

CREȘTINISMUL ȘI DREPTURILE OMULUI

Drd. Daniel BÎRNEAȚĂ

Universitatea „Ovidius” din Constanța, Romania

daniel.birneata_vl@yahoo.com

ABSTRACT: Christianity and Human Rights.

The World Council of Churches stands firmly with the United Nations in affirming that human rights are universal, indivisible, interdependent, and interrelated. Thus, the World Council of Churches affirms that no right can be justified unless there are fundamental guarantees that affirm the right to life, to work, participation in decision-making, adequate food, health care, decent housing, education for the full development of human potential, a safe environment, and the conservation of the Earth's resources. In other words, there is a broad and long-standing consensus among Christians that human rights are effective means of protecting human dignity and promoting social justice. These statements have motivated us to reflect on the Christian faith and human rights in this study.

Keywords: *Christianity, human rights, inalienable right, autonomy, imago Dei.*

Consiliul Mondial al Bisericilor, o comunitate de peste 340 de biserici din 120 de țări, s-a angajat în mod repetat față de principiile Declarației Universale a Drepturilor Omului, precum și față de promovarea și apărarea acestora, în convingerea că acestea servesc întregii umanități.

În ceea ce privește drepturile pozitive și nu doar drepturile negative, Consiliul Mondial al Bisericilor rămâne ferm alături de Națiunile Unite în afirmarea faptului că drepturile sunt universale, indivizibile, interdependente și interrelaționate¹. „Niciun drept nu este posibil”, spune Consiliul Mondial al Bisericilor, „fără garanțiile fundamentale pentru viață, inclusiv dreptul la muncă, la participarea la luarea deciziilor, la hrană adecvată, la asistență medicală, la locuințe decente, la educație pentru dezvoltarea deplină a potențialului uman, la un mediu sigur și la conservarea resurselor

1 David M. Paton, (ed.), *Breaking Barriers, the Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1976, pp. 40-45.

Pământului”². Cu alte cuvinte, există un consens larg și de lungă durată în rândul creștinilor că drepturile omului pot fi vehicule eficiente pentru protejarea demnității umane și promovarea justiției sociale.³ Persistă însă anxietăți cu privire la măsura în care discursul modern despre drepturi este atomist, inerent conflictual și leagă persoanele în termeni de neinterferență, mai degrabă decât de interese sau credințe comune, și, prin urmare, nu are o bază pentru societate⁴.

Unitatea calificată între credincioși în ceea ce privește compatibilitatea obiectivelor politice ale drepturilor omului cu creștinismul a fost deja indicată. Aici, analizăm pe cât putem de atent preocupările legate de naivitatea unor însușiri teologice ale discursului despre drepturi și natura problematică a multor abordări moderne și actuale ale drepturilor. Problemele sunt abordate de Joan Lockwood O’Donovan, care susține că mișcarea este legată istoric și conceptual de tradițiile contractualiste liberale asociate cu Hobbes, Locke, Rousseau și Kant și detectează, de asemenea, „acumulări utilitariste ulterioare” în scrierile unor contractualiști contemporani. În special, ea identifică o schimbare majoră în Europa secolului al XIV-lea, față de tradițiile creștine mai vechi ale dreptului politic, în care dreptatea (*justitia*) era sinonimă cu dreptul obiectiv (*jus*), până la asocierea dreptății cu dreptul individual la ceva. Apărând sărăcia franciscanilor ca fiind asemănătoare cu Hristos împotriva Papei, William de Ockham a dat naștere unei noțiuni de drept natural subiectiv care a rupt noțiunile anterioare despre drept ca realitate obiectivă, de exemplu, ceea ce este drept conform orânduirii divine a universului.

Procesul a început destul de inocent, odată cu apărarea franciscanilor de către William de Ockham împotriva Papei Ioan al XXII-lea cu privire la faptul dacă utilizarea alimentelor de către ei, adică consumul acestora, echivala cu drepturi de proprietate (așa cum susținea Papa) sau cu o simplă utilizare factuală sau drept natural (așa cum susținea Ockham).

2 World Council of Churches, *Eighth Assembly*, 1999, „Together on the Way: 5.7 The Universal Declaration on Human Rights. Disponibil la: <http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/hudec-e.html>, accesat 19.05.2025.

