



**III Congresso Internacional de Ciência,
Tecnologia e Desenvolvimento**

20 a 22 de outubro de 2014

**CIÊNCIA E TECNOLOGIA PARA O
DESENVOLVIMENTO SOCIAL**

MCH1205

KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS E O FENÔMENO RELIGIOSO

RENATO TORRES ANACLETO ROSA
renato.torres13@gmail.com
HISTÓRIA COMPARADA- MESTRADO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO-UFRJ

ORIENTADOR(A)
ANDRÉ LEONARDO CHEVITARESE
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO-UFRJ

KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS E O FENÔMENO RELIGIOSO.

Resumo: O presente artigo tem por escopo examinar as representações de Karl Marx e Friedrich Engels, fundadores do *Materialismo histórico e dialético*, sobre a questão religiosa, dando realce às similitudes e diferenças entre essas duas concepções do fenômeno religioso. Nesse mister, utilizamos como fonte as obras produzidas por esses pensadores e textos de comentadores marxistas. Por fim, o conceito de *religião* ultrapassa a presente narrativa, onde as considerações teóricas de Clifford Geertz e Emile Durkheim embasam a discussão do texto em tela.

Palavras-chave: Marx, Engels, religião.

KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS AND THE RELIGIOUS PHENOMENON

Abstract: This article aims to reflect about the concepts of religion by Karl Marx and Friedrich Engels, highlighting the similarities and differences between these two ideas of the religious phenomenon. In this sense, we were guided by these book's thinkers and another texts about Marxism. Finally, the *religion* concept is present in our discuss, where the thoughts of Clifford Geertz and Emile Durkheim give light to this conceptions of religion.

Keywords: Marx, Engels, religion.

1 INTRODUÇÃO

Num ensaio de Karl Marx, escrito em 1839, intitulado “A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, o filósofo alemão escreve um pensamento que se tornou célebre e um axioma sobre sua concepção do fenômeno religioso: “A religião é o ópio do povo” (MARX: 2005:28).

Essa máxima fora utilizada tanto pelos companheiros quanto pelos adversários de Marx, para sintetizar a sua concepção sobre o fenômeno religioso. Essa aversão de Marx à religião, que se cristalizou no pensamento contemporâneo, obscureceu a premissa de que os fundadores do *materialismo histórico e dialético* representaram a religião de outras maneiras, especialmente quando pensamos na pesquisa de Engels sobre o cristianismo primitivo, trazendo luz à aproximação entre os ideários cristão e marxista.

Nesse sentido, buscamos, com o presente texto, negar qualquer leitura simplista sobre essas representações, trazendo ao debate a valorização de Engels sobre a questão religiosa, bem como as críticas deste e de Karl Marx à religião e ao seu processo de institucionalização.

Assim, a justificativa de nosso trabalho baseia-se na escassez de produção científica e sistemática sobre as ideias de Marx e Engels em relação à religião, especialmente a partir de uma perspectiva comparativa.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

O aparecimento da religião como fenômeno histórico é de longa data, tendo aparecido desde os *neandertais* e visível em suas cerimônias fúnebres, como esforço para explicar o mundo e o universo. Por conseguinte, toda sociedade se preocupou com

suas origens, com a vida e com os mistérios da morte, gerando os conjuntos de crenças com o propósito de responder a essas questões.

Por conseguinte, como parte dos valores compartilhados pela sociedade, as considerações de Rubem Alves (1989: 22) sobre a religião, pode nos dar pistas sobre o cerne desse fenômeno. Assim Alves afirma: “a religião é uma teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza”.

As palavras de Alves nos fazem pensar que a religião diz respeito a um desejo humano de dar sentido à sua existência. Um sentido que ultrapassa a vida concreta e que se encontra no mundo invisível. À luz da relação entre o homem e o sagrado, o primeiro se sente inferior ao segundo, gerando uma relação assimétrica e dependente. Com efeito, ao dialogar com a sua divindade, o ser humano encontra esperança frente à sua vida precária, finita e paradoxal.

E por que, seguindo a proposta de Rubem Alves, podemos também conceber a religião como uma teia de símbolos? Não raramente, o culto religioso realizado pelo homem necessita de *coisas*, (altares, capelas, lugares santos, templos), e *gestos* (preces, cantos, poemas, romarias, súplicas). Para isso, os fiéis precisam dar significado e valores a objetos, muitas vezes profanos, que servem para inspirar a relação do homem com o divino.

A propósito, o próprio Alves (1989: 26) exemplifica essa ideia:

Uma pedra não é imaginária. Visível, concreta. Como tal, nada tem de religioso. Mas no momento em que alguém lhe dá o nome de altar, ela passa a ser circundada de uma aura misteriosa, e os olhos da fé podem vislumbrar conexões invisíveis que a ligam ao mundo da graça divina. E ali se fazem orações e se oferecem sacrifícios. Pão como qualquer pão, vinho como qualquer vinho. Poderiam ser usados numa refeição ou orgia: materiais profanos, inteiramente. Deles não sobe nenhum odor sagrado. E as palavras são pronunciadas: “Este é o meu corpo, este é o meu sangue...” – e os objetos adquirem uma dimensão nova.

