezeu și a lucra alături de El la instruirea și conducerea poporului Israel, a fost nevoie ca Moise să treacă printr-o perioadă de educație non-formală petrecând aproximativ 40 de ani în pustiul Mădianului (Faptele 7:30). După perioada de transformare a propriului caracter a fost trimis de Dumnezeu să călăuzească pe poporul Său afară din robia Egiptului.

Moise a devenit omul lui Dumnezeu, prietenul și instructorul prin care vorbea El poporului: „Domnul vorbea cu Moise față în față, cum vorbește un om cu prietenul lui” (Exod 33:11). Prin Moise Domnul Dumnezeu a lăsat scrise primele cinci cărți ale Bibliei cunoscute ca Pentateuh sau legea lui Moise (Ezra 3:2, Luca 24:44). Pentru școlile formale înființate în vremea exilului babilonian Pentateuhul scris de Moise a fost folosit ca manual de studiu pentru toți elevii. Pe vremea lui Moise leviții au intrat în slujbă și au devenit slujitorii la Cortul Întâlnirii și mai târziu educatorii principali ai poporului lui Israel.

Moise, înainte de moartea sa și transmiterea conducerii către Iosua, a dat porunci privitoare la educarea periodică a populației israelite. El amintește pe Leviți ca profesori, modalitatea de predare este ascultarea lecturării Legii, periodicitatea era la fiecare șapte ani, iar elevii care trebuiau să învețe erau toți locuitorii lui Israel indiferent de dreptul rezidențial, sex sau vârstă. De asemenea a fost folosit cântecul ca metodă de recapitulare și aducere aminte a esențialului lecției.

Moise a scris legea aceasta, și a încredințat-o preoților, fiii lui Levi, cari duceau chivotul legământului Domnului, și tuturor bătrânilor lui Israel. Moise le-a dat porunca aceasta: „La fiecare șapte ani, pe vremea anului iertării, la sărbătoarea corturilor, când tot Israelul va veni să se înfățișeze înaintea Domnului, Dumnezeului tău, în locul pe care-l va alege El, să citești legea aceasta înaintea întregului Israel, în auzul lor. Să strângi poporul, bărbații, femeile, copiii și străinul care va fi în cetățile tale, ca să audă, și să învețe să se teamă de Domnul, Dumnezeul vostru, să păzească și să împlinească toate cuvintele legii acesteia. Acum, scrieți-vă cântarea aceasta. Învață pe copiii din Israel s-o cânte, pune-le-o în gură, și cântarea aceasta să-Mi fie martoră împotriva copiilor lui Israel. (Deuteronom 31:9-13,19)

Ucenicul lui Moise a fost Iosua care a preluat conducerea poporului și a devenit conducătorul militar și educatorul prin care Dumnezeu își

instruia poporul. În viața lui Iosua, ca și în viața lui Moise alături de educație a fost necesară intervenția și călăuzirea divină prin Duhul Domnului: „Domnul a zis lui Moise: Ia-ți pe Iosua, fiul lui Nun, bărbat în care este Duhul Meu, și să-ți pui mâna peste el”(Numeri 27:18). Prin Iosua Dumnezeu a continuat atât partea militară cât și pe cea educativă și a continuat să adauge alte cărți la colecția care a primit numele de Tanah sau Scripturile evreiești, Vechiul Testament în descrierea creștinilor.

După intrarea în țara Canaan se spune că poporul lui Dumnezeu a continuat să fie ascultător în timpul lui Iosua și a bătrânilor din vremea lui. În ultimul capitol din cartea Iosua acest învățător face o recapitulare finală a învățăturilor de bază ce erau necesare poporului pentru a putea rămâne în credincioșie față de Domnul. O metodă bună de a educa oamenii trebuie să cuprindă cel puțin explicație, repetiție și provocare. Puterea exemplului este de asemenea esențială pentru cei credincioși. Toate acestea s-au regăsit în cuvintele lui Iosua:

Acum, temeți-vă de Domnul și slujiți-I cu scumpătate și credincioșie. Depărtați dumnezeii cărora le-au slujit părinții voștri dincolo de râu și în Egipt și slujiți Domnului. Și dacă nu găsiți cu cale să slujiți Domnului, alegeți astăzi cui vreți să slujiți: sau dumnezeilor cărora le slujeau părinții voștri dincolo de râu, sau dumnezeilor amorțiților, în a căror țară locuiți. Cât despre mine, eu și casa mea vom sluji Domnului.” (Iosua 24: 14-15)

După moartea lui Iosua și a bătrânilor din vremea sa, a urmat perioada Judecătorilor, când poporul Israel s-a depărtat de învățăturile divine și de învățătorii aleși de Domnul (Judecători 2:7). Chiar și leviții își uitaseră menirea și trăiau o viață de sincretism religios. Lipsa pregătirii unor ucenici care să preia ștafeta a aruncat poporul în criză: „Tot neamul acela de oameni a fost adăugat la părinții lui și s-a ridicat după el un alt neam de oameni, care nu cunoștea pe Domnul, nici ce făcuse El pentru Israel (Judecători 2:10).

Procesul educativ prin care l-a trecut Dumnezeu pe poporul Israel a fost unul de disciplinare cu scop de îndreptare. După invazia unor popoare străine Domnul îi izbăvea printru-n judecător și îi chema la pocăință, îndreptare și rededicare față de El. După moartea judecătorului se depărtau iarăși de Domnul. Faptul că aveau legea lui Dumnezeu nu era de ajuns, căci nu posesia unei informații transformă ci studierea, înțelegerea și folosirea adecvată a ei. Legea trebuia citită, crezută și împlinită (Maleahi 4:4, Luca 2:22).

După vremea judecătorilor a urmat Regatul lui Israel. Deoarece fiii lui Samuel nu călcau pe urmele tatălui lor, în ce privește credințioșia față de Dumnezeu, bătrânii lui Israel au cerut un împărat (1 Samuel 8:1-20). Motivația principală a poporului a fost: „ca să fim și noi ca toate neamurile” (1 Samuel 8:20). Primul rege, Saul nu a fost ales de popor după credințioșie și dedicare față de Domnul și poruncile lui, ci după felul cum arăta în exterior: „El avea un fiu cu numele Saul, tânăr și frumos, mai frumos decât oricare din copiii lui Israel. Și-i întrecea pe toți în înălțime de la umăr în sus (1 Samuel 9:2). Această schimbare de valori este exprimată prin regret de Domnul iar consecințele nu au întârziat să apară. „căci nu pe tine te leapădă, ci pe Mine mă leapădă, ca să nu mai domnesc peste ei” (1 Samuel 8:7). Când studentul sau elevul iudeu sau creștin respinge pe Domnul și învățătura Sa, va avea de suferit. Domnul a continuat să vorbească și să îndrume poporul prin anumiți profeți însă poporul nu a ascultat și necazurile și disciplinarea au fost inevitabile.

A urmat perioada Regatului unit al lui Israel care a dăinuit până în anul 931 î.Hr. Această perioadă excelează din punct de vedere al învățăturii și a metodelor folosite. Figura cea mai importantă din punct de vedere didactic este Solomon, fiul lui David, regele lui Israel care a avut o contribuție uriașă atât la volumul de informație transmis către popor cât și la metodologia de predare. Cartea proverbelor este prin excelență un manual de antrenare a minții prin folosirea vorbelor cu tâlc pentru transformarea caracterului.

Pildele lui Solomon, fiul lui David, împăratul lui Israel, pentru cunoașterea înțelepciunii și învățăturii, pentru înțelegerea cuvintelor minții; pentru căpătarea învățăturilor de bun simț, de dreptate, de judecată și de nepărtinire; ca să dea celor neîncercați agerime de minte, tânărului cunoștință și chibzuință, – să asculte însă și înțeleptul, și își va mări știința, și cel priceput, și va căpăta iscusință – pentru prinderea înțelesului unei pilde sau al unui cuvânt adânc, înțelesul cuvintelor înțelepților și al cuvintelor lor cu tâlc. Frica Domnului este începutul științei; dar nebunii nesocotesc înțelepciunea și învățătura. (Proverbe 1:1-7)

Din cauza luptelor interne și a păcatului, Regatul a fost împărțit în: Regatul de Nord al lui Israel cu capitala la Samaria și în Regatul de Sud al lui Iuda cu capitala la Ierusalim. Regatul de Nord din care făceau parte zece triburi a fost caracterizat de apostazie și a fost disciplinat de Dumnezeu prin Imperiul Asirian care l-a luat ca rob în anul 722 î.Hr. și nu s-a

mai întors în țară. Regatul de Sud a fost caracterizat de alternanță între credincioșie și apostazie și a dăinuit până în anul 586 î.Hr. când a fost și el disciplinat prin Imperiul Babilonian care a dus Regatul lui Iuda în robia babiloniană. Se susține în general că în această perioadă de robie poporul evreu s-a vindecat de idolatrie pentru totdeauna și a căutat să se apropie de Dumnezeu cu tot sufletul și toată puterea lui și să Îl slujească.

În perioada de exilului din Babilon a apărut sinagoga evreiască. Evreii erau departe de țară și au fost nevoiți să înlocuiască Templul cu sinagoga. Deoarece nu aveau preoți care să facă slujbe și să explice Legea lui Dumnezeu a apărut funcția de rabin dată la început celui mai în vârstă sau celui mai învățat din comunitatea respectivă. Deoarece nu puteau să mai aducă jertfe au înlocuit aceea practică cu studiul Legii. Din cauza pericolului de a uita limba maternă și a nu mai fi în stare să citească Legea lui Dumnezeu, evreii au înființat un sistem de educație unde atât adulții cât și copiii învățau să citească folosind Tora.⁸ Chiar dacă în vremea exilului nu a existat un sistem formal oficial de educație, toți evreii dețineau o educație elementară care să îi ajute să citească Tora, să scrie și să socotească operații simple.

După aproximativ șaptezeci de ani de robie evreii din Regatul de Sud s-au întors acasă și au restabilit în timp serviciile religioase de la Templu dar au păstrat și sinagoga cu toate componentele ei religioase și educative.

O figură importantă a educației evreiești din timpul întoarcerii din Robia Babiloniană a fost cărturarul Ezra, descris ca „era un cărturar iscusit în Legea lui Moise” (Ezra 6:7). Alături de Neemia și de Leviți a restabilit obiceiul citirii regulate a Legii lui Moise și a explicării ei „Dregătorul Neemia, preotul și cărturarul Ezra, și Leviții cari învățau pe popor” (-Neemia 8:9).

În perioada dominației grecești (333-63 î.Hr.) evreii au fost influențați atât în ce privește educația cât și limba. Majoritatea celor întorși din Robia Babiloniană vorbeau limba aramaică, iar odată cu invazia ptolomeilor din Egipt, care a durat aproximativ 125 de ani, au învățat grecește. În acea vreme favorabilă politic s-a tradus Septuaginta sau Vechiul Testament în limba greacă pentru evreii care erau în Egipt și în alte locuri din fostul Imperiul Grecesc. Următorii 30 de ani au fost dificili pentru cultura și educația evreiască fiind sub ocupația seleucizilor, din Siria, care au tratat

8 Merrill C. Tenney, *Privire de ansamblu asupra Noului Testament*, Cluj-Napoca, Editura Fundației E.B.E., 2014, pp. 78, 83.

foarte dur pe evrei și au desacralizat închinarea la Templu. Din cauza afecțării închinării de la Templu preoții au început războiul de independență. După mai multe lupte preoții au câștigat independența Israelului până la perioada romană din anul 63 î.Hr. În timpul acestei perioade preoțimea a devenit și clasă politică, iar slujitorii de la templu s-au împărțit în pro și contra elenizatorilor. Educația biblică a continuat în special prin sinagogile răspândite în toată țara lui Israel și în diaspora. Acest lucru a continuat și în vremea Imperiului Roman care a influențat și apoi a cucerit Palestina începând cu anul 63 î.Hr.

În vremea când s-a născut Domnul Isus și o parte dintre ucenicii săi, la aproape șase veacuri depărtare de perioada babiloniană, societatea evreiască fusese influențată puternic de cea grecească atât intelectual cât și educațional. Evreii aveau stabilit deja un sistem educațional funcțional care permitea oricărui băiat evreu să fie instruit atât acasă cât și la sinagogă. Fetele erau instruite non formal doar acasă fiind pregătite să devină soții, mame și gospodine.⁹ Conform Sfintei Scripturi orice tată evreu avea datoria de a transmite povestirile din istoria poporului Israel și învățăturile Domnului copiilor săi: „Și când te va întreba fiul tău într-o zi: Ce înseamnă lucrul acesta? să-i răspunzi: Prin mâna Lui cea atotputernică, Domnul ne-a scos din Egipt, din casa robiei” (Exod 13:14). Sinagogilor evreiești din primul veac al erei creștine erau denumite *case ale cărții* și aveau statut de școală formală obligatorie pentru băieții evrei, fiind șansa lor de a primi o „instruire formală a copiilor în afara familiei”.¹⁰

La sinagogă băieții mergeau de la șase la doisprezece ani și erau învățați să citească să scrie și să memoreze Tora. După perioada de instruire formală obligatorie băieții evreii aveau posibilitatea de a aprofunda studiile teologice la „institutul de studii religioase din Ierusalim” care data din secolul al V-lea î. Cr., și care era echivalentul modern al unui liceu teologic.

După cum s-a afirmat în capitolul anterior educația fără lucrarea Duhului lui Dumnezeu în inima omului nu este destul de puternică pentru a regenera pe cineva spiritual. Exemplul multora din acea vreme când unii treceau de partea romanilor rămâne mărturie. O parte dintre saducheii

9 Geoffrey Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, Ediția a 2-a, București, Editura Ha-sefer, 2016, p. 189.

10 Kenneth O Gangel, Warren S. Benson, *Educația Creștin Istoria și Filozofia ei*, Oradea, Editura Cartea Creștină, 1994, p. 27.

și toți vameșii erau oameni instruiți dar conduși de poftele materiale și de interesele personale. Vameșul Zacheu este personajul în viața căruia se poate observa o influență irezistibilă a celui de a-l doilea educator amintit anterior, și anume șarpele cel vechi sau Satan. Având în vedere funcția de șef al vămii unde nu puteai să ajungi decât după o perioadă de instruire formală de durată și multă experiență, se poate afirma despre Zacheu că avusese șansa de a deveni educat, integru și credincios dar sfârșise prin a fi doar educat și păcătos. Teologul Keener menționează că Zacheu „s-ar fi putut îmbogăți fără să înșele pe nimeni; însă pare-se că el recursese, totuși, și la înșelăciune (19:8).”¹¹

După dărâmarea Templului de la Ierusalim în anul 70 d.Hr evreii au fost împrăștiați în toată lumea și au fost nevoiți să se adapteze la condițiile oferite de țările unde poposeau. Pentru multe secole evreii au pus mare accent pe educația băieților în spirit evreiesc, religios și pe materiile principale de studiu legate de viața de zi cu zi și de afaceri.

În vremurile moderne iudaismul a păstrat educația la cel mai înalt nivel posibil având în vedere circumstanțele în care evreii s-au aflat în mijlocul celorlalte națiuni, căutând să păstreze cu orice preț limba ebraică. „Toate comunitățile evreiești oricât de mici și oricât de izolate, plăteau un învățător pe lângă care băieții, de la 3 ani în sus, petreceau multe ceasuri în fiecare zi, învățând să citească și să traducă cuvânt cu cuvânt”¹²

În fiecare țară pe unde au colonizat evreii si-au păstrat limba și au învățat și alte științe și limbi locale sau internaționale. După două mii de ani de creștinism evreii se integrează în sistemele de învățământ din țările creștine deținând prestigioase universități și școli în toată lumea, dar în special în Israel și în America unde se pot aminti: Colegiul Uniunii Ebraice, Seminarul Teologic Evreiesc, Universitatea Yeshiva din New York.

Din punct de vedere creștin, Domnul Isus Hristos, un evreu după neam, a venit în lume ca Dumnezeu întrupat (Galateni4:4). La vârsta de aproximativ 30 de ani El a început să se implice în învățarea publică a oamenilor din vremea lui. Isus a fost numit învățătorul (Matei 18:19, Marcu 4:38, Luca 3:12) sau Rabi (Matei 23:8; Ioan 1:49), Domn (Matei 8:2). El

11 Craig S. Keener, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, Oradea, Editura Casa Cărții, 2018, p. 271.

12 Geoffrey Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, Ediția a 2-a, București, Editura Ha-sefer, 2016, p. 189.

și-a format un grup de ucenici pe care i-a instruit și i-a trimis să învețe pe alții (Matei 10:1-10). Sistemul de școală folosit de Domnul Isus Hristos a fost unul de ucenicizare non formală, cu program de aproximativ trei ani de zile petrecuți în prezența învățătorului zi și noapte. Metoda Domnului Isus a fost foarte complexă cuprinzând captarea atenției, predare, explicare, exemplificare, ilustrare bogată, discuții, lucru împreună cu ucenicii, sarcini de lucru în echipe, sarcini individuale de lucru. Isus a transformat atât mintea cât și inima ucenicilor și a ascultătorilor Săi. Accentul pus de Domnul Isus în educație a fost pe transformarea lăuntrică a caracterului, urmată în mod natural de transformarea exterioară comportamentală. Metoda lui educativă a fost extraordinară și foarte eficientă iar domeniul de aplicabilitate a fost strict religios, accentuând relația omului cu Dumnezeu și primordialitatea mântuirii omului.

Ucenicii săi au imitat parțial exemplul Domnului Isus, proclamând, explicând cuvântul sfânt și petrecând timp cu ascultătorii doritori pentru aprofundarea cunoștințelor. Pavel, pe lângă omiliile în aer liber sau în sinagogile evreiești a folosit și casele oamenilor, Templul, Platele, și chiar școlile publice (Fapte 19:9). La rândul său, Pavel a făcut ucenici și i-a îndemnat pe aceștia să facă alți ucenici care să se multiplice la rândul lor prin alți ucenici (2 Timotei 2:2).

În domeniul învățământului laic, aproximativ ca și poporul evreu, creștinii s-au adaptat și integrat în școlile existente la vremea și în locurile în care au trăit. Cât privește transformarea caracterului creștinii, și-au educat copiii în cadrul familiilor sau în cadrul școlilor pentru copii din cadrul bisericilor locale. Educația creștinilor și nivelul de școlarizare a crescut și s-a dezvoltat odată cu nivelul țărilor în care s-au aflat. De la țară la țară și de la o confesiune la alta nivelul de implicare în școlarizare a fost diferit și ca ideologie și ca posibilitate. Unele regimuri politice nu au permis creștinilor să urmeze nivele prea înalte de studiu iar altele au permis integrarea învățământului religios în trunchiul comun de subiecte predate în învățământul formal. În alte părți ale lumii a fost dezvoltat învățământ vocațional sau profesional religios până la cel mai înalt nivel.

Concluzii

Educația iudeo-creștină conține trei elemente Dumnezeu, omul și procesul educativ. Spre deosebire de celelalte sisteme, în educația iudeo-creștină se lucrează împreună cu Dumnezeu la transformarea educativă a elevului. Deși transformarea caracterului elevului primează transformării intelectuale, ele funcționează în paralel tot tipul desfășurării actului educațional. Educatorul cu principii iudeo-creștine este implicat conștient în respectabila poziție de conlucrător cu Dumnezeu la transformare prin educație a ființei umane.

În actul educativ iudeo-creștin se ține seamă atât de statutul înalt al ființei umane, create după chipul lui Dumnezeu, cât și de faptul că această ființă are anumite slăbiciuni în urma intrării păcatului în lume. Ca urmare a acestei perspective elevul este tratat cu respect ca ființă nobilă dar este și ajutat să își depășească slăbiciunile și să ajungă cât mai aproape de potențialul său maxim primit la naștere ca dar de la Dumnezeu.

Evreii au fost educați la început de Dumnezeu, apoi de profeți, de învățători iar cu timpul s-a adapta la sistemul laic de învățământ formal. Ca în majoritatea țărilor fetele au fost mai puțin privilegiate decât băieții având parte doar de învățăturile de baza oferite în cadrul familiei. În ultimul veac, în special, educația evreiască și-a schimbat punctul de vedere acceptând atât fete cat și băieți și au înființat nenumărate școli în diverse domenii, de la educația elementară până la studii post universitare. Totuși în toate școlile evreiești nu lipsește componenta religioasă din programa de studii.

Creștinii, ca și evreii, au ținut cont de cei trei factori: Dumnezeu, omul și educația. Deoarece și la creștini primează caracterul, acolo unde nu a fost posibilă educația religioasă în sistemul formal, s-a recurs la educația religioasă a copiilor în cadrul familiilor și al bisericilor, iar educația formală a mers în pas cu oferta societăților gazdă și cu posibilitățile de dezvoltare educativă a fiecărei grupări creștine.

Bibliografie

- *Biblia*, traducere Dumitru Cornilescu, 1924.
- BROWN, F., S. Driver, C. Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Massachusetts, Hendrickson Publisher, Inc, 2003.
- BRUMMELEN, Harro Van, *Cu Dumnezeu în Clasa*, Ontario, Welch Publishing Company Inc., Canada, 1996.
- CAIRNS, Earle E., *Creștinismul de-a Lungul Secolelor. O istorie a Bisericii Creștine*, Oradea, Editura Cartea Creștină, 1997.
- CERNEA, Emil, Molcuț Emil, *Istoria Statului și dreptului Românesc*, Ed. rev. și adăug., București, Editura Universul Juridic, 2013.
- *Constituția României; Declarația universală a drepturilor Omului; Convenția europeană a drepturilor Omului*, București, Meteor Press, 2019.
- DANKER, Frederick William, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Early Christian Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- DOUGLAS, J. D., Merrill C. Tenney, *The New International Dictionary of the Bible*, Grand Rapids, Zondervan, 1999.
- FERGUSON, S. B., „Image of God”, în *New Dictionary of Theology*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1998.
- GANGEL, Kenneth O., Warren S. Benson, *Educația Creștină Istoria și Filozofia ei*, Oradea, Editura Cartea Creștină, 1994.
- KEENER, Kraig S., *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, Oradea, Editura Casa Cărții, 2018.
- KIENEL, Paul A., *Filosofia educației școlare creștine*, Colorado, ACSI, 1997.
- KITTEL, Gerhard, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, Michigan, Eerdmans, 1999.
- MARROU, Henri-Irenee, *Istoria educației în antichitate*, București, Editura Meridiane, 1964.
- PHILLIPS, John, *Comentariu asupra Genezei*, București, Editura Stephanus, 1997.
- ȘTIR, Sabin. *Fundamentul moral și religios al dreptului*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2014.
- SUIAN, Pavel, *Drepturile Omului*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2007.
- TENNEY, Merrill C., *Privire de ansamblu asupra Noului Testament*,

Cluj-Napoca, Editura Fundației E. B. E., 2014.

- ✦ TOMESCU, Mădălina, *Drepturile Omului. Tendințe și orientări contemporane*, Ediția a IV-a, rev. și adăug., București, Editura Pro Universitaria, 2019.
- ✦ WIGODER, Geoffrey, *Enciclopedia Iudaismului*, Ediția a 2-a, București, Editura Hasefer, 2016.

TEHNOLOGIA, O SIMPLĂ UNEALTĂ? SCHIȚĂ DE TEOLOGIE PUBLICĂ A SPAȚIULUI DIGITAL

Pastor prof. dr. Ciprian GHEORGHE-LUCA

*Centrul de cercetare „Ars Theologica”, Facultatea de Științe Umaniste și Sociale,
Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad,*

*Pastor coordonator al Bisericii Central Creștin Emanuel din București
ciprian.luca@uav.ro*

ABSTRACT: “Is Technology Just a Tool? Sketching a Public Theology of Digital Space”.

While digital technology has brought unexpected benefits, it has also led to countless unfortunate consequences and profound ethical challenges that challenge us to theologically (re)think how we should live our faith in a technological and “digital” society. The aim of this article is therefore to provide a simple “sketch” of a public theology of the digital space, in hope that it could serve as a basis for further discussions. We will do this, on the one hand, by reflecting not only on the problems of “digitalization”, but also on their causes – which will, naturally, lead to outlining a Christian philosophy of technology - and, on the other hand, by proposing some key elements for articulating a public theology of digital space.

Keywords: *public theology, digital space, technology, digitalization, digital governance, Jacques Ellul*

Introducere

Părinții soției mele locuiesc în municipiul Câmpulung Muscel, din județul Argeș. De fapt, scriu acest articol aici, la doi pași de centrul istoric al acestui cochet orașel muntenesc. Ca multe orașe mici din țară, Câmpulungul are o piață, în proximitatea centrului orașului, care servește drept centru pentru comunitate. În generațiile anterioare, astfel de „piețe publice” forfoteau de oameni, zumzăiau de energie și serveau ca locuri de întâlnire. Oamenii veneau cu regularitate dinspre periferia orașului și din satele din jur, pentru a

se aproviziona cu alimente, a face cumpărături necesare casei, a mânca „în centru”, a merge la bancă, a face afaceri și, unii dintre ei, credincioși, pentru a veni la biserică „din oraș”. De asemenea, oamenii se adunau la sărbători sau evenimente ale comunității și pentru a-și petrece timpul liber. Odată cu dezvoltarea accelerată și surprinzătoare, din ultimii ani, a spațiului digital, „piața” orășenească a Câmpulungului a început să se golească treptat, ceea ce a dus la o oarecare izolare a oamenilor, în special a celor mai vârstă, a celor care nu se pricep prea bine la tehnologie și a celor de la periferie. Este, probabil, de prisos să amintesc că mulți dintre cei care veneau la piața orășenească și la biserică, preferă acum să-și facă cumpărăturile pe internet sau să participe „online” la slujbele bisericii.

Astfel, locurile digitale de „întâlnire” publică, ajung să servească drept metaforă a unei perioade în care o mare parte din comunicarea, comerțul și comuniunea noastră zilnică sunt facilitate de spațiul public digital al rețelelor sociale și al conectivității virtuale. Odată cu ascensiunea internetului și a diferitelor platforme de socializare - cum ar fi Facebook, Twitter și TikTok, precum și a marilor comercianți online și a companiilor de internet ca Amazon, Alibaba, Google și, de ce nu, eMag – noile „piețe” digitale promit să creeze o eră vibrantă a conectivității și a unității, posibile de acum în pofida distanței „fizice”, să închege comunități mai diverse și să ofere acces (mult) mai mare la informații prețioase. Multe dintre aceste „promisiuni” au apărut pe fondul acțiunilor unor regimuri politice opresive, care au înăbușit libertatea de exprimare, au suprimat drepturile omului, au încălcat libertatea religioasă și de conștiință și au limitat accesul la informații, pentru a menține controlul asupra altor ființe umane create după chipul lui Dumnezeu (Gen 1:26-28).

Deși tehnologia digitală a adus beneficii nesperate, ea a condus, de asemenea, la nenumărate consecințe nefaste și la provocări etice profunde, care ne pun în situația de a (re)gândi teologic felul în care ar trebui să ne trăim credința într-o societate tehnologică și „digitalizată”. Tema propusă de organizatori pentru conferința din acest an, „Afirmarea libertății și a drepturilor omului în contextul crizelor globale - Educație și digitalizare”, constituie un excelent prilej de a reflecta teologic asupra acestei situații!

Obiectivul pe care ni-l propunem, așadar, pentru acest articol este creionarea unei simple „schițe” teologice a navigării spațiului public digital, schiță care să servească, pe viitor, dezvoltării unor discuții mai ample. Vom

face aceasta, pe de o parte *reflectând*, nu doar la problemele „digitalizării”, ci și la cauzele lor – ceea ce, firește, va duce la schițarea unei filosofii creștine a tehnologiei, iar, pe de altă parte, *propunând* câteva elemente necesare formulării unei teologii publice a spațiului digital.¹

Problematizare

Deși, în calitate „cetățeni” ai spațiului digital, avem la dispoziție mai multă informație decât, în mod real, vom putea procesa vreodată, suntem zilnic bombardati cu știri false, date eronate, teorii ale conspirației și alte de felul acesta, fapt care duce la o polarizare periculoasă a societății. În ceea ce privește educația și sistemul de învățământ din România, se vorbește tot mai mult despre „digitalizare” – ceea ce e îmbucurător – dar, cel puțin din punctul nostru de vedere, reperatele etice (și, cu atât mai puțin, teologice) ale „digitalizării” rămân, în cel mai fericit caz, neclare și nediscutate în spațiul public.

Ne aflăm, așadar, înaintea unor provocări cărora, pentru a le face față, avem nevoie de înțelepciune și adevăr – altfel spus, de elemente pe care le poate furniza credința. Dar credința nu este întotdeauna binevenită în piața publică digitală. În realitate, tehnologia a fost întotdeauna folosită în mod abuziv de către cei care caută să se agațe de putere și să o manevreze pentru a suprima libera exprimare. Astăzi, se pare, aceste amenințări par mai reale și mai periculoase ca oricând.

Una dintre cele mai stringente probleme legate de tehnologie, în zilele noastre, vizează înțelegerea rolului adecvat al guvernantei digitale și al limitelor etice ale libertății de exprimare în spațiul public digital. De curând, tot mai mulți au început să pună sub semnul întrebării rolul și influența industriei tehnologice asupra discursului public, precum și asupra responsabilităților și rolurilor indivizilor, ale companiilor terțe și chiar ale guvernului în guvernarea digitală. În timp ce „conținutul” periculos, ilegal și toxic trebuie, pe bună dreptate, cenzurat, rămâne deschisă discuția cu privire la ce fel de idei sau discursuri trebuie acceptate în spațiul public digital. Cum am putea păstra, totuși, o ordine morală în epoca noastră seculară, în timp

1 Am fost preocupați de aceste aspecte și am început să reflectăm teologic asupra lor încă de la începutul anului 2015, când, la invitația generoasă a bisericii pentecostale „Betel”, din Dublin, Irlanda, am ținut o conferință cu titlul „Tehnologia – între binecuvântare și blestem”.

ce să susținem libertatea de exprimare și libertatea religioasă a tuturor?

Metodologie

La îmbarcarea în această călătorie teologică, de navigare a spațiului public digital, rămânând „credincioși adevărului, în dragoste” (Efes. 4:15), creștinii trebuie să încerce să înțeleagă nu numai problemele puse în discuție, ci și cauzele lor. Pentru a face aceasta, trebuie mai întâi să ne punem câteva întrebările esențiale, cum ar fi „ce este tehnologia?” și „ce (ne) face aceasta?”. Este tehnologia o simplă unealtă sau ceva care ne modelează pe toți, într-o manieră unică, ce poate fi adesea contrară credinței creștine?

După ce vom schița o filozofie creștină a tehnologiei, vom încerca să propunem, pe baza principiilor Sfintelor Scripturi și a angajării (recente a) bisericilor în viața publică, câteva elemente de teologie publică a spațiului digital. Sperăm ca această „schiță” să contribuie la construirea unor dezbatere ulterioare, mai ample, asupra conținutului digital din spațiul public și guvernantei digitale, într-un cadru de referință teologic, specific creștin.²

Către o filosofie creștină a tehnologiei

Regretatul sociolog și teolog francez, Jacques Ellul, un fin observator al schimbărilor culturale și morale care au avut loc în secolul al XX-lea ca urmare a ascensiunii tehnologiei moderne, și-a început influența sa lucrare *Societatea tehnologică* scriind: „Niciun fapt social, uman sau spiritual nu este atât de important ca *tehnica* în lumea modernă. Și totuși, niciun subiect nu este atât de puțin înțeles”.³

Aceste cuvinte, scrise inițial în anii 1950, vorbesc parcă despre debaterile actuale privind tehnologia și despre rolul adecvat al acesteia în viața noastră, precum și despre complexitatea acestor sisteme și modul în care acestea ne modifică radical societatea. În prezent, tehnologia este adesea asumată și asimilată, mai degrabă decât examinată sau interogată.⁴ Ellul

2 Una dintre rarele reflecții teologice, din spațiul evanghelic românesc, asupra problemei tehnologiei, îi aparține colegului nostru, Teofil Stanciu, care a publicat recent un excelent articol despre prezența evanghelicilor români în lumea virtuală. Vezi Teofil Stanciu, „Evanghelicii români în spațiul public virtual: momente, fenomene, tendințe”, în *Plērōma*, anul XXI, nr. 2, 2019, pp. 79–109.

3 Jacques Ellul, *The Technological Society*, New York, Alfred A. Knopf, 1964, p. 3.

4 John Dyer vorbește despre această lipsă a interogației asupra rolului și naturii teh-

și-a scris celebra lucrare în contextul exploziei tehnologiilor moderne din epoca sa, cum ar fi pătrunderea televizorului în majoritatea locuințelor, apariția mai multor sisteme automatizate în case și fabrici și chiar primele începuturi ale inteligenței artificiale (AI) în Occident.⁵ El a avertizat în mod profetic cu privire la nenumăratele moduri în care tehnologia va afecta negativ umanitatea, în căutarea eficienței și a progresului, adesea fără o claritate sau un răspuns moral real. Într-una dintre lucrările sale ulterioare, el a afirmat că urmărirea adevărului era ceea ce conta pentru societate, dar că „mijloacele tehnice au ajuns treptat să domine căutarea adevărului”, pe măsură ce societatea noastră a căutat eficiența în detrimentul realității și a adoptat tehnologii fără o examinare adecvată.⁶ Pentru Ellul, tehnologia nu era doar un instrument sau o unealtă izolată, așa cum era de obicei înțeleasă de generațiile anterioare. În schimb, ea reprezenta o forță totalizatoare a vieții moderne, ce modelează întru totul viața noastră și a societății, adesea într-un sens dezumanizant. Pentru el, din punct de vedere filosofic, tehnologia nu era o unealtă neutră, ci avea un efect de reorientare completă asupra fiecărui aspect al vieții umane.

Pentru a putea răspunde multora din întrebările etice presante de astăzi, legate de dezvoltarea și utilizarea tehnologiei, trebuie mai întâi să definim *natura* tehnologiei. Fără o înțelegere solidă și biblică a naturii acesteia, creștinii nu vor putea să vadă dincolo de fațada acestor inovații moderne, comercializate, cum sunt, cu sloganuri inteligente, însoțite de promisiuni ale unui viitor utopic și concepute pentru a-i face pe oameni să le adopte „nemestecate”, fără o reflecție critică asupra influenței pe care ar putea-o exercita în viața lor. Studiul lui Jacques Ellul despre natura și influența tehnologiei poate servi drept un ghid util pentru creștinii de astăzi.

Ce este tehnologia?

nologiei spunând: „Când tehnologia ne-a distras atenția până în punctul în care nu o mai examinăm, ea are cea mai mare oportunitate de a ne înrobi”. Vezi John Dyer, *From the Garden to the City: The Redeeming and Corrupting Power of Technology*, Grand Rapids, Kregel, 2011, p. 28.