3 Gelu Călina, „Some Notions on the Human Dignity within the Eastern Christian Missionary Space”, în *Journal for Freedom of Conscience (Jurnalul Libertății de Conștiință)*, 12 (2)/2024, pp. 154-170. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14860830>

4 Stanley Hauerwas, *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church*, University of Notre Dame Press, South Bend, IN, 1986, p. 130.

O'Donovan susține, însă, că, în mâinile filozofilor din secolul al XVII-lea, modelul teologic al dreptului natural al lui Ockham a devenit baza unei alte schimbări majore în sensul că primul drept natural este cel al autoconservării. Hobbes, de exemplu, vorbește în 1647 despre primul fundament al dreptului natural ca fiind „fiecare om să-și protejeze viața și membrele cât mai mult posibil”⁵. Construcția teoretică a „stării naturale” a devenit punctul său de plecare pentru predarea dreptului natural. „Dreptul” este definit ca „libertatea pe care o are fiecare om de a-și folosi facultățile naturale în conformitate cu rațiunea dreaptă”, din care rezultă că, în primă instanță, are dreptul de a folosi orice mijloace și de a întreprinde orice acțiune prin care se poate proteja⁶. Locke își construiește ideile despre societatea politică pe baza „Drepturilor și Privilegiilor Legii Naturii... nu numai pentru a-și păstra Proprietatea, adică Viața și Avea, împotriva prejudiciilor și încercărilor altor oameni; ci și pentru a judeca și a pedepsi încălcările acelei Legi la alții”⁷. Argumentele sale sunt teologice în măsura în care pornește de la crearea lui Adam de către Dumnezeu, stăpânirea pe care Dumnezeu i-a dat-o lui Adam asupra lumii la acea vreme și starea analogă de libertate perfectă de a-și ordona acțiunile pe care o au toate persoanele ca o chestiune de drept natural.⁸

Relatarea lui O'Donovan atrage atenția asupra asimilării tot mai mari a noțiunilor de drept subiectiv la proprietate privată. Preocuparea conexă este că discursul modern despre drepturi, cu noțiunea sa de drepturi inalienabile, este legat inextricabil de credința că indivizii pot face orice vor cu propria lor proprietate, inclusiv cu propriile lor corpuri, corpuri privite ca proprietate în sens capitalist. Astfel de concepte despre drepturi sunt fundamental în contradicție cu Biserica, care nu recunoaște astfel de presupuneri despre autonomia individuală, deoarece „se opun la tot ceea ce cred creștinii despre ce înseamnă să fii o creatură”⁹.

5 Thomas Hobbes, *On the Citizen*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 27.

6 *Ibidem*.

7 John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1960, p. 325.

8 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Reflections of John Locke’s Thinking and the Impact of his Ideas”, in *Proceedings of the 39th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, Dr. Yuying Shen Dr. Fotios Vouzas Dr. Simona Franguloiu (Eds.), April 17-18, 2025, Princeton, NJ, USA, pp.168-176. DOI:10.5281/zenodo.15474902

9 Stanley Hauerwas, 1991, „Abortion Theologically Understood”. Disponibil la: <http://lifewatch.org/abortion.html>, accesat 19.05.2025.

