

Notas sobre a institucionalização das crenças: o caso da “Doutrina Social da Igreja”

Stefano Martelli

As três diretrizes de institucionalização da experiência religiosa, de que falamos anteriormente,¹ não procedem separadamente. Pelo contrário, há uma interação contínua entre elas, pois o desenvolvimento de uma é condição para o desenvolvimento da outra. De fato, notamos que, nas religiões pré-literárias as crenças, o culto e a organização são pouco desenvolvidos; nas religiões antigas, e ainda mais nas monoteístas e especialmente no Cristianismo, nota-se um maior desenvolvimento de todas as três diretrizes. É evidente a interação que existe entre desenvolvimento da organização religiosa e articulação dos mitos e dos ritos: de fato, depende do grau conseguido pela primeira – com a diferenciação, no meio dos “especialistas” religiosos – entre teólogos e pastores, o aprofundamento maior ou menor das crenças e da elaboração do culto. Contudo, não se deve subestimar também o segundo lado do processo, isto é, o fato de que as características específicas de mitos e crenças favorecem ou não a organização de um corpo de “especialistas” e especialmente o reforço de sua autoridade.²

A institucionalização da experiência religiosa, porém, não depende exclusivamente de variáveis endógenas, isto é, internas à Religião, mas também de outras exógenas, ou seja, está em relação com as mudanças em curso na sociedade global. O problema que Weber e Troeltsch enfrentaram, o primeiro em relação à ética do protestantismo ascético, e o segundo delineando a quase bimilenária história do Cristianismo, sob o ponto de vista da relação existente entre o desenvolvimento das idéias (incluídas as teológicas) e a mudança social, apresenta-se também durante o século XX dentro da Igreja Católica. O modelo elaborado pela sociologia abrangente da Religião que, diferentemente do modelo marxista, leva em consideração ambos os lados da interação entre desenvolvimentos autônomos, na esfera religiosa, e a mudança, na sociedade global, pode ser aplicado também com a finalidade de reconstruir os desenvolvimentos das crenças religiosas dentro do catolicismo contemporâneo.

Um exemplo interessante de institucionalização das crenças religiosas na sociedade moderna é oferecido pela gênese e desenvolvimento da “Doutrina Social da Igreja” (daqui em diante abreviada como DSI).

¹ Cf. c. 2.3.

² Cf. Weber, *Economia e sociedade*, I, 462-471, e II, 482-540.

Segundo nosso ponto de vista, a partir do fim do século XIX, a institucionalização no catolicismo das crenças, em matéria de ética social, constitui um exemplo importante da relevância que ainda hoje tem a problemática sobre a qual refletiram Webner e Troeltsch, Toniolo e Sturzo, isto é, a dinâmica existente entre Religião, ética social e mudança social. Aqui limitar-nos-emos a ilustrar o processo de institucionalização das crenças sob o ponto de vista endógeno à Religião.

I. A DSI surge relacionada com aguçamento na sociedade, no fim do século passado, da “ questão social” , isto é, dos conflitos no mundo do trabalho, entre empresários e o movimento operário organizado. A DSI, que surge como iniciativa pessoal do magistério papal,³ apresenta um desenvolvimento não linear, no qual podemos distinguir quatro fases:

1) A *constituição* da própria doutrina por iniciativa dos pontífices, a partir da encíclica de Leão XIII, *Rerum Novarum* (15 de maio de 1891), retomada e sistematizada por Pio XI (*Quadragesimo Anno*, 1931);

2) A afirmação da DSI como *Weltanschauung*, isto é, como visão de mundo da subcultura católica. No período altamente conflitivo que precedeu e seguiu a segunda guerra mundial, a DSI foi um instrumento funcional, “ab intra”, que salvaguardou a organicidade do assim chamado “mundo católico” , preservando-lhe as fronteiras, especialmente em países governados por regimes ditatoriais ou de hegemonia laica; “ ab extra” , exercendo uma função pacificadora entre as potências beligerantes, durante o conflito mundial. Dessa forma, a DSI desenvolveu-se assim durante as reflexões feitas pelos pontífices sobre acontecimentos históricos precisos ou sobre problemas de ética profissional: pensemos nas intervenções de Pio XII (radiomensagens, alocações para grupos profissionais diversos etc.) e nas encíclicas de João XXIII (*Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in Terris*, 1963);