⁵ Pentru mai multe informații despre istoria inteligenței artificiale, vezi Jason Thacker, *The Age of AI: Artificial Intelligence and the Future of Humanity*, Grand Rapids, Zondervan, 2020, pp. 23-26.

⁶ Jacques Ellul, *Presence in the Modern World*, trad. Lisa Richmond, Eugene, Cascade Books, 2016, p. 41.

Multă vreme profesor de istorie și sociologie la Universitatea din Bordeaux, Ellul a fost un autor prolific, cu peste șaiszeci de lucrări publicate, scrise inițial în limba franceză. Având pregătire de sociolog, și-a petrecut cea mai mare parte a vieții și a studiilor expunând influența tehnologiei asupra existenței umane moderne, inclusiv, dar nu numai, asupra relațiilor sociale, a structurilor politice și a fenomenelor economice. Prin studiul său privind prevalența și natura transformatoare a tehnologiei în epoca modernă, Ellul a contribuit la definirea unei filosofii a tehnologiei atât pentru comunitățile laice, cât și pentru cele religioase din vremea sa, precum și la trasarea unei căi de urmat în încercarea de a răspunde întrebărilor și pericolelor neprevăzute care însoțesc tehnologiile de astăzi. Ellul a adus mai multe contribuții, avertizându-și cititorii cu privire la multe dintre problemele actuale despre natura tehnologiei, prin numeroasele sale scrieri etice și teologice, inclusiv prin cele mai cunoscute lucrări ale sale, *The Technological Society* și *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*.⁷

Societatea tehnologică a fost prima și principala lucrare a lui Ellul pe această temă, în care acesta descrie cum înțelege el modul în care tehnologia schimbă și modelează omenirea. Publicată original în franceză, sub titlul *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, în 1954, ea constituie o „descriere a modului în care o tehnologie autonomă este în curs de a prelua valorile tradiționale ale fiecărei societăți, fără excepție, subvertind și suprimând aceste valori, pentru a produce în cele din urmă o cultură mondială monolitică”.⁸ Ellul a preferat termenul de *tehnică* în locul celui de tehnologie, deoarece, în opinia sa, *tehnică* descria mai bine „totalitatea metodelor la care s-a ajuns în mod rațional și care au o eficiență absolută (pentru un anumit stadiu de dezvoltare) în fiecare domeniu al activității umane”.⁹ Pentru Ellul, tehnica este un concept atotcuprinzător, care nu se limitează la „mașinării, tehnolo-

7 Ellul nu a fost singurul care a scris pe aceste teme. Cititorii interesați pot explora alte lucrări despre natura tehnologiei, din aceeași perioadă istorică, precum Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 2010; George Grant, *Technology & Justice*, Toronto, Anansi, 1991 și Langdon Winner, *Autonomous Technology: Technics Out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Cambridge, MIT Press, 1977. Pentru o excelentă tratare a principalelor idei din gândirea lui Ellul, recomandăm cartea lui Adrian Lemeni, *Tehnicizarea inumană a vieții*, București, Basilica, 2022.

8 Vezi introducerea traducătorului la ediția în limba engleză, din 1964. Ellul, *The Technological Society*, p. x.

9 Ellul, *The Technological Society*, p. xxv.

logie sau la acest sau acel procedeu de atingere a unui scop”.¹⁰ Ellul a văzut tehnica ca fiind integrarea mașinilor în societatea noastră și a susținut că tehnica construiește un anumit tip de lume, de care mașina are nevoie pe măsură ce introduce ordinea și tinde spre eficiență.¹¹ El a susținut, însă, că mașinile sau instrumentele în sine sunt „profund simptomatice” pentru tehnică, acestea „reprezentând idealul spre care tinde tehnica”¹².

Definirea tehnologiei nu este o sarcină ușoară, iar de-a lungul anilor s-au scris mult pentru a defini acest concept complex. Unii o consideră pur și simplu o unealtă, o mașinărie sau un instrument, pe care omenirea îl poate manevra după cum este necesar, pentru a-și îndeplini activitatea și a modela lumea din jur.¹³ Alții, printre care și Ellul, definesc tehnologia ca pe o forță socială sau o cultură totalizantă.¹⁴ Această distincție este adesea definită ca o înțelegere îngustă (internalistă) sau largă (externalistă) a tehnologiei de către cercetători precum filosoful tehnologiei, Doug Hill, care susține că „definițiile tehnologiei poartă uneori implicații ascunse pentru cei care nu sunt atenți la argumentația expusă”.¹⁵ Fiecare dintre aceste concepte are anumite puncte forte, dar și elemente îngrijorătoare, care nu corespund în mod real lumii reale a tehnologiei.¹⁶ Cel mai adesea, aceste

10 Ellul, *The Technological Society*, p. xxv.

11 Vezi Ellul, *The Technological Society*, p. 5. Ellul a vorbit despre această dorință de eficiență ca despre *automatism*, despre care spunea că este „singura, cea mai bună cale” și o mișcare tehnică care se „autodirecționează”. În acest automatism, totul este măsurat și calculat matematic „astfel încât metoda care a fost decisă să fie satisfăcătoare din punct de vedere rațional, iar atunci când, din punct de vedere practic, metoda este în mod evident cea mai eficientă dintre toate cele folosite până acum sau cele aflate în concurență cu ea, atunci mișcarea tehnică devine autodirectivă”. Vezi Ellul, *The Technological Society*, p. 80.

12 Ellul, *The Technological Society*, p. 4.

13 Vezi Mary Tiles și Hans Oberdiek, „Conflicting Visions of Technology”, în Robert C. Scharff și Val Dusek, (eds.), *Philosophy of Technology: The Technological Condition*, Colecția Blackwell Philosophy Anthologie 32, Malden, Wiley Blackwell, 2014, p. 249-53, pentru o trecere în revistă amănunțită a poziției instrumentaliste.

14 Vezi Albert Borgmann, *Power Failure: Christianity in the Culture of Technology*, Grand Rapids, Brazos, 2003; Neil Postman, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, New York, Vintage Books, 1993 și Ursula M. Franklin, *The Real World of Technology*, CBC Massey Lectures Series, Toronto, House of Anansi, 2004.

15 Doug Hill, *Not So Fast: Thinking Twice about Technology*, Athens, University of Georgia Press, 2016, p. 48.

16 Am preluat această expresie de la Franklin, *The Real World of Technology*, p. 27.

abordări înguste sau largi ale tehnologiei sunt definite ca: *determinism tehnologic și instrumentalism tehnologic*.¹⁷

Cal Newport, profesor la Universitatea Georgetown, definește determinismul tehnologic ca fiind convingerea că „proprietățile și caracteristicile unei anumite tehnologii pot conduce comportamentul și cultura umană în direcții care sunt adesea neplanificate și neprevăzute”, în timp ce instrumentalismul tehnologic este credința că „uneltele sunt neutre, ceea ce contează în înțelegerea impactului lor fiind contextul cultural și motivațiile oamenilor care le dezvoltă și le folosesc în atingerea anumitor scopuri”¹⁸.

De asemenea, determinismul tehnologic poate fi definit ca un concept reducționist, din cauza accentului pus pe sistemele și structurile complexe care modelează umanitatea și lumea, mai degrabă decât pe modul în care aceste instrumente pot fi folosite de către umanitate. Potrivit teoreticianului politic Langdon Winner, Karl Marx a fost cel care a aplicat primul determinismul tehnologic la structurile societale, susținând că schimbările în tehnologie sunt forța principală care stă la baza relațiilor sociale și a structurii organizaționale umane și că societatea umană se învâрте în jurul centrelor tehnologice și economice ale societății.¹⁹ Mary Tiles și Hans Oberdiek descriu determinismul tehnologic ca fiind viziunea „pesimistă” asupra tehnologiei, care este adesea prezentată în contradicție cu viziunea „optimistă”, pe care o atribuie modului în care mulți creștini văd, de obi-

17 Pentru abordări mai atente ale tehnologiei, vezi Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 1987. Borgmann adaugă o a treia abordare, pe care o numește „viziune pluralistă” și pe care o argumentează pe parcursul întregii sale lucrări.

18 Cal Newport, „When Technology Goes Awry”, *Communications of the ACM* 63, nr. 5, mai 2020, <https://cacm.acm.org/magazines/2020/5/244331-when-technology-goes-awry/fulltext>, accesat în data de 3 noiembrie 2023. La rândul său, Jean Claude Larchet vorbește despre „un nou tip de ființă umană”, pe care o numește „*homo connecticus*”. Vezi Jean Claude Larchet, *Captivi în internet*, trad. Marinela Bojin, București, Sophia, 2018, p. 34.

19 Vezi Winner, *Autonomous Technology*, p. 39. Vezi, de asemenea, Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 2010. De asemenea, trebuie remarcat faptul că această legătură între determinismul tehnologic și Karl Marx este frecvent dezbătută în rândul cercetătorilor. Winner a fost primul care a stabilit această legătură, în lucrarea sa din 1977, *Autonomous Technology*. Pentru o opinie contrară, vezi Bruce Bimber, *Three Faces of Technological Determinism*, în Merritt Roe Smith și Leo Marx (eds.), *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*, Cambridge, MIT Press, 1994, pp. 80-100.

cei, tehnologia ca parte a mandatului cultural găsit în Geneza 1:28, în care tehnologia este pur și simplu o unealtă neutră din punct de vedere valoric.²⁰ Dar, așa cum susține Ursula M. Franklin, „tehnologia nu este suma artefactelor, a roților și a urechilor, a șinelor și a emițătoarelor electronice (...) Ea presupune mai mult decât componentele sale materiale individuale. Tehnologia implică organizare, proceduri, simboluri, cuvinte noi, ecuații și, mai presus de toate, o mentalitate”²¹.

Perspectiva lui Jacques Ellul asupra tehnologiei poate fi cel mai bine descrisă ca *determinism tehnologic*, fiindcă el vede tehnologia nu ca pe un simplu instrument sau ca pe o unealtă neutră din punct de vedere valoric, ci mai degrabă ca pe o mișcare care prinde umanitatea în mrejele sale și transformă totul în numele eficienței.²² Matthew Prior rezumă poziția lui Ellul spunând că „tehnologia pur și simplu este. Nu este nici bună, nici rea, dar nici neutră”.²³ James Fowler susține că Ellul vedea tehnologia ca fiind „doar o expresie și un produs secundar al dependenței subiacente de tehnică, de procedură, prin care totul este organizat și gestionat pentru a funcționa cât mai eficient și îndreptat spre scopul cel mai rapid al celei mai înalte productivități”.²⁴ Iar pentru Craig M. Gay, punctul de vedere al lui Ellul „nu este deloc surprinzător”, din cauza faptului că tehnologia ocupă un loc atât de central în proiectul modern. El afirmă că, pentru Ellul, raționalitatea guvernează tehnica, întrucât „societatea noastră este o societate în care preluarea controlului asupra circumstanțelor seculare prin intermediul mijloacelor, metodelor, procedurilor și tehnicilor rațional-tehnice a devenit extrem de importantă”.²⁵ Acest lucru poate fi observat în nefericita obsesie a societă-

20 Vezi Tiles și Oberdiek, „Conflicting Visions of Technology”, în Scharff și Dusek, *Philosophy of Technology*, p. 253.

21 Franklin, *The Real World of Technology*, pp. 2-3.

22 Jacques Ellul, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*, New York, Vintage Books, 1973; Jacques Ellul, *The Technological System*, trad. Joachim Neugroschel, Daniel Cérézuelle și Lisa Richmond, Eugene, Wipf & Stock, 2018; Jacques Ellul, *The Technological Bluff*, trad. Geoffrey Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.

23 Matthew T. Prior, *Confronting Technology: The Theology of Jacques Ellul*, Eugene, Pickwick, 2020, p. 6.

24 James A. Fowler, „A Synopsis and Analysis of the Thought and Writings of Jacques Ellul”, Christ in You Ministries, <https://www.christinyou.com/pages/ellul.html>, accesat în 2 noiembrie 2023.

25 Craig M. Gay, *Modern Technology and the Human Future: A Christian Appraisal*, Downers Grove, IVP Academic, 2018, p. 90.

ții noastre de a trata fiecare neplăcere ca pe o problemă tehnică ce trebuie rezolvată cu ajutorul tehnologiei sau ca pe o problemă ce trebuie atenuată, așa cum arată mai mulți gânditori moderni, cum ar fi Yuval Noah Harari, în lucrarea sa *Homo Deus*²⁶.

Pentru Ellul, tehnica este autonomă, ceea ce înseamnă că ea are un fel de autonomie și modelează o lume concepută să-i permită tehnologiei să prospere, o lume care a renunțat la toate tradițiile anterioare de semnificație și înțelegere.²⁷ El a susținut că „tehnica transformă tot ceea ce atinge, într-o mașină”²⁸. Teoreticianul media și criticul cultural Neil Postman e de aceeași părere, afirmând că „odată ce o tehnologie este admisă, ea își face jocul; face ceea ce este concepută să facă”²⁷. Postman mai scrie că „sarcina noastră este să înțelegem care este acel proiect - adică, atunci când admitem o nouă tehnologie în cultură, trebuie să o facem cu ochii larg deschiși”²⁹.

Efectul totalizant al tehnicii asupra societății reprezintă, deci, fundamentul filozofiei lui Ellul asupra tehnologiei și oferă o înțelegere evidentă a lumii noastre moderne a tehnologiei. Postman dezvoltă, la rândul-i, această idee, afirmând că această tehnologie „este lipsită de un centru moral”. Atât în cartea *Technopoly*, a lui Postman, cât și în *Societatea tehnologică* a lui Ellul, „eficiența, interesul și progresul economic” sunt plasate în centrul vieții societății. Altfel spus, omenirii i se promite „raiul pe pământ, prin facilitățile progresului tehnologic”³⁰.

În calitate de teolog protestant și de filosof, Ellul a abordat în mod unic multe dintre aceste probleme tehnologice, prin prisma credinței sale. El a observat că creștinismul a adăugat un nivel suplimentar la evaluarea morală a activității tehnice, punând întrebarea „este ea dreaptă?” fiecărei încercări de a schimba modurile de producție într-o anumită societate. În acord cu tradiția morală creștină, Ellul susține că „[doar pentru că] ceva ar

26 Harari afirmă că „orice problemă tehnică are o soluție tehnică”, argumentând în favoarea unei înțelegeri naturaliste a realității și a condiției umane. Yuval Noah Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Vintage Popular Science, Londra, Harvill Secker, 2016, pp. 22–23. Lucrarea lui Harari a apărut și în limba română, în traducerea Luciei Popovici, la editura Polirom, în anul 2018.

27 Ellul, *The Technological Society*, p. 14. Această renunțare la toate tradițiile anterioare de gândire și organizare a informațiilor este o linie de gândire preluată și de Neil Postman în lucrarea sa, *Technopoly* - vezi capitolele 3 și 4 din Postman, *Technopoly*.

28 Ellul, *The Technological Society*, p. 4.

29 Postman, *Technopoly*, p. 7.

30 Postman, *Technopoly*, p. 179.

putea fi util sau profitabil pentru oameni, nu înseamnă că acel lucru este corect sau bun” și că acest tip de schimbări în activitatea tehnică trebuie, de asemenea, „să se potrivească cu o concepție precisă a dreptății în fața lui Dumnezeu”.³¹ Bazându-se pe istoria gândirii și a progresului tehnic, Ellul a subliniat că „inovațiile tehnice au avut întotdeauna același caracter surprinzător și nedorit pentru oameni”.³² Aici, Ellul subliniază acel element din puterea tehnologiei, care poate modela umanitatea noastră într-o manieră similară cu concepția creștină despre discipolat - adică cineva care îl urmează pe Isus și caută să-și alinieze viața cu El în toate privințele.

În prezent, multe spații din casele noastre sunt organizate în jurul televizoarelor sau al tehnologiilor informatice, cum ar fi sufrageriile și dormitoare. Chiar și paturile au uneori o anumită formă de tehnologie, adesea încorporată în ele, cu prize pentru încărcarea dispozitivelor la câțiva centimetri de perne, astfel încât dispozitivele să fie întotdeauna la îndemână. De asemenea, mulți asistenți digitali, cum ar fi „Alexa” de la Amazon sau „Siri” de la Apple, sunt întotdeauna la dispoziția noastră. Tristan Harris (alături de alți tehnologi) subliniază multe dintre aceste efecte transformatoare, în documentarul *The Social Dilemma*, difuzat de Netflix, în care un expert intervievat afirmă că întrebarea nu este dacă cineva verifică Twitter dimineața după ce se trezește, ci dacă o face înainte sau în timp ce folosește baia în fiecare dimineață. Acest concept de progres tehnologic și ubicuitate, așa cum a fost argumentat în anii 1950 de Ellul, a fost considerat pe bună dreptate, de mulți, ca fiind fatalist sau determinist, adesea fără nicio speranță de reînnoire. Dar, având în vedere transformarea continuă a umanității în această societate tehnologică până în prezent, multe dintre preocupările lui Ellul cu privire la puterea tehnologiei în societate s-au dovedit mai degrabă profetice. Multe dintre previziunile sale s-au adeverit, iar efectele dăunătoare ale tehnologiei pe care le-a prefigurat încep să se manifeste în viața de zi cu zi a oamenilor obișnuiți și în întreaga societate. Deși filozofia lui Ellul despre tehnologie conține unele aspecte tulburătoare, inclusiv autonomia tehnicii și un determinism fatalist, fără nicio speranță reală pentru viitor, Ellul continuă totuși să ne provoace pe bună dreptate pe toți să ne gândim mai profund la natura și rolul tehnologiei de astăzi.

31 Ellul, *The Technological Society*, p. 37.

32 Ellul, *The Technological Society*, p. 61.

Către o perspectivă biblică asupra tehnologiei

O filosofie creștină a tehnologiei pleacă de la înțelegerea faptului că tehnologia nu este o simplă unealtă și că interacțiunea umană cu ea îmbracă moduri complexe. După cum spune Dyer, „atât determinismul, cât și instrumentalismul au elemente de adevăr, dar nu putem reduce toate discuțiile despre tehnologie în niciuna dintre aceste direcții”³³. Acesta mai adaugă că „oamenii sunt vinovați de alegerile lor, dar tehnologia joacă, totuși, un rol important în influențarea deciziilor pe care aceștia le iau”³⁴. Peter-Paul Verbeek, criticând viziunea pur instrumentalistă, susține că „tehnologia a modificat drastic cultura și viața umană - și chiar dacă ar putea fi înțeleasă ca un mijloc neutru, instrumentalismul trece prea repede cu vederea implicațiile acestui lucru”³⁵. Informaticianul Derek Schuurman descrie această abordare creștină a tehnologiei ca fiind „o activitate culturală încărcată de valori, ca răspuns la Dumnezeu, care modelează creația naturală”³⁶. El afirmă că această viziune consideră că creația însăși are nu numai o structură, ci și o direcție și că „tehnologia nu este neutră”, deoarece „obiectele tehnologice sunt înclinate spre anumite utilizări, care, la rândul lor, îl fac pe utilizator să încline spre anumite lucruri”³⁷. Dar Schuurman mai observă, *contra* Ellul, că tehnologia nu este autonomă, fiindcă „este un domeniu în care ne exercităm libertatea și responsabilitatea”³⁸. Această abordare a tehnologiei recunoaște faptul că proiectanții acestor instrumente își încorporează valorile personale sau corporative și chiar viziunile asupra lumii în structura acestor artefacte tehnologice.³⁹ Astfel, tehnologia are un anumit design și

33 Dyer, *From the Garden to the City: The Redeeming and Corrupting Power of Technology*, p.86.

34 *Ibidem*.

35 Peter-Paul Verbeek, *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2005, pp. 174-75.

36 În engleză, „value-laden” (sublinierea ne aparține). Derek C. Schuurman, *Shaping a Digital World: Faith, Culture and Computer Technology*, Downers Grove, IVP Academic, 2013, p. 22. Pentru mai multe detalii în legătură cu această abordare, vezi și lucrarea mai veche, a lui Stephen V. Monsma și Calvin Center for Christian Scholarship (eds.), *Responsible Technology: A Christian Perspective*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, pp. 24-36.

37 Schuurman, *Shaping a Digital World*, p. 15. Vezi, de asemenea, Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*, ed. a II-a, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, p. 49.

38 Schuurman, *Shaping a Digital World*, p. 22.

39 Schuurman, p. 15. Vezi și Charles C. Adams, „Formation or Deformation: Mo-

un anumit mod de utilizare, care influențează modul în care cineva interacționează cu lumea din jur și formează anumite structuri și sisteme în societate.

Să luăm, de exemplu, cunoscutele sonerii de ușă cu cameră video, „Ring”. Aceste sonerii nu pot fi socotite *doar* o tehnologie care le permite utilizatorilor să își monitorizeze ușile sau porțile casei. Există nenumărate *alte* utilizări ale acestor inovații! Proprietarul locuinței poate vedea când sosesc pachetele și când sunt ridicate, ceea ce este deosebit de benefic în condițiile în care cumpărăturile online sunt la cote maxime și multe nevoi de bază pot fi satisfăcute prin comenzi online. De asemenea, se poate vedea *cine* este la ușă înainte de a răspunde, ceea ce poate fi deosebit de util atunci când cineva este singur acasă sau când pur și simplu nu dorește să vorbească cu curierul sau vânzătorul. De asemenea, proprietarii își pot verifica locuința atunci când călătoresc sau sunt la serviciu.

Dacă ar fi să evaluăm aceste sonerii din perspectivă elluliană, am putea spune că această tehnologie digitală a fost dezvoltată pentru a răspunde unei nevoi provocate de o altă inovație modernă, cea a cumpărăturilor online.⁴⁰ Aceeași tehnologie a răspuns, de asemenea, unei preocupări tot mai mari privind supravegherea și siguranța locuinței. Odată cu livrarea unor pachete, creștea și riscul ca hoții să le fure. Aceste sonerii cu cameră video au ajutat la rezolvarea problemelor cauzate de inovația inițială, precum și la abordarea temerilor proprietarilor de case, chiar dacă aceștia locuiesc în zone relativ sigure.

Chiar dacă avea o viziune mai mult instrumentalistă asupra tehnologiei, celebrul filosof Martin Heidegger a observat că instrumentele sunt legate de o rețea de relații.⁴¹ Acest punct de vedere cu privire la extinderea

dern Technology and the Cultural Mandate”, în *Pro Rege* 25, nr. 4, iunie 1997, p. 3.

40 Trebuie remarcat faptul că Amazon a achiziționat „Ring” cu 1 miliard de dolari, în februarie 2018, ca o modalitate de a avea acces la afacerea profitabilă a tehnologiei sonerierilor, care se potrivește perfect cu afacerea lor principală, de cumpărături online. Vezi Ali Montag și Sarah Berger, „Amazon Bought, Shark Tank Reject Ring Last Year-Here’s What the Founder Says about Jeff Bezos”, CNBC, 22 februarie 2019, <https://www.cnbc.com/2018/02/27/amazon-buys-ring-a-former-shark-tank-reject.html>, accesat ultima dată pe 3 noiembrie 2023.

41 Vezi Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003, pp. 56-68. Heidegger a susținut că viziunea instrumentalistă este încă valabilă, chiar și în lumina tehnologiilor moderne, cum ar fi cea a unei stații radar, a unei fabrici de cherestea și a unei centrale electrice.

tehnologiei într-o rețea de relații se potrivește și ea cu viziunea elluliană, accentuând numeroasele schimbări care au loc în societate atunci când o nouă tehnologie este implementată, cum ar fi cea a cumpărăturilor online, apărută odată cu internetul modern.

S-ar putea pune întrebarea dacă această mișcare de inovare tehnologică reclamă o filozofie deterministă a tehnologiei sau dacă nu cumva am putea să punem aceste inovații pe seama mandatului biblic de a stăpâni pământul, ca purtători ai chipului lui Dumnezeu, ceea ce, potrivit lui Tiles și Oberdiek, ar duce la o viziune optimistă sau instrumentalistă a tehnologiei.⁴²

În timp ce Tiles și Oberdiek susțin, în mod corect, că o filozofie creștină a tehnologiei este mai degrabă optimistă decât pesimistă - *contra* Ellul - relatarea biblică a tehnologiei este mult mai profundă decât o simplă filozofie orientată spre instrument. În Geneza 1-2, deși Dumnezeu creează toate lucrurile, doar *omul* este creat după chipul și asemănarea Sa (Gen 1:26-31)! *Imago Dei* servește drept distincție principală între umanitate și restul creației, deoarece nici o altă creatură nu are acest statut, reflectat în autoritatea, responsabilitățile și abilitățile pe care Dumnezeu le-a dat omului. Geneza 2:15 afirmă că omul a fost așezat de Dumnezeu în Grădină, pentru „a o lucra și a o păzi”, ceea ce indică faptul că Dumnezeu le-a dat oamenilor o sarcină de îndeplinit și le-a dat și abilități creative, ca să poată concepe diverse unelte și tehnologii, precum cele folosite pentru a întreține inițial Grădina. Mai mult, omul este, de asemenea, capabil să inventeze noi unelte pentru construcții, așa cum se vede din porunca dată de Dumnezeu lui Noe, de a construi o arcă pentru a salva poporul lui Dumnezeu de la potop (Geneza 6-7). Mai, omul este responsabil înaintea lui Dumnezeu pentru modul în care utilizează aceste unelte ca să păstreze și să cultive demnitatea tuturor celorlalți purtători de chip divin („semeni”).

Din nefericire, poporul lui Dumnezeu - afectat de cădere și din răzvrătire împotriva proiectului lui Dumnezeu pentru umanitate - a început să abuzeze de abilitățile sale de purtător de chip divin, creând instrumente și tehnologii care au exacerbat răzvrătirea și profitând de alții, așa cum se vede în narațiunile biblice despre Cain și Abel (Geneza 4) și despre Turnul Babel (Geneza 11). Răzvrătirea omenirii este văzută în faptul că „aproape fiecare unealtă pe care o avem la dispoziție ne permite să perpetuăm mitul

42 Vezi Tiles și Oberdiek, în Scharff și Dusek, *Philosophy of Technology*, p. 249.

că putem trăi fără a fi dependenți de Dumnezeu”.⁴³ Poporul lui Dumnezeu alege să respingă chemarea lui Dumnezeu de a-l iubi în mod suprem pe El și de a-și iubi aproapele (Matei 22:37-39), refuzând să susțină demnitatea și unei semen, purtător de chip divin. După cum explică Dyer, „în păcatul nostru, încercăm să trăim independent de nevoia noastră de Dumnezeu și de ceilalți, dar Dumnezeu i-a conceput inițial pe oameni să funcționeze într-un mod profund interdependent, care reflectă tri-personalitatea lui Dumnezeu”.⁴⁴ Deși, după cădere, omul este încă capabil să creeze unelte și tehnologii, este clar că, în cele din urmă, acesta caută să se iubească mai întâi pe sine și să își exploateze semenii pentru propria slavă, în loc să folosească aceste unelte pentru a-L iubi pe Dumnezeu și pentru a-i iubi pe ceilalți (Geneza 4). Prin exemplele lui Cain din Geneza 4 și al întregii lumi, cu excepția lui Noe, din Geneza 6-7, se poate vedea cum natura inovației și a fabricării de unelte, împreună cu o umanitate rebelă și o societate distrusă, poate duce la schimbări generalizate ale culturii umane.

Prin urmare, este naiv să privim tehnologia ca pe o simplă unealtă. Reformulând celebra zicală americană, „când ai un ciocan, totul arată ca un cui”, eticianul creștin Jacob Shatzer rezumă influența și puterea „făcătoare de ucenici” a tehnologiei afirmând că atunci „Când ai un smartphone cu cameră foto, totul arată ca o actualizare de stare”.⁴⁵

Dar, în timp ce determinismul tehnologic are meritele sale și dezvăluie impactul deplin al tehnologiei asupra indivizilor și a societății în general, acesta nu reușește să surprindă nici distincția biblică dintre creator și creatură, nici responsabilitatea morală și capacitatea de acțiune pe care o avem ca și creatură, din partea Creatorului. De asemenea, acestuia îi scapă faptul că tehnologia nu este mai autonomă decât alte entități non-umane ale creației, care nu sunt purtătoare de chip divin.

O filozofie creștină a tehnologiei va accentua tezaurul umanității, ca unic purtător al chipului lui Dumnezeu și, de asemenea, ca creatură înzestrată cu răspundere morală. Vorbind numai despre tehnologia autonomă și imperativul tehnologic, se poate trece ușor cu vederea faptul că omenirea este răspunzătoare în fața lui Dumnezeu, nu numai pentru modul în care

43 Dyer, *From the Garden to the City*, p. 71.

44 Dyer, *From the Garden to the City*, p. 45.

45 Jacob Shatzer, *Transhumanism and the Image of God: Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, Downers Grove, IVP Academic, 2019, p. 7.

folosim aceste instrumente în contextul Creației, ci și pentru sistemele și structurile cărora aceste tehnologii le dau naștere în contextul societății. În calitate de purtători ai chipului lui Dumnezeu, noi oamenii, avem un rol unic, nu numai în crearea tehnologiilor, ci și în privința felului în care ne iubim și ne îngrijim de cei din jurul nostru, încercând să organizăm societatea într-un mod care să onoreze valoarea fiecărei ființe umane, indiferent de poziția, statutul, rasa, sexul, religia sau originea ei.

În nota traducătorului primei ediții în limba engleză a cărții *The Technological Society*, din 1964, John Wilkinson îl citează pe Ernst Jünger, care spunea că „tehnologia este adevărata metafizică a secolului al XX-lea”.⁴⁶ Pentru unii, această concepție globală a tehnologiei ar putea apărea în contradicție cu ideea multora de astăzi, că tehnologia este un simplu instrument, care poate fi folosit pentru a face bine sau rău. Este ușor să tolerăm o oarecare „miopie” în privința întrebărilor morale și sociale pe care le ridică tehnologia de astăzi, în special în spațiul public digital. Această nouă etapă a istoriei i-a făcut pe unii să fie atât de îmbătați de promisiunile tehnologiei, încât să nu observe efectele ei nocive asupra oamenilor și culturii. De partea cealaltă, alții se concentrează atât de mult asupra efectelor negative încât nu observă că Dumnezeu este Cel care le-a dat copiilor Săi abilitățile de a crea și de a folosi tehnologia în moduri care să Îl onoreze și să arate dragoste față de Creația Sa întreagă.

Ei bine, o filozofie creștină a tehnologiei va căuta să țină în echilibru aceste două perspective, pe de o parte, asigurând cadrul de acțiune și responsabilitate, iar pe de alta, cultivând extinderea viziunii asupra tehnologiei, pentru a vedea efectele sociale mai largi ale acestor instrumente. Deseori, influența tehnologiei asupra societății noastre și marșul spre progres i-a făcut pe unii să creadă că, prin intermediul tehnologiei, omenirea va inaugura în cele din urmă o nouă eră. Această strădanie este adesea încapsulată în visele unei utopii tehnologice, potrivit căreia metehnele și fracturile acestei lumi s-ar rezolva... dacă am dispune doar de tehnologia potrivită.⁴⁷ Aceste

46 Ellul, *The Technological Society*, p. ix. În mod asemănător pune problema și Brent Waters, când descrie rolul tehnologiei în societate. El afirmă că „tehnologia este ontologia modernității târzii”, ceea ce înseamnă că „nu putem defini cine suntem sau exprima ce aspirăm să devenim, în absența tehnologiei”. Vezi Waters, *This Mortal Flesh*, pp. 15-17.

47 Futuristul Yuval Noah Harari susține că omenirea a depășit deja principalele trei probleme ale lumii: războiul, foamea și ciuma. Acum că omenirea a depășit aceste

visе sunt, într-un fel, de înțeles, dar, adesea, sub suprafața viselor utopice ale progresului tehnologic se ascunde realitatea că tehnologia ne modelează în mod constant pe noi și societatea - atât în bine, cât și în rău. Având, însă, în vedere „omniprezența” tehnologiei, realitatea este că fiecare dintre noi suntem „modelați” (și) după chipul acestei societăți digitale. Întrebarea este „cum?” și „cu ce scop?”. În calitate de creștinii, trebuie să ne întrebăm dacă tehnologia și spațiul digital ne transformă pentru a semăna mai mult cu Hristos sau dacă, în cele din urmă, ne vom asemăna mai mult cu lumea (Rom 12:2).

Schiță de teologie publică a spațiului digital

În această ultimă secțiune a articolului nostru, vom încerca să punctăm câteva lucruri pe care le socotim esențiale cu privire la angajarea publică a Bisericii în probleme legate de tehnologie și de digitalizare. Ele reprezintă elementele de lucru ale unei schițe de teologie publică a spațiului digital.

Într-un articol pătrunzător, publicat, nu demult, de Shira Ovide, în *New York Times*, despre divizarea internetului și despre complexitatea guvernantei digitale în întreaga lume,⁴⁸ este pomenit faptul că majoritatea țărilor au propriile reglementări privind siguranța auto și coduri fiscale, dar în prezent există o dezbatere generalizată cu privire la modul în care ar trebui reglementată exprimarea online. Autoarea articolului subliniază modul în care companiile de tehnologie - multe dintre ele cu sediul în lumea occidentală - guvernează, practic, discursul public și libertatea de exprimare online a oamenilor, ceea ce duce la controverse și disensiuni majore, deoarece multe țări doresc să păstreze această putere pentru ele însele.

Una dintre cele mai importante idei pe care Ovide le prezintă în articol se referă la așa-zisele „promisiuni” că tehnologia va aduce o nouă ordine mondială: „Idea utopică a internetului a fost aceea că va duce la eliminarea granițelor naționale, dar cei care știu câte ceva despre tehnologie au avertizat, de zeci de ani, că, în schimb, internetul ar putea duce la mărirea acestor

probleme perene, ne putem propune să depășim moartea însăși și, în cele din urmă, să devenim zei de sine stătători. Vezi Yuval Harari, *Homo Deus* și Yuval Harari, *21 Lessons for the 21st Century*, New York, Spiegel & Grau, 2018.

48 Shira Ovide, „The Internet Is Splintering”, în *New York Times*, 17 februarie 2021, <https://www.nytimes.com/2021/02/17/technology/the-internet-is-splintering.html>, accesat pe 3 noiembrie 2023.

granițe, ba chiar și chiar și la crearea altora”. În ultimii ani, numeroase firme au restricționat accesul la internet pentru a înăbuși protestele și disensiunile din rândul propriului popor (precum cele din Iran, Belarus, China și Cuba). Aceste situații ridică întrebări mult mai ample, cu privire la modul în care companiile de tehnologie precum platforma Meta, dar și altele, ar trebui să își desfășoare activitatea în întreaga lume, în special în zonele în care există un dezacord semnificativ cu privire la libertățile fundamentale.