La începutul secolului al XIX-lea, criticii sugerează, cu o oarecare justificare, că doctrina socială romano-catolică s-a inspirat atât din surse filosofice, cât și teologice din perioada modernă timpurie. Argumentele papale afirmă că dreptul la proprietate aparține în mod natural persoanelor și este sancționat de legea divină, deoarece fiecare om are prin natură dreptul de a poseda proprietatea ca fiind a sa. Acesta este unul dintre principalele puncte de distincție dintre om și creația animală. Chiar dacă stabilește o nouă direcție pentru învățătura papală în abordarea directă a problemelor sociale, această enciclică trădează influențele filosofice, precum și teologice moderne, prin afirmațiile sale conform cărora drepturile de proprietate decurg din natura umanității însăși, în cadrul scopurilor lui Dumnezeu. Scepticii care încearcă să descifreze învățătura papală ne amintesc că acest accent pus pe dreptul la proprietate aparținând umanității este, în mod firesc, parte integrantă a condamnării de către Leon al XIII-lea a încercării socialismului de a elimina proprietatea privată pe motiv că aceasta ar distorsiona funcțiile statului (§ 4), ar ataca interesele fiecărui salariat (§ 5) și ar nega dreptul natural la proprietate privată (§ 6)¹⁰. De asemenea, se poate argumenta că această asociere a drepturilor cu proprietatea persistă până la mijlocul secolului al XX-lea, deși într-o formă diferită, deoarece trecerea către ceea ce este uneori numit personalism catolic a fost legată de opoziția papală față de comunism. Până în 1981, accentul se punea pe marxiștii care încă funcționau în Europa de Est și pe teologii eliberării din America Latină. Așadar, scrie Charles Curran, Ioan Paul al II-lea a adoptat suficientă critică marxistă a capitalismului pentru a le lua inițiativa morală și pentru a surprinde principiul moral superior al drepturilor omului și al preocupării pentru săraci. Libertatea și demnitatea individuală sunt acum în centrul atenției, mai degrabă decât ordinea și coeziunea socială. Discursul despre drepturi din aceste documente încă trădează o asociere cu proprietatea privată.

Toate acestea indică îngrijorări în tradiția creștină cu privire la faptul dacă discursul despre drepturi, exprimat în termeni de revendicare a dreptului unui individ la o formă de *dominium*, prin care individul este un „proprietar moral (*dominus*)” nu numai al ceea ce posedă de fapt, ci și al

10 Charles E. Curran, 1988, „Catholic Social and Sexual Teaching: A Methodological Comparison”, in *Theology Today*, Vol. 44, No. 4. Disponibil la: <http://theologytoday.pt-sem.edu/jan1988/v44-4-article1.htm>, accesat 19.05.2025.

ceea ce cere ca drept, este antitetic cu ceea ce cred creștinii despre statutul de creatură al tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu și este probabil să fie distructiv pentru comuniunea de care se bucură membrii trupului lui Hristos¹¹. Presupunând că aspectele acestor preocupări sunt bine întemeiate, provocarea pentru creștini este să gândească cu și despre drepturile omului și să conducă politica drepturilor omului diferit de abordările care se concentrează pe proprietate sau pe puterile și privilegiile atașate cvasi-proprietății asupra propriului corp. Prin urmare, căutăm în altă parte, în modurile proeminente ale romano-catolicilor și protestanților de a fundamenta teologic drepturile omului.

Aceste argumente sunt remarcabil de apropiate de cele pentru drepturile omului formulate în anii 1930 și 1940 de teologul protestant Dietrich Bonhoeffer. Ecce Homo! „Iată omul!” (Ioan 19:5) este punctul său de plecare pentru discuția sa despre drepturile naturale¹². Hristos este mediatorul prin care și în care creștinii cred că își întâlnesc aproapele: „Nu există nicio cale de la noi la alții decât calea prin Hristos, cuvântul Său și urmarea Lui. Imediatismul este o amăgire”¹³. De dragul lui Hristos și al împărăției Sale viitoare, drepturile fiecărei persoane trebuie recunoscute și respectate; de dragul Lui, creștinii afirmă că trupul uman are dreptul la hrană și adăpost. Corpul uman are dreptul la bucurie deoarece Dumnezeu l-a creat și îl vrea pentru bucurie.¹⁴ Pretenția la bucurie, sau la hrană și adăpost, nu se bazează pe obligația reciprocă, ci pe voința și scopul lui Dumnezeu. Credincioșii în Hristos știu că viața naturală a fost formată și dată de Dumnezeu și trebuie păstrată și protejată de dragul lui Dumnezeu; viața trupească conține în sine dreptul la propria conservare, deoarece Dumnezeu a voit continuarea vieții. Acestea sunt drepturi pozitive, nu doar negative, care fac mai mult decât să protejeze împotriva interferențelor.

11 Joan Lockwood O'Donovan, „Rights, Law and Political Community: A Theological and Historical Perspective”, in *Transformation*, Vol. 20, No. 1, 2003, pp. 30 – 38. Disponibil la: http://www.ocms.ac.uk/transformation/.free_articles/2001.030_odonovan.pdf, p. 33, accesat 19.05.2025.