3) Uma *fase reflexiva* sobre a oportunidade de um magistério social único, diante de situações fortemente diversificadas no panorama mundial, simbolicamente evidenciada pela substituição do termo DSI pelo mais fluido de “Ensino social da Igreja”, nos documentos do Concílio Vaticano II,⁴ e mais claramente na

³ Cf. P. Pavan-T. Onofri, *La dottrina sociale della Chiesa*, AVE, Roma, 1966; I. Hoffner, *La dottrina sociale cristiana*, Paoline, Torino, 1986 ; P. De Laubier, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica. Una storia delle idee da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Massimo, Milano, 1986; R. Spiazzi, *Etica sociale cristiana. Trattato completo di etica e doutrina sociale della Chiesa*, 6 vol., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1990.

⁴ Sem dúvida nenhuma, o Concílio Vaticano II foi o acontecimento mais significativo de “atualização” e de auto-reflexão eclesial neste século, exatamente por causa da perspectiva pastoral, e não dogmática, adotada. Um acontecimento desse quilate foi estudado sob diversos pontos de vista, e também alguns sociólogos ofereceram contributos de análise, a partir de, pelo menos, três perspectivas. A primeira delas consiste na análise da relação entre instituições eclesiais e sociedade moderna (cf.

encíclica social de Paulo VI, *Octogésima Adveniens* (1971). Alguns teólogos também propuseram a tese do “eclipse”⁵ da DSI, no transformado clima pós-conciliar;

4) A *reestruturação* da DSI em torno do tema do trabalho, realizada por João Paulo II (*Laborem Exercens*, 1981; *Sollicitudo Rei Socialis*, 1988).

Sob o ponto de vista sociológico, o desenvolvimento da DSI constitui um outro exemplo da relação de recíproca influência existente entre doutrinas religiosas e mudanças sociais. Como já observamos no parágrafo 3, com a monumental obra *As doutrinas sociais das Igrejas e dos grupos cristãos* (1923), Ernst Troeltsch mostrara o nexos existente entre a elaboração doutrinal e a mudança social, exemplificando em referência a toda a história do Cristianismo, com especial atenção ao protestantismo e às vicissitudes que levaram ao nascimento da sociedade moderna. Sob esse ponto de vista, a reconstrução de Troeltsch é falha e pode levar a enganos, na medida em que induz a erro de perspectiva, como se fora do protestantismo não houvesse possibilidade de elaboração das crenças religiosas em relação à mudança social.

Ao nosso ver, porém, a DSI representa um caso que exemplifica bem a sinergia que se estabelece entre a institucionalização da experiência religiosa sob o aspecto doutrinal e a sociedade mais ampla. A revolução industrial, a constituição de um Movimento operário e a colocação da “ questão social” solicitaram o desenvolvimento da doutrina católica na perspectiva ético-social, também como resposta à exigência dos leigos de estarem presentes na sociedade italiana pós-renascentista, mesmo diante do “ *non expedit*” de Pio IX aos católicos, na vida política.

F.-X. Kaufmann, *Istituzioni ecclesiastiche e società moderna*, in G. Alberigo, ao cuidado de, *L'eccelesiologia del Vaticano II: dinamicismi e prospettive*, EDB, Bologna, 1981, 51-55; Id. e al., *Zur soziologie des Katholizismus*, Grunewald, Mainz, 1980; P. Ladrière e R. Luneau, *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Le Centurion, Paris).

A segunda perspectiva sublinha as tendências presentes no ecumenismo como momento de passagem para uma religião “mundial”(cf. T. Parsons, *Credenza, non credenza e miscredenza*, in R. Caporale- A. Grumelli, *Religione e ateísmo nelle società secolarizzate*, Il Mulino, Bologna, 1972, 297-345, especialmente 317; M. F. Aloisi, *Vatican II, Ecumenism and a Parsonian Analysis of Change*, in “Sociological Analysis”, 49(1988) spring, 117-128).

Finalmente, a terceira perspectiva coloca a atenção nas repercussões provocadas pelo Concílio sobre a ação dos católicos organizados e sobre as dinâmicas sóciopolíticas italianas (cf. A. Ardigò, *Movimenti ed esperienze di cattolici nella società temporale e Concilio Vaticano II: introduzione a un'ipotesi tipológica*, in “Studi di sociologia”, (1980)4, 291-312).