À luz do trecho citado, os objetos apropriados pela religião são “simbolizados”, sendo portadores de sentidos e vistos como sinais visíveis de uma força invisível. Assim, com os símbolos sagrados o homem “exorcisa o medo e constrói diques contra o caos” (ALVES: 1989: 24). Nesse “novo” mundo a ser construído pelo ser religioso, o mesmo vai dialogando com a realidade a partir dos símbolos criados por sua religião, no intuito de criar uma nova realidade, forjando, assim, outros “eus”.

Além da religião ser vista como uma experiência religiosa subjetiva, onde o ser limitado procura o ilimitado, o Absoluto, ela, em razão de ser uma manifestação social, se institucionaliza, gerando uma série de normas e regras a serem cumpridas pelos fiéis. Assim, ela nasce na sociedade, mas se projeta para o invisível. É nesse sentido que a ponderação de Durkheim (2001) é relacionada à ideia de que a religião é um “fato social”, ou seja, existe como manifestação social. Assim, em sua opinião, religião implica Igreja, requer uma instituição: “Não há religiões falsas, todas correspondem a condições dadas da existência humana, são necessidades sociais. A Religião implica Igreja e é eminentemente social. Os ritos só ocorrem em grupos organizados. As representações religiosas são representações coletivas”(Durkheim, 2001:26).

Complementando essa noção de Durkheim, a conceituação de Geertz (1989) que concebe a religião como “sistema simbólico” nos ajuda também a defendermos a premissa de que a religião, tendo em vista a sua linguagem simbólica, nasce como forma de interpretação da realidade. Segundo esta concepção, os símbolos sagrados “sintetizam o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e

suas disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo”. (GEERTZ, 1989: 90). Portanto, assim Geertz (1989: 90) define a religião:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral vestindo essas concepções com tal aura de facticidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Nesse sentido, conceber a religião como “sistema simbólico” implica dizer que esse fenômeno é inerente à cultura, ou seja, faz parte de uma resposta da sociedade frente aos desafios da História.

3 MÉTODOS

A metodologia que norteia o presente artigo é o da comparação. Ao pensarmos sobre a reflexão sobre as concepções de religião por Karl Marx e Friedrich Engels a abordagem comparativa se faz inerente a proposta de nosso trabalho. Nesse mister, o método traz luz às diferenças e similitudes entre extraídas da comparação entre países, sistemas políticos, personagens históricos e etc. No presente artigo, a comparação dar-se-á através da confrontação de duas percepções sobre o fenômeno religioso, trazendo a lume os pontos convergentes e divergentes entre essas representações.

4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

1.1. *Karl Marx e a questão religiosa.*

Karl Marx nasce em 5 de maio de 1818 em Treves, capital da província alemã do Reno, num ambiente marcado pelo liberalismo revolucionário inspirado no modelo francês. No tocante à sua família, seu pai, Hirschel Marx, era de origem judaica e rabínica, tendo que mudar de nome e de religião por razões materiais: a conversão à Igreja Luterana se deu porque àquela época os cargos públicos ficavam vedados aos judeus da Renânia. Sua mãe, Enriqueta Pressburg, também era de descendência judaica e de tradição rabínica, porém com rara influência intelectual sobre seu filho. Nesse ponto, em razão do não doutrinamento religioso de seus pais à sua formação e pela conversão por conveniência do pai de Marx à confissão Luterana, podem servir como hipóteses para a indiferença de Marx frente à religião desde a sua juventude (GARAUDY, 1967: 12-16).

Após passar pela Universidade de Bonn, em 1836, onde trocou a vida de estudos pela vida boêmia e romântica, Marx, no mesmo ano, matricula-se na Universidade de Berlim. É nessa universidade que o jovem Marx alcança sua maturidade intelectual, dedicando-se aos estudos de História e Filosofia e deixando em segundo plano a jurisprudência. Na universidade, Marx participa do grupo dos “Jovens Hegelianos”, grupo que criticava as premissas dos hegelianos ortodoxos no tocante à relação entre filosofia e religião e à auto-alienação religiosa. Com essas críticas, valorizavam o aspecto conflitivo da dialética de Hegel e privilegiavam a autonomia da consciência humana.

Desejando uma vaga como professor assistente na Universidade de Bonn¹, o jovem estudante escreve uma tese doutoral intitulada “Diferença entre a Filosofia da

¹ Mesmo com a produção da Tese, Marx não fora admitido na Universidade, em razão das oposições e a consequente expulsão de Bruno Bauer de Bonn.

Natureza de Demócrito e Epicuro”, publicado postumamente. Essa pesquisa fora desenvolvida por Marx como forma de criticar aspectos da doutrina hegeliana, como da discordância de pensar o estoicismo e o epicurismo como fruto do desenvolvimento do Espírito, assim como Hegel pensava (GARAUDY, 1967: 19).