12 Dietrich Bonhoeffer, *Ethics: The Dietrich Bonhoeffer Works*, Vol. 6, Augsburg Fortress Minneapolis, MN, 2005, p. 82; Michael L. Westmoreland-White, „Contributions to Human Rights in Dietrich Bonhoeffer's Ethics”, in *Journal of Church and State*, Vol. 39, No. 1, 1997, (67 – 83), p. 69.

13 Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship: The Dietrich Bonhoeffer Works*, Augsburg Fortress Minneapolis, MN, 2003, p. 95.

14 D. Bonhoeffer, *Ethics*, pp. 186–187.

Există însă cel puțin un punct central al dezbaterii, pe fondul convergenței crescânde cu privire la justificarea cristologică a drepturilor omului. Aceasta se referă la modul în care se face apel la credința că omenirea este creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Gen. 1:26). Pe scurt, apelul la creația umană *imago Dei* este rațiunea din spatele multor încercări alte teologiei creștine apusene de a crea legături între demnitatea umană și drepturile omului. Beneficiile acestei abordări includ accentul pus pe egalitatea și valoarea infinită a tuturor persoanelor în ochii lui Dumnezeu și așa cum sunt date în creație și revelate în Hristos Isus, care este chipul Dumnezeului nevăzut din veșnicie (Coloseni 1:15-16). Astfel, a Cincea Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, 1975, afirmă: „Toate ființele umane sunt create după chipul lui Dumnezeu, egale și infinit de prețioase în ochii lui Dumnezeu și în ochii noștri. Isus Hristos ne-a legat unii de alții prin viața, moartea și învierea Sa, astfel încât ceea ce privește pe unul ne privește pe toți”¹⁵. Până aici, totul este bine. O problemă apare, însă, atunci când credința în creația oamenilor, *imago Dei*, este interpretată nu în termeni hristologici, ci în termeni ai unui fel de capacitate dată de Dumnezeu oamenilor și când această interpretare a *imago Dei*, legată de capacitate, devine apoi baza revendicărilor drepturilor omului. Așadar, de exemplu, crearea omenirii, *imago Dei*, a fost înțeleasă în diverse moduri ca cuprinzând capacitatea de a raționa și de a vorbi, legătura dintre mintea umană și raționalitatea divină etc.

Acest lucru riscă să-i excludă pe cei cărora le lipsește capacitatea relevantă, de exemplu, pe cei cu anumite tipuri de dizabilități intelectuale. Această abordare restricționează, de asemenea, în mod nejustificat discursul despre drepturi la oameni, dar aceasta este o dezbatere pentru altă dată. Este suficient să observăm că se fac mișcări corective pentru a interpreta crearea oamenilor, *imago Dei*, cu referire la Iisus Hristos (Coloseni 1:15-16), în moduri incluzive, nu în ultimul rând concentrându-se pe întruparea sa ca „trupe”, mai degrabă decât doar ca ființă umană.

În sine, doctrina creației, *imago Dei*, nu poate avea toată greutatea necesară pentru a fundamenta teologic drepturile omului. Acest avertisment a fost semnalat recent de eruditul reformat Nicholas Wolterstorff,

15 World Council of Churches, *Eighth Assembly*, 1999, „Together on the Way: 5.7 The Universal Declaration on Human Rights. Disponibil la: <http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/hudec-e.html>, accesat 19.05.2025.