⁵ Cf. Paulo VI, *Octagesima Adveniens*, EV 4/714ss, passim. Baseando-se exatamente nas novidades desta encíclica, como conclusão de sua reconstrução, M.-D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo: 1891-1971*, Queriniana, Brescia, 1977, defendeu a tese do “eclipse” desse ensinamento (mais claro o seu parecer na tradução francesa da obra, publicada anos mais tarde: Id., *La doctrine sociale de l'Église? Ça n'existe pas*, Du Cerf, Paris, 1979).

Analisamos sob o ponto de vista sociológico a parábola da DSI in S. Martelli, *La dottrina sociale della Chiesa e le sue trasformazioni*, in C. Cipolla-S. Martelli, *Marxismo e religione nella cultura operaia*, EDB, Bologna, 1983, 73-107.

II. Tanto a elaboração da DSI a partir da encíclica leonina, como as descontinuidades e as mudanças que se notam no desenvolvimento da DSI, cremos que podem ser interpretadas como efeito das interações existentes entre Religião e sociedade. A DSI conheceu um forte prestígio no período pré-conciliar, pois exercia uma função integradora e de manutenção das fronteiras do assim chamado “ mundo católico”, isto é, de uma subcultura orgânica que, especialmente na Alemanha, na Bélgica e na Itália, teve de se defrontar com o desafio da cultura laica e dos regimes ditatoriais, bem evidentes em episódios como *Kulturkampf* (luta cultural) desencadeada pelo chanceler alemão Bismarck, e o conflito acontecido na Itália, sob o regime fascista, com o controle da educação da juventude (a tentativa do regime, depois retirada, de dissolver a Ação Católica em 1933). Nesses e noutros países, a DSI constituiu o quadro de referência ideal para a organização do empenho social e político dos católicos, e da participação dos mesmos na vida política.²⁷⁶ Por sua vez, as experiências históricas do Movimento católico nos diversos países europeus e a atividade intelectual de pensadores que também foram homens de ação, como Jacques Maritain²⁷⁷ e Emmanuel Mounier²⁷⁸ na França, o bispo Ketteler na Alemanha,²⁷⁹ Giuseppe Toniolo, Luigi Sturzo e outros na Itália,²⁸⁰ constituíram outros tantos estímulos para o desenvolvimento, em amplitude e profundidade, das intervenções do próprio magistério eclesial, numa circularidade hermenêutica que alimentou o desenvolvimento doutrinal, favorecendo, ao mesmo tempo, a constituição de novas experiências no social.²⁸¹

²⁷⁶ Cf. F.-X. Kaufmann, *Sociologia e teologia. Rapporti e conflitti*, Morcelliana, Brescia, 1974, 95-112.

²⁷⁷ Cf. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Studium, Roma, 1946 (altra trad. it.: Borla, Torino, 1962). Tradução brasileira, *Humanismo Integral*, Nacional, São Paulo, 1965. Id., *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano, 1950. Tradução brasileira, *Cristianismo e Democracia*, Ed. Agir, Rio de Janeiro, Id., *L'uomo e lo stato*, Vita e Pensiero, Milano, 1953. Tradução brasileira, *O Homem e o Estado*, Ed. Agir, Rio de Janeiro.

²⁷⁸ Cf. E. Mounier, *Il personalismo*, Garzanti, Milano, 1952. Tradução brasileira, *O Personalismo*, Martins Fontes, Santos, SP. Id., *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, Comunità, Milano, 1955; Id., *Agonia del Cristianesimo*, La Locusta, Vicenza, 1965.

²⁷⁹ Cf. Pecorari, *Ketteler e Toniolo*.

²⁸⁰ Cf. c. 2.4. Para maiores referências bibliográficas sobre Toniolo e Sturzo, cf. respectivamente as notas 214, 232-234, 267 e 270.

