

MARGINALIZAREA SISTEMELOR AXIOLOGICE ȘI NORMATIVE RELIGIOASE

Ana Bălașa

Dinamica societății contemporane implică și o dinamică a ierarhiei valorilor și normelor, a funcțiilor lor sociale, a criteriilor de opțiune valorică. În mod firesc, schimbările în ierarhia sistemelor axiologice și normative, nouă lor arhitectură pun, printre altele, și problema locului valorilor și normelor religioase, cu atât mai mult într-o societate angajată într-un amplu proces de secularizare, de emancipare globală de sub autoritatea religiei și a instituției religioase.

Influența normelor și valorilor religioase asupra acțiunii sociale, a societății în general a constituit și constituie obiect de analiză sociologică și chiar de controverse științifice și ideologice, determinind poziții teoretice distincte : pe de o parte, poziții polare, cea marxistă și cea fideistă, iar pe de altă parte, explicații științifice cu origini teoretice în lucrările lui Emile Durkheim și Max Weber, dezvoltate în special de teoriile sociologice.

Marea majoritate a analizelor teoretice și a cercetărilor de teren realizate în diferite societăți contemporane — și ne vom referi în special la cele de tradiție weberiană și durkeimiană — evidențiază, diaconic și sincronic, o marginalizare progresivă a sistemelor axiologice și normative religioase, fenomen care are loc, desigur, în grade și proporții diferite, în funcție de o serie de circumstanțe sociale, politice și culturale.

1. Se știe că Emile Durkheim este cel care a introdus în sociologie — prin lucrarea *Formele elementare ale vieții religioase* (1912) — distincția fundamentală între „sacru” și „profan”. Această distincție a deschis o perspectivă originală de abordare a sacrului, în special prin teza că resursele fundamentale ale atitudinii de respect față de sacru nu derivă dintr-o calitate întrinsecă a lucrului luat drept sacru ei ele sint similare cu cele ale atitudinii specifice față de obligațiile morale și față de autoritate. De fapt, atitudinea de respect față de lucrurile sacre este, la Durkheim, identică cu atitudinea de respect în față autorității morale. De altfel, aşa cum sublinia T. Parsons, într-o analiză a celor mai importante contribuții la dezvoltarea sociologiei religiei¹, aproape totul, de la sublim pînă la ridicol a fost tratat drept sacru în anumite societăți. Obiectele și entitățile sacre sint de fapt simboluri. Problema devine deci una de identificare a adeptilor unor asemenea simboluri. Ceea ce este simbolizat capătă o importanță crucială și nu calitatea întrinsecă a lucrului simbolizat. Identificarea atitudinii de respect pentru lucrurile sacre cu atitudinea de respect față de autoritatea morală îl va conduce pe Durkheim la afirmația că societatea este totdeauna obiectul real al venerației religioase. Rolul ritualurilor religioase constă în

¹ Talcott Parsons, *The Theoretical Development of the Sociology of Religion*. În : *Essays in Sociological Theory*, New York, 1964, Cap. X., p. 197–211.

afirmarea superiorității morale a societății asupra indivizilor și în asigurarea „solidarității” întregii societăți: „Dumnezeul clanului este clanul însuși”. Religia servește, în societatea „primitivă” pe care o analizează Durkheim, la exprimarea într-o manieră simbolică a organizării sociale și ea este legată de o *anumită* societate, particulară, de care se diferențiază foarte puțin. Teza despre funcționalitatea socială a religiei, concretizată în capacitatea să integratoare o regăsim în analizele efectuate asupra cauzelor sociale ale *sinuciderii*, act doar în aparență intim și personal, prezentind în realitate toate caracteristicile unui fenomen social.

E. Durkheim demonstrează că rata sinuciderii variază, printre alți factori sociali, și în funcție de *grupurile religioase* în care este integrat individul². Astfel, — constată el — catolicii se sinucid în mai mică măsură decit protestanții, evrei mai puțin decit catolicii. Și în protestantism și în catolicism sinuciderea este proibită, este, conform autorității divine, o faptă „rea”. Rata sinuciderii, mai mare în cazul protestantismului nu este deci legată de diferențe doctrinare sau rituale între aceste religii ci de faptul că protestantismul, prin promovarea liberalismului și a individualismului religios, a valorii științei și a liberului examen devine o biserică mai puțin integrată și integratoare decit biserica catolică. Neavind consistența bisericii catolice și, implicit, puterea ei de coerciție, protestantismul nu are asupra sinuciderii aceeași acțiune moderatoare. Durkheim explică, de asemenea, mai slabă predispoziție a evreilor pentru sinucidere prin tendința acestora de a forma o comunitate compactă și coerentă, cu un viu sentiment al unității, în care toată lumea gîndește și trăiește în aceeași manieră.