A referência à religião norteia algumas partes da tese de Marx. Na introdução, Marx sublinha como inviáveis as tentativas, para cristianizá-los: “É como vestir o hábito de uma monja cristã no corpo exuberante da grega Laís” (ASSMAN & MATE *apud* SOUZA, 1993: 141). Ademais, o que Marx sublinha é a necessidade da Filosofia se libertar da Teologia, seguindo a argumentação teórica dos “jovens hegelianos”, carecendo sua análise de originalidade:

Enquanto restar à filosofia uma gota de sangue em seu coração absolutamente livre, e conquistador do mundo, ela não deixará de gritar, junto com Epicuro, para os seus oponentes: “Não é ímpio aquele que rechaça os deuses da multidão, e sim aquele que empresta aos deuses as ideias do vulgo. A Filosofia não faz segredo disso. A admissão de Prometeu: Em verdade, odeio todos os deuses”, é sua própria admissão, seu lema contra todos os deuses, celestiais e terrenos, que não reconhecem a consciência humana como divindade suprema. Não deve haver nenhum outro deus ao lado dela. (ASSMAN & MATTE *apud* SOUZA, 1993; 141)

O mito de Prometeu evocado por Marx representa o símbolo da autonomia humana. Assim Marx se refere ao que roubou o fogo e o deu aos homens: “Em uma palavra, eu tenho ódio de todos os deuses. E esta divisa ela a põe a todos os deuses do céu e da terra que não reconheçam a consciência humana como a divindade suprema. [...] No calendário filosófico, Prometeu ocupa o primeiro lugar entre os santos e os mártires” (GARAUDY, 1967: 19). Essa afirmação ajuda-nos a entender a natureza do ateísmo de Marx, pois como comenta Garaudy (1967: 105), o ateísmo de Marx é humanista, pois é uma afirmação e consolidação da autonomia humana.

Conforme observou Betto (1986: 26): “Como Prometeu para quem o “homem é a divindade suprema”, Marx rejeita todos os deuses, participa das lutas anti-religiosas na Universidade, combate a união entre a Igreja e o Estado, considera que toda concepção religiosa é irracional e deixa-se imbuir pelas ideias do liberalismo francês.

Marx, em 1834, escreve a obra “A Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”. Publicado originalmente em 1843, esta obra marca uma ruptura nas obras de Marx, pois assinala a transição para a fase adulta e onde Marx traz à tona alguns pressupostos que irão orientar a produção do seu pensamento até sua maturidade. Ao investigar Hegel, Marx associaria definitivamente a compreensão das relações jurídicas na sociedade com as suas condições materiais.

Nessa obra, Marx se debruça sobre a questão religiosa, concebendo-a como um “véu” que afasta o ser humano de sua real história e impedindo-o de ser agente transformador de sua própria existência. Deste modo, sua crítica recai sobre a ideia de uma força sobrenatural que tutela o ser humano:

A crítica colheu nas cadeias as flores imaginárias, não para que o homem suporte as cadeias sem capricho e consolação, mas para que lance fora as cadeias e colha a flor viva. A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno si mesmo e, assim, à volta do seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira à volta do homem enquanto ele não circula em torno de si próprio (MARX, 2005: 27).

É nessa obra que Marx (2005:28) traz a lume o célebre pensamento sobre a religião: “O sofrimento religioso é, ao mesmo tempo, expressão de um sofrimento real e

protesto contra o sofrimento real. Suspiro da criatura oprimida: a religião é ópio do povo”.

À luz do trecho supramencionado podemos afirmar que a religião em Marx tem um duplo sentido, onde pode surgir como angústia e como sua superação. Nesse trecho também fica clara a concepção negativa do pensador alemão frente à religião. Entretanto, conforme ressaltou Lowy (1999:14), essa frase não pode ser supervalorizada, pois é uma concepção pré-marxista, onde os conceitos principais do “materialismo histórico” ainda não estavam plenamente formulados, o que viria a ocorrer na “Ideologia Alemã”. Assim, essa frase é pensada sem uma relação com as premissas da luta de classes e com a história. Todavia, a única relação desse pensamento é com a ideia de dialética, pois Marx concebe a religião como contraditória, sendo, como fora sublinhado, a angústia e a luta contra essa condição.

A partir de 1845, com os textos “As Teses sobre Feuerbach” e a “Ideologia Alemã”, as ideias de Marx vão ganhando contornos teóricos e sistemáticos. São nessas obras que Marx radicaliza as suas premissas, provocando um profícuo debate com os “hegelianos de esquerda”.

Nas “Teses Sobre Feuerbach” (2000), Marx tece duras críticas a Feuerbach, discordando de sua concepção de auto-alienação. Para o segundo, ao retomar a sua essência, que é encontrada na natureza divina ou espiritual, o ser humano superava a alienação com fruto de sua própria consciência. Conforme Marx, não bastava mudar a consciência se as circunstâncias que demandam o consolo da religião permaneciam inalteradas.

Com efeito, os escritos de Marx sobre a religião vão ganhando um teor teórico, relacionando a crítica da religião à práxis. Na sexta tese, Marx retorna ao debate concernente à compreensão feuerbachiana da religião, questionando o seu idealismo: “Feuerbach converte a essência religiosa em essência humana. Mas a essência do homem não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais”(MARX: 2000:101).

Na sétima tese Marx também volta ao problema religioso, onde o pensador critica a negação de Feuerbach em conceber o homem como fruto da realidade social: “é por isso que Feuerbach não vê que o ‘espírito religioso’ é ele próprio um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence na realidade a uma forma social determinada” (MARX: 2000: 102).

É nas Teses Sobre Feuerbach que Marx (2000:103) escreve o seguinte pensamento que se tornou célebre: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo, cabe, portanto, transformá-lo”. Na opinião de Eagleton (1997: 8) esse axioma sintetiza a ideia entre teoria e prática (práxis), revelando que as ideias de Marx não eram mecanicistas e que tinham o objetivo de anular a dimensão do pensamento humano. Com efeito, ainda conforme Eagleton (2002: 08), a teoria de Marx é um conhecimento emancipador, não se restringindo a uma atitude contemplativa.

