



A RELIGIÃO E O MOVIMENTO DO SOCIAL EM MARX E ENGELS

Religion and the social movement in Marx and Engels

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira
UFPB/UVA

Resumo: O artigo investiga o tema da religião em Marx e Engels a partir da hipótese de que a religião conteria uma multiplicidade de perspectivas sociais e ideológicas. A novidade trazida por Marx e Engels transcende o debate tradicional entre secularismo versus religião, apontando que tudo isso só pode ser pensado com uma crítica à sociedade civil burguesa, às suas instituições, bem como ao modo capitalista de produção da vida material. Tradicionalmente, o fenômeno da secularização é entendido como aquele que reduziu ou restringiu o discurso religioso à esfera privada, em que a religião não teria mais força de mobilização política, com o avanço da modernidade e da democracia. A sobrevivência da religião na modernidade não significa, porém, em Marx e Engels, um desvio da secularização na história moderna, uma traição ao Iluminismo ou mesmo um antagonismo em relação à emancipação política. Ao contrário, ela é consequência de uma secularização que não enfrentou as contradições de uma sociedade capitalista. A religião, em Marx e Engels, possuiria uma dinâmica complexa maior do que tradicionalmente se pensa; ela se constituiria a partir dos diversos contextos, ora sendo uma esfera conservadora, ora progressista ou revolucionária. Se Marx, primeiramente, afirmou que a religião seria o ópio do povo, ela é, ao mesmo tempo, segundo o próprio Marx, a revolta contra a miséria real do mundo. Além disso, como demonstra Engels, os camponeses e anabatistas, liderados por Thomas Münzer, pretendiam estabelecer o paraíso cristão na terra, por meio de uma crítica à sociedade burguesa e capitalista, através dos ensinamentos teológicos da Bíblia cristã, indo contra o protestantismo de Lutero e ao catolicismo dominante. Nesse contexto, a religião, para Marx e Engels, possuiria uma complexidade, uma dinâmica social, ampla e aberta às possibilidades da história.

Palavras-chave: Religião. Social. Marx. Engels. Secularismo.

Abstract The article investigates the religion theme in Marx and Engels based on the hypothesis that religion contains a multiplicity of social and ideological perspectives. The novelty brought by Marx and Engels transcends the traditional debate between secularism versus religion, indicating that all this can only be thought of by a critique of bourgeois civil society and its institutions, as well as of the capitalist way of producing material life. Traditionally, the secularization phenomenon is understood as one that reduces or restricts religious discourse to the private sphere, in which religion no longer has the power to politically mobilize with the advancement of modernity and democracy. The survival of religion in modernity does not, however, mean a deviation from secularization in modern history, a betrayal of the Enlightenment or even an antagonism towards political emancipation in Marx and Engels. On the contrary, it is the consequence of a secularization that did not face the contradictions of a capitalist society. Religion in Marx and Engels present a greater complex dynamic than traditionally thought, constituted from different contexts, sometimes comprising a conservative sphere and sometimes progressive or revolutionary. If Marx first stated that religion is the opium of the people, it is, at the same time, according to Marx himself, the revolt against the real misery of the world. Furthermore, as Engels demonstrates, the peasants and Anabaptists led by Thomas Münzer intended to establish a Christian paradise on earth through a critique of bourgeois and capitalist society from the theological teachings of the Christian Bible, going against Luther's Protestantism and the dominant Catholicism. In this context, religion for Marx and Engels encompassed a complexity, a social dynamic, broad and open to the possibilities of history.

Keywords: Religion. Social. Marx. Engels. Secularism.

1. Introdução

Este artigo objetiva investigar o tema da religião em Marx e Engels à luz da hipótese de que a religião conteria uma multiplicidade de perspectivas nas dinâmicas das lutas sociais. A novidade trazida por Marx e Engels transcende, por assim dizer, o debate tradicional entre secularismo versus religião, apontando que tudo isso só pode ser pensado a partir de uma crítica à sociedade civil burguesa, às suas instituições, bem como ao modo capitalista de produção da vida material. Tradicionalmente, o fenômeno da secularização é entendido como aquele que reduziu ou restringiu o discurso religioso à esfera privada, em que a religião não teria mais força de mobilização política, com o avanço da modernidade e da democracia.

Para Peter Berger (2017), as religiões, mesmo com a secularização, continuam tendo relevância como fonte de sentido de vida para vários sujeitos. Berger (2018) destaca a redescoberta do sobrenatural na contemporaneidade. Segundo ele (2017), se, por um lado, não podemos simplesmente constatar a volta da religião como nos tempos antigos, também não podemos falar de uma secularização no sentido de que as religiões estariam apenas reduzidas ao espaço privado, como se defendeu no passado, ou mesmo que, com a secularização, haveria uma diminuição de crenças e práticas religiosas.