Expertul în politici tehnologice Klon Kitchen, care lucrează la American Enterprise Institute, a scris un eseu strălucit în revista *National Affairs*, despre realitățile cu care ne confruntăm în această nouă eră tehnologic-digitală. El afirmă că „toate guvernele trebuie [acum] să recunoască și să se adapteze la faptul că nu mai dețin puterea și influența exclusivă pe scena globală”⁴⁹

Ascensiunea industriei tehnologice/digitale care operează la nivel transnațional și internațional, cu o putere enormă asupra discursului public, reprezintă o provocare unică pentru societatea noastră, dar și o ocazie excelentă ca creștinii să se implice în viața publică și să li se „împotrivescă”, dacă e cazul, acestor firme, apărând demnitatea umană și libertatea religioasă.

Biserica are, în acest context, atât vocația, cât și obligația de a se angaja în formularea unei teologii publice a spațiului digital. Evoluția surprinzătoare a companiilor și entităților digitale transnaționale atrage după sine provocări unice în chestiuni precum guvernarea digitală, dar ea reprezintă, totodată, o ocazie unică pentru creștini, de a se implica în industria tehnologică cu o teologie publică robustă, construită pe o înțelegere neschimbată a demnității și libertății umane, de extracție biblică.

Pericolul - în era noastră digitală - este să vedem alte ființe umane ca niște „simple probleme” care trebuie rezolvate sau ca pe niște „pioni” care pot fi mutați sau eliminați, în goana după putere. Dar o înțelegere creștină a umanității și a naturii societății este înrădăcinată în demnitatea tuturor oamenilor, care transcende apartenențele noastre naționale și chiar ordinea tehnologică însăși.

49 Klon Kitchen, „The New Superpowers: How and Why the Tech Industry Is Shaping the International System”, *National Affairs*, nr. 49, toamna 2021, <https://nationalaffairs.com/the-new-superpowers-how-and-why-the-tech-industry-is-shaping-the-international-system>, accesat la data de 4 noiembrie 2023.

Astfel, *prima* cerință vitală - dacă dorește să-și accepte vocația de a se implica în aceste probleme etice importante, legate de spațiul public digital – este ca Biserica să îmbrățișeze, fără rezerve, principiului pluralismului, recunoscând demnitatea inerentă a tuturor oamenilor, precum și o viziune morală clară asupra binelui comun, întemeiată pe Cuvântul lui Dumnezeu. Într-o societate care prețuiește eficiența, rapiditatea și, uneori, rușinarea publică a „inamicilor” politici și sociali, ar trebui să încercăm să acordăm prioritate demnității tuturor, inclusiv a celor care nu sunt de acord cu noi cu privire la aceste probleme. Putem face acest lucru recunoscând că lupta noastră nu este împotriva „cărnii și a sângelui”, ci împotriva puterilor cosmice ale întunericului (Efes. 6:12). Aceasta înseamnă că „luptăm” de pe o poziție a speranței și a harului, știind că trebuie să urmărim schimbările corecte în mod corect (Rom. 3:8).

A *doua* cerință vitală este înțelegerea elementelor de bază ale dezbatărilor în cauză. Există tendința de a ne „arunca”, pur și simplu, în dezbatere complexe sau de a vorbi despre anumite teme fără a înțelege pe deplin datele problemei. Trebuie cunoscute aspectele interne și internaționale ale politicilor în materie de tehnologie, precum și principalele problemele ale „pieței” digitale. Nu face cinste Evangheliei, și, cu atât mai puțin, nu ajută societății, să ne amestecăm în dezbaterea și rezolvarea unor probleme fără a le cunoaște temeinic, chiar dacă e mai la modă astăzi exprimarea „la cald”, neavizată, pe rețelele de socializare, în detrimentul unor opinii și acțiuni avizate, care să ducă în mod real la schimbări durabile.

În loc de concluzie...

Având în vedere cele de mai sus, care ar fi calea de urmat? „Schița” de față nu poate avea o „concluzie”, pentru că ea reprezintă, prin excelență, abia *inceputul* discuției. Așa că, în cele ce urmează, vom enumera șapte componente pe care le considerăm esențiale pentru o teologie publică a spațiului digital, componente care reprezintă tot atâtea direcții practice de lucru.

În *primul rând*, complexitatea problematicii spațiului digital reclamă conlucrarea intenționată și irenică a tuturor tradițiilor teologice și etice creștine. Există mai multe moduri în care creștinii pot vedea problemele discutate în acest articol, dar e cert că fiecare perspectivă ajută la înțelegerea complexității lor, motiv pentru care o teologie publică (creștină) a spațiului digital trebuie să fie una eminentemente dialogică, caracterizată de unitate, co-

erență, chiar dacă fiecare dintre actorii teologici gândesc și scriu în lumina propriului domiciliu confesional.

În *al doilea rând*, este imperios necesară cunoașterea temeinică a domeniului tehnologiei, spațiului public și a peisajului politicilor publice în materie de tehnologie. Care sunt cele mai presante probleme ale spațiului digital? Ele variază, de la legislația în domeniul telecomunicațiilor și a agențiile guvernamentale de supraveghere digitală, până la cele legate de etica IA și confidențialitatea/siguranța digitală.

În *al treilea rând*, trebuie „deslușit” modul în care creștinii ar putea să se implice în dezbateră etică referitoare la moderarea (sau cenzurarea) spațiului digital, exprimând permanent îngrijorarea cu privire la modul în care aceste politici ar putea fi prost definite sau aplicate în mod periculos în piața publică digitală. Regimurile autoritare (și, din nefericire, și unele „democratice”) din întreaga lume utilizează mijloace digitale de supraveghere, care suprimă drepturilor omului, din dorința de a-și menține puterea și controlul asupra populației lor. O teologie publică a spațiului digital trebuie să prezinte o viziune convingătoare asupra libertății de conștiință și religioase, precum și a libertății de exprimare în spațiul digital, viziune care adesea lipsește din multe discuții pe tema guvernării digitale.

În *al patrulea rând*, dar oarecum complementară ideii de mai sus, este nevoia de elabora o viziune teologică, bine argumentată, cu privire la discursul online de instigare la ură („hate speech”) și la infracțiunile online motivate de ură („hate crimes”). Aceste probleme controversate din punct de vedere social, cum ar fi sexualitatea, genul, rasa etc., trebuie abordate pe baza unei viziuni etice biblice, care să accentueze demnitatea tuturor oamenilor și care, în același timp, să transcendă moravurile zilei.

În *al cincilea rând*, orice teologie publică a spațiului digital ar trebui să aibă, ca și componentă, lupta pentru interzicerea pornografiei online. Este nevoie de formularea unei viziuni clare și robuste pentru implicarea creștină în lupta împotriva „stăpânirii” acestei industrii dezumanizante.

În *al șaselea rând*, răspândirea îngrijorătoare a teoriilor conspirației, a știrilor false („fake news”) și a dezinformării în social media, trebuie întâmpinată cu o viziune teologică care susține cultivarea și apărarea adevărului. Din nefericire, mulți creștini sunt nu doar victimele, ci și promotorii unor astfel de lucruri în spațiul virtual, motiv pentru care ar trebui gândite și implementate măsuri clare de sanitarizare a spațiului public digital, precum și de contracarare și descurajare a unor astfel de practici.

În sfârșit, în cel de-al șaptelea rând, o teologie publică a spațiului digital trebuie să fie preocupată de modul în care biserica își desfășoară slujirea „online”⁵⁰. Cum comunică bisericile cu lumea „exterioară” și care sunt modalitățile prin care mărturia digitală a Bisericii poate reflecta adevărurile pe care aceasta le proclamă? Vorbim aici despre o viziune asupra discipolatului și misiunii în spațiul digital, dar și de promovarea intențională a unei gândiri holistice, unitare, între „real” și „digital”.

Bibliografie

- ***BIBLIA sau Sfânta Scriptură, traducerea Dumitru Cornilescu, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1923.
- ADAMS, Charles, „Formation or Deformation: Modern Technology and the Cultural Mandate”, în *Pro Rege* 25, nr. 4, iunie 1997.
- BIMBER, Bruce, *Three Faces of Technological Determinism*, în Smith Merritt Roe și Marx Leo (eds.), *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*, Cambridge, MIT Press, 1994.
- BORGMANN, Albert, *Power Failure: Christianity in the Culture of Technology*, Grand Rapids, Brazos, 2003.
- BORGMANN, Albert, *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- DYER, John, *From the Garden to the City: The Redeeming and Corrupting Power of Technology*, Grand Rapids, Kregel, 2011.
- ELLUL, Jacques, *The Technological System*, trad. Joachim Neugroschel, Daniel Cérézuelle și Lisa Richmond, Eugene, Wipf & Stock, 2018.
- ELLUL, Jacques, *Presence in the Modern World*, trad. Lisa Richmond, Eugene, Cascade Books, 2016.
- ELLUL, Jacques, *The Technological Bluff*, trad. Geoffrey Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- ELLUL, Jacques, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*, New York, Vintage Books, 1973.

50 Printre puținele lucrări teologice pe această temă, în limba română, se numără cartea preotului și teologului ortodox, Liviu Vidican-Manci, *Propovăduirea evangheliei în era digitală. Impactul catehezei și al prediciei asupra „generației digitale” prin utilizarea noilor tehnologii ale informației și comunicării*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2020.

- ELLUL, Jacques, *The Technological Society*, New York, Alfred A. Knopf, 1964.
- FOWLER, James A., „A Synopsis and Analysis of the Thought and Writings of Jacques Ellul”, în *Christ in You Ministries*, <https://www.christinyou.com/pages/ellul.html>.
- FRANKLIN, Ursula M., *The Real World of Technology*, CBC Massey Lectures Series, Toronto, House of Anansi, 2004.
- GAY, Craig M., *Modern Technology and the Human Future: A Christian Appraisal*, Downers Grove, IVP Academic, 2018.
- GRANT, George, *Technology & Justice*, Toronto, Anansi, 1991.
- HARARI, Yuval, *Homo Deus și Yuval Harari, 21 Lessons for the 21st Century*, New York, Spiegel & Grau, 2018.
- HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Vintage Popular Science, Londra, Harvill Secker, 2016.
- HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003.
- HILL, Doug, *Not So Fast: Thinking Twice about Technology*, Athens, University of Georgia Press, 2016.
- KITCHEN, Klon, „The New Superpowers: How and Why the Tech Industry Is Shaping the International System”, *National Affairs*, nr. 49, toamna 2021, <https://nationalaffairs.com/the-new-superpowers-how-and-why-the-tech-industry-is-shaping-the-international-system>.
- LARCHET, Jean-Claude, *Captivi în internet*, trad. Marinela Bojin, București, Sophia, 2018, p. 34.
- LEMENI, Adrian, *Tehnicizarea inumană a vieții*, București, Basilica, 2022.
- MONSMA, Stephen V. și Calvin Center for Christian Scholarship (eds.), *Responsible Technology: A Christian Perspective*, Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- MONTAG, Ali și BERGER, Sarah, „Amazon Bought, Shark Tank’ Reject Ring Last Year-Here’s What the Founder Says about Jeff Bezos”, CNBC, 22 februarie 2019, <https://www.cnn.com/2018/02/27/amazon-buys-ring-a-former-shark-tank-reject.html>.
- MUMFORD, Lewis, *Technics and Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.
- MUMFORD, Lewis, *Technics and Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.
- NEWPORT, Cal, „When Technology Goes Awry”, în *Communicati-*

- ons of the ACM 63, nr. 5, mai 2020, <https://cacm.acm.org/magazines/2020/5/244331-when-technology-goes-awry/fulltext>.
- OVIDE, Shira, „The Internet Is Splintering”, în *New York Times*, 17 februarie 2021, <https://www.nytimes.com/2021/02/17/technology/the-internet-is-splintering.html>.
 - POSTMAN, Neil, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, New York, Vintage Books, 1993.
 - PRIOR, Matthew T. *Confronting Technology: The Theology of Jacques Ellul*, Eugene, Pickwick, 2020.
 - SCHUURMAN, Derek, *Shaping a Digital World: Faith, Culture and Computer Technology*, Downers Grove, IVP Academic, 2013
 - SHATZNER, Jacob, *Transhumanism and the Image of God: Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, Downers Grove, IVP Academic, 2019.
 - STANCIU, Teofil, „Evangheliile români în spațiul public virtual: momente, fenomene, tendințe”, în *Plērōma*, anul XXI, nr. 2, 2019, p. 79–109.
 - THACKER, Jason, *The Age of AI: Artificial Intelligence and the Future of Humanity*, Grand Rapids, Zondervan, 2020.
 - TILES, Mary și OBERDIEK, Hans, „Conflicting Visions of Technology”, în Scharff Robert și Dusek, Val (eds.), *Philosophy of Technology: The Technological Condition*, Colecția Blackwell Philosophy Anthologie 32, Malden, Wiley Blackwell, 2014.
 - VERBEEK, Peter-Paul, *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2005.
 - VIDICAN-MANCI, Liviu, *Propovăduirea evangheliei în era digitală. Impactul catehezei și al predicii asupra „generației digitale” prin utilizarea noilor tehnologii ale informației și comunicării*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2020.
 - WINNER, Langdon, *Autonomous Technology: Technics Out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Cambridge, MIT Press, 1977.
 - WOLTERS, Albert, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*, ed. a II-a, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.

BISERICA ȘI SOCIETATEA: O VIZIUNE CREȘTINĂ ASUPRA PLURALIS- MULUI SOCIETĂȚII CONTEMPORANE

Asist. univ. dr. Beni MOCAN

Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, România

benimocan@gmail.com

ABSTRACT: Church and Society: a Christian Vision of Contemporary Society's Pluralism.

The relationship between the Christian Church and the contemporary post-modern society is not an easy one, especially when one addresses the issue of pluralism. Hence, the present article brings into discussion a Christian vision of pluralism, seeking the theoretical theological and biblical framework within which such a discussion could take place. The need for such a study is immense since the reality of globalization brings up important challenges to the Christian Church nowadays. Therefore, the Christian Church and theologians need to articulate solid biblical and theoretical grounds for a substantial and proper understanding of the reality of pluralism, one that contains within itself a proper biblical vision for common good and human flourishing.

Keywords: *pluralism, church, globalization, truth, common good, human flourishing.*

Introducere

Când ne referim, creștini fiind, din perspectivă teologică, la era globală pe care o traversăm, cu libertatea extraordinară de care se bucură o mare parte a umanității dar și cu crizele aferente pe care le experimentează o altă mare parte a societăților contemporane, nu putem să nu facem referire la realitatea pluralismului.

Vorbind din perspectivă religioasă și teologică creștină, trebuie încă de la început să admitem faptul că pluralismul a fost și încă este o provocare destul de mare pentru gândirea creștină și pentru Biserică. Tendința de a respinge realitatea pluralismului rămâne, în accepțiunea noastră, destul

de mare în spațiul eclezial contemporan, indiferent de tradiția religioasă la care ne referim. Tocmai de aceea, necesitatea unei fundamentări teologice și teoretice asupra pluralismului este stringentă. Cum trebuie să ne raportăm la realitatea pluralismului în calitate de creștini? Care sunt parametrii unei teoretizări creștine sănătoase asupra subiectului în cauză? Care este fundamentul biblic pentru a iniția o discuție în această direcție?

În cele ce urmează, vom încerca să creionăm, succint, răspunsul la întrebările formulate mai sus și la altele similare, care decurg din acestea. Vom face aceasta în trei secțiuni, care abordează (1) problematica adevărului într-o societate pluralistă, (2) fundamentarea biblică a ideii de pluralism și (3) definirea câtorva aspecte ale binelui comun și bunăstării umane din perspectivă creștină.

Pluralism și adevăr(uri)

Odată cu globalizarea¹ tot mai pronunțată, accentul pus pe pluralism a devenit o chestiune din ce în ce mai importantă. Nu mai trăim într-o lume izolată în care fiecare grup sau națiune trăiește într-o izolare și distanță față de celelalte națiuni, ci existăm într-o lume globalizată, inter-conectată și inter-dependentă. Prin urmare, nu avem cum să nu ținem cont de această realitate sau să nu o luăm în serios. Așadar, viețuim, conform spuselor lui Max Stackhouse, într-o „societate civilă globală profund pluralistă”.² Lucrul acesta presupune faptul că pluralismul, în toate dimensiunile sale, este o caracteristică esențială a spațiului public contemporan.

Fiecare sferă publică existentă (culturală, economică, academică, politică, religioasă etc.) este provocată de această nouă dimensiune existențială propusă de faptul globalizării. Cum ar trebui să se răspundă la realitatea pluralismului? Care sunt lucrurile care trebuie luate în considerare în așa fel încât realitatea pluralismului să nu fie ignorată? De ce este important de luat în calcul această realitate? În ce fel ne modifică înțelegerea de sine a unei sfere publice date această nouă realitate? Iată doar câteva întrebări

1 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Globalization and its effect on religion”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.

2 Max Stackhouse, *God and Globalization, Volume 4: Globalization and Grace*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, p. 114.

importante de care vom încerca să ținem cont în cele ce urmează.

Scriind dintr-o perspectivă teologică, suntem în particular interesați de felul în care sfera religioasă, mai exact Biserica, se poziționează față de realitatea pluralismului. Când vorbim din perspectivă religioasă, putem observa că ceea ce este cu adevărat în joc în pluralism este problema adevărului. Este adevărul o categorie universală, transcendentă sau nu? Poate fi și adevărul pluralist sau nu poate fi supus niciunei discuții? Dintr-o perspectivă creștină, una care afirmă în mod tradițional universalitatea Adevărului, următoarea scurtă discuție este foarte importantă. Pentru o teologie publică, una care se face într-un context global de pluralități, discuția despre adevăr nu este deloc de prisos. După cum s-a menționat deja, societatea postmodernă este ireductibil de pluralistă. Dar cum rămân împreună Adevărul și pluralitatea dintr-o perspectivă creștină? Pot fi împăcate aceste două realități? Altfel spus, cum rămâne adevărul creștin obiectiv, public, universal și imuabil în raport cu pluralitatea globală?

Articolul lui Alistair McFadyen despre această problematică este iluminator.³ McFadyen începe cu o remarcă provocatoare: „Dacă nu trebuie să renunțăm nici la adevăr, nici la pluralitate și particularitate, atunci trebuie să ne acomodăm cu faptul că Adevărul este și va fi în istorie evaziv, ambiguu și promitent”.⁴ În înțelegerea sa, atât afirmațiile creștine despre universalitatea Adevărului, cât și cele ale postmodernismului despre relativitatea adevărului sunt contestate. În mod tradițional, adevărul a fost înțeles ca ceva care este transcendent, ceva imuabil și universal valabil pentru toată lumea. Toată lumea ar fi trebuit să aibă acces la el, lucru posibil prin intermediul „discursului public rațional”.⁵ Deoarece publicul este particular, acesta poate veni împotriva adevărului. Mai mult sau mai puțin, acesta a fost modul în care modernitatea a înțeles rațional problema adevărului.

Gânditorii postmoderni, așa cum era de așteptat, au început să respingă universalitatea adevărului, deoarece particularitatea este tot ceea ce

3 Alistair McFadyen, „Truth as Mission: the Christian Claim to Universal Truth in a Pluralist Public World”, în *Scottish Journal of Theology* 46, pp. 437-450.

4 McFadyen, „Truth as Mission”, p. 438.

5 Carl Henry se opune cu vehemență unui asemenea ideal uniform și universal: „Este greșit pentru creștin, pentru umanist sau pentru oricine altcineva să încerce să impună o moralitate teologică sau metafizică asupra unei societăți pluraliste”. Carl Henry, *The Christian Mindset in a Secular Society: Promoting Evangelical Renewal & National Righteousness*, Portland, Multnomah Press, 1984, p. 115.

avem. Prin urmare, spune McFadyen, sfera publică în societatea liberală „nu este deloc universală, ci încercarea de universalizare a unei anumite tradiții”.⁶ S-ar putea observa cu ușurință cearta pe care postmodernismul o are cu modernitatea la acest nivel. Prin urmare, piața publică în postmodernism este goală, deoarece totul în ea este un produs al unui anumit context. Așadar, adevărul este, de asemenea, legat de particularitățile contextului în așa fel încât „încetează să fie public”.⁷ Cum interacționează mesajul creștin cu pluralitatea postmodernă de adevăruri?

În mod tradițional, Creștinismul a menținut poziția conform căreia credința sa face parte dintr-o singură lume publică. Cultura care izvorăște din ea nu este pluralistă, ci uniformă; McFadyen o numește „monocultură”. El consideră problematică această realitate tradițională. Credința creștină este o credință eshatologică. Prin urmare, spune McFadyen, „nu este deloc clar de ce înțelegerea creștinismului a adevărului și a universalității acestui adevăr, mai ales în lumina speranței sale eshatologice, trebuie să se apropie de proiectul modernității”.⁸ Critica sa se bazează de fapt pe teologia întrupării a credinței creștine. Deoarece credința creștină afirmă cu tărie teologia întrupării Adevărului, atunci „ambiguitățile care însoțesc prezența Adevărului în particular” ar trebui să fie acceptate.⁹ Mai mult, venind dintr-o altă direcție, McFadyen spune că locusul adevărului este în vorbire sau comunicare, ceea ce înseamnă că „domeniul public real are de-a face cu comunicarea între diferite tipare de gândire.”¹⁰

Trebuie vorbit despre adevăr; trebuie comunicat. Coroborând acest lucru cu revelația lui Dumnezeu prin limbajul uman, va rezulta că vorbirea despre Adevăr și căutarea lui, mai ales pentru că Adevărul nu este pe deplin, ci parțial, cunoscut, devine una cu adevărat pluralistă. În această schemă de gândire, pluralitatea nu este ceva acceptat de dragul unui scop superior, ci este ceva indispensabilă pentru căutarea Adevărului. Pluralitatea este astfel răscumpărată, devenind nu un mijloc către ceva mai mare, ci mediul în care are loc căutarea autentică a Adevărului. Face parte din natura umană să ne fie frică de pluralitate și asta pentru că nu vrem în mod natural să descoperim adevărul. Pur și simplu nu vine de la sine. Și acesta nu este altceva decât

6 McFadyen, „Truth as Mission”, p. 440.

7 *Ibidem*, p. 441.

8 *Ibidem*, p. 445.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*.

rezultatul Căderii. Cu toții suntem muncitori la turnul Babel – despre care vom vorbi mai detaliat mai jos. Ne place uniformitatea și nu ne place diversitatea. Și facem asta din cauza naturii noastre corupte.

Argumentul puternic al lui McFadyen provine din încorporarea întregii discuții despre adevăr în cadrul eshatologic creștin. Înțeles sub umbrela Împărăției lui Dumnezeu, Adevărul creștin ia o întorsătură neașteptată. Adevărul nu este în primul rând o chestiune de cunoaștere, ci o chestiune de credință și speranță.¹¹ Prin urmare, Adevărul creștin poate fi verificat doar eschatologic – acesta este „un universal ciudățel”.¹² Ceea ce presupune aceasta este că creștinul trăiește întotdeauna în așteptarea Adevărului viitor. Mai mult, realitatea întrupării coroborată cu Adevărul creștin eschatologic înseamnă că Dumnezeu ia în serios particularitatea, adică Dumnezeu ia în serios pluralitatea postmodernă a sferei publice globale. Aceasta mai înseamnă că Dumnezeu susține existența pluralistă a societății, iar particularitățile atât ale oamenilor cât și ale creației sunt extrem de valoroase. În consecință, accentul postmodern pe particularitate și pluralitate nu este ceva întâmplător, ci face parte din agenda lui Dumnezeu pentru umanitate în ansamblul ei.

Pluralitatea sferelor publice, a credințelor, religiilor, etniilor, culturilor și așa mai departe, nu este altceva decât un indicator al bunătății creației lui Dumnezeu.¹³ Prin urmare, atât postmodernismul cât și globalizarea trebuie să fie sfințite și răscumpărate de prejudecățile noastre. Noi, în calitate de creștini, trebuie să fim vindecați de fricile noastre. Tocmai de aceea, în cele ce urmează, vom arăta succint fundamentul biblic al unei astfel de perspective.

Pluralismul: ideea lui Dumnezeu

Când vorbim de fricile noastre în calitate de creștini, în accepțiunea noastră, nu avem cum să nu ne referim la pericopa turnului Babel din Geneza 11:1-9.¹⁴ Frica de provocarea lansată de pluralism este, nimic altceva, decât

11 McFadyen, „Truth as Mission”, p.448.

12 *Ibidem*, p.449.

13 Ioan-Gheorghe Rotaru, Idem, “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, pp. 595-608.

14 Partea aceasta a lucrării de față este o adaptare a studiului nostru „The Bible and

rezultatul faptului că creștinii au pierdut sau nu au dobândit înțelegerea robustă, holistică, a mesajului Sfințelor Scripturi. Așadar, referindu-ne la pericopa din cartea biblică a începuturilor, vom căuta în cele ce urmează să creionăm teza conform căreia geneza pluralismului a fost ideea lui Dumnezeu. În opinia noastră, conștientizarea și însușirea acestui fapt constituie punctul de plecare în depășirea fricii menționate mai sus și în căutarea unei poziționări responsabile față de realitatea pluralismului a spațiului public contemporan.

După toate greșelile pe care umanitatea le-a făcut în primele zece capitole ale cărții Geneza, se pare că la Babel au găsit în sfârșit secretul unei vieți pașnice și prospere. După ce au încercat să devină ca Dumnezeu, mândrind din pomul cunoștinței binelui și răului, după ce Cain și-a ucis propriul frate, pe Abel, într-un act de violență nemiloasă care a dus la propagarea răului pe fața întregului pământ, și după ce umanitatea întreagă suferă consecințele acestei stări de fapt prin potop, se pare că în sfârșit oamenii au găsit secretul conviețuirii împreună în armonie: „Haidem! Să ne zidim o cetate și un turn al cărui vârf să atingă cerul, și să ne facem un nume, ca să nu fim împrăștiți pe toată fața pământului” (Geneza 11:4). Răspunsul lui Dumnezeu la această inițiativă a întregii umanități este interpretat, în mod tradițional, ca un act al judecății divine, care condamnă și, prin urmare, pune stop planului uman.¹⁵ Cu toate acestea, o observare atentă a textului biblic nu pare să susțină această interpretare. Ar fi fost de dorit ca Dumnezeu să fi fost mult mai explicit în exprimare și să ne ofere un motiv clar al intervenției Sale la Babel: „nimic nu i-ar împiedica să facă ce și-au pus în gând, adică să construiască o armă nucleară” sau „nimic nu i-ar împiedica să facă ce și-au pus în gând, adică să creeze Inteligență Artificială autonomă care să ducă la extincția rasei umane”. Sau măcar dacă Dumnezeu ar fi spus:

Transhumanism: Lessons from the Tower of Babel (Genesis 11.1-9)”, în Robert Petrovšek și Bojan Žalec (editori), *Transhumanism as a Challenge for Ethics and Religion*, din seria *Theology East – West: European Perspectives*, Zürich, Lit Verlag, 2021, pp. 189-196.

15 Vezi: Raimon Panikkar, „The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence”, în *Cross Currents* 29(2), 1979, pp. 197-230; Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary 1*, Dallas, Word Books, 1987, pp. 232-246; Neal Blough, „From the Tower of Babel to the Peace of Jesus Christ: Christological, Ecclesiological and Missiological Foundations for Peacemaking”, în *Mennonite Quarterly Review* 76, 2002 pp. 7-33; John H. Walton, „The Mesopotamian Background of the Tower of Babel Account and its Implications”, în *Bulletin for Biblical Research* 5, 1995, pp. 155-175.

„nimic nu i-ar împiedica să răstoarne domnia Mea peste ei”. Atunci am fi știut că Dumnezeu Bibliiei nu este cu nimic diferit de zeitățile popoarelor păgâne ale Antichității – capricios, fricos, tiran etc. Însă, nu primim nicio explicație de felul acesta.

„Haidem [...] să ne facem un nume”, spun oamenii la Babel, „ca să nu fim împrăștiați pe toată fața pământului” (vers. 4). Logica din spatele acestor spuse, a făuririi unui nume, este cea a dobândirii unei recunoașteri sau afirmări de sine, i.e. a unei identități care să nu fie uitată în anonim, ci care să fie recunoscută și care să treacă testul scurgerii timpului. Îți făurești un nume ca să îți fidelizezi prietenii și să îți intimidezi dușmanii. Însă, în contextul acesta, în care cei de la Babel erau singurii oameni de pe fața pământului, singurul dușman de intimidat era nimeni altul decât Dumnezeu. „Haidem [...] să ne facem un nume”, spun ei, „ca să nu fim împrăștiați pe toată fața pământului” (vers. 4). Frica de-a nu avea un front comun împotriva lui Dumnezeu îi determină pe aceștia să construiască turnul Babel. Frica stă la baza unității și colaborării dintre ei. Nu speranța de-a face tot posibilul ca niciunul dintre ei să nu fie marginalizat sau lăsat pe dinafară, ci frica de-a fi singuri în fața lui Dumnezeu.

Înțelegând în acest mod motivația construirii turnului Babel, intervenția lui Dumnezeu nu este nimic altceva decât cea mai bună veste pentru umanitate: „Haidem! Să ne coborâm și să le încurcăm acolo limba, ca să nu-și mai înțeleagă vorba unii altora” (vers. 7). Acțiunea lui Dumnezeu este așadar una de răscumpărare a întregii umanități din ghearele fricii de celălalt. Altfel spus, Dumnezeu răscumpără umanitatea din blestemul uniformizării și al monismului, care au la bază nimic altceva decât frica de celălalt și lipsa de siguranță în conturarea și afirmarea identității individuale și de grup. Dumnezeu, prin acțiunea sa de multiplicare a limbilor și, în consecință, de împrăștiere a oamenilor pe toată fața pământului, plasează umanitatea pe traiectoria sănătoasă a construirii identității.

În viziunea biblică, identitatea se construiește și se afirmă sănătos în sânul pluralismului, nu în lipsa lui. Lucrul acesta e confirmat de evenimentul turnării Duhului lui Dumnezeu din ziua Cincizecimii din cartea Faptele Apostolilor, capitoul 2. Dacă la Babel (Geneza 11) intervenția lui Dumnezeu prin crearea pluralismului limbilor, națiunilor și culturilor pământului este, aparent, expresia judecății Sale, pluralismul fiind, în consecință, o pedeapsă și un blestem asupra umanității, la Cincizecime (F. ap. 2) turnarea Duhului lui Dumnezeu prin *glossolalia* peste „oameni cucernici

din toate neamurile care sunt sub cer” (F. ap. 2:5) constituie evaluarea și afirmarea pozitivă a pluralismului creat la Babel. Prin urmare, evenimentul turnării Duhului peste întreaga pluralitate de națiuni ale pământului, reprezentate paradigmatic de oameni din „toate neamurile care sunt sub cer”, devine lentila hermeneutică prin care putem observa că, ontologic vorbind, pluralismul este ideea lui Dumnezeu. Așadar, pentru creștini, pluralismul nu ar trebui să fie ceva de speriat. Dimpotrivă! Fiind ideea lui Dumnezeu, pluralismul ar trebui să fie interpretat ca o stare de fapt, i.e. ca normalitatea creației lui Dumnezeu în care Biserica trebuie să viețuiască și să-și împlinească rolul său particular.¹⁶

Pluralismul, binele comun și bunăstarea umană

Bine-cunoscutul teolog evanghelic Carl Henry, referindu-se la ideea bine-lui comun, își ia ca fundament, pentru dezbaterea acestui concept, ideea teologică a *imago Dei*.¹⁷ El o interpretează într-un sens arminian, susținând că chipul lui Dumnezeu în om nu a fost total depravat de păcat. Deoarece *imago Dei* este o trăsătură umană comună și universală, Henry este capabil să susțină o morală publică care transcende orice particularitate a credințelor religioase. În acest sens, morală publică nu mai este rezultatul unui cumul de factori inferiori, ci este o morală înaltă, asemănătoare rațiunii pure a modernității, care transcende orice obstacol, formând astfel un bine comun perfect, care este transcendent și perfect armonizat. În consecință, misiunea Bisericii nu este una de „impunere eclezială”, ci una de „persuasiune interioară voluntară”, prin promovarea a „ceea ce este drept”.¹⁸ Henry chiar sugerează că o societate bună este una care caută binele comun pen-

16 Pentru o discuție mai aprofundată în aceeași direcție, cu referire la relația credință – tehnologie, vezi: Mocan, „The Bible and Transhumanism”, pp. 194-195.

17 Gallagher are o abordare similară. Penticostal fiind, el vorbește despre lucrarea publică a Duhului lui Dumnezeu pornind de la ideea de *imago Dei*. Robert L. Gallagher, „The Holy Spirit in the World: in Non-Christians, Creation and Other Religions” în *Asian Journal of Pentecostal Studies* 9:1 (2006), p. 17-33. O viziune diferită este creionată de teologul cu origini pentecostale James K. A. Smith, care vorbește despre restaurarea *imago Dei* care rezultă în viața bună sau înfloritoare. Prin urmare, *imago Dei* nu mai constituie premisa de la care se pleacă, ci reprezintă scopul sau misiunea unei teologii angajate public. James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview and Cultural Formation*, Grand Rapids, Baker, 2009, p. 163.

18 Henry, *The Christian Mindset*, p. 124.

tru că este motivată din interior și nu pentru că este obligată moral să facă asta (de către *imago Dei*), chiar dacă este așa. Cineva s-ar putea întreba cum ar atinge o ființă umană această motivație interioară și, astfel, va „uita” de *imago Dei* gravat în el/ea – și asta ținând cont de faptul că nici măcar marea Cădere în păcat a primilor oameni nu a fost capabilă să o stârpească complet? Deși fascinantă, abordarea lui Henry este tributară unei înțelegeri moderniste a realității și teologiei și, prin urmare, nu răspunde în mod satisfăcător la provocările pe care le ridică contemporaneitatea.

Raymond Plant preia și el inițial abordarea modernistă a binelui comun, dar fără a se folosi de *imago Dei*. El afirmă că pluralitatea societății noastre este un lucru complicat: „Dacă acceptăm că trăim într-o societate în care indivizii cred că au dreptul la propria lor concepție despre bine, atunci orice concepție despre binele comun nu va atinge un scop comun pentru societate în ansamblu”.¹⁹ Plant acceptă pluralitatea, dar numai într-o anumită măsură. Dacă nu acceptăm că trăim într-o astfel de societate? Ce se întâmplă atunci? Se va schimba brusc societatea? În nici un caz! Simplul fapt de a respinge o realitate nu ajută. Dar aceasta este o problemă mică și nu atât de crucială cu abordarea lui Plant. Mergând mai departe în argumentare, el propune „un punct de plecare alternativ” în căutarea binelui comun. Alternativa nu are de-a face cu o căutare a binelui comun prin mijloacele gândirii morale raționaliste, ci prin intermediul „nevoilor comune pe care oamenii trebuie să le aibă pentru a fi capabili să acționeze ca agenți morali, adică să fie în stare să caute orice concepție despre bine, oricare ar fi acesta”.²⁰ Meritul unei astfel de abordări este că ia în considerare existența materială a oamenilor. Abordarea implică o trecere de la persoana umană ca rațiune la persoana umană ca materie. Erorile unei astfel de „viziuni economice” asupra omului sunt multiple: (1) continuă să fie mai apropiată de paradigma modernității asupra omului decât de cea postmodernă, care vede omul în mod holistic; (2) are prea mult de-a face cu materialitatea omului, și mai puțin cu raționalitatea sau cu spiritualitatea sa; (3) este prea îngustă, adică concentrează omul asupra bunurilor, lăsând astfel alte părți acoperite; (4) reduce dreptatea socială numai la chestiuni economice.