care preia și preocupările exprimate de O'Donovan. El argumentează cu vigoare că ideea de dreptate ca drepturi inerente nu s-a născut în secolul al XX-lea, nici măcar în secolele al XIV-lea sau al XVII-lea, ci își are originea în scripturile ebraice și în Noul Testament. Bazându-se pe studiile istorice pentru a submina afirmația că drepturile naturale s-au născut din nominalismul filosofic, el susține că apărătorii canonici din secolul al XII-lea au folosit o noțiune de drept subiectiv natural pe care au moștenit-o de undeva, în special din învățătura biblică despre dreptate¹⁶. Mânia lui Dumnezeu față de nedreptate este inconfundabilă în mărturia lui Israel, scrie Wolterstorff. Dumnezeu este nedreptățit de nedreptate și are dreptul să-i tragă la răspundere pe oameni pentru nedreptate. Nedreptatea adusă unei persoane este sursa drepturilor, deoarece faptul că Dumnezeu a înzestrat ființele umane cu chipul Său înseamnă că oamenii au valoare. În Isaia 1:17, Isaia din Ierusalim spune: „Căutați dreptatea, salvați pe cei asupriți, apărați orfanul, pledați pentru văduvă”. Israel crede în mântuirea lui Dumnezeu de sărăcie, alienare și opresiune și nu s-a mulțumit cu contemplarea. Sărăcii sunt nedreptățiti prin nevoia lor. La fel sunt și cei lăsați neajutorați și abandonați. Limbajul poate fi modern, dar există o latură de receptor în ordinea morală, o recunoaștere a valorii ființelor umane și o indicație că această valoare fundamentează modul în care o persoană ar trebui tratată. Dacă aceste elemente sunt prezente, nu contează dacă este folosit limbajul drepturilor; nu cuvântul contează, ci forma raționamentului. În Geneza 9:6, „toți cei care poartă chipul lui Dumnezeu posedă, din acest motiv, un drept inerent de a nu fi uciși”¹⁷.

Această provocare trebuie luată în serios. Există un sens evident în care universalitatea drepturilor omului se realizează prin procese politice și prin implementarea standardelor convenite în dreptul internațional și național, precum și prin aplicarea acestora prin intermediul diverselor puteri. Cu toate acestea, trebuie să ne punem întrebări despre motivul pentru care retorica drepturilor omului nu este adesea însoțită de acțiuni politice sau este însoțită doar selectiv. Luați în considerare așa-numitele memoranduri privind tortura, din administrația americană, care ofereau președintelui autoritatea legală de a permite utilizarea torturii în timpul interogato-

16 Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2008, cap. 2.

17 *Ibidem*, p. 95.

riului¹⁸. Aceasta nu a fost o simplă modificare a detaliilor legislației privind drepturile omului, ci un atac cuprinzător asupra regimului internațional în ceea ce privește tortura. În fața întrebărilor privind securitatea statului, un drept fundamental al omului a fost tratat ca un factor într-un calcul de tip consecvențialist și cântărit în raport cu alte considerații.

Un drept fundamental al omului a fost conceput ca ceva ce trebuie echilibrat în raport cu securitatea¹⁹. Optimismul lui Ignatieff este binevenit în măsura în care presupune că drepturile omului vor continua să protejeze ființele umane împotriva cruzimii, opresiunii și degradării, pe baza observațiilor din istorie și a ceea ce știm că este probabil să se întâmple atunci când oamenii nu vor avea protecția drepturilor²⁰. Totuși, raționamentul scripturistic este probabil precaut în a spune „pace” atât de ușor (Ieremia 6:14). După cum dezvăluie dezastrul memorandumurilor despre tortură, politica drepturilor omului este implicată continuu în compromisuri și compromisuri cu interesele statelor naționale.

În astfel de contexte, este cel puțin argumentabil că una dintre funcțiile profetice ale religiilor lumii de astăzi este de a întreba dacă minimalismul secularist, adică refuzul de a pune întrebarea „De ce?” în ceea ce privește drepturile omului și de a se concentra doar asupra a ceea ce fac ele de fapt, este suficient pentru a rezista selectivității din partea statelor naționale în ceea ce privește drepturile omului pe care aleg să le protejeze. Creștinii, împreună cu ceilalți susținători ai raționamentului scriptural, vor fi probabil pro-activi în a se întreba dacă normele minimaliste ale drepturilor omului, derivate din propoziții, fără rădăcini în tradiții morale generoase, pot rezista atenției unilaterale acordate intereselor statului și au resursele necesare pentru a depăși consecvențialismul intransigent al unor politicieni. În mod similar, susținătorii raționamentului din textul biblic vor recunoaște rapid că o concepție „groasă” a universalității poate duce la norme „subțiri”. Pentru creștin, Crucea lui Hristos – adică însăși esența a ceea ce cred creștinii despre natura iubirii lui Dumnezeu – este tocmai ceea ce îi obligă să afirme că fiecare are dreptul la viață, libertate și securitate personală, fiecare are

18 Mary Ellen O'Connell, *The Power and Purpose of International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 1.

19 Jeremy Waldron, „Security and Liberty: The Image of Balance”, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 11, No. 2, 2003, (191-210), pp. 194–195.