Já Charles Taylor (2010), em *Uma Era Secular*, reconstrói, a partir de uma releitura própria da secularização, uma noção mais abrangente da era secular que não exclui as religiões da modernidade. A tese de Taylor é que a era secular não pode estar restrita à ideia da saída da religião do espaço público (*secularidade 1*), nem apenas pode significar a diminuição de crenças e práticas religiosas (*secularidade 2*). Não que as secularidades 1 e 2 estejam completamente erradas, em suas descrições. A questão, para Taylor, é que elas não podem ser as únicas perspectivas possíveis para a era secular. Em realidade, Taylor propõe uma nova leitura da era secular (*secularidade 3*), segundo a qual o pluralismo de crentes e não crentes seria a melhor descrição para um mundo que se seculariza, mas que, ao mesmo tempo, as doutrinas de fé ainda continuam influenciando o modo de vida dos sujeitos, bem como atuando, inclusive, na esfera pública (OLIVEIRA, 2022a).

Nesse sentido, a sobrevivência da religião na modernidade não significa, em Marx e Engels, um desvio da secularização na história moderna, uma traição à *Filosofia das Luzes* ou mesmo um antagonismo em relação à emancipação política. Ao contrário, ela é consequência de uma secularização que não enfrentou as contradições de uma sociedade capitalista (OLIVEIRA; CARVALHO, 2021).

Nessa perspectiva, é possível inferir, tal qual sugere Ruy Fausto (2009) que, em Marx, frente à questão da religião, impõe-se uma posição que não corresponderia nem a de um Iluminismo acrítico – no sentido de um anticlericalismo meramente burguês, que se esgota na defesa da laicidade das instituições e da esfera política da sociedade, a começar pelo Estado –, nem a de um anti-iluminismo. Em realidade, “seria crítica do Iluminismo (ou *aufklärer* “suprimida”, no sentido de Hegel), crítica da *Aufklärung*, ou *Aufklärung crítica*” (FAUSTO, 2009, p. 32). O *suprassumir* hegeliano, referência fundamental para Marx, apresenta, em seu bojo, um duplo significado: ele é, de uma só vez, um negar e um conservar, assim como um conservar e um negar.

Em outros termos, não se trata, em Marx, à luz da dialética hegeliana, nem de um ingênuo Iluminismo burguês e acrítico das relações e condições sociais, nem de um anti-iluminismo; e sim de um iluminismo crítico e reflexivo que denuncia as contradições da sociabilidade burguesa, para ultrapassá-la, haja vista a defesa de Marx, não somente de uma emancipação política, e sim, sobretudo, como veremos, de uma emancipação humana.

A religião em Marx e Engels possuiria, a nosso ver, uma dinâmica complexa maior do que tradicionalmente se pensa; ela se constituiria a partir dos diversos contextos, ora sendo uma esfera conservadora, ora revolucionária ou progressista. Se Marx, primeiramente, afirmou que a religião seria o ópio do povo, ela é, ao mesmo tempo,

segundo o próprio Marx, a revolta contra a miséria real do mundo. Além disso, como demonstra Engels, os camponeses e anabatistas, liderados por Thomas Münzer, pretendiam estabelecer o paraíso cristão na terra, por meio de uma crítica à sociedade burguesa e capitalista, através dos ensinamentos teológicos da Bíblia cristã, indo contra o protestantismo de Lutero e ao catolicismo dominante. Nesse contexto, a religião, como dito antes, possuiria uma complexidade, uma dinâmica histórica e social, ampla e aberta às possibilidades do futuro, isto é, um movimento. Não por acaso, segundo Michael Löwy (1991), podemos encontrar, em Marx e Engels, conceitos, nuances e análises que podem nos ajudar a compreender a realidade nos dias de hoje.

Inicialmente, partiremos da crítica de Marx a Bruno Bauer em *Sobre a Questão Judaica*. Aqui, a análise de Marx tem como pano de fundo os limites da emancipação política defendida por Bauer como solução para a questão da concessão de direitos políticos aos judeus. Em seguida, explicitaremos as contribuições de Engels nas análises das lutas camponesas e o papel crítico que o protestantismo dos anabatistas e de Thomas Münzer exerceram naquele contexto, lançando pontes para refletirmos o mundo contemporânea e a complexa relação entre política e religião.