Atât doctrina influențată modernistă a *imago Dei* cât și propunerea

19 Raymond Plant, *Politics, Theology, and History*, New York, Cambridge University Press, 2001, p. 197.

20 Plant, *Politics, Theology, and History*, p. 198.

lui Plant privind binele comun „economic” nu pot fi satisfăcătoare pentru paradigma postmodernă. Prin urmare, este nevoie de un bine comun care să fie atât holistic cât și pluralist în percepția sa despre om și în forma sa. Căutarea binelui comun este în primul rând un proiect care presupune reconciliere cu trecutul și o proiecție în viitor. Religia este un factor decisiv în acest proiect.²¹ Binele comun ar putea fi bineînțeles articulat fără ajutorul religiei. Cu toate acestea, istoria modernă recentă a arătat finalul unui astfel de proiect. Autorii cărții „În căutarea binelui comun: pentru o viziune creștină a democrației românești” redau următoarele:

[...] binele comun este mult mai mult decât numele abstract al unor necesități concrete, că de existența lui se leagă mai curând o serie de principii, viziuni și idealuri. Înainte de a se lăsa tradus în bani sau servicii, binele comun este suma ideilor pe care le avem despre binele pe care-l vrem pentru noi înșine și pentru ceilalți. Este o proiecție, o dorință și o speranță.²²

Această definiție a binelui comun se leagă foarte bine de antropologia postmodernă deoarece demonstrează atât pluralitatea cât și o viziune holistică a omului. Înglobând atât principiile (rațiunea) cât și dorințele și speranțele (inima), definiția de mai sus a binelui comun este în concordanță cu dezvoltarea unei viziuni holistice asupra realității. Mai mult, autorii încurajează dialogul dintre valorile religioase și cele publice, deoarece ambele lucrează pentru construirea unei societăți bune și înfloritoare.

Apreciatul teolog Miroslav Volf asociază binele comun cu ideea de bunăstare sau înflorire umană. Potrivit lui, o viziune asupra bunăstării umane este cea mai importantă contribuție a credinței creștine la binele comun. El afirmă că „modul în care creștinii lucrează pentru bunăstarea umană nu este prin a impune altora viziunea lor despre bunăstarea umană și despre binele comun, ci prin a aduce mărturie despre Hristos, care întruchipează viața cu-adevărat bună.”²³ Nu există nicio îndoială că creștinii ar trebui să fie primii care celebrează pluralitatea și diversitatea, iar acest lucru ar trebui să se reflecte în modul în care abordează sfera publică spre bunăstarea umană și spre binele comun. Vorbind despre bunăstarea umană, Volf alege mai întâi să o plaseze într-un cadru teologic de speranță, i.e.

21 Radu Carp et al, *În căutarea binelui comun. Pentru o viziune creștină a democrației românești*, în seria *Theologia Socialis*, nr. 2, Cluj-Napoca, EIKON, 2008, p. 10.

22 Carp, *În căutarea binelui comun*, p. 11.

23 Miroslav Volf, *A Public Faith: How Followers of Christ should Serve the Common Good*, Grand Rapids, Brazos Press, 2011, p. xi.

într-un cadru eshatologic. Cel mai probabil, motivul pentru care a făcut-o este pentru a proteja ideea bunăstării vieții împotriva, de exemplu, a crizelelor economice sau nucleare. Volf știe că oamenii în general și, surprinzător sau nu, chiar și mulți creștini în special, au tendința de a-și pierde inima în fața fragilității vieții. Prin urmare, el ancorează bunăstarea umană în interpretarea lui Jürgen Moltmann a speranței creștine în antiteză cu optimismul uman. Moltmann înțelege optimismul ca pe o simplă „desfășurare a ceea ce este deja acolo”; Speranța creștină, dimpotrivă, este „așteptarea unor lucruri bune care nu ne parvin în mod normal” – este „darul a ceva nou”; ceea ce părea imposibil este „nu doar posibil, ci real”.²⁴ Speranța este așteptarea ca Dumnezeu să ne dea daruri; iar în centrul acestui lucru se află darul bunăstării umane.

Este posibilă și o înțelegere greșită a bunăstării umane. Înțelegerea hedonistă a bunăstării umane este foarte prezentă în societatea postmodernă. Accentul său este pe satisfacerea plăcerilor oamenilor. Interpretarea aceasta este atât de comună încât, deseori, este greu de identificat în mod specific. Ea modelează cultura în întregimea ei, nimic nefiind prea departe de tentaculele sale. Atât creștinii cât și atei se bucură de umbra umbrelei sale. Deși noul umanism L-a respins pe Dumnezeu, a păstrat totuși ideea iubirii pentru aproapele. Totuși, noua definiție postmodernă a bunăstării umane ca satisfacție experiențială tinde să ignore chiar și dragostea pentru aproapele. Volf răspunde la această provocare astfel:

Când punem plăcerea în centrul vieții bune, când o decuplăm de iubirea lui Dumnezeu, sursa supremă a sensului, și când o despărțim de iubirea de aproapele și de speranța unui viitor comun, suntem lăsați, în cuvintele lui Andrew Delbanco, „fără nicio modalitate de a organiza dorința într-o structură de sens”. Și pentru niște ființe raționale, așa cum suntem noi, oamenii, o astfel de dorință de a satisface plăceri de sine stătătoare va rămâne întotdeauna profund nesatisfăcătoare.²⁵

24 Volf, *A Public Faith*, pp. 55-56.

25 Volf, *A Public Faith*, p. 62. Înțelegerea lui Volf a religiei este profund legată de bunăstarea umană și de binele comun. Orice concepție despre lume și viață religioasă înglobează în ea însăși o viziune particulară a bunăstării umane și a binelui comun. Mai mult, orice individ deține, în propria-i existență, o concepție specifică a binelui comun și a vieții bune. Potrivit lui Volf, a fi indiferenți față de bunăstarea umană este o greșeală majoră nu doar când vorbim de creștini, ci când ne referim la oameni în general. A fi dezinteresat față de bunăstarea umană presupune a neglija o parte substanțială din ce

Prin urmare, în opinia lui Volf, a traduce bunăstarea umană ca satisfacție experiențială este o greșeală decisivă atât ca umaniști cât și ca creștini. Aceasta tocmai pentru că, în calitate de umanist, cineva își pune satisfacția în centrul viziunii sale asupra lumii, excluzând prin urmare atât sensul postmodern al omului – care este în mod clar om-în-relații, cât și realitatea lumii globalizate inter-dependente. Volf susține că cheia bunăstării umane este iubirea lui Dumnezeu și iubirea aproapelui. Cea mai mare provocare pentru creștini este să „creadă cu-adevărat că Dumnezeu este fundamental pentru bunăstarea umană”. În același timp, cea mai mare provocare pentru teologi este „să susțină cu-adevărat că Dumnezeu este soluția pentru bunăstarea umană”.²⁶

Concluzie

După cum am putut observa, în studiul de față ne-am propus să argumentăm în favoarea unei abordări creștine teologice și biblice temeinice a problematicii pluralismului avansată de societatea contemporană profund globalizată în care viețuim. Pentru început, am arătat că, din perspectivă creștină, prima provocare adusă în scenă de problematica pluralismului este cea referitoare la adevăr. Abordarea lui McFadyen ne-a fost de mare ajutor în conturarea unei înțelegeri eshatologice a adevărului. Lucrul acesta este important deoarece ne permite nouă, creștinilor, să respingem o abordare triumfalistă a spațiului public pluralist contemporan, în care plecăm de la premisa că noi – de orice culoare confesională am fi – deținem Adevărul ultim, desăvârșit, absolut. O astfel de (re)poziționare, în care plasăm adevărul în cadrul eshatologic, ne oferă posibilități multiple de intrare în dialog cu alți agenți publici, lucru de mare folos în vederea rezolvării crizelor cu care se confruntă societatea contemporană și în vederea conturării binelui comun.

După aceea, am ales să fundamentăm biblic o viziune creștină a pluralismului, privind la două paragrafe importante ale Sfințelor Scripturi, i.e. turnul Babel (Geneza 11) și turnarea Duhului Sfânt din Ziua Cincizecimii (Faptele apostolilor 2). Privind la cele două pericope, am putut observa că pluralismul, în sens ontologic, a fost ideea lui Dumnezeu. Pasul acesta este

înseamnă a fi om. Volf, *A Public Faith*, pp. 64-71.

26 Volf, *A Public Faith*, pp. 72-74.

crucial pentru construirea unei viziuni biblice temeinice a pluralismului. Înțelegând pluralismul ca binecuvântare, nu ca blestem, coordonatele pe care se poate dezvolta o viziune creștină a pluralismului se schimbă radical. Vorbim, așadar, de o hermeneutică a iubirii, care îmbrățișează diversitatea creată de Dumnezeu în umanitatea întreagă, și nu de o hermeneutică a suspiciunii, a urii și a uniformizării, care suprimă diferențele de orice fel ar fi ele.

În cele din urmă, am argumentat că o astfel de viziune creștină a pluralismului societății contemporane înglobează premisele pentru o construire temeinică a binelui comun și a bunăstării umane în societatea prezentului. Plecând de la premisa că pluralismul e ideea lui Dumnezeu și că adevărul creștin e în esența sa eshatologic, credința creștină – de orice culoare confesională ar fi ea – poate aduce contribuții importante pentru construirea binelui comun și a bunăstării umane.²⁷ Ea poate aduce contribuții atât în ceea ce privește conceptualizarea binelui comun și a bunăstării umane, cât și în ceea ce privește implementarea acestora prin practici publice concrete.

Bibliografie

- *BIBLIA sau Sfânta Scriptură*, (VDCC, Ediție Dumitru Cornilescu Corectată), Oradea, Societatea Biblică din România, 2015.
- BLOUGH, Neal, „From the Tower of Babel to the Peace of Jesus Christ: Christological, Ecclesiological and Missiological Foundations for Peacemaking”, în *Menonite Quarterly Review* 76, 2002 pp. 7-33.
- CARP, Radu, et al, *În căutarea binelui comun. Pentru o viziune creștină a democrației românești*, în seria *Theologia Socialis*, nr. 2, Cluj-Napoca, EIKON, 2008.
- GALLGAGHER, Robert L., „The Holy Spirit in the World: in Non-Christians, Creation and Other Religions”, în *Asian Journal of Pentecostal Studies* 9:1 (2006), pp. 17-33.
- HENRY, Carl, *The Christian Mindset in a Secular Society: Promoting Evangelical Renewal & National Righteousness*, Portland, Multnomah Press,

²⁷ Ioan-Gheorghe Rotaru, “Plea for Human Dignity”, *Scientia Moralitas. Human Dignity - A Contemporary Perspectives*, The Scientia Moralitas Research Institute, Beltsville, MD, United States of America, 2016, 1, pp. 29-43.

1984.

- ♦ MCFADYEN, Alistair, „Truth as Mission: the Christian Claim to Universal Truth in a Pluralist Public World”, în *Scottish Journal of Theology* 46, pp. 437-450.
- ♦ MOCAN, Beneamin, „The Bible and Transhumanism: Lessons from the Tower of Babel (Genesis 11.1-9)”, în Robert Petrovšek și Bojan Žalec (editori), *Transhumanism as a Challenge for Ethics and Religion*, din seria *Theology East – West: European Perspectives*, Zürich, Lit Verlag, 2021, pp. 189-196.
- ♦ PANIKKAR, Raimon, „The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence”, în *Cross Currents* 29(2), 1979, pp. 197-230.
- ♦ PLANT, Raymond, *Politics, Theology, and History*, New York, Cambridge University Press, 2001.
- ♦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Globalization and its effect on religion”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Editions IARSIC, 2014, pp.532-541.
- ♦ 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 Arcs, France, Editions IARSIC, 2015, pp. 595-608.
- ♦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Plea for Human Dignity”, *Scientia Moralitas. Human Dignity - A Contemporary Perspectives*, The Scientia Moralitas Research Institute, Beltsville, MD, United States of America, 2016, 1, pp. 29-43.
- ♦ SMITH, James K. A., *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview and Cultural Formation*, Grand Rapids, Baker, 2009.
- ♦ STACKHOUSE, Max, *God and Globalization, Volume 4: Globalization and Grace*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010.
- ♦ VOLE, Miroslav, *A Public Faith: How Followers of Christ should Serve the Common Good*, Grand Rapids, Brazos Press, 2011.
- ♦ WALTON, John H., „The Mesopotamian Background of the Tower of Babel Account and its Implications” în *Bulletin for Biblical Research* 5, 1995, pp. 155-175.
- ♦ WENHAM, Gordon J., *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary 1*, Dallas, Word Books, 1987, pp. 232-246.

THE HISTORY OF THE ADVENTIST EDUCATION SYSTEM IN ROMANIA

Pastor Mihai STOICESCU, Ph.D (c)

*Prof. LTA Ștefan Demetrescu, București
mihaystoicescu@gmail.com*

ABSTRACT: *The History of the Adventist Education System in Romania.*

Education is the most effective solution for the development of a society. The most valuable asset of a company and therefore of a country is human capital. Its effective training produces value both commercially and socio-culturally. It was Protestantism that reappropriated education from religion, promoting the reading of the Bible by every individual. This required a minimum of instruction from an educational point of view, namely learning to read. Adventism did not disagree, so that in Romania, too, it sought to develop an educational system that would educate citizens with moral and responsible values.

Keywords: *education, education system, Adventist, global crises, communism, religious freedom, human rights, freedom.*

In the Romanian territories, Adventism penetrated to Pitesti, Bucharest, Dobrogea, or Transylvania, through missionaries or German settlers from Crimea. Slowly but surely, Adventism spread to the Romanian territories, with education playing an important role. In fact, two events that took place in Pitesti and Bucharest made education play an important role in the spread of Romanian Adventism.

The Pitești group came into being thanks to the work of the Polish American Michael Czechowski. After his departure, the group developed through the magazine *Les Signes du Temps*, published in French in Switzerland. From 1881, Toma Aslan, who became the leader of the group in Pitesti, began a correspondence with the magazine *Signs of Time*.¹ As a

¹ Dumitru Popa, *Biografii ale pionierilor Bisericii adventiste din România*, Vol. I (Bucharest: Grafex Print, 1995), p.296.

result of this correspondence, Thomas Aslan is invited to attend the tenth session of the General Conference of Adventists in Europe, held in Basel, Switzerland, October 19-23, 1883. Here it is decided to publish a magazine in Romanian to spread the Advent message in Romania.² After the Basel Conference and the decision to print a magazine in Romanian, the Pitești group received a visit from the president of the General Conference at that time, George Butler. Although he confessed that the decision to visit Romania was taken with difficulty, due to the great distance and the high cost, the decision to print a Romanian language magazine was the most important. Following the visit, Butler noted that although there was little interest in religion among the population, there was nevertheless an interest among the participants in truth. This was also accentuated by the fact that the Bible was not read as it was in America. That's why Butler didn't expect a large percentage of the population to get the truth. But he believed there were precious people who would accept it. That is why he confessed that this group needed pastoral care and why not a Romanian-speaking pastor.³ Thus, Butler's visit is the first event that indirectly influenced Adventist education in Romania.

The most significant impact on Adventism in Romania was made by the Adventist community in Bucharest. A number of German missionaries arrived here and organized Bible conferences that led to the formation of churches and groups. In 1904, J. F. Hinter arrived in Bucharest and organized the first Adventist group, which numbered 16 members. Among them were Nicolae Jelescu, an instrumentalist of the royal chapel, Petre P. Paulini, a medical student, and the officer Stefan Demetrescu. The meetings were disturbed by the police, but two years later this stopped and Bucharest counted 65 Adventists.⁴ Pastor Hinter's work attracts the attention of the Romanian authorities who are faced with the spread of new Christian religious beliefs. Their solution, the expulsion of Johann Hinter in 1909, did not have the effect the authorities had hoped for. Romanian missionaries were encouraged to join the work, which led to an opening up to the native population. This led to a rapid growth of the church.

2 B. L. Whitney, „Progress of the Cause. Report from Central European Mission,” *Review and Herald* 61.1 (1884), p.5.

3 George Butler, „Visit to Roumania,” *Review and Herald* 61.21 (1884), pp.328-329.

4 L.R. Conradi, „Rumania and Austria-Hungary,” *Review and Herald* 83.40 (1906), p.13.

Adventist Education 1870-1946

The expulsion from the country of Pastor Hinter, the second event that influenced Adventist education in Romania, paved the way for ministry through Romanian pastors. At the beginning of the 20th century, their academic training took place in Adventist schools in Germany, France and even England. The high costs meant that a relatively small number of students were able to attend these schools. In 1924, church leaders decided to open an educational centre in Focsani with a twofold purpose: to train future pastors and to develop existing ones. Reporting on the establishment of this school, L. H. Christian, president of the European Division, emphasizes two points. The first is that, from the very beginning, the school proved to be overcrowded and a better solution was sought. The second is that Romania had become a promising country in the eyes of church leaders, compared to the opposite impression that George Butler, former president of the General Conference, had had when he came here 40 years ago.⁵

The school functioned in Focsani until 1926, when it moved to Diciosanmartin in Transylvania, on a larger property, land and buildings, bought from Count Rakoczi. In 1929, an "institute" for cultic deserters was set up here. This location was not ideal either, as it was far from Bucharest and the areas where Adventists were widespread. Soon, the buildings became overcrowded. In 1930 there were 40 places for 130 students enrolled in classes.

The new location that met all the requirements (to be in the center of the country and close to Bucharest) was found in 1930, at Stupini, near Brasov. Thirty-six hectares of land were bought, on which one of the most beautiful Adventist schools in Europe at that time was built. The building was erected in two years with the help of Adventist members from all over the country.⁶ Classes begin in the 1932-1933 school year, with both boys and girls enrolled. The beginning was not easy, as there was a lack of teachers with specialized academic training. Also, the few people with higher education carried out multiple responsibilities in the Adventist Church. As a result, the training of students was limited, being oriented more

5 George Butler, "Visit to Roumania," *Review and Herald* 61.21 (1884), pp.328-329.

6 Gunter Gehan, *Întreita solie în Austro-Ungaria și România 1869-1938* (Graphe, 2008), p.118.

towards pastoral and human relations than intellectual. In 1933, Dumitru Florea became director of the Bible Institute at Stupini.

The requirements for attending classes were minimal, completion of primary school. As a private school, students had to pay fees and contribute a certain amount of food for the kitchen. Classes were combined with work on the school's own farm, so that the students' livelihoods were assured.

The Biblical Institute operated at Stupini until 1949, with an interruption between 1942 and 1945, when due to the war the building was occupied by a hospital for the wounded, after which it was requisitioned by the Board of Trustees by DGP Order no. 34997/2 October 1942. In the autumn of 1944, classes were resumed, but not at Stupini, but in the church building in Labirint Street, Bucharest. Between 1945 and 1949, the Institute returned to Stupini, and the building was confiscated by the state in 1949.⁷

The Education System between 1947-1989

In church documents, two schools appear worldwide in 1947: the Biblical Institute of Stupini, Brasov and the Victoria School of Nursing and Dispensary in Bucharest, 116 Mitropolit Ghenadie Petrescu Street.⁸ The Stupini Institute, which had been established in 1924, had V. Diaconescu as director and M. Parvan as treasurer. The subjects taught were Bible, Commerce, Cooking, Engineering, History, Geography, Science, Romanian, English, German and Hungarian.⁹ The Victoria School of Nursing and Dispensary was founded in 1945 and had as director Dr. E. I. Prisecaru and as Bible teacher Stefan Demetrescu.¹⁰

The Biblical Institute operated at Stupini until 1949, with a break between 1942 and 1945, when the building was used as a hospital for

7 Available at <https://uadventus.ro/despre-ua/>. Accessed on March 31, 2023.

8 „Institutions in the Southern European Division,” *1947 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor Claude Conard (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), pp.209-210.

9 „Educational Institutions,” *1947 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor Claude Conard (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.259.

10 „Medical Institutions,” *1947 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor Claude Conard (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.286.

the wounded. In 1948, by decision of the Ministry of Religious Affairs 42898/1948, the name was changed from Biblical Institute to Theological Seminary. For two years, the activity is interrupted, after which the courses are resumed with 12 students, in the building in Bucharest, Labirint Street. In 1953 the number of students reached 42, including four girls, in the two years of study. Among the teachers were Stefan Demetrescu, Petre P. Paulini, Dumitru Florea and Arthur Vacareanu. After the elections of 1955, when Stefan Nailescu took over the leadership of the church thanks to the authorities, the number of pupils increased even more. In 1957 the highest number of students was reached, 64 students in four years of study. Because of the secret account, in 1958 President Nailescu is dismissed and as a result the state does not approve any more first-year students for that year or the next. As a result, from 1961 onwards, the Seminary operated with only one class. The crisis has become so acute that the state only approves first-year enrollment for four students every four years, taught by four teachers. The situation improved in 1974, when after almost 20 years, 15 pupils were approved for first-year enrolment. From 1975 until the 1989 Revolution, the state approved the enrolment of ten students each in the first year.¹¹

Due to communist censorship, the development of the Theological Institute is not accurately recorded in church documents worldwide. The information about the institution was related to its address, being located in Stupini 133, Brasov, and its staff, consisting of: V. Diaconescu (director and English), M. Parvan (treasurer and Commerce), G. Proksch (preceptor, Bible and German), C. Pascariu (agriculture), R. Artenian (Bible), C. Cojea (Commerce), Mrs. I. Garai (Cooking), G. Doaga (Engineering), M. Ionescu (English and History), I. Mihordea (Geography and Sciences) and G. Kovacs (Hungarian). This information is the same for the period 1947-1955. Thus, there are no fluctuations in operation on the Brasov-Bucharest route and no change of name to Theological Seminary.¹² All these

11 The exception was 1977 when no students were approved for enrolment. See <https://uadventus.ro/despre-ua/>. Accesat la 30 martie 2023.

12 „Educational Institutions,” *1947 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor Claude Conard (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.259; „Educational Institutions,” *1948 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor Claude Conard (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.264; „Educational Institutions,” *1949 YearBook of the Seventh-Day Adven-*

changes are found much later. Between 1956 and 1967, for 12 years, there is a period of silence, with general information about the Adventist Church in Romania. It was specified that due to communism it was impossible to provide a report on any institution in Romania.¹³

tist Denomination, editor Claude Conard (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), 281; „Educational Institutions,” *1950 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor Claude Conard (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.286; „Educational Institutions,” *1951 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor E. J. Johanson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.274; „Educational Institutions,” *1952 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor E. J. Johanson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.264; „Educational Institutions,” *1953 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. M. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.270; „Educational Institutions,” *1954 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. M. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.281; „Educational Institutions,” *1955 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. M. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.231.

13 „Southern European Division,” *1956 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. M. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), 191; „Southern European Division,” *1957 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. M. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), 194; „Southern European Division,” *1958 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. M. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.198; „Southern European Division,” *1959 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. M. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.205; „Southern European Division,” *1960 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. M. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.210; „Southern European Division,” *1961 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. M. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.210; „Southern European Division,” *1962 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. M. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p. 223; „Southern European Division,” *1963 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor E. I. Becker (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.248; „Southern European Division,” *1964 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor E. I. Becker (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.236; „Southern European Division,” *1965 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor E. I. Becker (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), 248; „Southern European Division,” *1965-1966 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.241; „Southern European Division,” *1967 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor Jesse O. Gibson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.243.

Since 1968, information about the school has been reappearing. It is still called Institute, located in Bucharest, 116 Labirint Street, Tudor Vladimirescu district. The board was provided by Mihail Popa, as secretary, but who also served as director. The teachers were Ion Batrina, Gheorghe Indricau and Mihail Popa.¹⁴ From 1971-72 the board was headed by Hrant Artinian, as President and Director of the institution. The number of professors increases, these being Hrant Artinian, Aristide Doroftei, Horst Gehann, Gheorghe Indricau, Constantin Petcu.¹⁵ Between 1973 and 1976 Gabriel Vasilescu was co-opted to the board as secretary. He replaces Horst Gehann in the list of professors.¹⁶

The name of Theological Seminary appeared only in 1977. The number of members of the board also increased, being composed of Aristide Doroftei, Nelu Dumitrescu, Gheorghe Indricau, George Mateescu, Marin Pârvan, Dumitru Popa, Mihail Popa. Mihail Popa returns as director and the teachers are Titu Cazan, Gheorghe Indricau, Dumitru Popa, Mihail Popa.¹⁷ Since 1978, the Theological Seminary had Dumitru Popa as president, Mihail Popa as director and Titu Cazan, Aristide Doroftei, Gheorghe Indricau, Dumitru Popa and Mihail Popa as teachers. They also formed the management board.¹⁸ In the 1980s, a whole series of changes would

14 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1968*, editor Jesse O. Gibson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.339; „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1969*, editor Jesse O. Gibson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.350; „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1970*, editor Jesse O. Gibson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.360.

15 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1971*, editor Jesse O. Gibson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), 370; „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1972*, editor Jesse O. Gibson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.339.

16 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1973-1974*, editor Jesse O. Gibson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), 340; „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1975*, editor Jesse O. Gibson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.345; „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1976* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.370.

17 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1977* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.381.

18 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1978* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.390; „Educational Institutions,” *Se-*

take place, especially at team level, but also at management level. In 1980, Nelu Dumitrescu and Lucian Cristescu replaced Aristide Doroftei.¹⁹ Since 1981, only Dumitru Popa remains on the board, and Gheorghe Indricau no longer appears as a teacher.²⁰ A year later, Titu Cazan is replaced by Stefan Rad,²¹ in 1984, Lucian Cristescu is replaced by Wilhelm Moldovan²² and in 1985 Stefan Radu disappears.²³ In 1987, the team undergoes other changes, Nelu Dumitrescu becomes director and Mihail Popa's place as teacher is taken by Ionica Aurel.²⁴ In 1988, Adrian Bocaneanu and Desideriu Faluvegi joined the team of teachers,²⁵ and a year later Wilhelm Moldovan disappeared, because he dies under suspicious circumstances.²⁶

Unfortunately, we have little information about the Victoria School of Nursing and Dispensary in Bucharest, Mitropolit Ghenadie Petrescu 116 Street. What is known is that the Industrial Girls' Gymnasium, whose director was Ilse Demetrescu, operated at this address. In a letter of thanks addressed to the school on 30 June 1942 from Sinaia, Her Majesty the Queen Mother's Household instructed Nelly Catargi, the lady-in-waiting, to convey the Queen's thanks for "the sentiments you expressed to her on the occasion of the end-of-school-year celebration of the Girls' Industri-

venth-Day Adventist YearBook 1979 (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.400.

19 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1980* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.394.

20 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1981* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.399.

21 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1982* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.420; „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1983* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.438.

22 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1984* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association), p.438.

23 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1985* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association), p.452; „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1986* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association), 456.

24 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1987* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association), p.449.

25 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1988* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association), p.458.

26 „Educational Institutions,” *Seventh-Day Adventist YearBook 1989* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association), p.422.

al Gymnasium, Bucharest.”²⁷ Later, the building was requisitioned by the state during the war. After the war, we find information that the Victoria School of Nursing and Dispensary was founded in 1945, information that appears until 1955.²⁸ After this year, there is no further information about this institution. However, it is hardly likely that the data appearing in these documents are up to date. At the time of writing no further information has been found.

Education System after 1989

Part of the Adventist Church’s mission, in all the countries where it is present, has been education. At the end of 2021, the church owned 9,589 educational institutions, at all levels, in which 111,476 teachers taught and 2,064,741 students were active.²⁹ Over the years, especially after the fall of communism in December 1989, the Adventist Church in Romania has developed its education system.

After the 1989 Revolution, the only Adventist educational institution operating in Romania was the Theological Institute, which was called Adventist Theological Seminary. Since 1990, it has operated in Bucharest,

27 Romanian Adventist Church Union Archives.

28 „Medical Institutions,” *1947 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor Claude Conard (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.286; „Medical Institutions,” *1948 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor Claude Conard (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.292; „Medical Institutions,” *1949 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor Claude Conard (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.311; „Medical Institutions,” *1950 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor Claude Conard (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.318; „Medical Institutions,” *1951 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor E. J. Johanson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.304; „Medical Institutions,” *1952 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor E. J. Johanson (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.292; „Medical Institutions,” *1953 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. W. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.301; „Medical Institutions,” *1954 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. W. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.312; „Medical Institutions,” *1955 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*, editor H. W. Klaser (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association), p.259.

29 Seventh-day Adventists Education Statistics. Available at <https://www.adventist.education/education-statistics/>. Accessed on July 7, 2023.

at 59 Romulus Street. Two years later, by government decision, the seminary became the Adventist Theological Institute of University Degree. New challenges after 1989, as well as the interest of young people in pastoring, prompted church leaders to seek solutions for moving the institute to a new location. Thus, starting in 1994, construction work began on the Cernica campus. Although it was inaugurated in 2000, courses began in 1997 with the first generation graduating in full at Cernica. The first legally recognized diplomas were obtained in 1998, following collaboration with the Faculty of Reformed Theology and Didactics of the Babes-Bolyai University. At the same time, the institute diversified its offer by setting up the program Adventist Didactic Theology - Romanian Language and Literature. A year later, the Adventist Didactic Theology - Social Work programme was established. In 2000 the institute received church accreditation (AAA - Adventist Accrediting Association). In April 2015, the Romanian state obtained institutional accreditation through ARACIS. Two years later, on 29 November 2017, at the initiative of the Church, the Romanian Government initiated a bill establishing Adventus University, a law approved and subsequently promulgated by the President of Romania.³⁰ Thus, by Law no. 227 and Presidential Decree no. 1035, the old Adventist Theological Institute is transformed into Adventus University and continues to operate on the Cernica campus, with three accredited degree programs: Adventist Pastoral Theology, Social Work and Pedagogy of Primary and Preschool Education taught in Romanian.³¹ The university attracts students from both home and abroad, such as Austria, Germany, Portugal, Spain, Sweden and Zambia, making it an international campus.

In the 1990s the Adventist education system in Romania developed through the establishment of secondary and post-secondary education. In 1991, in Braila, one of the most appreciated educational institutions, the Post-Secondary Sanitary School, was founded, which trained more than 1000 students. Following the success of this institution, in 2015 another school with the same profile is opened in the Adventist university campus of Cernica. Between 1992 and 1993, three Adventist high schools were established in Bucharest, Cluj and Craiova. These will function as state denominational high schools.

30 Available at <https://uadventus.ro/despre-ua/>. Accessed on July 6, 2023.

31 Monitorul Oficial, Part I, 945 / November 29, 2017.

Since the 2000s, the Adventist education system has been growing rapidly. The first kindergartens appear at first, the oldest being that of the Popa Tatu Adventist Church in Bucharest. The kindergarten network is growing throughout the country, with 37 kindergartens operating by 31 October 2007. Also in Bucharest, the first primary school, Mihai Ionescu School, is established, which later develops to high school level, becoming Mihai Ionescu High School. As with kindergartens, the network of primary schools and gymnasiums develops throughout the country. Private Adventist high schools also appear in Campenita and Budiu Mic (Mures county) and most recently in Iasi (2022).