Una din concluziile acestor analize se referă la faptul că, dacă religia are asupra sinuciderii o acțiune profilactică, aceasta nu se întimplă pentru că ideea de Dumnezeu ar avea o autoritate excepțională (protestantul nu crede mai puțin în Dumnezeu) nici pentru că perspectiva vieții viitoare ar da prohițiile o forță mai eficace decit legislația laică.

Durkheim nu vede în comunitatea religioasă grupul cel mai apt să determine sentimentele de „solidaritate” și mai ales nu vede în comunitatea religioasă un factor *constant* de influențare a vieții sociale. Societatea religioasă — spune Durkheim³ — este impropriă pentru realizarea sentimentului de solidaritate și pentru prevenirea sinuciderii. Ea nu poate preveni sinuciderea decit dacă este puternic integrată. Care este însă prețul acestei organizări? Religia catolică, de pildă, impune credincioșilor săi un vast sistem de dogme și de practici și penetrează toate detaliile existenței lor. Grupul din care face parte catolicul este reclamat în fiecare instantă sub formă de precepte imperative care se aplică diferitelor circumstanțe ale vieții. Credinciosul catolic nu se întreabă anxios unde duc demersurile sale. Comandanțele la care se raportează emană de la o autoritate suprumană (Dumnezeu) și nu fac obiectul reflectiei umane. „Religia nu modează deci predispoziția pentru sinucidere decit în măsura în care ea împiedică omul să gîndească liber” (s.n.). Or, spune sociologul francez, istoria spiritului uman este, în același timp, istoria progresului liberei cugetări, proces ireversibil și irezistibil. Religiile, conchide Durkheim, nu pot să ne socializeze decit în măsura în care ne retrag dreptul liberei cugetări și „nu vor avea niciodată o autoritate atât de mare ca să obțină un astfel de sacrificiu. Deci nu putem conta pe ele pentru a eradică sinuciderea” (p.431).

² Emile Durkheim, *Le suicide*, Librairie Félix Alcan, 1930.

³ Emile Durkheim, *op. cit.*, p. 428 și urm.

În societățile industriale *contemporane*, analiza funcțională a lui Durkheim se dovedește a fi în mare măsură ineficace, pentru că, aici, assistăm la o extremă diversitate de grupuri sociale și religioase. Or, pluralitatea de grupuri religioase care își limitează reciproc „adevărul” și autoritatea, dar mai ales pluralismul social, multiplicarea, „diferențierea” structurilor de care vorbește Talcott Parsons sunt incompatibile cu funcția integrativă a religiei la nivel social global, funcție pe care și-o reclamă alte sisteme de valori și norme.

2. Lucrarea lui Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1905) a stîrnit numeroase controverse teoretice și demersuri de cercetare empirică, menite să verifice sau să respingă teza de bază privind influența valorilor religioase, în spînă a eticiei protestante calviniste, asupra dezvoltării și evoluției capitalismului occidental. Noțiunea calvinistă de predestinare stă în principal la originea acestei etici: prin concepția sa despre predestinare, Calvin a dus la limita extremă ideea că omul este salvat sau damnat printr-un decret al divinității. Referindu-se la consecințele paradoxale ale eticiei calviniste, Engels afirmă că acolo unde Luther a fost învins, a biruit Calvin: „Dogma sa corespunde năzuințelor celor mai îndrăznețe ale burgheziei de atunci. Doctrina predestinării, preconizată de el era expresia religioasă a faptului că, în lumea comercială a concurenței, succesul sau falimentul nu depind de activitatea sau исcusința individului ci de imprejurări independente de dinsul”⁴.