²⁸¹ A circularidade hermenêutica entre institucionalização das crenças e mudanças sociais é, ao nosso ver, um modelo explicativo mais fecundo, seja da tese do “espelho” marxista (a superestrutura religiosa seria um mero reflexo da estrutura econômica e social), seja da tese oposta da independência abstrata do pensamento do contexto social em que se desenvolve. A interação entre mudanças sociais e institucionalização das crenças éticas acontece a partir dos quadros de referência intelectuais da Teologia. A tese do “espelho” é, portanto, desmentida pelas modalidades de elaboração concreta da DSI. Por outro lado, a confirmação de quanto seja importante, para fins da elaboração da DSI, a relação hermenêutica com o contexto sócio-cultural, demonstra-se pela surpreendente lacuna reflexiva, superada somente por João Paulo II, na encíclica *Laborem Exercens* (1981), a respeito de uma realidade humana e eticamente tão importante como é o trabalho. Interpretamos essa surpreendente lacuna como devida ao condicionamento de grupo de teólogos como intelectuais, condicionamento superado pela experiência existencial do papa atual (cf. S. Martelli, *Teologie del lavoro e società: alle origini di una lacuna storica*, in Cipolla-Martelli, *Marxismo e religione*, 47-71, especialmente 67).

Por outro lado, admitir um desenvolvimento doutrinal, sobretudo numa matéria não propriamente dogmática como o é a DSI, não significa afirmar uma evolução do dogma. É comumente admitido pelos teólogos que o conteúdo da revelação continua imutável, mas sempre é possível uma melhor ou renovada interpretação do mesmo, a partir do contexto sócio-cultural específico

O eclipse da DSI no período pós-conciliar provavelmente está relacionado com a crise do “mundo católico” sob o impacto da secularização.²⁸² A tese de Marie-Dominique Chenu (1971) e outros, segundo a qual não se pode propor um magistério da Igreja em matéria social na sociedade secularizada, foi desmentida pelos fatos da inesperada iniciativa de João Paulo II que, desde suas primeiras viagens apostólicas – pensemos no famoso *Discurso de Puebla* (1979) sobre os problemas sociais do continente sul-americano – repropôs, com vigor, a DSI. Todavia, essa reproposição, após o período de eclipse dos anos 70, não se configurou como uma simples repetição que valoriza os aspectos éticos do trabalho, a partir do sentido dessa atividade, captada nos aspectos de auto-realização humana e não apenas na tradicional perspectiva penitencial.

Em outras palavras, a reproposição da DSI por parte de João Paulo II foi feita mediante uma reestruturação teológica e hermenêutica do ensinamento eclesial sobre o assunto. Como aparece claro na exposição orgânica da DSI constituída pela encíclica *Laborem Exercens* (1981), além de numerosos discursos feitos durante as frequentes viagens apostólicas aos cinco continentes e em outras ocasiões, a reproposição desejada por João Paulo II constitui um exemplo significativo da relativa independência que existe entre mudanças dentro da esfera religiosa e mudanças na sociedade mais ampla. Essa reproposição dá-se por meio de uma reestruturação de toda a DSI, feita mediante a síntese de dois filões anteriormente distintos: a ética normativa dos direitos do homem que trabalha, presente nas encíclicas anteriores, e a reflexão teológica sobre o trabalho, desenvolvida a partir dos anos 50.²⁸³ Na *Laborem Exercens*, é nova sobretudo a vontade de reencetar o diálogo entre Igreja e movimento operário, a partir da valorização dos conteúdos éticos amadurecidos durante a experiência histórica deste último. As relações entre capital e trabalho, o problema da socialização da propriedade, a defesa dos direitos dos trabalhadores, a concepção dos sindicatos, da greve e da luta de classe são argumentos sobre os quais a encíclica revela uma notável capacidade de assimilação de experiências e valores da “vivência operária” e de mediação do diálogo com

de uma certa época. O desenvolvimento do dogma, como esclareceu, entre outros, o cardeal J. H. Newman, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Il Mulino, Bologna, 1967, agora EDB *ivi*, é explicitação dos conteúdos revelados, na variação da compreensão que deles tem a Igreja, inclusive à luz das mudanças de condições históricas e sociais.

²⁸² Cf. N. Greinacher, *La concezione del mondo della teologia cattolica dal punto di vista della sociologia della conoscenza*, in “Rivista Internazionale di Dialogo”(1969)3, 33-56. Um diagnóstico agudo da crise eclesial, na Itália, sob o impulso da secularização pode ser encontrado em G. Morra, *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*, Rusconi, Milano, 1979, e in Id., *Dio senza Dio*, II: Ateismo e secolarizzazione, Japadre, L’Aquila-Roma, 1989.