The fall of communism was a good omen for the Adventist education system in Romania, which experienced a marked development. According to data from the Romanian Union of Conferences, at the beginning of September 2021 there were 42 kindergartens operating in Banat (2), Moldova (8), Muntenia (11), Oltenia (6), Northern Transylvania (7) and Southern Transylvania (8), elementary schools, high schools, post-secondary schools, and a university. At the end of 2022, on 20 November to be precise, the Adventist Church had 48 kindergartens, 19 primary schools, 13 secondary schools, 7 high schools, 3 post-secondary schools and a university with three faculties.³²

Statistics recorded in 1990 show that 49 students were enrolled at the Theological Institute, 2 of whom graduated that year, indicating that during communism only a few people were admitted per year. A year later, the number of students increases to 95, of which 5 graduated. In 1992, the number of students reaches 116, of which 13 are graduates. The following year, the number of students almost triples to 337, including 28 graduates. The upward trend in the number of students does not continue in 1994, as the number of students drops by about 7% (314 students). This year, 49 students graduate, the highest number ever.³³ In the mid-1990s, the num-

32 Available at <https://adventist.ro/organizare/departamentul-educatie/>. Accessed on July 6, 2023.

33 Institutional Statistics for 1990. Section I – Educational Institutions, in *128th Annual Statistical Report 1990*, 28; Institutional Statistics for 1991. Section I – Educational Institutions, in *129th Annual Statistical Report 1991*, 28; Institutional Statistics for 1992. Section I – Educational Institutions, in *130th Annual Statistical Report 1992*, 28; Institutional Statistics for 1993. Section I – Educational Institutions, in *131st Annual Statistical Report 1993*, 28; Institutional Statistics for 1994. Section I – Educational Institutions, in *132th Annual Statistical Report 1994*, p.28.

ber of students is steadily decreasing, reaching 261, all of whom graduate. The year 1996 brings an increase of about 28% in the number of students (401), of which 96 are graduates. Also, the first data of the Postgraduate School of Health in Braila are recorded (203 students, of which 78 graduates). A year later, the first generation of students started and completed their courses at the new campus in Cernica, a generation that included the author. The number of students enrolled is 309, of which 70 students graduated that year. The Romanian Union also operates two health schools in Braila, with 254 students, of which 31 graduates. The year 1998 saw the diversification of the Theological Institute's offerings, with a new programme, reflected in an increase in the number of students to 414, of whom 88 graduated. The two post-secondary health schools enroll 331 students, of whom 95 are graduates. The final year of the decade records 419 students at the Theological Institute, of whom 37 are graduates. The post-secondary schools attract 304 students, of whom 150 are Adventists, showing that the quality education offered makes the two schools attractive to non-Adventist students. Also, this year, the first information about the Popa Tatu Church Kindergarten is recorded, where 10 children are enrolled.³⁴

The 2000s began with a significant increase in the number of students at the Theological Institute, 499, of which 482 were Adventist students and 17 non-Adventist students. In 2000, 82 students graduated. The two post-secondary health schools enrolled 207 students, of whom 107 were non-Adventist and 100 Adventist, graduating 124. The kindergarten reported the same data (10 children). The following year, there is a decrease in the number of students by about 28% (total 357 students), of which 18 graduated. A smaller decrease (6.2%) is also recorded in the post-secondary schools, with 194 enrolments, of which 97 are Adventists. This year, one more kindergarten appears, with 59 children, 37 of them

34 Institutional Statistics for 1995. Section I – Educational Institutions, in *133rd Annual Statistical Report 1995*, 32; Institutional Statistics for 1996. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *134th Annual Statistical Report 1996*, p.32; Institutional Statistics for 1997. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *135th Annual Statistical Report 1997*, pp. 47-48; Institutional Statistics for 1998. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *136th Annual Statistical Report 1998*, pp. 47, 51.

from Adventist families. The year 2002 sees an increase in the number of students at the institute (24%), namely 443, of whom 96 are graduates. Among the latter was the first generation of students to start classes on the Cernica campus. There are 160 students enrolled in post-secondary health education, 74 of whom are graduates. The number of kindergartens doubles to 4, with 126 children, 72 of whom come from Adventist families. The following year does not bring such many students to the institute, registering 294, of which 99 will graduate that year. Of the two postgraduate health schools, one had been left since 2002, this year attracting 168 students, 60 of them Adventists. It should be noted that one of the two schools is going into state education, making it no longer appear in church statistics. Also, all three Adventist high schools in Bucharest, Cluj and Craiova do not appear in church statistics, as they were in state education. The number of kindergartens is preserved, with 144 children, 82 of whom came from Adventist families. In 2004, the Theological Institute attracts 297 students, of whom 51 will graduate that year. The Post-Secondary School of Health enrolls 156 students, of whom 67 are Adventists and 121 are graduates. The four kindergartens operate with 200 children, 75 of whom come from Adventist families.³⁵ In the mid-2000s, the institute attracted 263 students, of whom 90 were graduating. The post-secondary school had 148 students, 46 of whom were Adventists. The number of children from non-Adventist families at the four kindergartens is increasing. These operated with 272 children, of whom just over half (137) came from Adventist families. In 2006, there is a slight increase in the number of students compared to the previous year (265), but the number of graduates is lower (37). The post-secondary health courses attract 141 people, of whom about a third are Adventists (50). The four kindergartens are atten-

35 Institutional Statistics for 2000. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *138th Annual Statistical Report 2000*, pp. 50-51, 55; Institutional Statistics for 2001. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *139th Annual Statistical Report 2001*, pp. 52-53, 57; Institutional Statistics for 2002. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *140th Annual Statistical Report 2002*, pp. 52-53, 57; Institutional Statistics for 2003. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *141st Annual Statistical Report 2003*, pp. 56-57, 61; Institutional Statistics for 2004. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *142nd Annual Statistical Report 2004*, pp. 56-57, 61.

ded by 342 children, of whom 206 come from Adventist families. In 2007 there are 253 students at the Theological Institute and 114 students at the Post-Secondary School of Health. Although the website of the Education Department of the Romanian Union states that 37 kindergartens were operating throughout the country at the end of October, data are reported only for the four kindergartens so far. These operate with 374 children, 204 of whom are from Adventist families. The following year the number of students drops to 237, while 118 students attend the School of Health. As for kindergartens, the number of kindergartens reaches 5. Of the 421 children enrolled, about half come from non-adolescent families. In 2009, the number of students at the Theological Institute increases to 250, and the number of post-secondary students increases to 160. This year, another kindergarten is added, so that the Romanian Adventist Church had 6 kindergartens with a total of 457 children.³⁶

In the 2010s, the number of students at the Institute drops below 200, with the highest number of students in 2015 (187 students) and the lowest number in 2012 (128 students). At the end of 2019, Adventus University (the new name of the Theological Institute) had 176 students, of which 32 were graduates. Statistics related to the two post-secondary health schools show that the highest number of students was recorded in 2018 (189 students) and the lowest number in 2014 (132 students). At the end of 2019, the two post-secondary schools had 156 students, of which 47 were Adventists. The 2010s led to the establishment of primary and secondary schools, starting in 2011. Statistics show that in 2011 there were 8 schools operating, with 600 children studying, 292 of them from Adventist families. However, the number has fluctuated throughout this period, reaching 2 schools in 2013 and 4 schools at the end of 2019. In terms of kindergartens, the Adventist Church had 7 kindergartens in 2010 with

36 Institutional Statistics for 2005. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *143th Annual Statistical Report 2005*, pp. 56-57, 61; Institutional Statistics for 2006. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *144th Annual Statistical Report 2006*, pp. 56-57, 63; Institutional Statistics for 2007. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *145th Annual Statistical Report 2007*, pp. 56, 63; Institutional Statistics for 2008. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *146th Annual Statistical Report 2008*, pp. 56, 63; Institutional Statistics for 2009. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *147th Annual Statistical Report 2009*, pp. 56, 63.

574 children enrolled and 11 kindergartens with 1742 children at the end of 2019.³⁷

The years 2020 and 2021 for which statistics are available indicate that the number of students at Adventus University continued to decline, reaching 160 students in 2021, of which 40 are graduates. In contrast, the two Post-Secondary Health Schools saw increases in student numbers, 166 in 2020 and 172 in 2021, the majority of whom were non-Adventists. The number of primary and secondary schools increased to 6 in 2020, the same number being maintained the following year, with Romania ranking second in the Division, together with the Southern German Union and behind Austria. In 2021, the 6 schools had 824 pupils, putting our country in second place after the Southern German Union. In 2020 the number of kindergartens quadrupled compared to the previous year. Thus, from 11 kindergartens in 2019, there were 44 kindergartens in 2020, the same number in the following year. In 2021, Romania ranked first in Europe, at Adventist Church level, both in the number of kindergartens and in the

37 Institutional Statistics for 2010. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *148th Annual Statistical Report 2010*, pp. 56, 63; Institutional Statistics for 2011. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *2013 Annual Statistical Report. 149th Report of the General Conference of Seventh-day Adventists for Year Ending December 31, 2011*, pp. 61-63; Institutional Statistics for 2012. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *2014 Annual Statistical Report. 150th Report of the General Conference of Seventh-day Adventists for 2012 and 2013*, pp. 62-64; Institutional Statistics for 2013. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *2015 Annual Statistical Report. 151st Report of the General Conference of Seventh-day Adventists for 2013 and 2014*, pp. 66-68; Institutional Statistics for 2014. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *2016 Annual Statistical Report. 152nd Report of the General Conference of Seventh-day Adventists for 2014 and 2015*, pp. 74-76; Institutional Statistics for 2015. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *2017 Annual Statistical Report. 153th Report of the General Conference of Seventh-day Adventists for 2015 and 2016*, pp. 74-76; Institutional Statistics for 2016. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *2018 Annual Statistical Report. 154th Report of the General Conference of Seventh-day Adventists for 2016 and 2017*, pp. 76-79; Institutional Statistics for 2017. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *2019 Annual Statistical Report. 155th Report of the General Conference of Seventh-day Adventists for 2017*, pp. 56-59; Institutional Statistics for 2018. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *2019 Annual Statistical Report. Report of General Conference of Seventh-day Adventists. 2018 Statistics*, vol. 1, pp.77-80; Institutional Statistics for 2019. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *2020 Annual Statistical Report. Report of General Conference of Seventh-day Adventists. 2019 Statistics*, vol. 2, pp. 86-89.

number of registered children (2914 children, of which 803 were from Adventist families).³⁸

Conclusions

George Butler's visit to Romania was the first event to influence Adventist education in Romania. Although he was not too optimistic about the rise of Adventism in Romanian territory, he nevertheless felt that the message could penetrate through Romanian evangelists. The second event that hastened Adventist education was the expulsion of the German-born Pastor Hinter. This event led to the training of workers of Romanian origin. Initially they were educated in European Adventist schools, and later in the missionary school established in various locations in Romania. The fall of communism was a good omen for the Adventist education system, which developed strongly, especially after 2010.

Bibliography

- ✦ BUTLER, George, „Visit to Roumania”, *Review and Herald* 61.21 (1884), pp. 328-329.
- ✦ CONRADI, L. R., „Rumania and Austria-Hungary”, *Review and Herald* 83.40 (1906), p.13.
- ✦ GEHAN, Gunter, *Întreita solie în Austro-Ungaria și România 1869-1938*, Graphe, 2008.
- ✦ POPA, Dumitru, *Biografii ale pionierilor Bisericii adventiste din România*, Vol. I. Bucharest: Grafix Print, 1995.
- ✦ WHITNEY, B. L., „Progress of the Cause. Report from Central European Mission”, *Review and Herald* 61.1 (1884), p.5.
- ✦ *1947-1950 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*. Editor Claude Conard. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association.

38 Institutional Statistics for 2020. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *2021 Annual Statistical Report. Report of General Conference of Seventh-day Adventists. 2020 Statistics*, vol. 3, pp.87-90; Institutional Statistics for 2021. Section I – Educational Institutions and Primary Schools, in *2022 Annual Statistical Report. Report of General Conference of Seventh-day Adventists. 2021 Statistics*, vol. 4, pp.90-93.

- *1951-1952 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*. Editor E. J. Johanson. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association.
- *1953-1962 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*. Editor H. M. Klaser. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association.
- *1963-1966 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*. Editor E. I. Becker. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association.
- *1967-1975 YearBook of the Seventh-Day Adventist Denomination*. Editor Jesse O. Gibson. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association.
- *Annual Statistical Report 1990-2021*. Washington, DC: General Conference of Seventh-Day Adventists.
- *Seventh-day Adventist YearBook 1977-1989*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association.

O PERSPECTIVĂ PRIVIND AFIRMAREA LIBERTĂȚII ECCLESIALE ÎN RAPORT CU SECULARUL: BISERICA CATOLICĂ – SOCIETATE PERFECTĂ

Prof. univ. habil. dr. Șerban TURCUȘ

Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, Romania

serbanturcus@yahoo.it

ABSTRACT: A Perspective on the Affirmation of Ecclesiastical Freedom in Relation to the Secular: The Catholic Church – Perfect Society.

The study synthetically analyzes the way in which the Catholic Church, from antiquity to the present day, understood to defend its institutional freedom and that of its believers. Starting from the opinion of Tertullian who defined the ecclesial community as a corpus, to the letter of Gelasius to the emperor Anastasius who claims the pre-eminent role of the Church before the public power, highlighting the ideocratic triumph of the medieval Church, our analysis reaches modernity when the State begins to compete with the Church and to marginalize it. The Church retaliates and defines itself as a perfect society with a different dimension than the State, which, not taking care of the human soul, can only be an imperfect society, offering the individual no solution for his spiritual dimension. This concept of a perfect society ensures in relation to the State the legal possibility of manifestation of the Church and its freedom

Keywords: *Church, Catholicism, freedom, Holy See, perfect society.*

Biserica Catolică se prezintă, printre celelalte biserici și comunități creștine, ca având cea mai mare extensiune geografică și fiind cea mai consistentă numeric. Chiar și în comparație cu religiile mondiale, multe concentrate în zone bine delimitate, prezența Bisericii Catolice, în ciuda unor dezechilibre și neomogenități, este cea mai difuzată și articulată. Centrul catolicismului contemporan, potrivit tradiției, a rămas la Roma, în legătură indisolubilă cu demnitatea de episcop al Romei. Prezența Pontifului Roman și a centrului administrativ constituit în jurul lui reprezintă, pentru Biserica Catolică, un factor particular în raport cu organizarea celorlalte biserici, nu numai

din punct de vedere ecclesiologic, ci și din perspectiva aspectelor concrete ale existenței și administrației. Sfântul Scaun a fost și rămâne parțial, s-ar putea spune, cea mai centralizată și, în același timp, ierarhizată instituție a omenirii și de aceea ecourile activității sale reverberează în toate colțurile lumii. Prezența comunităților catolice în aproape fiecare stat din lume și particularitatea organizării catolicismului induc, fără îndoială, o raportare politică la adresa instituțiilor catolice, chiar dacă activitatea acestor instituții nu se reclamă a fi politică sau întreține de multe ori un low profile politic, atât cât este necesar pentru dezvoltarea activității ecclesiale.

Evoluția social-politică de factură democratico-liberală, dacă pe un versant a sprijinit eliberarea plenară a conceptului de libertate religioasă, pe de altă parte, a încurajat latent, dar durabil, o latură a personalității individuale care, în contextul unui nou umanism, evoluează într-o direcție care nu-și mai regăsește în religia instituționalizată un mecanism de compensare spirituală. Socializarea acestui fel de a fi în acord cu noile cuceriri ale științei, care pot fi calificate drept progres intelectual sau regres moral, generează o nouă antropologie care-l ignoră pe Dumnezeu sau orice altă entitate externă din cotidianul individual și social. Acest trend, cunoscut sub diverse sintagme, dintre care cea mai frecventată este relativism, devine la rândul lui nucleul unei noi ideologii, care identifică intelectual religia ca un factor de frânare a evoluției omului. Departe de a fi un paradox, este doar evoluția curentă a unui parcurs inițiat în urmă cu patru veacuri, de-a lungul căruia liberalismul și pozitivismul sunt numai etape, iar comunismul, nazismul și fascismul au fost devieri nesănătoase. S-a ajuns așadar, într-un context global, ca religia, indiferent de denotațiune, să fie evaluată ca un fenomen perturbator al rectitudinii sau potențialităților ideologice ale democrației liberale. Iar, deoarece Sfântul Scaun este unica întrupare statală cu valențe universale a unei religii, eficiența ideatică a atitudinilor politice menționate se răsfrânge și asupra capacității și subiectivității Scaunului Apostolic și a Bisericii Catolice ca actor eminent al dezvoltărilor contemporane. Deloc întâmplător, în urmă cu trei lustri, a fost posibilă apariția unei cărți, scrise de Christopher Hitchens, care se intitulează *God is not great. How religion poisons everything*, Twelve Books, 2007.

Pe de altă parte, remarcăm faptul că în societățile post-ideologice este tot mai mult perceptibilă aspirația către consumism, în timp ce se prezervă radicale diferențe culturale și se evidențiază puternice decalaje economice. Și totuși, deși anulate diferențele ideologice majore, tendințele către unifi-

care se estompează și se accentuează instanțele pluraliste care însă tind să degenereze în particularisme. În acest context creștinismul, și cu precădere cel catolic care este majoritar, se găsește pe toate continentele și în orice tip de societate în prezența unei sfidări critice: realizarea unei noi evanghelizări sau marginalizarea în trecut. Antropologia preluată din cultura greacă, mai ales cea postconstantiniană, este astăzi ignorată de percepția noilor generații. Dualismul carne-spirit, suflet-corp, care deși era fundamental distant față de spiritualitatea Vechiului Testament și de nucleul Noului Testament, a hegemonizat creștinismul de factură occidentală și e tot mai mult un impediment pentru comunicarea cu credința creștină genuină. Acest lucru este vizibil în antropologia separării și a contrapunerii (bărbat-femeie, alb-negru, bogat-sărac), incompatibilă cu conștiința egalității. Este un alt filon care tinde să elimine din discursul public referințele doctrinare ale Bisericii Catolice și, în general, ale Bisericilor creștine, expediindu-le în viața privată ca un element regulator facultativ al vieții personale.

Sfântul Scaun și raporturile sale cu statele sau comunitățile politice nu pot fi concepute numai în rigidul mecanism guvernat de dreptul internațional și de succesiunea de tratate, convenții, acorduri care, acumulate sistematic, au creat mecanismele de reglementare ale afacerilor internaționale la nivel mondial, deoarece prezintă caracteristici particulare, dar cu relevanță generală pentru omenire. Prin această calificare, Sfântul Scaun depășește sfera comună a relațiilor internaționale și solicită o abordare care prestează atenție la concepte și structuri fondate pe realități ultraterestre, abordare deseori sau sistematic negată de tratatele științifice de drept internațional.

Biserica în perioada paleocreștină, chiar înainte de legalizarea alături de celelalte culte din imperiu operată de Constantin (313 d. Chr.), era considerată de jurisprudența romană, în manifestările exterioare, ca un organism corporativ lipsit de greutate politică, în vreme ce ea avea deja elaborată despre sine conștiința unui organism instituțional cu o ierarhie omologată. Unul dintre cei mai reprezentativi intelectuali creștini ai antichității, Tertullian subliniază într-un text faimos pentru studioșii literaturii patristice, dar și pentru juriști, cum anume creștinii constituie o comunitate, un *corpus*, în sensul de realitate organică și unitară, prin intermediul

a trei elemente ce asigură coeziunea: un unic crez, o speranță comună de mântuire și unitatea disciplinară. Așadar, Tertullian se inserează în logica dreptului roman și raportându-se la o comunitate destul de răspândită teritorial și, să recunoaștem, eterogenă cultural, o transformă într-o *realitate juridic unitară* prin folosirea termenului *corpus*. Transformarea în *corpus* se realizează prin măsuri de organizare disciplinară și printr-un ansamblu de reguli juridice conexe de acum dimensiunii teologice și mistice¹.

Un pas înainte în instituționalizarea Bisericii îl reprezintă activitatea legiuitoare a primului împărat creștin, cu deosebire edictul lui Constantin din 321 prin care liderul roman recunoaște Bisericii capacitatea de a avea și a trimite reprezentanți ai săi acreditați precum și de a primi personal tehnic similar². Prin intermediul acestei măsuri, Biserica Romană are confirmată preeminența sa (*praesentia*) care califică scaunul episcopal din *Urbe* cel mai reprezentativ pentru comunitatea de credincioși din Imperiu, cel care disciplinează și verifică disciplinarea.

Din acel moment, mai precis între secolele IV-V și până în secolul al XIV-lea, timp de un mileniu, se dezvoltă etapa progresivei prezențe și activități politice a scaunului episcopal roman. Acesta, în virtutea recunoașterii imperiale și ulterior, după debilitarea politico-militară a părții occidentale a imperiului, a gestiunii masei succesoriale a acestuia³, proclamă și militază pentru unitatea *gentium christianarum* de pe o poziție particulară în raport cu celelalte instituții similare lui. Este o *societate*, cea promovată de Biserică în structura sa pentarhică⁴, care evidențiază și încurajează complinirea destinului a ceea ce este organizarea politică, în interiorul Bisericii. În această parte de istorie a continentului nostru, personalitatea juridică plenară este însăși Biserica, ea gestionând dreptul divin și din ea derivând

1 Tertullianus, *Apologeticum*, a cura di A. Barrile, Zanichelli, Bologna, 1980, capitolul XXXIX: "Corpus sumus de coscienza religionis et disciplinae unitate et spei foedere".

2 În același act Constantin lasă posibilitatea creștinilor de a-și testa bunurile în favoarea Bisericii.

3 Prin preluarea oficiului politic, deci temporal, presupus de ducatul organizat de imperiu în jurul Romei.

4 În interiorul Pentarhiei – forma colegială de administrare a Bisericii în primul mileniu constituită din episcopatele de Roma, Antiohia, Constantinopol, Alexandria și Ierusalim – , scaunului episcopal roman îi revine un primat de onoare cu suficiente fațete politice. Interesant pentru exegeza de față este cum anume, după relaxarea până la dispariție a legăturilor pentarhice spre sfârșitul primului mileniu, Scaunul Apostolic a recreat în context cruciat o pseudo Pentarhie de strictă obediență romană.

legitimitatea celorlalte alcătuirii cu caracter politic, social-corporativ, economic, militar sau cultural.

Un jalon important în antichitatea târzie care va avea ecouri pluri-seculare în concepția Bisericii despre organizarea lumii, inclusiv în detaliile politice, este pontificatul lui Gelasie I. Acesta, în anul 494, în epistola *Famuli vestrae pietatis*, a formulat teoria care legitima puterea temporală și delimita competența acesteia în domeniul spiritual: „lumea asta este condusă de puterea sacră a episcopilor și de cea temporală a regilor. Dintre aceste două puteri cea a episcopilor are o greutate mai mare pentru că ei vor trebui să dea socoteală la Judecata Domnului și de păcatele regilor celor muritori. Ți-e cunoscut faptul că pentru a te împărtăși cu sfintele taine ai nevoie să ascuți învățăturile Bisericii, pe care nu tu le stabilești, pentru că în această parte tu depinzi de socotelile sacerdoților pe care nu-i poți pleca voinței tale. În chestiunile temporale,, slujitorii Domnului vor da ascultare regilor tale pentru că știi că puterea dumnezeiască ți-a dat puterea imperială pentru ca în lucrurile pământești tu să nu întâmpini rezistență. ... Dar după cum este necesar ca toți credincioșii să se supună episcopilor care în mod drept împărtășesc cu sfintele taine, se înțelege cât de necesară este supunerea față de întâistătorul acelu scaun (cel roman n.n.) pe care Dumnezeu l-a așezat mai înainte de toate și care este venerat de toată Biserica cu devoțiune filială”⁵.

Teoria lui Gelasie, numită și teoria *divisio gladiorum*, stabilea că deținătorii puterilor erau doi, împăratul ca expresie a *regalis potestas* și Papa, ca expresie a *sacrata pontificum auctoritas*. Este de remarcat faptul că în scrisoarea lui Gelasie către Anastasie este prezentă o terminologie folosită în dreptul public roman: autoritatea laică este indicată cu termenul *potestas* (cu valoare eminentemente juridică), în timp ce autoritatea ecleziastică este indicată cu termenul *auctoritas* (cu valoare tipic morală). Exprimând formula separării autorității spirituale de cea temporală, Gelasie atribuie puterii religioase o funcție mai înaltă în raport cu puterea civilă deoarece Biserica, și prin ea episcopul Romei, absoarbe în sine orice valoare pământească și poate legitima puterea suveranului. Pentru că, adaugă Gelasie: „nimeni nu poate, în nici o ocazie și cu nici un pretext, să gândească că ar putea fi așezat deasupra demnității care prin voința lui Christos a fost așezată deasupra tuturor (din nou este vorba de scaunul roman n.n.) și pe care Biserica universală a recunoscut-o întotdeauna ca și conducător”.

5 Rahner H., *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo*, Milano, 1990, pp. 176-179.

Crizele Imperiului constantinopolitan, ca și evoluțiile din partea apuseană a continentului nostru, au condus la o colaborare efectivă și consistentă între autoritățile pontificale și cele ale regalităților patronale și patrimoniale născute din primele două valuri migratoare (sec. IV-VII și sec. IX-X). Dimensiunea sacramentală care a legitimat, în contextul Imperiului universal, noile regalități a constituit o ocazie potrivită pentru Sfântul Scaun de a se insera în gestiunea nu doar a conștiințelor ca purtătoare eminentă a mesajului evanghelic, ci și a realizărilor de natură instituțională și politică. S-a creat, din secolul IX, o cvasisimbioză între Scaunul Apostolic și devenirea Imperiului occidental, fenomen însoțit de o extensiune concomitentă a celor două structuri. În același timp, în interiorul binomului Scaun Apostolic/Biserică-Imperiu, s-a declanșat concurența pentru întâietatea decizională într-un climat social-cultural în care Biserica încearcă să impună o societate hierocratizată⁶. Semnificative în sensul celor menționate sunt pontificatele lui Grigore al VII-lea, Inocențiu al III-lea și Bonifaciu al VIII-lea⁷. În partea finală a acestei etape de creștere a Bisericii

6 Pentru cei interesați trimit la Șerban Turcuș, *op.cit.*, passim.

7 Grigore al VII-lea în celebrul său document intitulat *Dictatus Papae* enunță o serie de teze prin care certifica aspirația Bisericii către o societate configurată potrivit unei dimensiuni clerical-spirituale: "*Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata. Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis. Quod solus possit uti imperialibus insigniis. Quos solius pape pedes omnes principes deosculentur. Quod illius solius nomen in ecclesiis recitur. Quod hoc unicum est nomen in mundo. Quod illi liceat imperatores deponere*". Ilustrativă rămâne teza lui Inocențiu al III-lea prezentată în scrisoarea *Sicut universitatis conditor* din 30 octombrie 1198 relativă la cele două puteri a Papei și a împăratului: "*Așa cum Dumnezeu, Creatorul universului a făcut două mari lumini pe cer, cea mai mare pentru a străluci ziua, cea mai mică pentru a străluci noaptea, tot așa El a stabilit că în Biserica universală care este precum cerul să existe două mari demnități: cea mai mare care strălucește ziua peste suflete și cea mai mică, care strălucește noaptea, adică peste trupuri. Ele sunt autoritatea pontificală și puterea regală. Așa cum luna primește lumină de la soare și din această cauză este inferior lui prin cantitate și calitate, dimensiune și efecte, în același fel puterea regală derivă din autoritatea papală splendoarea propriei demnități și cu cât intră mai mult în contact cu aceasta cu atât mai multă strălucire primește*". Un crescendo al acestei atitudini se înregistrează peste un secol, în celebra bulă a lui Bonifaciu al VIII-lea intitulată *Unam Sanctam* din 18 noiembrie 1302, unde acesta afirmă: "*Noi știm din cuvintele Evangheliei că în această Biserică și în puterea deținută de aceasta există două săbii, una spirituală și una temporală, pentru că atunci când apostolii au pus "iată cele două săbii" (cea ce înseamnă în Biserică, deoarece erau Apostolii care vorbeau), iar Domnul nu a răspuns „că erau prea multe ci că erau suficiente". Cine neagă că sabia spirituală aparține lui Petru a înțeles greșit cuvintele Domnului când spune: „Pune sabia ta în teacă". Ambele săbii așadar, sunt în puterea Bisericii și spada spirituală și cea materială:*

în circumstanțele deloc comode ale trecerii de la monarhia medievală la cea modernă, care tinde să se debaraseze de tutela incomodă politic a Scaunului Apostolic⁸, a unei mobilități economice ce destructurează relativa stabilitate socio-culturală medievală și a unei crize de conștiință prelungite timp de peste un veac, se va amorsa teoria Bisericii interpretată ca *societas politica perfecta et sibi sufficiens* care va constitui indicatorul teoretic și etalon pentru statul modern a cărui emergență o putem fixa tot acum.

Construcția teoretică a doctrinei relative la *societas perfecta* stabilește cum anume Biserica, prin voința divină explicită, a fost configurată nu ca o ordine de credincioși agregați pe un plan de paritate (*societas aequalis*), ci ca o entitate asociativă ierarhizată (*societas inaequalis*) în diferite paliere de demnități și puteri societare. Această societate, depășit nivelul simplilor credincioși, își sporește identitatea prin mijlocirea preoților și a episcopilor, iar în vârful acestei piramide se află oficiul Pontifului Roman, în interiorul căruia societatea perfectă se manifestă plenar și a cărui jurisdicție configurează un primat extins la nivelul fiecărui episcop și peste întreaga Biserică.

Pentru susținătorii teoriei este evidentă superioritatea organizării ecleziastice tocmai prin structurarea sa ierarhică în raport cu cea monarhico-statală pentru că originea și scopurile naturale ale Statului sunt subordonate misiunii și scopurilor supranaturale a căror cheie este în mâna Bisericii.

Se vedește, de la sfârșitul secolului al XV-lea și până la începutul secolului naționalităților, o serie de evoluții care a generat o distanțare progresivă între Biserică și organismele politice⁹ – viitoarele statele moderne.

una trebuie strânsă în mâini pentru Biserică, alta de către Biserică; cea de-a doua de cler, iar cea dintâi de regi și cavaleri, dar după cum comandă și solicită clerul, pentru că e necesar ca o spadă să depindă de cealaltă și ca autoritatea temporală să fie supusă celei spirituale. Pentru că atunci când Apostolul spune “Nu este putere care să nu vină de la Dumnezeu” și acele puteri care sunt au fost făcute de Dumnezeu. Ele nu ar fi existat dacă o sabie nu ar fi fost supusă celeilalte Este necesar să afirmăm că puterea spirituală este superioară oricărei puteri pământești în demnitate și noblețe, așa cum lucrurile spirituale sunt superioare celor temporale. Ceea ce noi putem constata într-adevăr cu ochii noștri din perceperea dijmelor, binecuvântări și sfințiri, recunoașterea acestor puteri și exercitarea stăpânirii asupra acestora, pentru că, adevărul ne este martor, puterea spirituală are rolul de a institui puterea pământească și dacă nu se arată a fi bună să o judece. Așa se va adevăra profeția lui Ieremia privitoare la Biserică și la puterea în Biserică: “Iată eu astăzi te-am așezat deasupra neamurilor și regatelor”.

8 Inclusiv prin măsuri extreme, cum a fost exilul la Avignon.

9 În Evul Mediu târziu, mai cu seamă secolele XIII-XIV și chiar al XV-lea, ceea ce în

Între aceste evoluții un loc important îl deține demarcarea tot mai evidentă a spațiului politic de cel religios, reforma protestantă și răspunsul catolic la aceasta, nașterea diplomației pontificale moderne, dar și ingerința politică a Bisericii la diverse nivele decizionale în noile realități politice cu profil statal.

Criza poziției de acum internaționale¹⁰ a Bisericii a atins punctul culminant odată cu tratatul din Westfalia (1648), când s-a afirmat teoretic consecvent principiul așa-zisului echilibru european și s-a promovat aneantizarea consecutivă a oricărei subordonări a statelor față de entități supra-naționale, inclusiv a ideii unei ordini internaționale dominată de ideea creștină. Chiar dacă solidarizarea în numele creștinismului a mai persistat un timp, Pontiful era calificat drept suveranul unui stat, șef al unui organism politic, ceea ce îi conferea o paritate juridică cu alți suverani, dar și o garanție de independență față de aceștia. Rămânea nestrămutată autoritatea sa spirituală căreia îi va fi recunoscută, prin intermediul agenților săi diplomațici, o preeminență simbolică în cadrul Protocolului de la Aix-la-Chapelle, în 1818, unde se prevedea că prerogativa de decan al corpului diplomatic este rezervată nunțiului apostolic. Practic în secolele XVII-XVIII se afirmă personalitatea internațională a Sfântului Scaun, cu toate că acesta a traversat o perioadă de criză a legitimității sale temporale și spirituale generată de curentele de gândire anticreștine, de influența anticlericală exercitată de Austria în statele italiene sau de divergențele cu Napoleon Bonaparte.

Firul roșu care leagă destinul diverselor pontificate din epoca modernă și până la Conciliul Vatican II (1963-1965) este exigența de a exercita ministerul petrin (*Petrusamt*) adică de a menține, promova și garanta unitatea și comuniunea tuturor bisericilor într-o lume tot mai fragmentată. Pericolul cel mai mare pe care Papii îl întrevăd după schismă¹¹ și apusul *Christianitas* este acela al fracționării instituțiilor ecleziastice în interiorul noilor puteri emergente din Europa, formarea bisericilor naționale și teritoriale supuse suveranilor. Experiența pontificatelor de la Avignon, a unui

mod greșit și în limbajul comun se numește *Stat*, în izvoarele din care istoricii își aprovizionează exegezele, vocabulele utilizate sunt cele tradiționale de tipul *imperium*, *regnum*, *res publica*. Vezi în acest sens G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State. 1100-1322*, Princeton, 1964, pp. 241-242.

10 Termen impropriu chiar și acum deoarece Sfântul Scaun nu asumă un profil etnic, iar Biserica, prin constituția sa, este plurietnică.

11 Schisma occidentală din perioada 1378-1417.

Papă redus la demnitatea de a fi "capelanul unui rege" este obsesia și coșmarul succesorilor lui Petru¹².

Răspunsul nu a fost coerent și în acord permanent cu natura spirituală a Bisericii. Începând cu secolul al XVI-lea una dintre preocupările primare ale Papilor a fost aceea de a construi un Stat propriu prin reunirea "proprietăților Bisericii"¹³ dispersate în zona centrală a Italiei, un principat renescentist coerent, structurat pe baze familiale, în raport cu sistemul italian de seniorii și principate, fiind prezentă tendința de a transforma succesiunea lui Petru într-o dinastie¹⁴. Un Stat care ar fi putut constitui baza pentru o nouă putere independentă cu aspirații universale. Dar acest model a fost rapid abandonat (cucerirea Romei în 1527 este semnul indelebil al apusului acestei idei). În același timp, apar noi probleme de factură ecclesială prin nașterea împotriva universalismului Romei a noi modele de Biserică teritoriale, diferite unele de altele, dar care au ca și caracteristică faptul că se suprapun cu puterea politică din statele emergente. Istoricul Paolo Prodi crede că Papalitatea a furnizat prototipul monarhiilor absolute moderne, de uniune între politica spirituală și cea temporală prin transformarea politicii dintr-un simplu act de putere într-o nouă putere care tinde să-l formeze și să-l disciplineze pe om de la naștere până la moarte¹⁵. Prețul plătit de instituția pontificală a fost nu numai cea vehiculată în toate publicațiile, fie științifice, fie de popularizare, al corupției și al abuzurilor, dar a semnat decesul unei

12 Paolo Prodi, *Introduzione. Papato e cardinalato*, în *Forme storiche di governo nella Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell'ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo, 31 ottobre 2001*, a cura di Paolo Prodi, Clueb, Bologna, p. 10.

13 Proprietățile Bisericii cunoscute în Evul Mediu, și chiar după, sub denumirea de *Patrimoniul Sfântului Petru* erau un ansamblu incoerent de teritorii și drepturi teritoriale pe care Scaunul Apostolic le exercita sau le administra, în manieră mai mult sau mai puțin relaxată, asupra unor spații ce mergeau din Portugalia până în Orientul Apropiat. Inclusiv în Transilvania au existat acest gen de proprietăți nominale. Pe măsura emergenței statelor naționale, Roma a renunțat la utilizarea acestor drepturi cu excepția peninsulei italiice, unde a conservat extinse proprietăți care au diminuat treptat până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Vezi în acest sens Șerban Turcuș, *op.cit.*, p. 28-29.

14 Cel mai evident exemplu sunt Papii din familia Medici (Leon al X-lea și Clement al VII-lea), chiar dacă în epocă mai întâlnim câteva exemple de Papi recrutați din interiorul aceleiași familii (familia Borgia, Calixt al III-lea și Alexandru al VI-lea, familia Piccolomini, Pius al II-lea și Pius al III-lea, familia della Rovere, Sixt al IV-lea și Iuliu al II-lea).

15 Paolo Prodi, *Il sovrano pontificio. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima eta moderna*, Bologna, 1982, *passim*.

formule dualiste în care Biserica ar fi putut exercita o putere temporală concurențială cu a celorlalți actori politici.