Calvin pleacă de la izbăvirea prin credință dar, așa cum remarcă A. Oțetea⁵, îi răstoarnă termenii spunând că „Dumnezeu nu ne-a ales pentru că am crezut, ci ca să credem”. Dacă Luther afirma „erede și te vei mintui”, Calvin susține că darul grației nu depinde de credința omului ci de voința nepătrunsă a lui Dumnezeu care, din eternitate, acordă unora grația și altora osindă de veci, negind astfel orice merit al voinței omenești în opera mintuirii. Printr-un adevărat paradox, această doctrină care reducea la neant voința umană, a devenit o sursă de energie. În timp ce credinciosul nu poate sătăcă să fie ales sau damnat, știe însă că Dumnezeu nu și poate alege pe cei grațiați din rîndul săracilor sau al celor slabii, astfel că, aparent paradoxală, doctrina calvinistă angajează credinciosul într-o activitate economică laică, mai mult decât orice altă religie. Teza lui Weber are în vedere tocmai acest fapt: doctrina calvinistă, prin logica sa proprie și prin reacțiile psihice pe care le-a provocat a determinat o morală individuală favorabilă conduitelor de tip capitalist. Deci etica și nu teologia calvinistă a fost favorabilă capitalismului, furnizîndu-i fundamentele spirituale care i-au conferit originalitatea. Pe de altă parte, M. Weber va reveni și va atenua și corecta această teză, incluzînd în ansamblul de factori ce determină cauzal comportamentul social și alți factori, inclusiv cei economici, în accepția dată acestora de marxism (de pe pozițiile unei metodologii relativiste). Corecțiile introduce decurgînd în mod logic din înțelegerea sociologiei ca știință de către Weber. „În centrul teoriei sociologice weberiene — arată I. Iordăchel — se află noțiunea de comportament, acțiune, activitate socială”. Sociologia este definită de Weber ca știință care intenționează să interpreteze și să înțeleagă comportamentul social și să dea în felul acesta o explicație cauzală cursului și efectelor acestuia⁶. „Erolul atribuit valorilor și normelor eticii protestante în apariția

⁴ Marx, Engels, *Opere*, vol. 22, p. 212.

⁵ A. Oțetea, *Renașterea și Reforma*, București, Edit. Științifică, 1968, p. 271 și urm.

⁶ Ion Iordăchel, *Teorii sociologice contemporane*, București, Academia „Ștefan Gheorghiu”, 1974, p. 232.

și dezvoltarea capitalismului (occidental) poate fi înțeles numai dacă se ia în considerație concepția lui Weber despre cauzalitatea proceselor sociale”⁷

În ce constau aceste valori și norme, aceste fundamente spirituale? Valoarea centrală în ierarhia de valori a credinciosului calvinist este *ascetismul moral* care comportă, ca primă obligație, munca prototip al acțiunii, al comportamentului social, obiectul prin excelentă, așa cum arătam, al sociologiei weberiene. Ceea ce Dumnezeu cere nu este munca în sine însăși, ci munca rațională în cadrul unei vocații, a unei „chemări”. În concepția puritană a muncii, accentul este totdeauna plasat pe acest caracter metodic al ascetismului laic, și nu ca la Luther, pe acceptarea soartei pe care Dumnezeu a fixat-o pentru fiecare. Munca în concepția calvinistă este contribuția decisivă a omului la glorificarea lui Dumnezeu. Evaluarea religioasă a muncii fără repaus, continuă, sistematică, într-o profesie seculară, ca dovedă sigură de credință autentică a reușit să constituie—spune Weber — ceea mai puternică pîrghie ce se poate imagina pentru ceea ce el numește „spiritul capitalismului”.

„Acestă mișcări religioase profunde — a căror importanță pentru dezvoltarea economică ținea mai ales de *influența educativă a ascetismului lor* (s. n.) nu-și exercitau, în general, pe depin efectul lor asupra economiei decit odată atenuat valul entuziasmului religios. Ardoarea căutării regătului lui Dumnezeu începea să se dilueze treptat în virtutea rece, profesională, *rădăcina religioasă dispără, cedind locul secularizării utilitare*” (s. n.).⁸

Ascetismul moral presupune nu numai obligația muncii ci și o viață austera și, de asemenea, un minimum de instrucție pentru a putea citi „Cuvîntul” lui Dumnezeu precum și o instruire în științele naturii care — se pretinde — relevă grandoarea operelor divinității. Se naște, în acest fel, un *etos specific burghez al muncii*. Puterea ascetismului religios — spune Weber — „lă pune la dispoziție antreprenorului burghez muncitorii sobri, conștiincioși, foarte folositori, făcând corp comun cu o sarcină considerată ca un scop voit de Dumnezeu”. *Ascetismul protestant legalizează astfel exploatarea muncii, interpretând activitatea de acumulare a antreprenorului ca o „roacăție”*.