20 Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2001, p. 80.

dreptul la libertatea de gândire, conștiință și religie, fiecare are dreptul la un nivel de viață adecvat pentru sănătatea și bunăstarea sa și a familiei sale etc. Astfel, un creștin este predispus să condamne tortura pentru că a învățat din Trupul răstignit al lui Hristos și din practica euharistică a Bisericii că felul de reducere pe care o produce într-o persoană este complet contrar Evangheliei. Raționamentul teologic se deplasează între mărturisirea că ceea ce este cu adevărat universal pentru creștin este iubirea lui Dumnezeu pentru fiecare creatură, așa cum este revelată preeminent în Hristos, ce înseamnă aceasta în termenii normelor cosmopolite „subțirimi” ale dreptului internațional al drepturilor omului și cum aceste norme ar putea găsi un loc în structuri juridice locale, diverse și responsabile.

Bibliografie:

- ✦ BONHOEFFER, Dietrich, *Discipleship: The Dietrich Bonhoeffer Works*, Augsburg Fortress Minneapolis, MN, 2003.
- ✦ BONHOEFFER, Dietrich, *Ethics: The Dietrich Bonhoeffer Works*, Vol. 6, Augsburg Fortress Minneapolis, MN, 2005.
- ✦ CĂLINA, Gelu, „Some Notions on the Human Dignity within the Eastern Christian Missionary Space”, în *Journal for Freedom of Conscience (Jurnalul Libertății de Conștiință)*, 12 (2), 2024, pp. 154-170 <https://doi.org/10.5281/zenodo.14860830>.
- ✦ CURRAN, Charles E., 1988, „Catholic Social and Sexual Teaching: A Methodological Comparison”, in *Theology Today*, Vol. 44, No. 4. Disponibil la: <http://theologytoday.ptsem.edu/jan1988/v44-4-article1.htm>, accesat 19.05.2025.
- ✦ HAUERWAS, Stanley, 1991, „Abortion Theologically Understood”. Disponibil la: <http://lifewatch.org/abortion.html>, accesat 19.05.2025.
- ✦ HAUERWAS, Stanley, *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church*, University of Notre Dame Press, South Bend, IN, 1986.
- ✦ HOBBS, Thomas, *On the Citizen*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- ✦ IGNATIEFF, Michael, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2001.

- ✦ LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1960.
- ✦ O'CONNELL, Mary Ellen, *The Power and Purpose of International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- ✦ O'DONOVAN, Joan Lockwood, „Rights, Law and Political Community: A Theological and Historical Perspective”, in *Transformation*, Vol. 20, No. 1, 2003, pp. 30-38. Disponibil la: http://www.ocms.ac.uk/transformation/.free_articles/2001.030_odonovan.pdf
- ✦ PATON, David M. (ed.), *Breaking Barriers, the Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1976.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, “Reflections of John Locke’s Thinking and the Impact of his Ideas”, în *Proceedings of the 39th International RAIS Conference on Social Sciences and Humanities*, Dr. Yuying Shen Dr. Fotios Vouzas Dr. Simona Franguloiu (Eds.), April 17-18, 2025, Princeton, NJ, USA, pp.168-176. DOI:10.5281/zenodo.15474902
- ✦ WALDRON, Jeremy, „Security and Liberty: The Image of Balance”, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 11, No. 2, 2003, pp. 191-210.
- ✦ WESTMORELAND-White, Michael L., „Contributions to Human Rights in Dietrich Bonhoeffer’s Ethics”, in *Journal of Church and State*, Vol. 39, No.1, 1997, pp. 67-83.
- ✦ WOLTERSTORFF, Nicholas, *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2008.
- ✦ World Council of Churches, *Eighth Assembly*, 1999, „Together on the Way: 5.7 The Universal Declaration on Human Rights. Disponibil la: <http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/hudec-e.html>