²⁸³ Cf. M.-D.Chenu, *Per una teologia del lavoro*, Borla, Torino, 1964; P. Theillard de Chardin, *L’ambiente divino*, Il Saggiatore, Milano, 1968. Tradução brasileira, *O Meio Divino*, Cultrix, São Paulo. S. Wiszinski, *Lo spirito del lavoro umano*, Morcelliana, Brescia, 1960.

o outro pólo da cultura operária, isto é, o marxismo.²⁸⁴ Nesse diálogo, a cultura operária é solicitada a abandonar os resíduos ideológicos e materialistas nela ainda presentes. Por exemplo, o conceito de alienação, derivado do marxismo, mas hoje difundido na cultura social mais ampla, é inserido, pela *Laborem Exercens*, no horizonte de sentido da DSI, e reinterpretado numa ótica existencial, isto é, como perda de significado do trabalho. Ao mesmo tempo, a “luta de classe” é recebida pela *Laborem Exercens* como vivência ética do movimento operário em seu esforço para afirmar a dignidade do trabalho contra o mecanismo anônimo do capital, e transformada em “luta pela justiça”.

A reproposição da DSI por parte da cúpula do magistério pontifício caracteriza-se, portanto, como uma operação hermenêutica complexa, que se desenvolve contemporaneamente “ab intra” e “ab extra” do Catolicismo. Essa operação constitui uma abertura de diálogo com o movimento operário, mediante um processo de “inclusão seletiva”, isto é, de assimilação e de superação, por relativização dos conteúdos, da cultura operária na DSI. A base da operação hermenêutica é a concepção do homem como “sujeito do trabalho”, que acaba exercendo um papel central, tanto “ab intra”, ao assegurar coerência interna à DSI em relação às encíclicas precedentes e documentos do Magistério, como “ab extra”, em relação à cultura do movimento operário e, em geral, da sociedade industrial e pós-industrial.²⁸⁵ Essa concepção antropológica constitui, de um lado, o terreno de diálogo e encontro (sob forma de ética normativa: os direitos do homem) com todos aqueles que, embora não pertencendo à Igreja, são homens de boa vontade, sensíveis ao futuro do homem e da sociedade; por outro lado, abrindo-se para uma visão teológica e cristológica, torna-se ocasião para delinear uma “espiritualidade do trabalho”, isto é, um modelo novo de espiritualidade especificamente leigo.²⁸⁶

Com a reestruturação da DSI, realizada pela *Laborem Exercens*, a Igreja Católica parece preencher aquela delicada função social, específica da Religião, que, para Niklas Luhmann, é a função interpretativa, capaz de assegurar o recurso “sentido” na sociedade complexa.²⁸⁷ Em particular, a Igreja procura colocar-se como

²⁸⁴ Para uma análise das modalidades assumidas pela reestruturação hermenêutica realizada pela *Laborem Exercens*, permita-nos remeter a Martelli, *La dottrina sociale*, in Cipolla-Martelli, *Marxismo e religione*, especialmente 89-102.

²⁸⁵ Sobre esse processo hermenêutico de “inclusão seletiva”, fizemos a análise in Martelli, *L'enciclica “Laborem Exercens”*: *il lavoro como chiave della questione sociale*, in Cipolla-Martelli, *Marxismo e religione*, 109-147.

²⁸⁶ Cf. J. Tischner, *Ética del lavoro*, CSEO, Bologna, 1982; K. Wojtyla-R. Buttiglione-P. Morandè e outros, *Dottrina sociale e scienze sociali*, in “Il Nuovo Aeropago” V (1986)4, 3-145.

²⁸⁷ Cf. N. Luhmann, *Religiose Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*, in K. W. Dahm-N. Luhmann-D. Stoodt, *Religion-System und Sozialisation*, Luchterland, Neuwied-Darmstadt, 1972, 15-132. Para aprofundar a teoria sociológica da religião de Luhmann, cf. c. 3.6.

ponto de referência para a própria cultura operária, num movimento histórico em que a crise de ideologias e a reestruturação produtiva, que emprega inclusive as novas tecnologias info-telemáticas, levanta graves interrogações sobre a identidade do próprio movimento operário.