Prosseguindo no amadurecimento de suas premissas teóricas, “A Ideologia Alemã” assinala o nascimento do “materialismo histórico”, onde os conceitos desenvolvidos nas “Teses sobre Feuerbach” ganham maior rigidez teórica. Assim, nessa nova ferramenta de analisar a história, os processos históricos seriam vistos à luz de sua materialidade, ou seja, a partir das condições reais de existência, como vemos na fala de Marx e Engels (2000: 36):

Até mesmo as concepções nebulosas que existem nos cérebros dos homens são necessariamente sublimadas do seu processo de vida, que é material, empiricamente observável e determinado por premissas materiais. A produção de ideias, de conceitos, da consciência, está desde as suas origens diretamente entrelaçada com a atividade material e as relações materiais dos homens, que são a linguagem da vida real. A

produção das ideias dos homens, o pensamento, as suas relações espirituais aparecem, sob este ângulo, como uma emanção de sua condição material. A mesma coisa se pode dizer da produção espiritual de um povo, representada pela linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica. Os homens são os produtores de suas concepções.

Essas considerações estão inseridas num contexto de crítica ao saber idealista, que concebia tanto o homem quanto as ideias a partir de uma desvinculação da realidade concreta. Por conseguinte, todo o sistema de produção de ideias filosóficas, religiosas, tinha que ser fundadas não somente no plano das relações econômicas, mas na sociedade civil.

Na obra escrita por Marx e Engels, os autores concebem a religião também de uma forma “superficial”, concebendo-a como uma forma de ideologia. Segundo Marx (2000:27), a ideologia é o fenômeno pelo qual as ideias e representações que os homens elaboram a respeito de suas realidades são tomadas como sendo o próprio real, ou seja, os produtos das mentes humanas, gerando um falseamento da realidade.

Ancorados em concepções materialistas, Marx e Engels esboçam conjecturas acerca da origem da religião. *A priori*, a gênese da religião é relacionada, numa fase remota do desenvolvimento coletivo, à impotência do ser humano diante da natureza, sobre cujos poderes ele não tem controle nem compreensão. Assim observam Marx e Engels (2000: 37):

A consciência é, antes de tudo, a consciência do meio sensível imediato e de uma relação limitada com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência; é simultaneamente a consciência da natureza que inicialmente se depara ao homem como uma força francamente estranha toda-poderosa e inatacável, perante a qual os homens se comportam de uma forma puramente animal e que os atemoriza tanto como aos animais; é, por conseguinte, uma consciência de natureza puramente animal (religião natural).

Em 1848, Marx, juntamente com Friedrich Engels, escreve o “Manifesto Comunista”, que foi perpetrado como um hino a uma utopia coletivista e humanitária, e que trazia à tona as aspirações sobre o que viria ser uma sociedade comunista. De tom irônico e perspicaz, o manifesto pregava a destruição da ordem burguesa, visando dar aos excluídos plenos poderes.

Sendo um texto de cunho político e não analítico, Marx e Engels (1998:77) tratam o tema da religião a partir de uma ótica institucional, criticando o papel da Igreja Católica no sentido de incentivar os trabalhadores a uma aliança com a nobreza fundiária:

Do mesmo modo que o pároco e o senhor feudal marchavam unidos, vemos hoje o socialismo clerical marchar lado a lado com o socialismo feudal. Nada mais fácil que recobrir o ascetismo cristão com um verniz de socialismo. Não se levanta o cristianismo também contra a propriedade privada, o matrimônio, o Estado. E em seu lugar não pregou a caridade e a pobreza, o celibato e a mortificação da carne, a vida monástica e a Igreja. O socialismo cristão nada mais é que a água benta com que o padre consagra o descontentamento da aristocracia.

À luz do trecho supracitado, notamos que as críticas tecidas à religião referem-se senão às posturas da Igreja, à luz de sua hegemonia institucional, em sua aliança com as classes dominantes e a consequente exclusão das classes subalternas. Com efeito, a Igreja começa ser vista a partir de sua historicidade, à luz de sua relação com a sociedade civil. É nessa perspectiva que, em 1847, Marx tece duras críticas à relação da Igreja com as classes dominantes e ao não cumprimento de seus ideários originários da solidariedade e do compromisso com os excluídos. Destarte, o que chama atenção também é o papel da Igreja frente à consagração das dominações de classes:

Os princípios sociais do cristianismo justificaram a escravidão na antiguidade, glorificaram a servidão na idade média, e também sabem, quando é necessário, defender a opressão do proletariado, ainda que assumam um semblante de lástima ao fazê-lo. Os princípios sociais do cristianismo pregam a realidade de uma classe governante e uma oprimida, e a única coisa que tem para essa última é o piedoso desejo de que a outra se mostre caritativa (ASSMANN & MATE, 1974: 177).

Em “O Capital”², escrito em 1867, o pensador alemão também lança algumas ideias dispersas sobre a religião. Considerada também como um marco na produção marxiana, Marx pondera sistematicamente sobre a importância da mercadoria na economia capitalista, vendo a religião de uma forma pejorativa, concebendo-a como um fetichismo da mercadoria (MARX: 1999: 66). Na parte final do texto, Marx discorre sobre o espírito religioso da mercadoria, que oculta a realidade concreta frente à exploração da economia capitalista. Assim, Marx começa a relacionar a ideia da religião aos aspectos econômicos, vendo esta última não a partir de uma concepção economicista, mas a partir de uma imbricação entre História, Sociologia e Economia.