Această morală ascetică are deci importante consecințe practice: credincioșii se angajează într-o viață de muncă și de economie; respectul pentru cunoașterea științifică, ca și accentul pe controlul de sine predispus credincioșii la organizarea *rațională* a vieții lor, a tot ceea ce întreprind. În consecință — spunea Weber — peste tot unde se implantează calvinismul se poate observa o intensă activitate economică de tip capitalist.

Trebuie precizat, în acord cu spiritul cărții lui Max Weber, că el nu atribuie rolul dinamic doctrinei puritane ci concluziilor morale deduse din această doctrină: etica protestantă și nu teologia lui Calvin, a devenit factorul cultural activ. În studiul *Religiile universale și lumea*⁹ sociologul german analizează și alte tipuri de morală ascetică, atașate iudaismului, hinduismului, budismului, confucianismului care sunt însă defavorabile dezvoltării capitalismului. Weber nu a neglijat, de asemenea, ceilalți factori susceptibili de a explica evoluția capitalismului: acumularea de capital, formarea burgheziei, dezvoltarea urbană, descoperirile geografice,

⁷ Op. cit., p. 225.

⁸ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 233.

⁹ Max Weber, *Les religions universelles et le „monde”*, în: „Economie et Société”, Paris, 1971, vol. I, p. 613–632.

științifice și tehnice. De altfel, în încheierea capitolului „Ascetism și spirit capitalist” din lucrarea citată, Max Weber afirmă: „rămine să elucidăm modul în care ascetismul protestant a fost influențat, la rîndul său, în caracterul și devenirea sa, de ansamblul condițiilor sociale, în special de condițiile economice”¹⁰.

Cercetările ulterioare care au avut ca bază de pornire teza lui Max Weber — efectuate în special în SUA — au pus în discuție problema valabilității și a continuității influenței factorului religios. O trecere în revistă a acestor cercetări realizează Philippe Besnard.

Continuând controversele în jurul tezei lui Weber, unii cercetători contemporani și-au pus problema în ce măsură „eșecul sau reușita dezvoltării economice se pot explica prin existența sau absența unui echivalent al ascetismului din lumea pe care Weber a decelat-o în etica protestantă”¹¹.

Cercetarea echivalențelor eticei protestante constituie — arată autorul mai sus citat — o modalitate de a respinge dar și de a generaliza teza lui Weber deoarece se încearcă să se demonstreze că ascetismul în lume nu este propriu civilizației occidentale și că spiritul capitalismului poate corespunde și unor etici economice inspirate de alte religii decât protestanismul (prescripțiile islamismului, etica samurailor, etc.).

Studiile privind influența religiei asupra comportamentului economic în societățile industriale contemporane (relația dintre apartenența religioasă și statutul social, reușita profesională, succesul pe plan universitar, mobilitatea socială, etc.) se înscriu pe aceeași linie a controversei istorice. Ele relevă absența unor diferențe semnificative între catolici și protestanți în ceea ce privește reușita profesională și mobilitatea socială și, în general, minimizează importanța factorului religios. Așa cum menționează Ph. Besnard, „presupunind că ea există, această influență a apartenenței religioase pare să fie minimă în raport cu efectele altor variabile, cum este locul de rezidență sau originea etnică. Ea nu justifică deci pasiunea apărută în cadrul acestei dezbateri ceea ce nu înseamnă punerea în discuție a pertinenței analizelor lui Weber care consideră drept o evidență secularizarea etiei muncii și generalizarea sa în afara mediilor calviniste”¹².

Studiile privind influența factorului religios confirmă faptul că această influență a protestantismului ascetic n-a rămas constantă ci este din ce în ce mai slabă. Religia nu a acționat de fapt niciodată ca factor unic de determinare a conduitelor economice, ea însăși fiind dependentă de factori economici, politici, culturali. Valorile religioase și morale pot fi, în anumite condiții, factori de schimbare socială sau de rezistență la schimbare dar, întotdeauna, acțiunea lor este conjugată cu altor factori¹³.