2. Marx e a questão judaica

Sobre a Questão Judaica, texto de 1843, constitui uma resposta às concepções de Bruno Bauer, expressas em seu artigo “Die Judenfrage” [A questão judaica], publicada em 1842, nos *Anais Alemães*, bem como a seu artigo “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden” [A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres], publicado em um periódico suíço em 1843 (BENSAÏD, 2010). Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx antecipou diversas questões debatidas ainda hoje, como o problema do reconhecimento das identidades religiosas e culturais, os limites da democracia formal, da emancipação política, bem como a relação entre secularismo e religião em uma sociedade de crises sociais e econômicas permanentes (OLIVEIRA; CARVALHO, 2021).

As reflexões de Marx e de Bauer evoluíram de modo paralelo até o final de 1842, quando as divergências de concepções entre eles se tornaram irreconciliáveis, passando, então, a seguir caminhos opostos. Enquanto Marx partiu da crítica filosófica e a ampliou de modo a estabelecer as bases de uma crítica social e política, Bauer manteve-se restrito ao exercício filosófico como via de transformação profunda da realidade humana. Ou seja, enquanto Marx partiu do idealismo, passando, por conseguinte, a orientar-se por uma perspectiva materialista, tendo como horizonte, não a compreensão contemplativa da realidade, mas sua transformação social, Bauer teria se limitado ao idealismo hegeliano, que concebe as transformações sociais como advindas de transformações no âmbito das ideias.

A análise de Marx da questão judaica tem como pano de fundo o ponto onde a emancipação política, defendida por Bauer, mostra-se limitada por seu caráter inalienavelmente parcial, em contraposição à perspectiva da emancipação humana, enfatizada pelo próprio Marx. Segundo ele, o que Bauer sustenta é que a emancipação em relação à religião seria uma condição fundamental a ser colocada “tanto ao judeu que quer ser politicamente emancipado quanto ao Estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado” (MARX, 2010, p. 35). No caso de Bauer, a emancipação do Estado diz respeito à saída da religião do Estado, na direção de uma concepção de Estado laico.

Para Marx, as formulações de Bauer são unilaterais, pois submetem à crítica apenas o Estado religioso, cristão, dando à questão judaica um tratamento idealista e teológico. O que Bauer não percebeu é que a religião, seja judaica ou cristã, é uma expressão das relações sociais. Marx não pretende simplesmente afirmar a existência e lançar críticas a um modo determinado de alienação – no caso, a alienação do discurso religioso –, enquanto manteria intacta a alienação da própria estrutura jurídico-institucional do Estado moderno, que nos mesmos moldes da religião, aliena os sujeitos quanto à sua posição no modo de produção social do capitalismo. Em outras palavras, o

Estado laico moderno, ou Estado político, como Marx (2010) o chama, constitui-se a partir do que podemos entender como a secularização de elementos próprios ao sistema religioso judaico-cristão.

A laicização do Estado não seria, portanto, muito mais do que a forma mais acabada de religião produzida, historicamente, pelo capitalismo. Com a incorporação de princípios religiosos à estrutura do Estado, em um modo secularizado, através do direito, tem-se como resultado não uma religião do Estado – não um Estado religioso, como seria o Estado cristão – mas o próprio Estado, a forma Estado, como religião, gerando o fetichismo do Estado (BENSAÏD, 2010). Deveríamos, segundo Marx, pensar em termos de uma emancipação humana, e não somente buscar a emancipação política de alguns grupos da sociedade, incluindo-os apenas na igualdade jurídica e formal do Estado burguês. Vale lembrar que a emancipação política por meio da concessão de direitos pelo Estado a esses grupos não é desconsiderada por Marx. Ao contrário, ele ressalta o ganho histórico das constituições burguesas, mesmo que limitadas.

Para Bauer, segundo Marx (2010), o Estado deveria ser laico, emancipando-se da religião. Em Bauer, os judeus só seriam realmente emancipados caso se emancipassem do judaísmo para, então, entrarem no Estado político, alcançando uma emancipação política. Já o Estado político, constitucional, deveria renunciar, por sua vez, ao cristianismo. Para terem acesso à cidadania no Estado, os judeus deveriam, em Bauer, renunciar à sua religião, às suas concepções teológicas. A emancipação só seria possível por meio de uma mudança total da essência religiosa dos indivíduos, entrando, eles, assim, no Estado laico e em suas constituições, usufruindo, por exemplo, dos direitos humanos. Trata-se, portanto, em Bauer, fundamentalmente de uma emancipação política. Em torno de Bauer, como explica Althusser (2007), acentua-se a falta de inteligência das massas por não alcançarem a racionalidade em si do Estado, havendo um conflito, não entre a filosofia e o Estado, e sim entre a filosofia e as massas. Já Marx procura a irracionalidade do Estado e suas contradições (ALTHUSSER, 2007).