No item “Dinheiro”, do primeiro livro do Capital, Marx (1999: 140) faz menção à religião protestante, relacionando-a ao incentivo ao desenvolvimento do capitalismo. Assim, para falar dessa relação, Marx pondera sobre o espírito de poupança e investimento do burguês protestante:

Aliás, o entesourador, na medida em que seu ascetismo se coaduna com uma ativa aplicação no trabalho, é em geral, de religião protestante e ainda mais puritano.

Lowy (1999: 16) chama atenção para a ideia de que há uma similaridade deste pensamento com a tese de Max Weber sobre a relação entre protestantismo e o desenvolvimento das práticas capitalistas (é importante sublinhar que Weber não teve acesso ao texto de Marx, em virtude de ter sido publicado pela primeira vez em 1940). Numa outra passagem do “Capital”, concernente à prática econômica do “entesouramento” do dinheiro, Marx (1999: 140) cita o líder da Reforma Protestante Martinho Lutero, mostrando uma certa ambivalência do religioso, pois ao mesmo tempo em que dá relevância à ordem capitalista, também mostra os seus limites:

Ninguém pode negar a necessidade de comprar e vender, atos sem os quais não podemos passar, mas de que podemos fazer uso como bons cristãos, principalmente das coisas que servem para as necessidades e a honra, pois foi assim que procederam os patriarcas, vendendo e comprando gado, lã, cereais e outros bens. São dons que Deus extrai da terra e partilha entre os homens. Mas o comércio com os estrangeiros, que traz de Calicut, das índias e de outras paragens mercadorias como essa tal seda preciosa, joias de ouro, e especiarias, que apenas servem para a ostentação e não tem nenhuma utilidade, sugando com isso o dinheiro do país e das pessoas, esse comércio não seria permitido se tivéssemos um regimento e príncipes.

1.2. Friedrich Engels: cristianismo primitivo e comunismo.

Friedrich Engels, diferentemente de Marx, demonstrou certa preocupação em valorizar o fenômeno religioso. Uma hipótese a essa valorização pode ser pensada em razão da educação pietista e protestante recebida no seio familiar. Engels nasceu em Barmen, Inglaterra, em 1820. Era filho de um industrial alemão. Convocado para o serviço militar em Berlim, conheceu o círculo dos “jovens hegelianos”. Em 1842, transferiu-se para Manchester, Inglaterra, para auxiliar a administrar uma fábrica da qual seu pai era um dos proprietários. Foi nesse período que Engels conheceu a

² Marx só publicou o primeiro volume da obra. Os outros dois ficaram sob a organização de Friedrich Engels, em 1885 e 1894.

realidade dos trabalhadores ingleses e seus movimentos reivindicatórios, escrevendo, por conseguinte, “A situação das Classes trabalhadoras na Inglaterra”, publicada em 1845(OS PENSADORES, 1999).

Seu encontro com Marx se dá em Paris, em 1844. A partir desse momento, os dois pensadores iriam conviver até a morte de Marx, em 1883. Durante esse período, escreveram “A Sagrada Família” (1845), “A Ideologia Alemã” (1845-46), e “O Manifesto do Partido Comunista” (1848). Deste modo, a mútua colaboração de Engels e Marx se dá no momento em que o segundo começava a sistematizar suas premissas teóricas, principalmente a partir da produção de “A Ideologia Alemã”. Assim, o nome de Friedrich Engels liga-se à teorização do “materialismo histórico”, como um paradigma e abordagem teórica dos processos históricos, e do marxismo, visto como um programa de ação política que visa ao estabelecimento de uma sociedade comunista.

A relevância de Engels, nas palavras do historiador marxista Perry Anderson, se dá também em razão de ter exposto as primeiras exposições sistemáticas do “materialismo histórico”, no livro “Anti-Duhring”, de 1878, onde Engels, travando um embate com o professor E. Duhring³, trouxe à luz as primeiras sínteses do que também passou a ser denominado como “socialismo científico” (ANDERSON, 2004: 26)

Deste modo, é nesse contexto onde o marxismo se funda como escola que Engels, no final de sua existência, dedica uma atenção especial à história do Cristianismo Primitivo, estabelecendo, em algumas vezes, uma relação com o movimento operário inglês de sua época. Assim, escreveu dois artigos. O primeiro, intitulado “Bruno Bauer e o Cristianismo”, escrito em 1882, e o segundo “Contribuição Para a História do Cristianismo Primitivo”, escrito em 1895, ano de sua morte. Assim, as considerações de Engels sobre o “Cristianismo primitivo” é questão de particular relevo em ambos os ensaios. Ademais, segundo Souza (1993: 67), Engels se debruça sobre o problema religioso a partir da história, ou seja, concebendo a religião cristã como algo dinâmico e que se transforma ao longo do curso histórico.

O primeiro artigo de Engels é um texto breve, onde o autor, tendo em vista o falecimento do crítico bíblico Bruno Bauer⁴ em 1882, trava um embate com as premissas interpretativas do teólogo acerca da origem histórica do Cristianismo. Embora reconhecendo a relevância de Bauer para a crítica bíblica, Engels não deixa de tecer críticas a essas interpretações.