Ca urmare a complexității societății moderne, influența factorului religios asupra motivației și conduitelor economice este mai puțin directă, fiind mediată de factori de clasă, grup etnic, situație regională, calitatea de imigrant etc. — factori de diferențiere cu o putere mai mare decât factorul cultural, în cazul de față, „etica protestantă”, care nu caracterizează doar comunitățile protestante ci, în varianta „spirit întreprinzător”, face parte acum din cultura americană, din „stilul de viață american”.

¹⁰ Max Weber, op. cit., p. 253.

¹¹ Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 58.

¹² Ph. Besnard, op. cit., p. 68–69.

¹³ Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Paris, Editions H. M. H., vol. III, 1968, p. 84. și urm.

Datele unor anchete sociologice americane la care face apel Will Herberg¹⁴ evidențiază faptul că, în ciuda declaratiilor pe care le fac americanii cu privire la vederile lor religioase, normale și valorile religioase, deși acceptate formal, nu mai orientează comportamentele și acțiunile sociale în domenii decisive ale vieții cotidiene americane: afacerile și politica. Credința riscă astfel — spune el — să devină doar „o cehiune personală, fără recunoaștere socială și eficacitate publică”.

3. Caracteristicile care vizează esența concepțiilor morale religioase sunt comune pentru principalele culte creștine: catolicism, protestantism, ortodoxism. În sistemele etice religioase ale acestor culte (ca, de altfel, în toate sistemele etice religioase) legislatorul absolut al normelor morale este divinitatea iar sursa binelui moral constă în îndeplinirea riguroasă a voinței divine. Întreaga morală creștină gravitează, așa cum se știe, în jurul celor „zece porunci” ale Vechiului Testament și în jurul prescripțiilor deduse din scrierile cuprinse în Noul Testament. Tendința de modernizare a religiei sub impactul schimbărilor din viața economică, socială, politică și culturală vizează și problematica morală care, pe de o parte, trece în prim plan în cadrul doctrinei religioase creștine, tinzind să se constituie ca „principal reazem al religiei în lumea modernă, o adevărată redută spirituală din lăuntru căreia își organizează astăzi ideologia religioasă sistemul său de apărare și strategiile sale de atac”¹⁵ iar pe de altă parte, își ajustează normele, prescripțiile la comandamentele lumii de astăzi.

O trăsătură evidentă a evoluției culturale contemporane constă în separarea moralei de religie, în sensul „unei nete distincții între rituri și reguli morale și în sensul, de asemenea, al nevoii care se face simțită de a găsi o bază și un conținut nou pentru regulile morale, datorită faptului că vechile credințe religioase se estompează din ce în ce mai mult”¹⁶. W. H. Whyte, vorbind despre religia „omului organizațional” remarcă tendința de a pune aspectele rituale și doctrinare ale religiei în surdină și de a insista pe rolul pe care-l poate juca în soluționarea problemelor sociale și în crearea legăturilor de fraternitate între oameni. Acest interes pentru morală socială are drept consecințe o mai mare toleranță față de diversitatea comportamentelor indivizilor și o asociere intimă a codurilor morale cu doctrinele politice.

În contextul unei analize a implicațiilor evoluției sociale asupra religiilor, sociologul occidental Pierre Burney¹⁷ (și mulți alții, de altfel) afirmă că întreaga evoluție a societății contemporane (idei, sensibilitate, structuri, instituții) provoacă eroziunea multora dintre prescripțiile moralei creștine în forma lor tradițională și determină „o interpretare mai puțin abruptă și mai umană a acelor aspecte sumbre ale dogmei care provoacă creștinilor o indispoziție crescindă, angoasă sau repulsie secretă”. Referindu-se în special la relația dintre evoluția dreptului penal și morală creștină, P. Burney consideră că laicizarea și „decreștinizarea” Codului penal sunt fenomene ireversibile și incontestabile care explică totodată și atitudinile defavorabile ale credincioșilor față de noțiuni tradiționale cum ar

¹⁴ vezi Will Herberg, *From Protestant, Catholic, Jew*, în: *Perspectives on the Social Order*, New York, 1968.

¹⁵ Octavian Chetean, *Etica religioasă și lumea contemporană*. În: „Probleme teoretice și metodologice ale educației materialist științifice”, vol. 4, Academia „Ștefan Gheorghiu”, 1985, p. 46.