Reforma catolică¹⁶, așa cum a fost ea condensată în deciziile conciliului de la Trento, se amorsează în primul rând prin graduala abandonare a unei tendințe hegemonice și antagonistice în plan temporal. Scopul Reformei catolice este acela de a garanta Bisericii o nouă autoritate universală care nu se baza pe concurența cu statele în plan politic. Punctul de plecare “ideologic” pentru o astfel de atitudine este prezentat deja în “*Libellus ad Leonem X*”, scris de monahii camaldulezi Paolo Giustiniani și Vincenzo Quirini în 1512. Potrivit celor doi, noua epocă semnificată de descoperirile geografice denotă faptul că, pentru succesorul lui Petru, Italia este *angustissima*, și chiar Europa este “*non satis lata*”. Așadar Papei trebuie să-i fie încredințată conducerea întregii omeniri, indiferent de regimul politic, de rasă, cutume și chiar religii: “*totum humanum genus, omne scilicet gentes, nationes, quae sub coelo sunt, tuae subditas esse potestati*”, dar nu în concurență cu principatele seculare “*Veram autem ecclesiam Dei, non terrena habitationis civitates, aut manufacta aedificia, sed hominum Congregationem esse te latere non debet*”. Triregnul pontifical¹⁷ ar reprezenta atunci iconografic nu cele trei puteri ale Pontifului Roman în Evul Mediu, ci o nouă realitate ca expresie vizuală a unei puteri spirituale care se extinde în lumea veche și nouă: Italia, Europa, lumea întreagă. Din această perspectivă statul pontifical nu mai este văzut ca un scop în sine, ci este considerat un instrument necesar pentru a apăra independența tronului lui Petru într-o Europă sfâșiată de războaie. Oricum evoluțiile politice confirmă că Italia nu mai este în centrul politicii europene devenind, de la sfârșitul secolului al XVI-lea, un fel de zonă gri supusă influenței papale fără vreun efort de cuceriri teritoriale.

De acum grija cea mai mare a Papilor este aceea de construire a unei suveranități spirituale, neteritorializate, paralelă și distinctă în raport cu cea a altor state potrivit indicațiilor teoretizate de cardinalul Roberto Bellar-

16 Sunt opinii potrivit cărora Reforma catolică este un fenomen care chiar anticipează Reforma propriu-zisă.

17 Este vorba de piesa de mobilier liturgic tipică Papilor care este compusă din trei coroane surmontate de un glob încununat cu o cruce. Constituia o expresie simbolică a aspirațiilor temporale ale Sfântului Scaun și se conservă și astăzi în emblema Sfântului Scaun. Papii, începând cu Paul al VI-lea, au renunțat să o mai poarte din motive ce țin de noua strategie a Bisericii succesivă Conciliului Vatican II.

mino în doctrina puterii indirecte¹⁸. Această perspectivă teologico-juridică își găsește rapid teoretizarea. Cel mai de seamă canonist al epocii moderne, cardinalul Giovanni Battista De Luca, în a sa *Relatio romanae curiae forensis*: “De papa, circa eius potestate, ac personas, quas gerit”, aserțiază că în persoana fizică și materială a Papei se regăsesc patru persoane formalmente distincte și diverse: prima cea de Papă și episcop al Bisericii universale; cea de-a doua de Patriarh al Occidentului; cea de a treia de episcop al Romei și cea de-a patra de principe secular. De Luca opinează că persoana Papei ca Patriarh nu mai este actuală după cucerirea de către “necredincioși” a teritoriilor Patriarhatelor de Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim¹⁹.

Se constată, la un examen chiar deloc profund, că istoria modernă a Bisericii Catolice de la implementarea reformelor tridentine până la Constituția *Pastor aeternus* a Conciliului Vatican I și chiar după, până la finalul pontificatului lui Pius al XII-lea, este străbătută de această temă a suveranității spirituale a Papei, paralelă suveranității temporale a principilor. O suveranitate care funcționează în mod direct în raport cu credincioșii catolici, cu mutarea centrului de greutate din zona strict dogmatică înspre cea etică, prin constituirea unei legislații organice și a unei jurisdicții asupra conștiințelor. Ca urmare, în secolele XVII-XVIII, principalele intervenții pontificale se materializează, dincolo de problema grației divine și a justificării prin credință, în teme de natură morală. În domeniul politic se afirmă de acum o putere indirectă bazată pe un corp ecleziastic supranatal și supranațional, pe o nouă disciplină a clerului și a gestiunii credincioșilor,

18 *Potestas indirecta in temporalibus*.

19 “Retento eo, qui absque dubio in jure compatibilis est, pro respectuum diversitate, plurium personarum formalium concursu in eadem persona materiali, ut in praecedenti discursu advertitur, plures in Papa considerantur personae distinctae: una scilicet Papae et Episcopi Ecclesiae universalis; alia Patriarchae Occidentis; tertia Episcopi Romani; et quarta Principis saecularis status ecclesiastici. Quatenus pertinet ad secundam personam Patriarchae, propter occupationem ab infedeli aliarum orbis partium, quae sub aliis Constantinopolitano, Alexandrino, Antiocheno, et Hierosolymitano Patriarchis cadevano (unde propterea schismaticorum licentia prodiit in schismate se confondi) cessant illae finium, vel patriarchalis potestatis questione, quae antiquioribus temporibus cadevano. Ideoque in hoc mere pratico, ac forensi opere, inanis labor esset, ac extra propositum, de illis agere. Unde merito apud canonistas, praesertim recentiores, ista secunda persona, vel jurisdictio patriarchalis, omnino negligi, solumque ad dictas tres alias distinctio restringi solet”, G.B. De Luca, *Theatrum veritatis et iustitiae*, Lugduni, 1697, t. XV, p. 266.

în concurență cu puterea statală și prin afirmarea și apărarea dârză a imunităților și privilegiilor ecleziastice în raport cu politica și dreptul monarhiei absolute. Punctul central al acestui ciclu istoric este menționata pace din Westfalia, care prin victoria principiului "*cuius regio, eius religio*" obligă volens-nolens statele de obediență catolică la principiul teritorializării Bisericii, marcând o înfrângere definitivă a acelor aspirații universaliste cu iz temporal ale Sfântului Scaun. În ciuda cedărilor în planul realităților seculare, Sfântul Scaun a apărat poziția universalității sale ca instituție în concurență cu Statul, într-o lume tot mai dominată de prezența Statului ca monopolizator al oricărei activități sociale. Din această perspectivă, poziția Scaunului Apostolic a apărut tot mai retrogradă, de apărare a privilegiilor și imunităților sale, de rezistență la procesul de modernizare a unui Stat care, detașându-se tot mai mult de suveranitatea divină și aplicând concepția modernă și rațională a politicii, a impus libertățile constituționale, democrația și religia Patriei unor teritorii unde, prin natura sa, Sfântul Scaun nu mai poate penetra cu facilitatea medievală.

Urmărind acest trend se ajunge în secolul al XIX-lea, secolul care în manieră flagrantă a dogmatizat, dacă se poate spune, demnitatea de Pontif Roman. Este paradoxal, dar momentul de maximă slăbiciune și umilire a Bisericii în epoca modernă a constituit o oportunitate nesperată pentru a ranforșa teologic autoritatea papală. În anul 1801, Napoleon a stipulat un concordat cu Pius al VII-lea, document ce conținea o nouă distribuție a episcopatelor franceze și prevedea suspendarea tuturor episcopilor care au păstorit până atunci. A fost sfârșitul Bisericii galicane, care până atunci a reclamat mereu privilegiul și a refuzat, mai mult sau mai puțin direct, teza infailibilității papale. Este adevărat, articolele organice din anexa concordatului supuneau Biserica unei influențe statale și impuneau un program Bisericii Statului. Dar, suspendarea episcopilor dintr-o țară – o noutate absolută în istoria Bisericii – era o victorie a teoriei curialiste potrivit căreia autoritatea în Biserică derivă doar de la Pontiful Roman. În același timp, exproprierea în 1803 a Bisericii în Germania a provocat sfârșitul dominației temporale a acesteia, fiind elementul care a constituit atuul principilor episcopi în a se opune în mod necondiționat jurisdicției papale.

Totodată, autocomprehensiunea statului, născută din lenta erodare a ordinii sociale feudale, inducea autoritățile să legitimizeze statul secularizat cu o suveranitate autonomă în virtutea puterii de unitate și ordine pe care o exercita. Potrivit acestei interpretări, Suveran este cel care dispune de auto-

ritate în interior și de independență în exterior și le poate asigura pe ambele prin propriile instrumente juridice și de putere. Acest concept de suveranitate, consacrat de vârsta monarhiilor absolute, și-a conservat caracterul și în statele născute de suflul Revoluției franceze. Statul își impune suveranitatea și față de Biserică, conceptul de suveranitate punând bazele Bisericii de stat. Elementele acestui proces sunt apropiate însă și de Biserică, care prin definirea de câteva secole ca *societas perfecta*²⁰ revendică autonomia față de Stat și legitimează suveranitatea, atât în interior, cât și în exterior, inducând primatul juridicțional și infailibilitatea doctrinală a Papei.

Ținând seamă de context, ideologii Restaurației politice au promovat transpunerea conceptului de suveranitate Papei și Bisericii. Deoarece vechiul principiu al legitimității monarhico-sacrale a devenit caduc, au căutat o nouă bază pentru legitimarea monarhiei și a societății și au găsit-o în autoritatea divino-suverană a Bisericii, a cărei quintesență este infailibilitatea papală. Carieră în acest sens a făcut Joseph de Maistre cu opera *Du pape* (1819). Acesta a conjugat concepțiile ecleziastico-teologice ale primatului și infailibilității cu conceptul suveranității politico-statale. Suveranitatea, potrivit lui de Maistre, indică puterea generală, inapelabilă, cea care judecă fără a fi judecată. Orice suveran, și cu atât mai mult Papa, Suveran eminent, este infailibil. Infailibilitatea devine o proprietate necesară a unei puteri suverane și absolute. De aici încolo, pentru multe decenii, primatul papal a fost înțeles ca jurisdicție, iar infailibilitatea ca afirmare necondiționată a autorității.

Această teorie a influențat și ecclesiologia. În 1823, cel mai eminent teolog al epocii, J.A. Möhler, a caracterizat astfel ecclesiologia catolică: *“Dumnezeu a creat ierarhia și în acest mod a fost făcut pentru Biserică mai mult decât era necesar până la sfârșitul lumii”*. Ecclesiologia nu numai că a întărit autoritatea papală, dar a cuprins tot creștinismul și Biserica într-un *systema auctoritatis*, autoritate juridică înțeleasă ca *potestas*²¹, ca putere decizională suverană a Papei. Această autoritate se bucură de autorizare divină și nu trebuie să se legitimeze pentru conținuturile sale.

Ultimele ajustări ale acestei teorii au fost făcute la Conciliul Vatican I. Această instanță a statuat că primatul jurisdicției Pontifului Roman nu

20 Teorie opusă celei susținute de protestanți, care afirmau că Biserica ar fi un “collegium” în interiorul statului. Vezi pe larg P. Granfield, *Nascita e declino della societas perfecta*, în “Concilium”, 18, 1982, p. 955-964

21 Este o involuție dacă ne gândim la tezele lui Gelasie I din urmă cu un mileniu și jumătate.

se exercită doar în zona credinței și tradițiilor creștine, ci și în domeniul disciplinar și administrativ. Potrivit conciliului, primatul jurisdicției reprezentată, în Biserica Catolică, „*putere juridică deplină și supremă*”. Deciziile papale nu au nevoie de validarea nimănui și împotriva acestora nu se poate face apel. Puterea este imediată, adică dispozițiile sale sunt puse în aplicare fără nici o mediere și este ordinară adică se face direct fără delegarea nimănui, ci numai în conformitate cu mandatul încredințat de Christos lui Petru. Această ecclesiologie, să-i zicem piramidală, a rămas relativ imobilă până după primul război mondial. Teologia oficiului petrin chiar până în epoca postbelică.

Dezvoltarea de după Conciliul Vatican I a fost în sensul interpretării extensive și a exercițiului expansiv al autorității pontificale. Biserica a încercat să ofere tot mai mult imaginea unei „monocrații monarhice” a Papei cu episcopii, preoții și laicii ca supuși. Aceasta este valabil, în primul rând, pentru configurația juridică a Bisericii, dar a afectat și ecclesiologia care s-a resimțit de acest caracter juridic. Exercițiul expansiv al autorității papale a fost dezvoltat prin intermediul enciclicelor²², care au devenit tot mai numeroase și cu incidență directă în aspectele nu doar teologice, ci și etice și sociale²³. O etapă importantă în acest interval cronologic a fost criza modernistă, semnificată de o conciliere între dogme și noile tendințe culturale, mai ales în ceea ce privește critica și dinamica devenirii istorice a Bisericii. Această mișcare pune în pericol *systema auctoritatis* dominant în teologia epocii. Papa Pius al X-lea²⁴, care a pontificat între 1903-1914, a luat

22 Putem exemplifica cu enciclica *Annum sanctum*, promulgată de Leon al XIII-lea la 25 mai 1899, unde acesta afirmă: “*If then all power has been given to Christ it follows of necessity that His empire must be supreme, absolute and independent of the will of any other, so that none is either equal or like unto it: and since it has been given in heaven and on earth it ought to have heaven and earth obedient to it. And verily he has acted on this extraordinary and peculiar right when He commanded His Apostles to preach His doctrine over the earth, to gather all men together into the one body of the Church by the baptism of salvation, and to bind them by laws, which no one could reject without risking his eternal salvation*”.

23 “*La Chiesa si concepiva come coestensiva con la totalità delle popolazioni delle “terre cristiane”, in attesa di un’estensione al resto dell’umanità mediante le missioni*”. Giuseppe Alberigo, *Le concezioni della Chiesa e i mutamenti istituzionali*, în *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari-Roma, 1990, p. 68.

24 Alegerea lui Pius al X-lea ca Suveran Pontif a fost rezultatul unei împrejurări speciale, ultima de acest fel din istoria Sfântului Scaun. Deși în primele două tururi de scrutin din conclavul din 1903, desfășurat după moartea lui Leon al XIII-lea, candidatul cel

contramăsuri pentru a opri fenomenul modernismului, impunând clerului un jurământ antimodernism care a fost eliminat de-abia după Conciliul Vatican II²⁵. Sub Pius al X-lea natura monarhică a Bisericii și caracteristica ei de societate inegală formată din două categorii de persoane, păstorii și turma, au rămas principiile esențiale ale ecclesiologiei.

În aceeași perioadă, care se întinde de la Congresul de pace de la Viena și până la semnarea Pactelor de la Lateran în 1929, în care s-a dogmatizat statutul Pontifului Roman, poziția internațională a Bisericii și a Sfântului Scaun a devenit o problemă doctrinală, mai cu seamă după 1870, odată cu așa-numita *debellatio*, când statul pontifical moștenitor al acelei realități medievale numite *Patrimoniul lui Petru* a fost, practic, jugulat până aproape de dispariție de monarhia italiană. Acum este elaborat *ius publicum ecclesiasticum*, sistemul normativ relativ la ființa și drepturile Bisericii, considerată *societate perfectă* constituită cu un scop supranatural. În dimensiunea acestui drept, subordonarea indirectă a puterii temporale puterii spirituale este imediată și logică: "*Indirecta subordinatio potestatis temporalis ad potestatem spiritualem est immediatum et logicum consecrarium relationis iuridicae subordinationis indirectae finis temporalis (Status), ad finem spiritualem (Ecclesiae). Societates enim sunt ut fines*²⁶.

Acesta era răspunsul dat de Biserică în tentativa de a ajurna dreptul canonic potrivit dreptului public, întemeiat pe dreptul natural elaborat de statul iluminist și ranforsat de cel liberal, care și-a impus suveranitatea teritorial-juridică în toate sectoarele vieții sociale, neocolind sfera ecleziastică. Semnificativ în acest sens este faptul că așa-numita *Lege a garanțiilor* (Legea nr. 214 din 13 mai 1871) emanată de Parlamentul italian, prevedea

mai bine plasat rezulta cardinalul Mariano Rampolla del Tindaro, Secretarul de Stat al defunctului Papă, împăratul Franz Iosif, care avea dreptul de veto în numele Austriei – alături de Spania și Franța – și-a exprimat în conclav, prin vocea cardinalului Jan Puzyna, arhiepiscop de Cracovia, împotrivirea (*vetum seu exclusiva*) față de alegerea lui Rampolla del Tindaro. Succesiv a fost ales, ca Papă, Giuseppe Sarto, patriarhul de Veneția. Acesta, pentru a evita pe viitor astfel de incidente, prin Constituția apostolică *Commisum nobis* a eliminat dreptul de veto al autorităților laice.

25 În context, evidențiem faptul că a fost înființată o organizație cu caracter secret "*Sodalitium Pianum*", condusă de Umberto Benigni, din 1906 subsecretar al Congregației pentru Afaceri Ecleziastice Extraordnare, destinată identificării și combaterii criptomodernismului.

26 A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol. II. *Ius publicum externum (Ecclesia et Status)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1960, p. 134

că Papa a pierdut în raport cu monarhia italiană statutul de șef de stat și a devenit cetățean italian, dar cu garanții și prerogative rezervate unui suveran. Deși din partea Italiei a lipsit o recunoaștere oficială, în practică factorii politici din monarhia peninsulară considerau Sfântul Scaun ca un organism sustras propriei lor autorități, și în consecință oarecum suveran, fiind doar un plauzibil subiect de drept internațional.

Sub pontificatul successorului lui Pius al X-lea, Giacomo della Chiesa-Benedict al XV-lea, martor al primei conflagrații mondiale, continuă disputa dintre Statul liberal și Biserică. Benedict al XV-lea, fidel unei eclesiologii antiliberale, a individualizat rădăcinile primului război mondial în pedeapsa divină trimisă asupra societății moderne, care de la Revoluția franceză a refuzat să se conformeze indicațiilor Bisericii. Iar în Constituția apostolică *Providentissima mater Ecclesia*, promulgată de același Benedict al XV-lea la 15 septembrie 1917, se reiterează faptul că Biserica este o *societas perfecta, perfecta* în sens de autonomă, cu o structură juridică și ca atare titulară a unui drept *proprium ac nativum* (în sens de originar) de a produce norme juridice. Structura sa juridică este primară pentru că nu se originează într-o putere civilă, ci doar în Christos "*legiutorul divin*"²⁷.

În același timp, un exercițiu de permanentizare a stipulațiilor de drept canonic din secolul al XIX-lea are loc prin publicarea Codului de Drept Canonic din 1917. În acest text toate principiile enunțate de Conciliul Vatican I au fost trecute în zona colecțiilor juridice ecleziastice, sancționându-se principiul autorității suverane a Pontifului Roman: "*ca legislator suprem, el stabilește pentru Biserica Universală și părțile acesteia, dreptul*". La o lectură, chiar superficială, analogia cu statul autoritar unitar și legislația acestuia este impresionantă pentru cei care au curiozitatea de a face un studiu comparat. Totodată, urmând ciclul inaugurat de consecințele Concordatului dintre Pius al VII-lea și Napoleon, prin introducerea unor norme generale pentru regularizarea cazurilor specifice, Codul a indicat o progresivă uniformitate în viața și disciplina canonică. Se tinde, de acum înainte, să se eludeze particularitățile tradiționale în țările creștine și caracteristicile culturale în țările de misiune, fiind favorizată introducerea unor comportamente uniforme destinate să disciplineze capilar societatea piramidală anterior menționată.

27 "*Providentissima mater Ecclesia, ita a conditore Christo constituta, ut omnibus instructa esset notis quae cuilibet perfectae societati congruunt ... ius ferendarum legum proprium ac nativum evolvere atque explicare nunquam destitit*".

Pontificatul lui Pius al XI-lea, care debutează în 1922 și va marca pozitiv rezolvarea "chestiunii române", va favoriza cariera unui alt concept întâlnit de-a lungul Evului Mediu. Este vorba de așa numita regalitate a lui Christos, justificată veterotestamentară, și care în secolele centrale ale epocii medievale avea o substanță prevalent mistică. Deși reluată de câteva decenii, în paralel cu cultul inimii lui Iisus, teza regalității lui Christos a cunoscut o conceptualizare sub profil teologico-juridic sub Pius al XI-lea prin enciclica *Quas primas* din 1925. Părți întregi din enciclică sunt consacrate temei lui Christos, care trebuie considerat adevăratul rege nu numai în sens metaforic, dar și în sens specific. Această regalitate ar comporta atunci o stăpânire nu numai în ordinea spirituală, ci și asupra realităților temporale, în viața civilă exercitându-se în interiorul puterilor legislativă, executivă și judecătorească. Viziunea pontificală privea totalitatea genului uman, nu doar popoarele catolice sau pe ceibotezați catolic, extinzându-se la indivizi, familii, state. Reflexul ecclesiologic al unei astfel de teorii era următorul: Biserica, în calitate de continuatoare a misiunii lui Christos și instituită de acesta sub forma organică de *societate perfectă*, reclamă în mod legitim independența completă față de puterea civilă și dreptul de a emana legi și administra credincioșii pentru acele sectoare ale vieții sociale care au tangență cu destinul etern al omului²⁸.

Achile Ratti a perseverat pe acest itinerar. Cu ocazia beatificării martirilor Revoluției franceze uciși în septembrie 1792, Pius al XI-lea a condamnat ceea ce numea terorismul de stat. Pontiful, în siajul considerațiilor lui Benedict al XV-lea, vedea în Revoluția franceză un fel de perturbare universală pentru că o considera *o revoltă împotriva lui Dumnezeu*. De asemenea, comunismul, în varianta sa stalinistă și nazismul derivau, pentru Papă, din aceeași mișcare de secularizare pe care Revoluția franceză o favorizase și care avea ca scop crearea unui om nou, în afara proiectelor lui Dumnezeu. Atent la elaborările teoretice din epocă, Pius al XI-lea condamna teoria drepturilor omului²⁹ atunci când se origina și se justifica în

28 *I diritti di Dio nella società e la festa liturgica di Cristo Re*, în "La Civiltà Cattolica", 1926, p. 127-133.

29 Biserica Catolică a condamnat *Declarația Drepturilor Omului și Cetățeanului* a Adunării Naționale franceze din 26 august 1789. După ce Papa Pius al VI-lea a condamnat-o în prealabil în cadrul unui consistoriu, ulterior, în 10 martie 1791 și 13 aprilie același an, s-a situat împotriva Constituției civile a clerului francez. Tot Pius al VI-lea a condamnat, la 29 martie 1790, libertatea religioasă. Pe aceeași linie s-a situat și Grigore

dimensiunea conferită acestora de Revoluția franceză. Dar, întreaga gamă a acestor evoluții care fixau în centrul societății omul erau ferm afirmate atunci când erau acoperite de formula *demnitatea ființei umane*, care apare în enciclicele *Ubi arcano*, *Quas primas* și *Divini Redemptoris*. Prin intermediul acestei doctrine a demnității ființei umane este refuzată concepția Statului ca scop final al individului. În acest sens, într-o scrisoare adresată cardinalului de Milano, Ildefonso Schuster, la 26 aprilie 1931, Pius al XI-lea considera inadmisibil faptul dependenței cetățenilor unui Stat în raport cu această entitate abstractă “*în viața lor individuală, familială, spirituală și supranaturală*”.

Acest curs al lucrurilor se reflectă nu doar în discursul teologic, ci este asumată și în perimetrul intelectualilor laici filo-catolici. Astfel, în 1937, Luigi Salvatorelli, într-o carte intitulată *La politica della Santa Sede dopo la guerra*, afirma: “*Biserica Romano-Catolică nu a acceptat niciodată să fie considerată ca spirit pur: ea dorește să fie o societate care are elementele sale constitutive și sfera ei de acțiune în această lume și, programatic, se afirmă ca o societate perfectă adică o societate care conține în sine toate elementele tipice organizării omenești inclusiv obligații juridice și forța materială. ... Biserica a ținut enorm la raporturile diplomatice regulate cu statele pentru că acestea reprezintă recunoașterea principiului colaborării sale cu statele și al caracterului său de societate perfectă*”³⁰.

Rezumând evidențele trecute în revistă în precedență, se poate constata că, până la debutul pontificatului lui Pius al XII-lea, autoritatea papală a mizat pe integralismul ecleziastic și pe concepția puterii corelate oficiului papal ca suveranitate. Însă, în același timp, faptul că Vatican I nu a reușit să definească o doctrină a Bisericii și s-a cantonat într-o ecclesiologie juridică și apologetică, transformând doctrina Bisericii într-o ierarhologie, a permis teologilor interbelici și imediat postbelici să redescopere elemente din vechea tradiție a Bisericii, care o defineau, mai mult spiritual decât juri-

al XVI-lea cu enciclica *Mirari vos* din 15 august 1832 și Pius al IX-lea cu enciclica *Quanta cura* din 8 decembrie 1864, la care era anexată *Syllabus seu collectio errorum modernorum*. Deși Leon al XIII-lea a manifestat o deschidere față de tema drepturilor omului, succesorul său, Pius al X-lea, a revenit la poziții rigide. O revizuire a temei drepturilor omului are loc sub Pius al XII-lea și succesiv sub Ioan al XXIII-lea și Paul al VI-lea. Tema drepturilor omului este teza centrală și a declarației conciliare *Dignitatis humanae* din 7 decembrie 1965, a Conciliului Vatican II.

30 Luigi Salvatorelli, *La politica della Santa Sede dopo la guerra*, Milano, 1937, p. 41.

dic, drept *mysterium Christi* sau *populum Dei*. În paralel cu o augmentare a mișcării liturgice destinată să vizibilizeze social și cultural Biserica, această ecclesologie solicita laicilor o nouă evaluare a raportului cu credința. Pius al XII-lea a receptat această evoluție și a introdus-o în enciclica *Mystici corporis Christi* din 1943, unde Biserica este definită drept corpul mistic al lui Christos. În același timp însă, poziția monocrată a Papei a rămas intactă deoarece Papa era situat în imediata descendența după Christos din punctul de vedere al autorității, iar oficiul episcopal era tot o derivație directă din oficiul pontifical. Sfântul Scaun, în ciuda receptării unui filon spiritual care venea de departe din istoria sa, miza în continuare pe ideea unei societăți creștine (catolice pentru puriști) în interiorul căreia, în raporturile cu statele, revendica o *potestas indirecta*. Dar, în contextul evoluției civilizatoare și a derivelor comuniste și naziste, în mod evident existența unei societăți profane, autonome, nu mai putea fi ignorată de Biserică. Astfel că, lipsit de alternativă, Sfântul Scaun a acceptat existența lumii secularizate ca o ipoteză. Ca teză era susținut în continuare punctul de vedere potrivit căruia Biserica Catholică trebuie să mențină o poziție de monopol și să porceadă în continuare pe calea tradițională.

Niciodată ca până în secolul XX Biserica nu s-a ocupat atât de mult de ea însăși. Una dintre rațiunile care au stimulat această introspecție a Bisericii a fost, fără îndoială, accelerarea procesului de secularizare. Atât timp cât Biserica latină a fost inserată într-o societate să-i zicem catolică închisă, instituțiile ecleziastice și civile au comunicat între ele. Desacralizarea realităților terestre, diminuarea incidenței credinței în viața de zi cu zi, tot mai puternica autonomie a puterilor civile au transformat Biserica într-o parte a sistemului social, așa cum este Statul, știința, economia. Această evoluție a avut ca efect o ecclesializare a creștinismului: comunicarea aspectului religios al trăirii umane a devenit atribut exclusiv al Bisericii și organizat de Biserică. Toate aceste schimbări au obligat Biserica să-și remodeleze profilul și să reflecteze asupra noii sale poziții în societate. În același timp, credincioșii au fost constrânși să conștientizeze mult mai intens și mai clar apartenența sau nu la tradiția creștină și la Biserică. În climatul epocii, Biserica nu a avut prea multe opțiuni și pentru a nu-și diminua până la negare misiunea, a resimțit tot mai accentuata presiune de a răspunde în manieră complexă, dar cu ponderație, la cât mai multe din provocările modernității și ale contemporaneității. De aceea, în ciuda clișeelelor care speculează mirarea ierarhiei catolice la convocarea, de către Papa Ioan al XXIII-lea, a unui nou

conciliu cu valențe reformatoare, acesta nu era decât o etapă obligatorie din viața Bisericii, destinată să conformeze viața ecclesială la noile schimbări dinamice și adeseori cu efecte puțin previzibile din contemporaneitate³¹.

Conciliul Vatican II, convocat într-un moment de turnură nu numai a Bisericii, cât și a lumii seculare, a pus în discuție problema structurii și guvernării Bisericii Catolice. Vechile forme monarhice și noile forme autoritare sufereau o presiune venită din toate straturile catolicității. Deoarece democrația nu era reținută a fi un model compatibil cu constituția Bisericii, s-a făcut recurs la modelul Bisericii antice, înțeleasă în sensul de comuniune a Bisericilor. Interesul ecclesiológic s-a manifestat către colegialitatea episcopală, raportul primatului cu episcopatul devenind o chestiune importantă de elucidat, iar colegialitatea un concept cheie. Ca imagine a Bisericii a fost promovată sintagma *poporul lui Dumnezeu* în defavoarea conceptului *corpus Christi mysticum*. În timp ce acest ultim concept exaltă unitatea Bisericii lui Christos, prin utilizarea conceptului *poporul lui Dumnezeu* se subliniază caracterul istoric al Bisericii, atât în direcția realizării „împărăției lui Dumnezeu”, cât și a laturii umane, păcătoase. De asemenea, alături de menținerea tezei misterului care se realizează în Biserică, a fost promovat conceptul de Biserică văzută ca și sacrament (în sens de realizare concretă prin voință divină) al mântuirii, ca semn și comuniune între oameni și Dumnezeu, și între om și semenii acestuia, detașându-se astfel de ideea de Creștinătate închisă sau de proiectul milenar de transformare ecleziastică a societății ca scop unic al misiunii creștine. Acest concept leagă între ele momentele religioase și sociale din activitatea misionară a Bisericii, răspunzând pozitiv noului program de evanghelizare. Dialogul cu societatea nu se mai realizează numai din perspectiva primatului, ci în condițiile concrete în care sunt inserate Bisericile locale. Din perspectiva Conciliului Vatican II, câmpul vizual s-a lărgit la raportul întregii comunități ecclesiale cu societatea profană în toate articulațiile acesteia, trecându-se de la stadiul de *ipoteză* a existenței acestui tip de societate la cel de *teză*.

Afirmarea esențială a ecclesiológiei comuniunii se găsește în Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen Gentium*, promulgată la 21 no-

31 Există două școli de evaluare a Conciliului Vatican II. Una, care s-a format în jurul așa numitei Școli de la Bologna, ai cărei combatanți teoretici s-au grupat în jurul lui Giuseppe Dossetti și a lui Giuseppe Alberigo, care susțin că mișcarea conciliară (conciliul și efectele sale) marchează o cezură cu trecutul, și o alta, al cărei ilustru reprezentant este Papa Benedict al XVI-lea, care infirmă cezura și solicită continuitatea cu tradiția Bisericii, dar în sens novator, debarasată de aglomerările și excesele târziu medievale și moderne.

iembrie 1964: “În ele (bisericele locale) și din ele este constituită unica Biserică Catolică”³². Tot *Lumen Gentium*, în paragraful 26, afirmă că “Biserica lui Christos este cu adevărat prezentă în toate comunitățile locale de credincioși legitim fondate, care sunt unite cu păstorii lor în ceea ce Noul Testament le numește pe acestea Biserici. Ele sunt fiecare la locul ei noul popor chemat de Dumnezeu întru Duhul Sfânt”.

Bisericele locale nu mai apar ca derivând din vreun oficiu superior, ci sunt recunoscute așa cum era just, ca fiind născute prin anunțul Evangheliei. Semnificativ pentru cum anume Biserica intenționează să revină la structura Bisericii paleocreștine este un fragment dintr-o notă publicată de Joseph Ratzinger, în acele vremuri expert conciliar, și care poate lămuri mult din trendul Bisericii din ultimele decenii: “Problema raportului dintre primat și episcopat, oficiu papal și oficiu episcopal trebuie să fie înțeleasă mai întâi prin **structura spirituală originară a Bisericii, care nu corespunde nici unei structuri politice curente**. Biserica, așa cum s-a configurat în primul secol al erei noastre, era constituită dintr-o pluralitate de comunități, fiecare dintre ele putând revendica titlul de onoare de “biserică”, deoarece exista convingerea că în fiecare dintre comunități, care sub cărma unui episcop legitim împreună cu preoții și diaconii se strânge la cina Domnului, se realizează plenar ideea divină de Biserică. Cu toate acestea, biserica în sine nu se bucura de nici o autonomie ca și cum ar fi putut să fie autosuficientă. Episcopul care era în fruntea comunității era episcop doar când era în uniune ecleziastică cu alți episcopi, astfel că prin comuniunea episcopilor se realiza și comuniunea comunităților. Biserica antică apare ca o rețea de comunități în comuniune care are în episcopi punctele de fixare. **Ea nu este nici monarhică, nici democratică și nici nu poate fi concepută ca o altă structură politică**; ea este constituită dintr-o multitudine de comunități reunite în jurul Cinei Domnului, care, legate între ele, constituie o comunitate mai mare ce se poate considera pe sine ca singura comunitate a lui Dumnezeu pe pământ. În interiorul acestei comuniuni cum putem numi Biserica antică, episcopului Romei i-a fost recunoscut un rol particular, astfel că prin comuniunea cu acesta se realiza apartenența la comunitatea ecclesială. În acest sens, se poate liniștit vorbi încă din vremea Bisericii antice de un primat roman care, din punctul de vedere al esenței sale, nu însemna în nici un fel o guvernare universală a Bisericii, ci capacitatea și dreptul, în interiorul comuniunii, de a decide cu autoritate unde este mărturisit cu adevărat cuvântul lui Dumnezeu și

32 *Lumen Gentium*, 23.

în consecință unde este adevărata comuniune. În această configurație originală, oficiul papal are un caracter exclusiv spiritual și nu exclude pluralismul în Biserică, ci îl conține”³³.

O atare ecclesiology locală, pentru a o distinge de cea universală, muta calitativ axa de concepție a Bisericii, deschizând calea unei reevaluări a credincioșilor și a rolului activ al acestora, accentuând astfel relevanța pentru viața bisericilor a situațiilor culturale, economice și politice in situ. Ecclesiology locală implică o depășire a etapei în care Biserica, ca expresie a structurii sale compacte, se simțea atrasă de rolul alternativ în raport cu ideologiile și structurile politice și o coordonare activizată între diversele curente locale pentru a se oferi, prin sinteză, noi răspunsuri ale Bisericii la problematicile contemporaneității.

Întrucât primatul papal era o piatră de hotar, atât în raporturile cu Statul, cât și în raporturile ecclesiale, Conciliul Vatican II, în Constituția dogmatică *Lumen Gentium*, a poposit asupra acestui capitol, dar a făcut-o în spiritul tradiției conciliare care definește oficiul petrin: “Pentru că episcopatul să fie unul și indivizibil Iisus Christos l-a așezat în fruntea celorlalți episcopi pe fericitul Petru stabilind în el principiul și fundamentul perpetuu și vizibil al unității de credință și de comuniune”³⁴. În această „Biserică a lui Christos, Pontiful Roman ca succesori al lui Petru, căruia Christos i-a încredințat păstoria oilor și mieilor, prin dumnezeiască voință a fost investit cu o putere supremă, deplină și imediată pentru îngrijirea sufletelor. Așadar, el a fost instituit ca păstor al tuturor popoarelor pentru a promova atât binele comun al Bisericii universale cât și binele bisericilor locale și deține primatul de putere asupra tuturor Bisericilor”³⁵.