A linha mestra de Engels para essas críticas diz respeito à abordagem idealista do teólogo diante das ideias que originaram a religião cristã. Assim, é mister trazermos à luz as palavras de Engels (2007: 02), ao afirmar sobre a importância do método histórico para examinar a religião cristã:

A religião que subjogou o Império Romano e dominou sem dúvida a maior parte da humanidade civilizada por 1.800 anos, não pode ser explicada apenas declarando ser ela uma tolice resultante de fraudes. Não se pode elucidar esta questão e ter sucesso na explicação da sua origem e de seu desenvolvimento sem partir das condições históricas sob as quais surgiu e alcançou o domínio da situação. Isto se aplica ao Cristianismo. A questão a ser solucionada, então, é:

³ Karl Eugen Duhring (1833-1921) foi professor de mecânica, filósofo e economista alemão. Em filosofia, foi um materialista vulgar, mecanicista e positivista, extraviado no terreno do idealismo, que interpretava a história da sociedade do ponto de vista da “teoria da violência”, reacionária, idealista. Opôs ao marxismo a teoria reacionária do “socialismo igualitário”, defendendo uma concepção metafísica do mundo.

⁴ Bruno Bauer (1809-1882) foi um teólogo e filósofo alemão, que estudou as fontes do Novo Testamento, concluindo que o Cristianismo primitivo fora tributário menos do Judaísmo e mais do Estoicismo. A partir de 1840, Bauer iniciou uma série de trabalhos defendendo a tese de que Jesus foi um mito estabelecido no século II, a partir da fusão de elementos das teologias judaica, grega e romana, dizendo que as verdadeiras forças originárias do cristianismo teriam sido Filo, Sêneca e os gnósticos.

como aconteceu que as massas populares no Império Romano preferiram esta tolice – que era aceita, normalmente, pelos escravos e oprimidos – a todas as outras religiões, e, finalmente porque o ambicioso Constantino viu na adoção desta religião tola o melhor meio de elevar a si mesmo ao oposto de autocrata do mundo romano.

Nessa perspectiva, Engels dá uma atenção especial à origem histórica do Cristianismo, tendo, para isso, se debruçado sobre o Império Romano do imperador Nero (37-68 d.C.). Além de ter dissolvido as condições políticas e sociais, o Império Romano também destruiu as religiões espontâneas e particulares. É nesse contexto de instabilidade que o cristianismo surgiu, onde à luz do nivelamento do poder a população começou a se dividir em classes antagônicas. Deste modo, Engels (2007:07) observa: “Foi no meio desta decadência econômica, política, intelectual e moral que o Cristianismo apareceu. E entrou como uma antítese resoluta a todas as religiões anteriores”.

Por conseguinte, a opção do autor é examinar o Cristianismo a partir de seu desenvolvimento histórico, para mostrar seu percurso desde a sua origem como movimento até a sua institucionalização à época do imperador Constantino (272- 337 d.C.). Portanto, a ideia de historicidade estará subjacente na análise de Engels desta religião. Também será escopo de Engels conceber a Igreja à luz de suas matrizes ideológicas, para, assim, avaliar seu enraizamento na sociedade e sua consequente hegemonia.

Ademais, além da relevância que Engels deu ao caráter revolucionário do cristianismo primitivo, o autor faz uma revisão das tendências interpretativas sobre a busca pelo “Jesus Histórico”, tendo como parâmetro as obras de David Friedrich Strauss, Bruno Bauer e de Ernest Renan, todos situados no século XIX. Assim, Engels faz uma exegese sobre o livro de Apocalipse. Segundo o pensador (2007: 15), a narrativa do livro não é senão uma “cópia” de livros do Antigo Testamento, como o do profeta Daniel e de Ezequiel. É nesse sentido que Engels examina o livro do Apocalipse, a partir da crítica bíblica alemã, fazendo uma exegese sobre o livro escrito por João de Zebedeu. Para Engels, não era possível pensar o cristianismo primitivo sem o exame das passagens da revelação de Deus sobre os acontecimentos do porvir. A propósito dessa questão, Friedrich Engels (2007: 14-15) observa:

Ora, os primeiros cristãos consideravam essas lutas como iminentes. Desde o começo, o nosso João designa o seu livro como a revelação “de coisas que devem acontecer em breve”, pouco depois, do versículo três, ele diz: “Feliz aquele que lê e aqueles que escutam as palavras da profecia, porque o tempo está próximo”; à comunidade de Filadélfia, Jesus Cristo faz escrever: “virei em breve”, e, no último capítulo, o anjo diz que revelou a João “as coisas que devem acontecer em breve” e ordena-lhe: “Não seles as palavras da profecia deste livro, porque o tempo está próximo”, e Jesus Cristo diz por duas vezes, versículo 12 e 30: “Virei em breve”. Veremos em seguida quanto essa vinda era esperada para breve.

Com efeito, Engels via no livro de Apocalipse a expressão mais singela e antiga da religião cristã, ainda sem dogma ou ética elaborada; sem unidade institucional ou ritual plenamente desenvolvidos; e sem a face “hipócrita” que a pregação do amor a todas as pessoas imprimia, mas com o desejo de vingança contra os perseguidores, comprovadamente com o poder romano.