¹⁶ T. B. Bottomore, *Introduction à la sociologie*, Paris, Payot, 1974 (traducere din limba engleză), p. 254.

¹⁷ Pierre Burney, *Implications religieuses de l'évolution sociale*, Paris, PUF, Cah. Int. Soc. vol. XLIV, 1968 (p. 95–119).

fi, de exemplu, cele de „păcat” și „damnătune”. Problemele „păcatului” văzute în lumina cunoștințelor psihologiei contemporane conduc la imperativul aplicării mai curind a unei terapeutici decât a unei pedepse. „Morala păcatului”, o morală prea exclusiv dominată de obsesia unui rău esențial înăuntrul omului este defavorabilă veritabilei morale : prin afirmarea unei culpabilități esențiale pentru umanitate și sublinierea excesivă a pedepselor viitoare ea n-ar fi în final prea îndepărtată de „sub-morală crimei”.

Se remarcă, de asemenea, o anumită „discreție” în preocupările teologice cu privire la infern, la iad ca loc etern de chin și suferință. Are loc, în general, o atenuare a notelor sumbre ale comandamentelor morale creștine.

Concepțiile religioase despre bine și rău, despre iubire, dreptate, pedeapsă, îspășire, responsabilitate etc., poartă deci pecetea evoluției istorice, nu reprezintă datele unei ordini morale prestabilite iar preceptele specifice moralei creștine „sunt recunoscute nu pentru că sunt prescrise de Dumnezeu, ci, dimotivă, i-au fost prescrise lui Dumnezeu, întrucât corespundeau anumitor stări de spirit ale maselor”¹⁸.

Regulile morale religioase își caută un conținut nou și o sursă nouă de legitimare pentru că însăși credința religioasă este o valoare care nu mai intrunește decât adeziuni slabe. De pildă, în cadrul unei anchete asupra valorilor, realizată de către „European Value Systems Study Group” în nouă țări ale Europei occidentale s-a cerut subiecților să aleagă cinci calități morale pe care le consideră cele mai importante, dintr-o listă de șaptesprezece valori. Credința religioasă ca valoare morală se placează pe un loc inferior în ierarhie (cu 17% din totalul alegerilor), față de „cinstă” (73% primul loc).

În aceeași anchetă, s-a urmărit măsura în care valorile reprezentate de „cele zece porunci” constituie imperitive pentru conduită proprie și a „celorlalți”. A rezultat că, în ierarhia acestor valori – conform adeziunilor exprimate – pe primul loc se situează comandamentele care fac parte din moralitatea comună (interdicția de a ucide, de a minti, imperativul de a-ți respecta părintii); a doua categorie de valori, exprimă relațiile dintre soți, iar valorile propriu-zis religioase se situează pe ultimul loc (mai puțin de jumătate din subiecți le consideră imperative absolute). Când se referă la „ceilalți”, la oameni în general, procentele sunt și mai scăzute, dar ierarhia este aceeași.

Apartenența confesională nu introduce modificări în această ierarhie : se remarcă totuși adeziunea mai slabă pentru valorile propriu-zis religioase a protestanților față de catolici. Proportia celor care estimează că, în țara lor, biserică dă răspunsuri satisfăcătoare la problemele morale și la nevoile indivizilor este de 37% pe ansamblul țărilor europene investigate, de 45% în cadrul catolicilor, 30% în cadrul protestanților și 10% în cadrul celor fără apartenență religioasă¹⁹.

Scăderea adeziunilor față de valorile și normele morale religioase, inițiativele teologice de renunțare sau de reformulare a unora dintre ele, elasticitatea noilor interpretări nu fac decât să contrazică pretensiile originii lor divine și să confirme, odată în plus, relativitatea și marginalizarea sistemelor de valori și norme religioase, supuse și ele, ca orice sisteme axiologice și normative, evoluției istorice. Și evoluția istorică impune, inexorabil, sistemele valorice și etice laicizate, secularizate.

¹⁸ V. M. Serdakov, *Premisele social-psihologice ale moralei religioase*, în : Psihologia religiei, București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 154.

¹⁹ Jean Stoetzel, *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*, Paris, Press Universitaires de France, 1983, p. 118–120.