Dar pentru a evidenția progresele în atenuarea concepției monocrației a oficiului petrin, *Lumen Gentium* a precizat: “Colegiul sau corpul episcopal nu are autoritate dacă nu este înțeles împreună cu Pontiful Roman, succesorul lui Petru care este capul acestui colegiu și are putere primatuală asupra tuturor, fie păstori sau credincioși. În fapt, Pontiful Roman prin forța oficiului său, ca vicar al lui Christos și păstor al întregii Biserici are asupra acesteia o putere deplină, supremă și universală pe care o poate totdeauna exercita în mod liber. În același timp, ordinul episcopilor, care succede colegiului apostolilor în

33 *Ende der Gegenreformation?*, herausgegeben J.Chr. Hampe, Stuttgart, 1964, p. 183.

34 *Lumen Gentium*, capitolul “De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu”, 18.

35 Decretul *Christus Dominus* despre misiunea pastorală a episcopilor în Biserică, 2.

magisteriul și cârmuirea pastorală, în care de fapt se perpetuează Colegiul apostolic, este subiect, împreună cu capul său Pontiful Roman, și niciodată fără acest cap, al supremei și deplinei puteri asupra Bisericii universale, și această putere nu poate fi exercitată decât cu consensul Pontifului Roman. Domnul l-a așezat doar pe Simon ca piatră și cheie a Bisericii și l-a desemnat păstor al turmei sale. Dar, așa cum se știe, această putere de a lega și dezlega care i-a fost încredințată lui Petru a fost dată și Colegiului apostolic unit cu capul său. Acest colegiu, întrucât este alcătuit din mulți exprimă varietatea și universalitatea poporului lui Dumnezeu; întrucât e sub cârmuirea unui singur cap exprimă unitatea turmei lui Christos³⁶. Este promovată, chiar dacă cu oarecare rețineră, ideea unei comuniuni articulate, ierarhice care se realizează prin conexiunea episcopilor cu capul lor.

Ecclesiologia preconciliară insistase asupra universalității bisericii și a unității acesteia înțeleasă ca uniformitate. Această viziune stimulase concepția monocratică asupra administrării Bisericii. Vatican II accentuează, cum am menționat deja, multiplicitatea și rolul sporit al Bisericilor locale și are drept consecință, pentru exercițiul primatului, trecerea de la accepțiunea acesteia ca suveranitate absolută la accepțiunea de primat configurat ca și comuniune: *“În toate popoarele lumii trăiește un singur popor al lui Dumnezeu, pentru că din toate acestea Biserica își ia cetățenii. Toți credincioșii, împăraștiați în lume comunică unii cu alții prin Duhul Sfânt și astfel cine e la Roma știe că “cei din Indii sunt membre ale sale”. În virtutea acestei universalități părțile își dau darurile celorlalte părți și cu toții Bisericii, astfel că întregul și părțile cresc prin împărtășirea unuia cu celelalte și lucrează împreună pentru realizarea unității. Așadar poporul lui Dumnezeu nu numai că este constituit din diverse popoare, dar în cuprinsul său este compus din diferite ordine. Așa și în comuniunea ecleziastică, există de drept biserici locale care își mențin propriile tradiții respectând primatul tronului lui Petru, care este întâistătătorul comuniunii universale, protejează legitimele diferențe și în același timp face ca particularitățile să nu dăuneze unității, ci mai degrabă să o slujească”³⁷.*

Trebuie precizat că, spre deosebire de Conciliul Vatican I, cu ocazia reuniunii conciliare convocate de Ioan al XXIII-lea și finalizate de Paul al VI-lea, s-a impus conștiința teologică a faptului că nu este adecvat ca în aparatul dogmatic al conciliului să fie tratată Biserica numai din punct

36 *Lumen Gentium* 22.

37 *Lumen Gentium* 13.

de vedere al ierarhiei și al structurii sale juridice. Textul final al Constituției despre Biserică se deschide cu un capitol despre “*misterul Bisericii*”, urmat de altul, intitulat “*poporul lui Dumnezeu*”, al treilea capitol fiind dedicat structurii juridice a Bisericii.

Efectele elaborărilor teologico-dogmatice au condus așadar și spre soluții ecclesiologice. Potrivit unei definiții conformate canonic, Biserica este o **societate eternă, vizibilă și invizibilă fondată în dimensiunea sa terestră din toți credincioșii care, supunându-se unei autorități ierarhice în fruntea căreia este Papa, urmărește un scop comun, acela al sanctificării sufletelor și a mântuirii**. Pe lângă *Ecclesia caritatis* sau *invisibilis* există și o Biserică *juris* sau *visibilis*. Din această rațiune, Biserica mai poate fi definită ca **adunarea spirituală a tuturor celor botezați care profesază aceeași credință, se împărtășesc cu sfințele taine și intenționează realizarea unor scopuri spirituale comune sub autoritatea Pontifului Roman, a Colegiului episcopal și a tuturor episcopilor în legătură cu acesta**³⁸.

Constituția *Lumen Gentium* precizează, și nu doar în sens metaforic, așa cum există deseori tendința de a se interpreta, că: “*Christos a instituit pe Pământ și a susținut neîncetat Biserica sa Sfântă, comunitate de credință, de speranță și milostenie, ca organism vizibil. .. Dar societatea constituită din organisme ierarhice și corpul mistic al lui Christos, comunitatea vizibilă și cea spirituală, Biserica celestă și Biserica care posedă aici bunurile cerești nu trebuie considerate ca două lucruri diferite, ci formează o unică și complexă realitate rezultantă a unui dublu element, uman și divin*”.

Referindu-se la manifestările sociale și vizibile ale Bisericii, documentele conciliare acreditează faptul că Biserica este o **formațiune socială** în care individul se realizează ca persoană și prin care și în care se exprimă și se asociază interese de caracter religios. Potrivit altor două definiții date de Conciliul Vatican II, Biserica ar putea fi calificată drept “*noul Israel care în timpul acesta înaintează spre căutarea sălașului viitor și permanent*” sau ca “**noul popor al lui Dumnezeu care a fost constituit din comunitatea spirituală de credincioși configurată în corpul lui Christos și organizată ierarhic ca societate pentru largirea Regatului lui Dumnezeu instituit de Christos**”³⁹.

38 L. Spinelli, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Milano 1985, p. 5.

39 Multitudinea de definiții este, pe de o parte, rezultatul confruntării și armonizării tuturor fațiunilor conciliare, iar pe de altă parte, este expresia dificultăților Bisericii de a se defini sintetic în raport cu o serie de evoluții antropologice care tind să o elimine din

Aceste definiții dintr-o perspectivă au diminuat în mod vizibil din aspirațiile temporale concrete ale Bisericii, dar au creat o imensă posibilitate din partea Scaunului Apostolic și a lumii ecclesiale de a se pronunța, debarasat de armura ideologică de factură ierocratică și autocratică, în orice chestiune care este coextensivă genului uman și slujește realizării plene a personalității morale a acestuia.

Anii ce au urmat încheierii Conciliului Vatican II corespund pontificatului lui Paul al VI-lea și au fost marcați de disfuncții derivate din inadecvarea sau interpretarea excesivă a elaboratelor conciliare. Dar, din perspectiva raportării Sfântului Scaun și Bisericii Catolice la lume și a activității internaționale a celor două instituții, au fost făcuți pași uriași. Noua ecclesiologie, care, în realitate, era o ecclesiologie ce venea de departe, doar eliberată de veșmintele grele și pline de colbul epocilor istorice traversate, s-a dovedit flexibilă în abordări atât timp cât nu era afectat edificiul dogmatic al Bisericii și personalitatea morală a omului. Sfântul Scaun a demarat un program de adaptare la exigențele contemporaneității. Un exemplu îl constituie tentativa de la sfârșitul anilor '60 și începutul anilor '70 ai secolului trecut, când Scaunul Apostolic a promovat proiectul unei *Lex ecclesiae fundamentalis* care ar fi avut rolul de a dota Biserica Catholică cu o chartă constituțională similară celor ale statelor contemporane. Proiectul, însă, a fost refuzat de cea mai mare parte a episcopatului precum și de largi elemente ale laicatatului catolic. Aceste instanțe au considerat că nu pot fi elaborate principii instituționale generale aplicabile la nivelul Bisericii⁴⁰. Este simptomatic însă acest caz pentru cât de mult se dorește situarea în trendul societății contemporane.

Cea mai vizibilă și surprinzătoare evoluție în raport cu tradiția scaunului episcopal roman este însă depășirea de către Paul al VI-lea a staticității romane și „coborârea în lume”. Caracterizat drept figură hamletiană a Bisericii, Giovanni Battista Montini a fost un inovator sau deschizător de drumuri în nouă „vârstă” a Bisericii Catolice. Cu o expertiză administrativă de invidiat în afacerile Scaunului Apostolic, Paul al VI-lea a racordat definitiv Sfântul Scaun la sistemul relațiilor internaționale, depășind cu o detașare surprinzătoare, în numele misiunii Bisericii Catolice, orice fel de aprehensiune, inclusiv față de cei mai vehemenți contestatari ai existenței Bisericii.

perimetrul politic și social.

40 Legge e Vangelo. *Discussione su una legge fondamentale per la chiesa*, Brescia, 1972.

Paul al VI-lea asistă deloc impasibil la o sumă de fenomene care solicită atenția Bisericii și activizarea acesteia: fenomenul decolonizării și al formării de noi state cu întreaga gamă de probleme, persecuția creștinilor în regimurile comuniste de sorginte sovietică, conflictul arabo-israelian și emergența terorismului de factură islamică, sezonul sângeros al dictaturilor din America Latină. Acest „anotimp” de turnură, care contrariază prin instabilitate și diversitatea problemelor care afectează în mod dramatic viața bisericilor locale, îl determină pe Paul al VI-lea la regândirea rolului internațional al Sfântului Scaun: „*D’ou non pas un rôle de médiation mais une nouvelle missiologie dont la diplomatie est la forme active, dans la mesure ou le pontificat de Paul VI est caractérisé par l’arrivée à l’âge adulte des continents qui étaient des continents de mission, et l’établissement des hiérarchies qui sont des hiérarchies effective.*”⁴¹

O altă dimensiune care evidențiază profilul internațional al pontificatului montinian este tendința de depășire a eurocentrismului care risca să închisteze și să limiteze Biserica într-un fel de contemplare pasivă a ceea ce se întâmplă în afara continentului care a fost de-a lungul unui mileniu și jumătate arealul exercițiului spiritual și temporal al Scaunului Apostolic.

Cu alegerea, în 1978, a unui candidat neitalian ca episcop al Romei, s-a întrerupt practica, care părea deja instituționalizată, de a alege exclusiv Pontifi italieni. A fost vădită cu această ocazie o evoluție a reflecției la nivelul colegiului de cardinali, tot mai internaționalizat, de a depăși limitele unei tradiții care nu se mai justifică. Alegerea unui cardinal polonez denotă, dincolo de latura speculativă care are o rațiune bine întemeiată, intrarea într-o nouă etapă a succesiunii lui Petru, succesiune care trebuie să fie cu adevărat universală și să răspundă, prin stabilirea unei majorități de două treimi din numărul total al cardinalilor, așteptărilor Bisericii în universalitatea ei și nu în particularitățile ei. Alegerea lui Ioan Paul al II-lea este și un rezultat al valorizării acelei ecclesiologii locale care a potențat la vârful ierarhiei catolice un candidat aparent nefamiliarizat cu avatarurile ecclesiologiei universale în interpretare curială.

Același Ioan Paul al II-lea a depășit ideea fixității romane a Papalității, adăugând relațiilor ecclesiale o dimensiune itinerantă a Papei. Această dimensiune, însă, se cuplează cu raporturile internaționale ale Sfântului

41 Phillippe Levillain, *Le Saint Siège dans les relations internationales sous le pontificat de Paul VI*, în *Paul VI et la vie internationale*, Brescia, 1992, p. 36.

Scaun. Voiajele apostolice frecvente în mai toate episcopatele catolice din lume, dincolo de insatisfacțiile pastorale și psihologice, au demolat accepțiunea geo-fixistă a romanității exclusive a Papalității, tinzând la modificarea legăturii tradiționale dintre Papă și Curie. În egală măsură însă, aceste voiaje au obligat pentru întâia oară statele vizitate de Papă la o reflecție serioasă a calității relațiilor cu Scaunul Apostolic și viceversa, la o evaluare a raporturilor Sfântului Scaun cu entitățile statale vizitate și posibilitățile de cooperare bi- și multilaterale. Consecințele pontificatului itinerant al lui Ioan Paul al II-lea sunt dificil de cuantificat chiar și acum, la 18 ani de la trecerea lui în altă lume. Este însă obiectiv să punctăm, aruncând o privire panoramică asupra evoluției climatului internațional, că, deși teoretic Sfântul Scaun și-a afirmat dintotdeauna dimensiunea universală, efectivitatea materială a acestei dimensiuni a fost realizată sub pontificatul lui Ioan Paul al II-lea. Este adevărat că și în cazul afirmării teoretice precedente și a realizării practice a acestei dimensiuni, Sfântul Scaun a întâmpinat probleme uneori surmontabile, altele insurmontabile, care au dus la schisme sau despărțiri dureroase.

Tot în timpul pontificatului lui Ioan Paul al II-lea deciziile Conciliului Vatican II au fost conformate canonic și inserate în noul Cod de Drept Canonic din 1983⁴², care l-a înlocuit pe cel din 1917. Ceea ce aparent surprinde, dar nu face decât să confirme fidelitatea față de tradiție a Bisericii, este menținerea, mai mult sau mai puțin aluzivă, a formulei care consideră Biserica drept o societate perfectă: "*Le concept doctrinal de societas iuridice perfecta – qui reste encore tres present dans le nouveau Code de droit canonique de 1983 -, est d'ordre strictement juridico-canonique relevant de la discipline dite jus publicum ecclesiasticum dans sa double perspective relative au droit constitutionnel de l'Eglise (jus publicum ecclesiasticum internum) et au rapports entre l'Eglise et les états (jus publicum ecclesiasticum externum)*"⁴³.

Iată așadar că un concept care are o îndelungată istorie reușește să confere identitatea instituțională a Bisericii Catolice în context postmodern. Evoluția ambiguă a statului național din ultimele decenii reactualizează conceptul de societate perfectă. Acesta se pliază elastic pe organiza-

42 La fel se întâmplase în precedență, cum am amintit deja, cu deciziile Conciliului Vatican I, introduse în Codul de Drept Canonic din 1917.

43 J.-B. D'Onorio, *Le Concile Vatican II et le droit*, în *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Roma, Ecole Française de Rome, 1989, pp. 671-672.

ția de tip corporatist cu dimensiune globală care condiționează și uneori capturează suflul diferitelor state naționale. Biserica Catolică, fiind cea mai veche instituție funcțională din lume, regăsește, în modul de organizare a umanității de la începutul mileniului trei, criteriile care-i permit, prin intermediul societății perfecte, să-și apere libertatea milenară și, în context misionar, să-și extindă libertatea în noile dimensiuni teritoriale.

Bibliografie:

- ALBERIGO, Giuseppe, *Le concezioni della Chiesa e i mutamenti istituzionali*, în *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari-Roma, 1990.
- D'ONORIO, Joel-Benoît, *Le Concile Vatican II et le droit*, în vol. *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Roma, Ecole Française de Rome, 1989, pp. 651-688.
- De LUCA, Giovanni Battista, *Theatrum veritatis et iustitiae*, Lugduni, 1697, t. XV.
- GRANFIELD, P., *Nascita e declino della societas perfecta*, în "Concilium", 18, 1982, pp. 955-964.
- *I diritti di Dio nella società e la festa liturgica di Cristo Re*, în "La Civiltà Cattolica", 1926, pp. 127-133.
- LEVILLAIN, Phillippe, *Le Saint Siège dans les relations internationales sous le pontificat de Paul VI*, în *Paul VI et la vie internationale*, Brescia, 1992.
- OTTAVIANI, Alfredo, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol. II. *Ius publicum externum (Ecclesia et Status)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1960.
- POST, Gaines, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State. 1100-1322*, Princeton, 1964.
- PRODI, Paolo, *Il sovrano pontificio. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, 1982.
- PRODI, Paolo, *Introduzione. Papato e cardinalato*, în *Forme storiche di governo nella Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell'ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo, 31 ottobre 2001*, a cura di Paolo Prodi, Clueb, Bologna, 2002.
- RAHNER, Hugo, *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo*, Milano, Jaca Book, 1990.

- SALVATORELLI, Luigi, *La politica della Santa Sede dopo la guerra*, Milano, Istituto pe gli Studi di Politica Internazionale, 1937.
- SPINELLI, Lorenzo, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Milano, 1985.
- TERTULLIANUS, *Apologeticum*, a cura di A. Barrile, Zanichelli, Bologna, 1980, capitolul XXXIX: “*Corpus sumus de conscienci religionis et disciplinae unitate et spei foedere*”.
- TURCUȘ, Șerban, *Sfântul Scaun în relațiile internaționale, între societatea perfectă și poporul lui Dumnezeu*, București, Editura România Press, 2001.
- TURCUȘ, Șerban, *Sfântul Scaun și românii în secolul al XIII-lea*, București, Editura Enciclopedică, 2001.

DREPTURILE FUNDAMENTALE ALE OMULUI ÎN CONTEXTUL PANDEMIEI COVID-19

Drd. Denisa Maria VÎLCEANU

*Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București, România
denisa_vilceanu@yahoo.com*

ABSTRACT: Fundamental Human Rights in the Context of The Covid-19 Pandemic.

Like almost the rest of the world, Romania was taken too by surprise regarding the approach to COVID-19. The same is true of our legal systems, the rule of law and the impact that the pandemic has had on fundamental rights. In terms of human rights, related to a set of prerogatives enshrined in national law and guaranteed by international treaties, prerogatives that express fundamental social values and that aim to satisfy essential and legitimate human needs and aspirations. COVID-19 is not just a public health crisis. The impact of the pandemic is being felt by every segment of society and in every aspect of the nation's social and economic life.

Keywords: *COVID-19, pandemic, fundamental rights, free movement, restrictions.*

Introducere

În acest articol, voi încerca să analizez drepturile fundamentale afectate de pandemia de COVID-19. La fel ca oricare pandemie, și cea de COVID-19 reprezintă o amenințare transnațională¹, împingând lumea spre una dintre cele mai grave crize de sănătate publică.²

1 Sarah Joseph. „International Human Rights Law and the Response to the Covid-19 Pandemic”, în *Journal of international humanitarian legal studies*, Brill Nijhoff, An XI, nr.2, 2020, p. 12

2 Conform Organizației Mondiale a Sănătății, COVID-19 reprezintă o boală infecțioasă cauzată de coronavirusul cel mai recent descoperit. SARS-COV-2, printre altele, este caracterizat de transmisibilitate (secreții sub formă de picături mici, care se răspândesc atunci când persoana infectată tușește).

Din acest motiv, dar și ca urmare a avansării tehnologice și a globalizării care au favorizat răspândirea virusului, guvernele statelor au acționat pentru prevenirea și stoparea infectării, adoptând o serie de măsuri cu aplicabilitate la fiecare nivel al organizării umane, printre care amintim: izolarea la domiciliu, distanțarea fizică, închiderea frontierelor sau carantinarea localităților.³

Globalizarea⁴, prin efectele negative pe care le determină, criza economico-financiară, dar și criza pandemică, sunt factori care duc la intensificarea discrepanțelor economice dintre statele și regiunile lumii. În timp ce statele mai dezvoltate economic au trecut sau vor trece cu bine peste aceste crize și vor putea să se refacă din punct de vedere economic, statele mai slab dezvoltate vor decădea în continuare și se vor confrunta cu o serie de probleme legate de demografie (creșterea necontrolată a populației și un puternic impact asupra resurselor de hrană ale planetei, nivel de trai foarte scăzut, condiții insalubre de trai, urbanizare irațională și haotică, instabilitate socială), probleme legate de hrană (sărăcie extremă, foamete, malnutriție, degradarea resurselor de sol), dar și probleme economice (menținerea nivelului scăzut de dezvoltare, persistența modelelor nesustenabile de producție).

Criza generată de pandemia COVID-19 are o serie de implicații semnificative asupra drepturilor omului. Autoritățile au trebuit să se concentreze nu numai asupra gestionării crizei din punct de vedere strategic și economic, ci și asupra asigurării și protejării drepturilor fiecărei persoane în parte. În încercarea de a respecta aceste anumite obligații, statele au pus în aplicare numeroase măsuri fără precedent, precum restricții de deplasare a persoanelor, carantine, distanțarea socială obligatorie și izolare. În continuare voi prezenta definiția generală a fiecărui termen.

- „**Lockdown**” (restricții de deplasare a persoanelor) este un termen preluat din practicile închisorilor americane. Acesta descrie situația în care deținuții sunt privați de libertățile lor normale, precum recreerea și asocierea, ca urmare a unei situații de urgență

3 Flavius Cristian Mărcău, „Analiză asupra statelor democratice cu privire la diminuarea drepturilor omului în timpul pandemiei de Sars-Cov-2”, în *Astra Salvensis*, revistă de istorie și cultură, 2020, pp. 83-94; p. 3.

4 Ioan-Gheorghe Rotaru, „Globalization and its effect on religion”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.

temporară în cadrul închisorii. În contextul COVID-19, termenul este utilizat prin analogie pentru a descrie restricții privind libertatea de circulație și de contact atât în cadrul, cât și în afara familiilor și a grupurilor, care sunt impuse întregii populații ca măsuri generale, cu scopul de a limita răspândirea virusului.

- „**Carantină**” este un termen folosit pentru a descrie măsurile luate cu privire la anumite persoane sau membri ai unor grupuri desemnate, care au fost identificați ca având virusul sau care sunt suspectați că sunt purtători reali sau posibili ai acestuia. Persoanele aflate în carantină sunt izolate, în general, într-un loc specificat și nu sunt autorizate să îl părăsească din niciun motiv până nu a fost eliminat riscul pe care acestea îl prezintă față de alte persoane.
- „**Distanțare socială**” este un termen folosit pentru a descrie liniile directoare menite să reducă la minimum contactul (în mod normal, cu cei din afara „*gospodăriei*” unei persoane) și, astfel, riscul de transmitere comunitară.

Starea de urgență și limitarea unor drepturi

Pandemia de COVID-19 a afectat cetățenii în ceea ce privește exercitarea drepturilor lor sociale⁵, deși nu pe toți în aceeași măsură. Multe state din Uniunea Europeană s-au confruntat cu o mortalitate excesivă, cu un risc crescut de sărăcie, cu restricții în ceea ce privește libera circulație, cu lipsa accesului la infrastructura digitală, cu un acces redus la asistența medicală, la serviciile de îngrijire a copiilor, la educație și formare, precum și cu limitări ale participării la viața socială și cu tensiuni în ceea ce privește echilibrul între viața profesională și cea privată.

Standardele internaționale și legislația națională privind drepturile omului oferă cadrul normativ pentru situații de urgență. Unele drepturi au caracter absolut ceea ce înseamnă faptul că nu pot fi afectate în nicio împrejurare (dreptul la viață, dreptul de a nu fi supus torturii și relelor tratamente) în timp ce alte drepturi sunt relative și pot fi restricționate (dreptul la respectarea vieții private și de familie, de exemplu, atunci când este necesar

5 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Spiritual lessons observed through the Coronavirus Crisis”, în *Dialogo. Issue of Modern Man*, 2020, vol.6, no.2, pp. 71-82.

să protejăm sănătatea ca valoare socială). Pentru drepturile civile și politice, cum ar fi libertatea de mișcare și de întrunire, a fost elaborat un set de principii în funcție de care se stabilește posibilitatea de aplicare de limitării în timpul unei situații de urgență. În conformitate cu *Principiile de la Siracusa*⁶, limitările trebuie să fie stabilite de drept, să răspundă la o necesitate publică sau socială presantă și să urmărească un scop legitim.

Analizând prevederile constituționale, putem observa că declararea măsurilor excepționale (starea de urgență/starea de asediu) se realizează aplicând principiul separației puterilor în stat, dat fiind faptul că aceasta implică atât intervenția puterii executive cât și cea a puterii legislative, fiind predominant rolul celei din urmă. Referindu-se la contextul legislativ propriu instituirii măsurilor excepționale, doctrina⁷ a subliniat importanța supravegherii parlamentare a acestui proces, deoarece intervenția Parlamentului este o măsură care constituie atât o garanție împotriva oricăror excese sau abuzuri provenite din partea executivului cât și o garanție în privința respectării rolului constituțional atribuit Parlamentului potrivit art. 61, alin. 1 din Constituție în temeiul căruia "Parlamentul este organul reprezentativ suprem al poporului român și unica autoritate legiuitoare a țării".

Unele observații constituționale pot fi formulate inclusiv cu privire la actele normative adoptate în scopul reglementării stării de alertă. Potrivit Legii nr. 55/2020 privind unele măsuri pentru prevenirea și combaterea efectelor pandemiei COVID-19⁸ scopul reglementării constă în protejarea drepturilor și libertăților fundamentale ale cetățenilor printre care sunt precizate *expressis verbis* dreptul la viață, la integritate fizică, la sănătate. Art. 1, alin. 1, ultima teză din Legea nr. 55/2020 precizează ca mijloc de protecție a drepturilor și libertăților fundamentale restrângerea exercițiului unora dintre acestea.

Dreptul la viață

Dreptul la viață este cel mai important drept al omului și este protejat prin lege aproape în toata lumea. Prin importanța sa, acest drept depășește

6 Principiile de la Siracusa din anul 1984 privind limitarea și derogarea de la dispozițiile din *Pactul internațional privind drepturile civile și politice* (E/CN.4/1985/4).

7 Ion Muraru, Elena Simina Tănăsescu, *Constituția României. Comentariu pe articole*, București, Editura C.H. Beck, 2008, p. 861.

8 Publicată în Monitorul Oficial nr. 396 din data de 15 mai 2020.

sfera interesului personal, având relevanță pentru întreaga societate. Astfel, acest drept este unul esențial, înscris nu numai în legea fundamentală a statului (*Constituția*), cât și în pactele, respectiv convențiile internaționale la care România este parte. În contextul pandemic, protejarea dreptului la viață a capătat o importanță deosebită, având în vedere implicațiile pe care pandemia le-a avut asupra vieții cetățenilor, afectându-le puternic starea de sănătate fizică și psihică, siguranța unui loc de muncă și aducând de multe ori întregul sistem sanitar aproape de colaps.

Din categoria drepturilor civile și politice, dreptul la viață are o importanță semnificativă deoarece reprezintă prerogativa-premisă pentru existența, exercitarea și realizarea celorlalte drepturi ale omului. Având în vedere principiile interdependenței și indivizibilității drepturilor omului⁹, garantarea dreptului la viață trebuie să fie înțeles și realizat în mod corespunzător, în toate situațiile, chiar și în circumstanțe excepționale care necesită derogări sau măsuri restrictive. Dreptul la viață are importanță crucială pentru fiecare om deoarece acest drept se referă atât la esența ființei umane cât și la societatea umană în ansamblul său. În ceea ce privește dreptul la viață, acesta a fost luat în considerare deoarece într-o accepțiune mai largă¹⁰, dreptul la viață, libertate și siguranță sunt complementare și reprezintă drepturile esențiale, cele de care depind toate celelalte drepturi

În strânsă legătură cu îndatorirea statelor de a garanta dreptul la viață în contextul pandemiei COVID-19, se află obligația autorităților naționale de a asigura calitatea serviciilor și dispozitivelor medicale destinate combaterii pandemiei (teste de detectare a infectării cu virusul SARS-CoV-2 sau tratamente profilactice sau pentru combaterea efectivă a virusului). În contextul răspândirii multipleror medicamente și dispozitive care nu corespund standardelor medicale, Consiliul Europei a solicitat statelor membre

9 În conformitate cu Declarația de la Viena și Programul de acțiune (adoptate în cadrul Conferinței Mondiale a Drepturilor Omului la 25 iunie 1993) Doc. U / CONF.157 / 23 (12 iulie 1993), alin. 5, sunt stabilite următoarele: Toate drepturile omului sunt universale, indivizibile, interdependente și inter-relaționate. Comunitatea internațională trebuie să trateze drepturile omului la nivel global în mod echitabil și egal, pe același plan și cu același accent. Deși importanța particularităților naționale, regionale și a diferitelor contexte istorice, culturale și religioase trebuie luată în considerare, este de datoria statelor, indiferent de sistemele politice, economice și culturale ale acestora, să promoveze și să protejeze toate drepturile omului și libertățile fundamentale.

10 Irina Moroianu Zlătescu, *Drepturile omului – Un sistem în evoluție*, București, Editura I.R.D.O., 2008, p. 79.

să își reafirme angajamentele contractate prin ratificarea Convenției privitoare la contrafacerea produselor medicale și la alte infracțiuni similare care implică amenințări la adresa sănătății publice.¹¹

În sistemul de drept al *Convenției Europene pentru Apărarea Drepturilor Omului și a Libertăților Fundamentale*¹² dreptul la viață este reglementat în mod direct și expres în art. 2. „Nucleul” dreptului la viață este cuprins în dispozițiile art. 2, alin. 1, prima teză: dreptul la viață al oricărei persoane este protejat prin lege. Pe cale juridică, Curtea Europeană a compensat exprimarea concisă a dreptului la viață, dezvoltându-i conținutul. Astfel, protejarea prin lege a dreptului la viață implică atât obligații pozitive cât și obligații negative. În aceste condiții, autorităților naționale le revine „datoria primordială de a asigura dreptul la viață implementând o legislație penală concretă care evită comiterea atingerilor aduse persoanei” (obligație negativă, de non-intervenție), dar, de asemenea, și cea „de a lua în mod preventiv măsuri de ordin practic pentru a proteja individul a cărui viață este amenințată de acțiunile criminale ale altei persoane” (obligația de a interveni).¹³

Carta Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene subliniază ideea conform căreia, prin plasarea dreptului la viață sub titlul demnității umane este indicată, în mod implicit, necesitatea de a interpreta dreptul la viață în acord cu demnitatea umană. Această idee este susținută de interdicția totală a pedepsei cu moartea prevăzută în alin. 2.¹⁴

Dreptul la securitate/libertate și siguranță

Libertatea și siguranța sunt două valori sociale care se raportează, în principiu, la starea fizică a persoanei dat fiind faptul că, în situația în care aceste valori sunt afectate, este adusă atingere integrității corporale. Dreptul la libertate și siguranță nu este deplin, fiind susceptibil de anumite limitări

11 Council of Europe Convention on the counterfeiting of medical products and similar crimes involving threats to public health, CETS No.211, Moscow, 28 October 2011.

12 Adoptată la data de 4 noiembrie 1950 și intrată în vigoare la 3 septembrie 1953.

13 Jean-François Akandji-Kombe, Obligațiunile pozitive în virtutea *Convenției Europene a Drepturilor Omului*, Ghid pentru punerea în aplicare a Convenției Europene a Drepturilor Omului, Manuale privind drepturile omului, nr. 7, 2006, p. 22.

14 Eu Network of Independent Experts On Fundamental Rights, Commentary Of The Charter Of Fundamental Rights Of The European Union, iunie 2006, pp. 30-33.

oneste și proporționale. Atât exercițiul dreptului la libertate și siguranță cât și limitările potențiale ale acestuia aduc atingere, integrității persoanei, elementele psihologice fiind luate în considerare alternativ. În România, libera circulație a persoanelor a fost restricționată prin art. 2, alin. 1, litera „a” din Decretul nr. 195/2020¹⁵ iar ulterior această restricție a fost menținută în art. 2, alin. 1, litera „a” din Decretul nr. 240/2020 privind extinderea măsurii stării de urgență în România. Scopul restricționării este explicat în conținutul art. 2 astfel: pentru prevenirea răspândirii COVID-19 și realizarea managementului consecințelor, raportat la evoluția situației epidemiologice, pe durata stării de urgență este restrâns exercițiul următoarelor drepturi și libertăți, proporțional (...). Condițiile în care pot opera aceste restricții au fost detaliate în ordonanțele militare adoptate cu scopul punerii în aplicare a prevederilor celor două Decrete prin care a fost instituită starea de urgență. Cu titlu de exemplu, Ordonanța Militară nr. 2/21.03.2020¹⁶ a permis deplasarea cetățenilor în afara locuinței în baza unor motive strict și limitativ reglementate (deplasarea în interes profesional, deplasarea în vederea asigurării de bunuri care acoperă necesitățile de bază ale oamenilor și animalelor domestice/de companie, deplasarea pentru asistență medicală, deplasarea pentru motive justificate precum îngrijirea/însoțirea copilului, asistență acordată persoanelor vârstnice, bolnave, cu dizabilități, deplasări scurte în apropierea locuinței legate de activitatea fizică individuală a oamenilor și a animalelor domestice/de companie.

Prin Ordonanța Militară nr. 3/24.03.2020¹⁷ s-a extins sfera motivelor care pot fi invocate în scopul deplasării, prin introducerea, în art. 1, a următoarelor: deplasarea în scopul donării de sânge, la centrele de transfuzie sanguine, deplasarea în scop umanitar sau de voluntariat, deplasarea pentru realizarea de activități agricole, deplasarea producătorilor agricoli pentru comercializarea de produse agroalimentare.

15 Decretul nr. 195 din 16 martie 2020 privind instituirea stării de urgență pe teritoriul României, emis de Președintele României, publicat în Monitorul Oficial nr. 212 din 16 martie 2020.

16 Ordonanța Militară nr. 2/21.03.2020 privind măsuri de prevenire a răspândirii COVID-19, publicată în Monitorul Oficial al României nr. 232 din data de 21 martie 2020.

17 Ordonanța Militară nr. 3/24.03.2020 privind măsuri de prevenire a răspândirii COVID-19, publicată Monitorul Oficial al României nr. 242 din 24 martie 2020.

Dreptul la libera circulație

Dreptul cetățenilor Uniunii Europene de a circula liber pe teritoriul statelor membre ale UE reprezintă una dintre cele patru libertăți fundamentale ale Uniunii Europene. În plus, eliminarea controalelor la frontierele interne în spațiul Schengen a permis crearea unui spațiu de călătorie fără frontiere, lucru care facilitează și mai mult circulația persoanelor. Începând cu anul 2020, statele membre au introdus controale la frontierele interne, în principal pentru a asigura respectarea restricțiilor privind libera circulație impuse ca urmare a pandemiei de COVID-19. În timpul pandemiei de COVID-19, statele membre UE au luat măsuri pentru a restrânge libera circulație în cadrul UE, în încercarea de a limita răspândirea virusului. Începând cu luna martie 2020, reacțiile statelor membre la pandemie au îmbrăcat diferite forme, adesea combinate, printre care se pot enumera: restricțiile de călătorie transfrontalieră, cum ar fi carantina sau cerința de a prezenta un rezultat negativ la un test de depistare a COVID-19, sau interzicerea călătoriilor neesențiale.