Logo na gênese do ensaio, Engels (2007: 01) observa que:

A história do cristianismo primitivo oferece curiosos pontos de contato com o movimento operário moderno. Como este, o cristianismo era, na origem, o movimento dos oprimidos: apareceu primeiro como a religião dos escravos e dos libertos, dos pobres e dos homens privados de direitos, dos povos subjugados ou dispersos por Roma. Os dois, o cristianismo como o socialismo operário, pregam uma libertação próxima da servidão e da miséria.

Conforme as palavras iniciais de Engels, ambos os movimentos são caracterizados por serem movimentos das camadas marginalizadas, onde a luta contra a situação de miséria era o centro de suas ações. Ademais: pregavam a liberdade frente à escravidão; eram internacionalistas e estavam em uma situação social de perseguição por parte dos poderes institucionalizados. Todavia, segundo o pensador inglês, a busca dessa libertação ocorreria de formas distintas nos dois movimentos. No cristianismo, estaria no Além, para o movimento comunista, no mundo terreno.

Nessa perspectiva de pensarmos as similitudes entre Cristianismo primitivo e comunismo moderno, o teólogo Frei Betto (1986), fazendo uma análise da Igreja do primeiro século, assinala que seu modo de vida era um comunismo primitivo, não tendo, porém, um projeto revolucionário para transformar a sociedade, mesmo com seus discursos e práticas contrários ao sistema romano. Por conseguinte, sua intenção não era a de ascender a uma nova classe social e tampouco pretendiam uma ascensão política.

Voltando ao artigo, vejamos outras similitudes entre os movimentos:

[...] os dois são perseguidos e encurralados, os seus aderentes são proscritos e submetidos a leis de exceção, uns como inimigos do gênero humano, os outros como inimigos do governo, da religião, da família, da ordem social. E, apesar de todas as perseguições, e mesmo diretamente servidos por elas, um e outro abre caminho vitoriosamente. Três séculos depois do seu nascimento, o cristianismo é reconhecido como a religião do Estado e do Império Romano: em menos de sessenta anos, o socialismo conquistou uma posição tal que o seu triunfo definitivo está absolutamente assegurado (ENGELS, 2007: 01).

Por conseguinte, o que chama a atenção nesse excerto é a crítica tecida por Engels aos cristãos, onde o mesmo concebe-os como “gênero inimigo da raça humana”. Nesse ponto há uma imprecisão na fala de Engels, pois havia um assistencialismo mútuo entre as primeiras comunidades cristãs. Deste modo, o livro de Atos dos Apóstolos, obra que retrata os primórdios da Igreja, nos dá uma ideia, por exemplo, da visão social da Igreja primitiva, quanto ao desapego aos bens materiais e à solidariedade entre os membros da comunidade: “Não havia pessoas necessitadas entre eles, pois os que possuíam terras ou casas as vendiam, traziam o dinheiro da venda e colocavam aos pés dos apóstolos, que o distribuía segundo a necessidade de cada um” (Atos, 4: 34-35).

Ainda nessa perspectiva, Betto (1986: 18) discorda de Engels de que os cristãos primitivos só almejavam a salvação da miséria e da escravidão numa vida pós-morte. Frei Betto lembra que o próprio Engels reconhece que o Socialismo existiu de fato nesta época e obteve no cristianismo uma posição dominante. Outra discordância entre os dois é a afirmação de Engels de que o cristianismo não quis realizar as transformações sociais neste mundo dadas as condições históricas. Para rebater esta postura de Engels, Betto vai buscar seus argumentos em Marx, e em sua declaração de que uma organização social nunca entra em declínio antes que dentro de seu próprio seio sejam formadas as condições necessárias à mudança.

É verdade que os primeiros Cristãos não elaboraram um projeto político de transformação da sociedade. A subversão que operaram no Império Romano, criando comunidades populares de igualdade social e partilha econômica, decorria de motivações religiosas. No entanto para a nova ordem vigente elas tiveram forte incidência política, tanto que os cristãos, tidos como “inimigos da raça humana”, sofreram três séculos de violentas perseguições.

Novamente em seu intuito de estabelecer paralelos entre o Cristianismo primitivo e o Socialismo moderno, Engels (2007: 13) assevera:

Entre que tipo de gente se recrutavam os primeiros cristãos? Principalmente entre os “laboriosos e os fatigados”, pertencendo às mais baixas camadas do povo; tal como convém a um elemento revolucionário. E de quem se compunham essas camadas? Nas cidades, de homens livres decadentes – gente

de toda a espécie, semelhantes aos “meanwhites” dos Estados escravagistas do Sul, aos aventureiros e aos vagabundos europeus das cidades marítimas coloniais e chinesas, depois de libertos – e sobretudo de escravos; nos *latifúndia* da Itália, da Sicília e da África, de escravos; nos distritos rurais das províncias, de pequenos camponeses cada vez mais dependentes pelas suas dívidas. Não existia de modo algum uma via de emancipação comum para tantos elementos diversos.

É importante frisar, segundo Engels, a origem social dos primeiros cristãos: os pobres, perseguidos, oprimidos, escravos, ou seja, das camadas marginalizadas. Para dar embasamento à sua tese dos paralelos entre o cristianismo e o socialismo, Engels (2007:02), no mesmo artigo, cita uma frase do historiador francês Ernest Renan : “Se quiserem fazer uma ideia das primeiras comunidades cristãs, observem uma seção local da Associação Internacional de Trabalhadores”.