Finalmente, notamos que o desenvolvimento da DSI procede acolhendo, também temas novos e mostrando uma atenção global à dimensão mundial, a começar pelos problemas da paz e da justiça internacional, sobre os quais João XXIII se pronunciou por primeiro, na encíclica *Pacem in Terris* (1963), seguido por Paulo VI com a *Populorum Progressio* (1967) e recentemente por João Paulo II com a *Sollicitudo Rei Socialis* (1988). Não faltam também referências a questões particularmente debatidas na sociedade contemporânea, como a questão feminina recentemente enfrentada por João Paulo II na *Mulieris Dignitatem* (1988), que confirmam a flexibilidade desta forma de comunicação, adotada pela religião-de-Igreja em relação tanto ao ambiente interno, quanto ao externo.

III. O modelo de interação entre religião e sociedade, que está na base do desenvolvimento da DSI em nível universal, encontra-se também em nível nacional: alguns episcopados das nações ocidentais, de fato, se pronunciaram sobre as principais questões sociais de seus países. Pensemos nos documentos do episcopado italiano, pronunciando-se no vivo da crise social e econômica recente (cf. CEI, *La Chiesa e le prospettive del paese*, 1981; *Sviluppo nella solidarietà, Chiesa italiana e Mezzogiorno*, 1989) ou naqueles do episcopado norte-americano, que se colocou contra os cortes de despesas do *Welfare State*, decididos pelo presidente Reagan no quadro de uma política de contenção do déficit público e de contemporâneo incremento das despesas militares em tecnologias avançadas (para as assim chamadas “guerra nas estrelas”). O documento dos bispos nos USA, *O ensinamento social católico e a economia dos Estados Unidos* (1986) é uma significativa contribuição inclusive para a metodologia usada em sua elaboração. De fato, partiu-se de um amplo envolvimento das Igrejas locais e contou com a consulta de peritos em ciências sociais e outros especialistas sobre as questões abordadas.²⁸⁸

O centenário da *Rerum Novarum* (1891) constituirá um importante momento de verificação da vitalidade do ensinamento social da Igreja em muitos países. A situação social mundial está em movimento e em forte diversificação; ao passo que, nos países da Europa ocidental, a crise do movimento operário, a queda das

²⁸⁸ Cf. Th. M. Gannon, *Episcopato cattolico e politica negli USA degli anni '80*, in “Aggiornamenti Sociali” XXXVII (1986)9-10, 633-644; S. Martelli, *Vescovi USA e dottrina sociale*, in “Il Regno-Attualità (1985)6, 139-149.

ideologias e a secularização da sociedade criaram uma situação em certo sentido inédita, de um lado caracterizada por uma recusa preconceituosa menor em relação à DSI, mas por outro, distinta, por assumir comportamentos de tipo “seletivo” a seu respeito.²⁸⁹ Em outros países, sejam eles em desenvolvimento como Filipinas e Chile, ou que recentemente adquiriram a liberdade e a democracia representativa, como a Polônia, a Checoslováquia e, em geral, os países do Leste,²⁹⁰ a DSI representa uma referência de grande relevância ideal e política, pois constitui um recurso normativo e organizador para enfrentar os problemas sociais e uma legitimação para as nascentes lideranças democráticas.

Todavia, não faltam tensões em relação às ideologias tradicionais no movimento operário, especialmente com o Marxismo, tensões que se traduzem também em resultados sincretistas, “a partir de baixo”, fenômenos, aliás, que ocorrem no processo de institucionalização das crenças. Pensemos no caso de “Teologia da libertação” que, especialmente no Brasil e em outros países da América central e do sul, apresenta-se como alternativa à DSI.²⁹¹ Exatamente porque representa uma tentativa de aculturação do Cristianismo na ética marxista, a teologia da libertação parece-nos um produto mais circunscrito localmente e, em perspectiva diacrônica, culturalmente mais lábil e exposto ao perigo de falsificações do que a DSI. O aparente caráter abstrato desta última, baseada no alicerce filosófico tomista animado pela inserção de categorias bíblicas e de vivências históricas do movimento operário, é, na perspectiva neofuncionalista, a pré-condição para que a DSI possa exercer as funções próprias da Religião, na sociedade complexa. Em particular, como veremos de maneira mais aprofundada,²⁹² tais funções constituem a função interpretativa geral de dar sentido ao mundo, e a auto-reflexiva dentro do mundo eclesial. Por sua vez, a teologia da libertação certamente exerce funções integradoras nas comunidades eclesiais de base, principalmente em referência ao contexto local sul e centro-americano, mas parece não escapar da oposição que também se