Cu toții știm că drepturile omului sunt interdependente. Astfel, dreptul la libera circulație nu este absolut și poate fi restricționat atunci când această măsură este necesară pentru sănătatea publică. Articolul 12 din Pactul internațional cu privire la drepturile civile și politice permite instituirea de restricții privind dreptul la libera circulație din motive de sănătate publică și de urgență națională. Aceste restricții trebuie să fie, însă, legale, necesare și proporționale.

În martie 2020, aproape toate statele membre UE au adoptat unilateral o serie de măsuri anti-Covid-19, restricționând aspru libera circulație a persoanelor în Uniunea Europeană. Circulația neesențială între state a fost oprită. Niciodată în istoria integrării europene, care se bazează pe ideea unei piețe unice, aceasta nu s-a confruntat cu o asemenea amplitudine de măsuri restrictive, care au pus în discuție inclusiv funcționalitatea pieței interne. Comisia Europeană, care inițial a fost reticentă să reintroducă controalele la frontierele interne și restricțiile/interdicțiile de călătorie, a cedat sub presiunea realității restricțiilor naționale unilaterale puse în aplicare în întreaga Uniune și a sfârșit prin a adopta un set de măsuri de drept pentru coordonarea măsurilor luate la nivel național. Alte măsuri anti-COVID-19 care au restricționat libera circulație a persoanelor în Uniunea Europeană s-au referit la restricțiile legate de mijloacele de călătorie: au

fost anulate numeroase zboruri, circulația multor trenuri a fost suspendată, cursele de autobuz au fost diminuate considerabil, transportul maritim de persoane a fost mult redus. În plus, s-a adăugat interdicția de a pătrunde pe teritoriul anumitor state. Aceste măsuri nu au fost luate în mod unitar de statele europene, amploarea și intensitatea acestora fiind diferite de la o țară la alta în funcție de evoluția numărului de cazuri, de politicile interne adoptate, dar și de specificul cultural și social al fiecărei țări. Aceste măsuri au prevăzut, de multe ori, și excepții. De exemplu, accesul în țară al cetățenilor și rezidenților proprii a fost în general permis; unele state au permis intrarea unor persoane pe teritoriul lor pentru motive considerate "esențiale" sau "importante"; în alte cazuri, accesul pe teritoriul unui stat a fost condiționat de prezentarea, la frontieră, a unui test pentru depistarea Covid negativ, efectuat cu maxim 72 de ore înainte.¹⁸

În consecință, se poate afirma că derogările de la interdicțiile de intrare aplicabile exclusiv cetățenilor interni și nu și cetățenilor UE rezidenți proveniți din alte state membre, precum și interdicțiile de tranzit pentru cetățenii UE și rezidenții care se întorc acasă în statul lor sunt contrare legislației UE.¹⁹ În vara anului 2020 mai multe state membre ale UE ale căror economii depind de turism au decis să relaxeze restricțiile și interdicțiile de călătorie, în ciuda faptului că unele dintre ele se confruntă cu un număr mai mare de infecții cu SARS-CoV-2 decât în timpul iernii și primăverii anului 2020. Această relaxare a antrenat riscul prelungirii pandemiei și apariția unui nou val de infecții, situație care a necesitat, din nou, instituirea unor restricții de circulație severe.²⁰

Restricțiile de circulație au afectat grav drepturile economice, sociale și culturale a sute de milioane de oameni. Aceștia și-au pierdut mijloacele de trai, fiindu-le, astfel, amenințat dreptul la muncă și la un nivel de trai adecvat. De asemenea, închiderea școlilor în majoritatea statelor europene

18 Paccès, A. M., Weimer, M., "From Diversity to Coordination: A European Approach to COVID-19", în *European Journal of Risk Regulation* EJRR, Berlin Vol. 11, Iss. 2, (Jun 2020), pp.283-296.

19 Joseph, S., "International Human Rights Law and the Response to the covid-19 Pandemic", în *Journal of International Humanitarian Legal Studies*, Leiden Vol. 1, Iss. aop, (Aug 25, 2020), pp. 1-21.

20 Ferhani, A., Rushton, S., "The International Health Regulations, COVID-19, and bordering practices: Who gets in, what gets out, and who gets rescued?", în *Contemporary Security Policy*, Volume 41, 2020 – Issue 3, pp. 458-477.

ne a afectat dreptul la educație al elevilor. Aceste drepturi pot fi supuse „limitărilor determinate de lege numai în măsura în care acest lucru poate fi compatibil cu natura acestor drepturi și numai în scopul promovării bunăstării generale într-un societatea democratică.”²¹

Concluzii

În contextul pandemiei, drepturile omului²² au fost văzute de către cetățeni în moduri diferite. Măsurile adoptate de către autorități în scopul limitării acestor drepturi au generat percepții și atitudini diferite în raport cu câteva drepturi fundamentale (dreptul la viață, dreptul la libertatea de mișcare, dreptul la libertatea de întrunire și asociere, dreptul la viață privată, dreptul la a fi informat, dreptul la educație și dreptul la muncă). Așadar, limitările libertăților au fost văzute de de către unii dintre oameni ca necesare și corecte pentru a se asigura siguranța și sănătatea întregii populații, un sacrificiu care se impunea a fi făcut de către toată lumea pentru depășirea situației de criză. Alți oameni au simțit o disproporție între decizii și nevoia reală care a dictat luarea lor, susținând că măsurile au fost potrivite doar pentru o anumită categorie de persoane și s-au realizat într-o manieră pripită, afectând întreaga populație. COVID-19 a scos la suprafață inegalitățile adânc înrădăcinate, uneori trecute cu vederea. Cu toții suntem implicați în acest proces și doar împreună vom avea succes în depășirea pandemiei și construirea unui viitor sustenabil, conform drepturilor fundamentale ale omului.

Bibliografie:

- AKANDJI-KOMBE, Jean-François, *Obligațiunile pozitive în virtutea Convenției Europene a Drepturilor Omului, Ghid pentru punerea în aplicare a Convenției Europene a Drepturilor Omului*, Manuale privind drepturile omului, nr. 7, 2006, p. 22.
- FERHANI, A., Rushton, S., "The International Health Regulations, CO-

21 Macfarlane, E., "Public Policy and Constitutional Rights in Times of Crisis", în *Canadian Journal of Political Science*, Cambridge, Vol. 53, Iss. 2, (Jun 2020), pp. 299-303.

22 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Om-Demnitare-Libertate*, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2019, pp. 208-215.

- VID-19, and bordering practices: Who gets in, what gets out, and who gets rescued?”, în *Contemporary Security Policy*, Volume 41, 2020 – Issue 3, pp. 458-477.
- JOSEPH, S., ”International Human Rights Law and the Response to the covid-19 Pandemic”, în *Journal of International Humanitarian Legal Studies*, Leiden Vol. 1, Iss. aop, (Aug 25, 2020), pp. 1-21.
 - MACFARLANE, E., ”Public Policy and Constitutional Rights in Times of Crisis”, în *Canadian Journal of Political Science*, Cambridge, Vol. 53, Iss. 2, (Jun 2020), pp. 299-303.
 - MARCAU, Flavius Cristian, „Analiză asupra statelor democratice cu privire la diminuarea drepturilor omului în timpul pandemiei de Sars-Cov-2”, în *Astra Salvensis*, revistă de istorie și cultură, 2020, pp. 83-94; p. 3.
 - MURARU, Ion, Elena Simina Tănăsescu, *Constituția României. Comentariu pe articole*, București, Editura C.H. Beck, 2008.
 - PACCES, A. M., Weimer, M., ”From Diversity to Coordination: A European Approach to COVID-19”, în *European Journal of Risk Regulation* EJRR, Berlin Vol. 11, Iss. 2, (Jun 2020), pp.283-296.
 - ROTARU, Ioan-Gheorghe, ”Globalization and its effect on religion”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.
 - ROTARU, Ioan-Gheorghe, ”Spiritual lessons observed through the Coronavirus Crisis”, în *Dialogo. Issue of Modern Man*, 2020, vol.6, no.2, pp. 71-82.
 - ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitate-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019.
 - SARAH, Joseph, „International Human Rights Law and the Response to the Covid-19 Pandemic”, în *Journal of international humanitarian legal studies*, Brill Nijhoff, An XI, nr.2, 2020, p. 12.
 - ZLĂTESCU, Irina Moroianu, *Drepturile omului – Un sistem în evoluție*, București, Editura I.R.D.O., 2008, p. 79.

Legislație. Instrumente juridice naționale și internaționale:

- Decretul nr. 195 din 16 martie 2020 privind instituirea stării de urgență pe teritoriul României, emis de Președintele României, publicat în Monitorul Oficial nr. 212 din 16 martie 2020.

- Ordonanța Militară nr. 2/21.03.2020 privind măsuri de prevenire a răspândirii COVID-19, publicată în Monitorul Oficial al României nr. 232 din data de 21 martie 2020.
- Ordonanța Militară nr. 3/24.03.2020 privind măsuri de prevenire a răspândirii COVID-19, publicată Monitorul Oficial al României nr. 242 din 24 martie 2020.
- Principiile de la Siracusa din anul 1984 privind limitarea și derogarea de la dispozițiile din Pactul internațional privind drepturile civile și politice (E/CN.4/1985/4).
- Eu Network of Independent Experts on Fundamental Rights, Commentary of the Charter of Fundamental Rights of the European Union, iunie 2006, pp. 30-33.
- Declarația de la Viena și Programul de acțiune (adoptate în cadrul Conferinței Mondiale a Drepturilor Omului la 25 iunie 1993) Doc. U / CONF.157 / 23 (12 iulie 1993),
- Council of Europe. Convention on the counterfeiting of medical products and similar crimes involving threats to public health, CETS No.211, Moscow, 28 October 2011.

LIBERTATEA COPIILOR REFUGIAȚI ÎN SITUAȚII DE CRIZĂ

Lect. univ.dr. Victoria STRATAN

*Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă” din Chișinău,
Republica Moldova*

Institute for Peace Studies in Eastern Christianity, Inc.,

Harvard University, Cambridge, MA U.S.A.

stratan.victoria@gmail.com

ABSTRACT: This article addresses the issue of freedom of refugee children in crisis situations, by focusing on the case of the Ukrainian refugees currently settled in the Republic of Moldova.

It engages the notional aspects as well as the normative framework regarding freedom, the forms of freedom, and the dimensions of freedom from the perspective of reason, struggle, creation, love, and humanity. The forms of freedom are schematized in the context of how children's rights to freedom and security are addressed in crisis situations, in light of an ongoing project aimed to reduce the educational difficulties faced by Ukrainian refugee children in the Republic of Moldova. The methodological approach is aimed at elucidating the documents that establish the legal dimension regarding the status of refugee children, their access to education, digital resources, social and intercultural activities.

Keywords: *children, crisis, education, freedom, Republic of Moldova, security, Ukrainian refugee, values.*

Introducere

Adevărul, Binele, Frumosul, Dreptatea, Libertatea, Sacrul sunt valori fundamentale ale umanității. Viața cu sens este viața trăită ca valoare. Însușirea valorilor reprezintă un deziderat, valorile fiind considerate, pe parcursul istoriei, un veritabil stimulator al acțiunii umane. Așa se face că în condiții istorice determinate sistemul de valori orientează acțiunile la nivel social global.

Valoarea se exprimă în sentimente și judecăți cu caracter imperativ, prin care se desemnează nu ceea ce este, ci ceea ce trebuie să fie, ce este demn de a fi prețuit, dorit obținut. Proiecția în viitor, după un sistem de valori și o anumită viziune asupra lumii, trasează direcția acțiunilor, armonizează experiențele de viață și le dă o rațiune de a fi.

Delimitări conceptuale

Într-o astfel de abordare, *libertatea* este creatoare de valori. Definind *libertatea* ca izvor al valorilor, filozoful francez J.P. Sartre¹ accentuează imposibilitatea de a concepe valorile fără *libertatea* persoanei. *Libertatea* este una din condițiile esențiale ale împlinirii morale a omului, este fundamentul oricărei valori. Pentru om, *libertatea* este lucrul cel mai de preț de pe lume, căci fără acest bun comun, omul ar înceta să fie om, iar viața lui, atât individuală cât și socială, pierde orice semnificație.

Consemnăm că sensul cotidian al noțiunii *libertate* trimite la „posibilitatea de a acționa după propria voință sau dorință”². Pluralul, „libertăți”, conform cercetătoarei R. Ghiațau³ corelează cu noțiunea de „drepturi ale omului”.

În accepțiune juridică, *libertatea* este o valoare socială promovată, dezvoltată și ocrotită de normele juridice, în sensul că personalitatea omului își găsește afirmarea în libertățile consacrate și asigurate de ordinea de drept⁴.

Libertatea susține M. Runcan⁵ „reprezintă posibilitatea (unei ființe, ori a unui proces, a unui grup) de a-și atinge în mod natural, organic, scopurile și de a-și perspectiva devenirea fără ca alte ființe, grupuri, procese, elemente exterioare să devieze vădit sau să stopeze brutal această devenire”.

Literatura domeniului⁶ distinge forme ale libertății, cupluri semantice reprezentate în figura 1:

1 Sartre, J-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Editions Gallimard, 1943.

2 <https://dexonline.ro/>

3 Ghiațau, R., *Etica profesiei didactice*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013.

4 Popa, V., Popeti, C., Adamescu, I. *Drepturile omului (concept, legislație, practica statelor)*, Timișoara, Editura Presa Universitară Română, 1994.

5 Runcan, M., *Introducere în etica și legislația presei*, București, Editura ALL, 1998.

6 Ghiațau, R., *Etica profesiei didactice*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013.

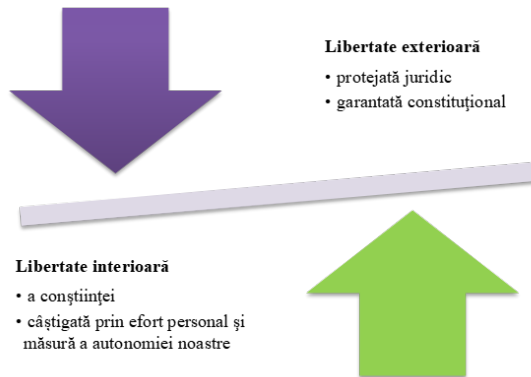


Fig. 1. Cupluri semantice ale *libertății*

Un alt cuplu semantic, ca formă a *libertății*, este prezentat în figura 2:

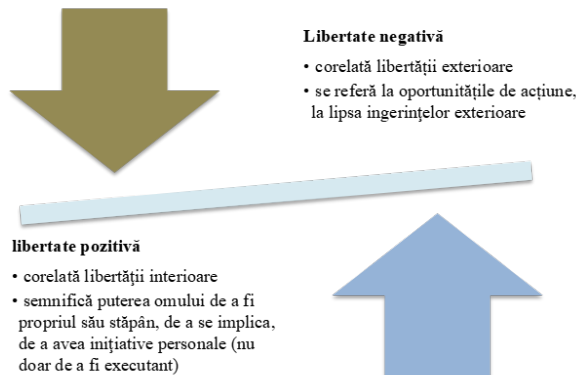


Fig. 2. Cupluri semantice ale *libertății*

Așadar, *libertatea* nu constituie doar un rezultat ce semnifică independență, ci și procesul prin care ajungem la acest rezultat, implică inițiativă, ceea ce face să fie o competență formată în timp, similar altor acțiuni esențiale vieții omenești. Distingem mai multe forme de *libertate* (fig.1; fig. 2), iar adevărata *libertate* nu înseamnă absența regulilor, ci respectul lor. *Libertatea* presupune și limite, întrucât se sprijină pe datoriile celorlalți către noi. *A fi liber* nu presupune să nu ții cont de nimeni și de nimic, să ignori valorile dreptății și adevărului. *Libertatea* autentică este corelată cu orientările axiologice pozitive.

Dimensiunile libertății

Înfăptuirea *libertății* în toate dimensiunile ei, menționează G. Albu⁷, nu se poate realiza fără următoarele premise:

Rațiunea. *Libertatea* nu există și nu se poate exercita în afara rațiunii. În lipsa rațiunii, omul rămâne la discreția voinței sale mici, mărunte.

Lupta. Ca să fii *liber*, esențial este să nu vrei să încetezi să fii *liber*. *Libertatea* se află în inima omului *liber*, el o duce pretutindeni cu sine.

Creația. Situată în intimitatea ei cea mai adâncă, deschizând punți spre alte valori, nu s-ar putea vorbi despre *libertate* în absența rațiunii, confruntării, buneii consecvențe; nici în afara creației, iubirii și umanității, de vreme ce toate aceste componente îi conferă deplinătate și măreție, trăinicie și autenticitate.

Iubirea. Ura, adversitatea, dușmănia, teama de celălalt înseamnă însă dependență, constrângere, robie: „poți fi în robie doar față de cineva care îți este străin și vrăjmaș. Ceea ce este apropiat și drag nu constrânge. Cei iubitori și uniți sunt *liberi*, numai cei învrăjbiți și dezbinați se află în robie și cunosc constrângerea”.

Umanitatea. Nu este orgoliu sau umilință. Ea este singura modalitate de a feri eul de hipertrofia *libertății* și de atrofia ei, dacă nu cumva orgoliul și umilința sunt ele însele deja niște excese. Umanitatea este buna măsură a menținerii manifestării *libertății*, ceea ce ține în stare de normalitate pulsul inimii *libertății*.

Cert este că trebuința de *libertate* este în tandem cu trebuința de *securitate*, îndeosebi, când ne referim la copii, care în virtutea vârstei sunt mai vulnerabili. Nu în zadar, până la o anumită vârstă, menirea adulților este să pregătească copilul pentru o viață independentă, *securizată*. Or, dacă acest lucru noi nu-i putem garanta, înseamnă că am eșuat. Copiii sunt viitorul societății, viitorul națiunii. „Fără asigurarea *securității* omului *libertatea* lui este pur și simplu o deriziune” afirmă cercetătorul A. Roșca.

De altfel, constatăm că *securitatea* tinerii generații a devenit în secolul XXI, pe fondul conflictului armat din Ucraina, dar și din alte regiuni ale globului, o valoare importantă similar *libertății*. Nu există o *libertate* efec-

7 Albu, G., *Introducere într-o pedagogie a libertății: despre libertatea copilului și autoritatea adultului*, Iași, Editura Polirom, 1998, p.79.

tivă a individului fără asigurarea *securității* sale⁸. Pedagogul R. Cousinet⁹ menționează „copilul se simte *liber* pentru că este în *siguranță* și se simte în *siguranță* pentru că este *liber*”. Destinul copilului se împletește din *libertate* și *inițiative*: personale, din susținerea mediului la constituirea acestuia. Cousinet consideră că simultan cu trebuința de creștere, de securitate, de acțiune, de afectivitate, de posesiune, de ordine și socializare, de încredere, *libertatea* este necesitatea naturală a copilului.

Libertatea în contextul cadrului normativ

În fond, promovarea valorilor democratice constituie o funcție indispensabilă a unui stat. Totuși, în perioadele de criză, tensionate, valori ca *libertatea* și *securitatea* copiilor sunt prioritare.

Cât privește *Constituția Republicii Moldova*¹⁰, stat la care ne vom referi pe parcurs, *art. 25* prevede: „*libertatea* individuală și *siguranța* persoanei sunt inviolabile”. Ar trebui să evidențiem, în lumina subiectului abordat că la 20 noiembrie 1989, *Adunarea Generală a Națiunilor Unite* a adoptat *Convenția privind Drepturile Copilului*¹¹. La o analiză atentă a documentelor, sesizăm că Republica Moldova a ratificat *Convenția privind Drepturile Copilului* la 12 decembrie 1990. Din acel moment, guvernul Republicii Moldova trebuie să se asigure permanent ca fiecare copil să se bucure de toate drepturile înscrise în *Convenție*, *fără nici o excepție*. Pentru a pune în practică prevederile *Convenției*, *Parlamentul Republicii Moldova* a adoptat în anul 1994 *Legea privind Drepturile Copilului*¹².

Esențialmente, ocrotirea de către stat și societate a copilului, familiei și maternității constituie în Republica Moldova o preocupare politică, socială și economică de prim ordin. *Legea privind Drepturile Copilului*¹³ sta-

8 Roșca, A., „Libertatea, socializarea și securitatea individului: corelații, dimensiuni și limite”, Partea a II, în: *Revista de Filosofie, Sociologie și Științe Politice*, 2006, nr. 3(142), pp. 5-14. ISSN 1957-2294.

9 Albu, G., *Repere pentru o concepție umanistă asupra educației*, Pitești, Editura Paralela 45, 2005, apud p. 80.

10 *Constituția Republicii Moldova*. https://www.legis.md/cautare/getResults?doc_id=111918&lang=ro

11 *Convenția privind Drepturile Copilului*. <https://www.unicef.org/moldova/media/1401/file/Conventia-cu-privire-la-drepturile-copilului.pdf>

12 *Legea privind Drepturile Copilului*. https://www.legis.md/cautare/getResults?doc_id=94939&lang=ro

13 *Ibidem*.

bilește statutul juridic al copilului ca subiect independent, prevede asigurarea sănătății fizice și spirituale a copilului, formarea conștiinței lui civice pe baza valorilor naționale și general-umane, acordarea unei griji deosebite și protecții sociale copiilor lipsiți temporar sau permanent de anturajul familial sau care se află în alte condiții nefavorabile sau extreme.

Din perspectiva celor examinate, respectarea libertății și securității în situații de criză, este imperativ de elucidat aspectele ce vizează dreptul copilului la statutul de refugiat. Prin raportare la documentele nominalizate, corespunzător Convenției privind Drepturile Copilului¹⁴, art. 22 (1): „statele părți vor lua măsurile corespunzătoare pentru a asigura ca un copil care caută să obțină statutul de refugiat sau care este considerat refugiat în virtutea regulilor și procedurilor de drept internațional sau național aplicabile, fie că este singur sau însoțit de mamă și tată sau de orice altă persoană, să beneficieze de protecție și asistență umanitară corespunzătoare pentru a-i permite să se bucure de drepturile pe care i le recunosc prezenta Convenție și celelalte instrumente internaționale relative la drepturile omului sau cu caracter umanitar la care statele respective sunt părți”.

În acord cu Convenția privind Drepturile Copilului atestăm că Legea privind Drepturile Copilului din Republica Moldova¹⁵ prevede în art. 27, dreptul copilului la statut de refugiat: (1) Statul întreprinde măsuri necesare pentru a asigura copilului, care dorește să obțină statutul de refugiat sau este considerat ca refugiat, conform regulilor și procedurilor de drept internațional sau național, atât celui însoțit, cât și celui neînsoțit de părinți sau oricare altă persoană, protecția și ajutorul umanitar necesar. (2) Statul acordă, în caz de necesitate, sprijin organizațiilor în atribuțiile cărora intră protecția acestor categorii de copii.

Libertatea și securitatea copiilor refugiați din Ucraina: sinteză de proiect

În cheia dimensiunilor conceptuale și normative oglindite anterior, a aspectelor privind respectarea drepturilor copilului, a dreptului copilului la statut de refugiat, a asigurării libertății și securității, se profilează necesitatea reflectării situației din regiune. Astfel, prin intermediul proiectului „Suport pentru refugiații ucraineni în Republica Moldova”, finanțat de Swiss Solida-

14 *Ibidem.*

15 *Ibidem.*

ry, *Fundația pentru Copii „Pestalozzi”* (Elveția) și implementat de *Centrul Educațional Pro Didactica*, pe parcursul anului 2023, cel puțin 1050 de copii și tineri din 9 Centre de Plasament pentru Refugiați primesc sprijin în vederea depășirii traumelor generate de război și facilitării inserției lor într-un nou context social. *Scopul* principal este diminuarea dificultăților cu care se confruntă refugiații ucraineni prin crearea unor condiții de trai decente și ameliorarea stării lor de bine. Direcțiile de intervenție ale proiectului sunt conforme *Planului regional de răspuns la situația refugiaților din Ucraina*¹⁶, cu nevoile lor de protecție, dar și cu imperativul promovării coeziunii sociale între refugiați și locuitorii comunităților gazdă, inclusiv prin parteneriate cu administrația publică locală și prin activități de educație interculturală comune.

Unul dintre cele 4 domenii de intervenție ale proiectului a vizat organizarea pentru copiii din 9 comunități implicate în cadrul proiectului (Criuleni, Călărași, Cărpineni, Hâncești etc.), dar și pentru semenii lor din localitatea-gazdă, activități educaționale comune și de petrecere a timpului liber. Astfel, a fost asigurat accesul la educație a copiilor refugiați. Cadrele didactice responsabile de proiectarea, organizarea și desfășurarea acestora beneficiind în acest sens de instruire. *Scopul* programului de formare a constat în consolidarea competențelor pedagogilor pentru implementarea ghidului metodologic *Educație interculturală și conviețuire pașnică: „Hai să colorăm Pacea!”*.

În calitate de formator al programului de instruire a pedagogilor și autoarea ghidului nominalizat, evidențiez că racordarea concepției ghidului și a activităților educaționale organizate cu refugiații la *Convenția privind Drepturile Copilului* a reprezentat o condiție *sine qua non*. Promovarea valorilor democratice ca *libertatea, securitatea* (dar și altor valori etern-umane), mai cu seamă în această perioadă de criză, este vitală.

Pentru o delimitare precisă a aspectelor ce țin de respectarea drepturilor copiilor refugiați la *libertate și securitate* în situații de criză, vom analiza, succint, articolele *Convenției privind Drepturile Copilului*¹⁷ corelativ activităților educaționale demarate în proiect.

16 Planul regional de răspuns la situația refugiaților (ianuarie-decembrie 2023). Situația din Ucraina, UNHCR, Geneva, 2023.

17 *Convenția privind Drepturile Copilului*. <https://www.unicef.org/moldova/media/1401/file/Conventia-cu-privire-la-drepturile-copilului.pdf>

Accentuăm, în această ordine de idei, art. 13 (1) „copilul are dreptul la libertatea de exprimare”¹⁸. Conținuturile ghidului *Educație interculturală și conviețuire pașnică: „Hai să colorăm Pacea!”*, structurate în 7 module (*Constelația interculturalității: eu, tu, noi, voi, împreună pentru pace; Locurile din sufletul meu; Frumusețea este în inimă (credințe și valori); Comunicăm și relaționăm pașnic; Lecțiile din jurul nostru: primim și dăruim; Călătorie în jurul Pământului; Pe aripile imaginației*) și abordate de o manieră interactivă, oferă beneficiarilor posibilitatea de a se cunoaște mai bine unul pe celălalt și de a-și forma deprinderi de viață într-o societate interculturală. Prin activitățile reflectate în ghid și organizate la nivel de grup, copiii refugiați au avut posibilitatea să obțină și să ofere informații relevante pentru dezvoltarea lor armonioasă, au avut prilejul prin formele de organizare, jocurile didactice proiectate, să aleagă maniera de exprimare: prin dans, imagini, gesturi, în scris sau oral etc. Informațiile oglindite în ghid fiind focusate pe dezvoltarea armonioasă a personalității și crearea unui mediu sănătos din punct de vedere moral-spiritual. Participând la activitățile educaționale desfășurate de proiect, copiii refugiați ucraineni și semenii lor din localitățile-gazdă au interacționat, comunicat, colaborat, dezvoltându-și abilități care să le faciliteze integrarea într-o societate interculturală.

Este semnificativ că înființarea a 9 *DigitalHub-uri*, pe lângă diverse instituții din localitate (biblioteci, case de cultură, școli, primării etc.), au asigurat dreptul la informație a copiilor refugiați și implementarea activităților *Ghidului* cadrate pe conținuturi digitale. Centrele respective fiind dotate cu echipamente TIC, facilitează, astfel, accesul copiilor la învățarea online. Grație lor, refugiații de vârstă școlară au posibilitatea să-și continue studiile la distanță în baza curricula din țara de baștină.

În aceeași logică, s-a ținut cont de art. 14 (1) „statele părți vor respecta dreptul copilului la libertatea de gândire, de conștiință și religie”¹⁹. Evidențiem că activitățile recreaționale cu genericul „*Hai să colorăm Pacea!*” au fost centrate pe promovarea dialogului intercultural și pe eradicarea oricărei forme de discriminare (religie, rasă, culoare, sex, limbă, opinie, naționalitate, etnie, origine socială, situație materială sau alte condiții). În cadrul lor, s-a pus accentul pe explorarea conceptelor de „diversitate”, „diferențe culturale”, „drepturile minorităților”, „drepturile refugiaților”, „non-discriminare” etc., pe conștientizarea importanței unor relații sănătoase dintre exponenții

18 *Ibidem*.

19 *Convenția privind Drepturile Copilului*. <https://www.unicef.org/moldova/media/1401/file/Conventia-cu-privire-la-drepturile-copilului.pdf>

diferitelor culturi, pe cultivarea toleranței, pe formarea unei atitudini de acceptare a celuilalt.

Referitor la art. 15 (1) „statele părți recunosc drepturile copilului la libertatea de asociere și la libertatea de reuniune pașnică”²⁰ punctăm că activitățile de învățare și de petrecere a timpului liber pentru copiii refugiați au fost centrate pe principiile educației incluzive, fiind realizate în comun cu reprezentanți de aceeași vârstă din comunitățile locale. Acestea s-au axat pe demersuri de educație interculturală și de conviețuire pașnică, pe învățarea de „a trăi împreună cu alții”. Mascota fiind „curcubeul” – simbolul cerului senin, al păcii, al iubirii și al speranței. Valorile promovate în ghid și valorificate de pedagogi prin strategiile didactice vizează: atitudine pozitivă față de persoane și grupuri care aparțin altor culturi; respectul față de identitatea culturală proprie și față de identitatea culturală a celorlalți; respectul față de demnitatea și drepturile omului; disponibilitate pentru dialog intercultural și pentru cooperare; rezolvarea pașnică a conflictelor etc. Discuțiile, desenele și obiectele realizate, scenetele montate etc. au vizat drepturile omului, în general, și ale copiilor, în particular. S-a ținut cont de principiile toleranței și ale respectului reciproc, diferențele culturale, tradițiile, obiceiurile, sărbătorile proprii etniilor conlocuitoare ale celor două țări Moldova și Ucraina.

Ca rezultat, copiilor refugiați li s-au creat condiții, prin intermediul psihologilor, pedagogilor și altor persoane abilitate, să depășească traumele psihologice (anxietate, depresie etc.), devenind mai deschiși, mai toleranți, mai cooperanți. Ei au învățat să aprecieze culturile altora, să accepte diferențele de opinii, valori, credințe, demonstrând o atitudine pozitivă față de ceilalți, respect față de identitatea culturală proprie și a celorlalți, față de demnitatea umană, disponibilitate pentru dialog intercultural, spirit civic.

Concluzii

Conjugarea eforturilor naționale și internaționale în vederea socializării pașnice, în perspectiva valorilor, a respectării drepturilor fundamentale ale omului (la viață, la libertate, la securitate etc.), în „spiritul interiorizării și activării valorilor consonante cu idealurile persoanei, conștientizarea asupra propriei identități”²¹, propagarea pe scară largă a codurilor cu privire la

20 *Ibidem.*

21 Cucoș, C., *Pedagogie*, (ed. a doua, revizuită și îmbogățită), Iași, Editura Polirom, 2002.

drepturile omului, soluționarea conflictelor pe cale amiabilă, reprezintă un imperativ.

Libertatea, securitatea, similar altor valori se instituie ca necesități resimțite în practica relațiilor umane, a raporturilor și activităților sociale, care le revendică prezența funcțională la nivelul conduitei individuale și de grup. Valorile nu au un sens, nu există decât în raport cu omul, prin el și pentru el²². Independentă de individ, dar legată totodată de el, valoarea exprimă o relație între acesta și lumea exterioară. Recunoscând valoarea, omul poate să o transfere din universul axiologic ideal în universul faptelor concrete, și conștient-volitivă.

Întegrarea educațională, socioculturală, a copiilor refugiați din Ucraina în Republica Moldova, prin acțiuni concrete, ce-au vizat respectarea dreptului la *libertate, securitate*, respectarea tradițiilor, obiceiurilor persoanelor refugiate, asimilarea și familiarizarea cu valorile naționale, cultura statului gazdă, s-a impus drept acțiune stringentă, fiind resimțită în practica relațiilor umane. Prin intermediul proiectului nominalizat au fost create condiții ca persoanele refugiate să nu trăiască între două culturi sau, cum se întâmplă în unele cazuri, să-și dezvolte o a treia cultură – cea proprie. Sprijinul acordat în cadrul proiectului copiilor refugiați, axat pe depășirea traumelor generate de război, prin participarea lor la activități educaționale, evenimente culturale, sărbători locale, vizitarea muzeelor, expozițiilor, organizarea întâlnirilor între copii din culturi diferite au contribuit la facilitarea inserției lor într-un nou context social pașnic, la consolidarea relațiilor de prietenie în acord cu valorile general-umane.

Bibliografie:

- ♦ ALBU, G., *Introducere într-o pedagogie a libertății: despre libertatea copilului și autoritatea adultului*, Iași, Editura Polirom, 1998.
- ♦ ALBU, G., *Repere pentru o concepție umanistă asupra educației*, Pitești, Editura Paralela 45, 2005.
- ♦ ALBULESCU, I., *Morală și educație*, București, Editura Eikon, 2008.
- ♦ CUCUȘ, C., *Pedagogie*, (ed. a doua, revizuită și îmbogățită), Iași, Editura Polirom, 2002.
- ♦ GHIAȚĂU, R., *Etica profesiei didactice*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013.

22 Albulescu, I., *Morală și educație*, București, Editura Eikon, 2008.

- POPA, V., POPETI, C., ADAMESCU, I., *Drepturile omului (concept, legislație, practica statelor)*, Timișoara, Editura Presa Universitară Română, 1994.
- ROȘCA, A., “Libertatea, socializarea și securitatea individului: corelații, dimensiuni și limite”, Partea a II, în *Revista de Filosofie, Sociologie și Științe Politice*, 2006, nr. 3(142), pp. 5-14. ISSN 1957-2294.
- RUNCAN, M., *Introducere în etica și legislația presei*, București, Editura ALL, 1998.
- SARTRE, J.-P., *L' Etre et le Néant*, Paris, Editions Gallimard, 1943.
- **Webografie:**
- *Constituția Republicii Moldova*. https://www.legis.md/cautare/getResults?doc_id=111918&lang=ro
- *Convenția privind Drepturile Copilului*. <https://www.unicef.org/moldova/media/1401/file/Conventia-cu-privire-la-drepturile-copilului.pdf>
- *Legea privind Drepturile Copilului*. https://www.legis.md/cautare/getResults?doc_id=94939&lang=ro
- <https://dexonline.ro/>