Nessa perspectiva e relacionando o cristianismo à história, Engels pondera sobre as implicações das ações do Império Romano sobre a vida dos pobres e perseguidos. Ancorando-se em seu aparelho burocrático da força militar e também pelos confiscos de bens e tesouros, o Império Romano pôs termo aos pequenos agrupamentos, cabendo à religião cristã a reorganização anterior para, assim, lutar contra essa dominação imperial. Pensando sobre essa solução religiosa, Engels (2007:14) assevera que:

Essa saída encontrou-se, mas não neste mundo. E, no estado de coisas então, só a religião podia proporcioná-la. Descobriu-se um novo mundo. A existência da alma depois da morte do corpo tinha-se tornado, pouco a pouco, um artigo de fé reconhecido em todo o mundo romano. Além disso, um modo de sofrimento e de recompensa para a alma do morto, segundo as ações cometidas em vida, era por toda a parte progressivamente admitido.

Como na gênese do ensaio, novamente Engels ressalta que a “saída” para tal situação era encontrada na realidade metafísica, contrastando com as “soluções” terrenas dos comunistas modernos:

Apareceu o Cristianismo, que levou a sério os sofrimentos e as recompensas no outro mundo e criou o céu e o inferno; assim estava encontrada a via por onde conduzir os laboriosos e os desiludidos deste vale de lágrimas para o paraíso eterno. De fato, era preciso a esperança de uma recompensa no Além para conseguir elevar a renúncia ao mundo e os ascetismos da escola estoica de Philon, à categoria de princípio ético fundamental de uma nova religião universal, capaz de arrastar as massas oprimidas (ENGELS: 2007:14).

Por fim, nessa recompensa divina para os sofrimentos terrenos, conforme Engels, a morte não levaria de imediato ao “lar celestial”, antes, contudo, era preciso que o fiel fizesse uma luta contra os inimigos iminentes.

Além de se debruçar sobre o caráter revolucionário do cristianismo originário, Engels dedicou uma breve atenção à Reforma Protestante do século XVI. Para o pensador inglês, os conflitos religiosos não eram senão conflitos de ordem material, onde as guerras religiosas serviam como pretextos para as diferentes reivindicações de ordem econômica. Com efeito, o contexto subjacente a esse escrito foi o período de 1848-1850, período de grande ebulição, tendo em vista a derrota dos movimentos revolucionários do período supramencionado e a consequente consolidação da burguesia na França. É nessa conjuntura também que Engels e Marx escreveram o “Manifesto Comunista”, em 1848 e este último “O 18 Brumário”, em 1864, cuja tônica era uma crítica irônica à cultura burguesa, tendo em vista o Golpe de Napoleão Bonaparte.

5 CONCLUSÃO

A título de considerações finais, vejamos no que Marx e Engels se diferenciavam em suas representações do fenômeno religioso, e em especial do Cristianismo.

Em sua crítica à religião, Marx a concebeu como um falseamento da história, a partir de sua projeção para a realidade metafísica; do ponto de vista institucional, pela aliança da Igreja com as classes dominantes e o desvirtuamento de seus princípios originários; e como um fetiche, a partir da premissa de que o espírito religioso estava subjacente ao espírito da mercadoria. Assim, mesmo que o problema da religião tenha ganhado relevo nos diversos textos de Marx, os mesmos foram trabalhados de forma dispersa, sendo raramente pensados a partir de uma concepção analítica e sistemática como os conceitos norteadores do “Materialismo histórico”.

Por fim, é importante considerar que a interpretação de Engels sobre a religião diferiu da de Marx, preenchendo os limites analíticos deste último. Com Engels, a religião cristã fora vista a partir da História, sendo fruto de circunstâncias históricas específicas. Sendo assim, Engels encarou o Cristianismo a partir de uma dinâmica que, em síntese, concebeu essa religião como uma religião dos escravos e oprimidos, no cristianismo primitivo; como ideologia do Estado romano, como o sustentáculo da ordem feudal e, nos tempos modernos, como instrumento dos interesses burgueses.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Hugo & MATE, Reyes. Sobre la Religión I: Karl Marx e Fridrich Engels. Salamanca, Editora Sígueme, 1974.
- ALVES, Rubem. O que é religião? São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ANDERSON, Perry. Considerações Sobre o Marxismo Ocidental. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BETTO, Frei. Cristianismo e Marxismo. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.
- DURKHEIM, Emile. As formas Elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- EAGLETON, Terry. Marx. São Paulo: Unesp, 2002.
- ENGELS, Friedrich. Bruno Bauer e o Início do Cristianismo. 2007. Fonte: www.marxists.org/portugues/marx/1882/htm
- _____. Contribuição Para a História do Cristianismo Primitivo. 2007. Fonte: www.marxists.org/portugues/marx/1895/mes/cristianismo.htm
- ENGELS, Friedrich & Marx Karl. A Ideologia Alemã. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. O Manifesto Comunista. Rio de Janeiro. Garamond, 1998.
- GARAUDY, Roger. Marx. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- _____. O Marxismo no século XX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.
- LOWY, Michael. A Guerra dos Deuses: política e religião na América Latina. Petrópolis-RJ. Vozes, 1999.
- MARX, Karl. Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. As Teses Sobre Feuerbach. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. O Capital. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- OS PENSADORES- Marx. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- SOUZA, José Carlos de. Protesto ou Ilusão?. Leitura Crítica da Teoria Marxiana como Parâmetro para a Pesquisa Histórica do Cristianismo. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. 1993.