²⁸⁹ Cf. C. Cipolla, *Religione e cultura operaia*, Morcelliana, Brescia, 1981; Id., *Introduzione e Sulla cultura operaia: questioni definitorie e canoni di analisi*, in Cipolla-Martelli, *Marxismo e religione*, 7-27 e 235-250; F. Garelli, *La religione dello scenario. La persistenza della religione tra i lavoratori*, Il Mulino, Bologna, 1986. Para outras indicações sobre a religiosidade operária no contexto italiano, cf. c. 4.2.3.

²⁹⁰ Cf. P. Michel, *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Fayard, Paris, 1988; E. Pace, ao cuidado de, *La società parallela. Religione, resistenza e opposizione nella Polonia contemporanea*, Angeli, Milano, 1984.

²⁹¹ Cf. G. Gutierrez, *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia, 1981 Tradução brasileira, *A Força Histórica dos Pobres*, Vozes, Petrópolis, RJ. Id., *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia, 1981 Tradução brasileira, *Teologia da Libertação*, Vozes, Petrópolis, RJ. L. Boff, *EcclesioGenesis, le comunità ecclesiali reinventano la Chiesa*, Borla, Roma, 1978 Original brasileiro, *EcclesioGênese*, Vozes, Petrópolis, RJ 1977. Id., *Quando la teologia ascolta il povero*, Cittadella, Assisi, 1984; C. Boff, *Teologia della liberazione. Intervista a cura di M. I. Maciotti*, em “La Critica Sociologica”, (1986)77, 6-23.

²⁹² Cf. também c. 3.6.

percebe em tais países, da geral perda de credibilidade da ideologia marxista, gerada pelo findar da “política de força” da URSS, deslanchada pela *perestroika* de Gorbachov.²⁹³

Além das diferentes opiniões de valor que podem ser feitas sobre a DSI ou sobre a Teologia da libertação – tais opiniões, como afirma Weber,²⁹⁴ não competem ao sociólogo enquanto tal -, parece-nos que ambas, embora com modalidade diferentes, constituem interessantes exemplos contemporâneos do processo de institucionalização das crenças. Tanto a DSI como a teologia da libertação oferecem ocasião para repensar a questão, já enfrentada pelos “clássicos” como Weber e Troeltsch, da relação existente entre desenvolvimento das doutrinas teológicas e mudanças sócio-culturais. A aparente ahistoricidade das primeiras não somente está em relação com situações histórico-sociais específicas, mas, por sua vez, é pré-condição para reinterpretações de sentido que favoreçam uma ação social organizada.

In: Stefano Martelli. *A religião na sociedade pós-moderna*; entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995. pp. 207-216 (trad.: Euclides Martins Balancin).

²⁹³ Este aspecto nos parece menosprezado na contraposição que F. Ferrarotti, *Una fede senza dogmi*, Laterza, Roma-Bari, 1990, 23ss. e 49ss., faz entre “teologia da revolução” e cúria romana, que ele conclui a favor da primeira, considerada um exemplo de “ricarismatização a partir de dentro” da religião-de-igreja, já excessivamente burocratizada. As razões das grandes reservas do magistério a respeito da teologia da revolução foram expressas no documento da Congregação para a Doutrina da Fé, *Libertà cristiana e liberazione. Ila. Istruzione sulla teologia della liberazione*, in ‘Adista’(1986) 10-12, e in EV 10/196ss. Tradução oficial, *Introdução sobre a Liberdade Cristã e libertação*, Vozes, Petrópolis,/Paulinas,SP,/Loyola,SP, 1986.

²⁹⁴ Cf. Weber, *Il significato della “avalutatività” delle scienze sociologiche ed economiche*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, 309-375.