Daí, para Marx, o problema não seria apenas a retirada da religião do Estado, ou que os sujeitos deixem de ser religiosos para alcançar uma cidadania constitucional e os direitos humanos. A emancipação do judeu não equivale, em Marx, à sua emancipação do judaísmo, mas a emancipação da humanidade como um todo. De acordo com Marx, a questão de fundo não seria o judeu deixar de ser judeu, ou o religioso de ser religioso, tal qual um problema de consciência ou de uma identidade; deveríamos, em realidade, realizar uma crítica ao sistema econômico próprio à sociedade burguesa, ao qual ele se refere no texto supracitado, em termos de “economia nacional”, dado o momento histórico do capitalismo na primeira metade do século XIX, quando se consolidavam os Estados-nação.

Em Marx, trata-se, sobretudo, de uma crítica à sociedade burguesa em seu caráter alienante. Em suas palavras, Bauer exige, por um lado, “que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado como cidadão” (MARX, 2010, p. 36). Assim, pergunta Marx: “o ponto de vista da emancipação política tem o direito de exigir dos judeus a supressão do judaísmo e do homem de modo geral a supressão da religião?” (MARX, 2010, p. 37). Marx opunha-se a uma mera crítica social da religião que se realizaria apenas na esfera do pensamento dos indivíduos, sem atingir as bases materiais que se expressam em uma dada compreensão da sociedade e em uma visão de mundo religiosa. Seria preciso, em uma palavra, uma crítica à sociedade burguesa, fundada no mercado, e de suas instituições próprias. “A emancipação do Estado em relação à religião não é a emancipação do homem real em relação à religião” (MARX, 2010, p. 46). Na emancipação política, defendida por Bauer, sairíamos apenas de um fetichismo da religião para um fetichismo do Estado. Assim, reduziríamos a emancipação humana ao seu caráter político e formal.

Em contraste com Bauer, Marx apoia a emancipação política dos judeus e dos religiosos sem exigir que renunciem à sua religião. Em outros termos, a emancipação dos religiosos não significa que estes deixem simplesmente suas identidades religiosas, como

uma mudança de consciência rumo a uma cidadania abstrata, naquilo que Bauer denomina de emancipação política.

Não estamos, portanto, dizendo aos judeus, como faz Bauer: vós não podeis vos tornar politicamente emancipados sem vos emancipar radicalmente do judaísmo. Estamos Ihes dizendo, antes: pelo fato de poderdes vos emancipar politicamente sem vos desvincular completa e irrefutavelmente do judaísmo, a emancipação política não é por si mesma a emancipação humana. Se vós, judeus, querei vos emancipar politicamente sem vos emancipar em termos humanos, então a parcialidade e a contradição não se acham apenas em vós, mas também na essência e na categoria da emancipação política (MARX, 2010, p. 46).

Para Marx, apenas a emancipação humana coloca verdadeiramente em questão a emancipação religiosa. Quando a alienação religiosa se enraíza na alienação política e social – bem como a reforça – não basta mais emancipar o Estado da religião através de uma reforma da consciência. “O Estado pode, portanto, já ter se emancipado da religião, mesmo que a maioria esmagadora continue religiosa. E a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser religiosa em privado” (MARX, 2010, p. 39).

Assim, para Marx, a emancipação política defendida por Bauer seria a redução do homem a membro da sociedade burguesa. A crítica de Bauer resume-se a uma crítica teológica, ou seja, crítica às teologias cristãs e judaicas. Em Bauer, a liberdade completa do sujeito consistia em se chegar a uma superação da crítica à religião, através de uma “perda de si mesmo, somente superável por meio de uma total deschristianização” (LÖWITH, 2014, p. 393). A libertação completa da religião é, em Bauer, mais que uma mera libertação: consiste em se chegar a ser autônomo e vazio, um ser livre de toda religião e seguro de si mesmo (OLIVEIRA; CARVALHO, 2021).

Porém, diz Marx, por mais que Bauer esteja se movendo criticamente, ainda se move no interior da teologia. Como explica Karl Löwith, a autoconsciência, para Bauer, constituía uma absolutização ideológica do princípio da sociedade civil burguesa. O que Marx contesta em Bauer são os “pressupostos sociais e políticos e as consequências da ‘autoconsciência’” (LÖWITH, 2014, p. 394). Vale lembrar que não apenas por Marx, mas igualmente por Ruge e Stirner, Bauer era conhecido como um tipo de último teólogo, que “perseguia a teologia com fanatismo teológico, e, justamente por isso, não se livrou da fé que ele combate” (LÖWITH, 2014, p. 392).

Marx (2010) observa que a questão judaica deve ser formulada de modo particular em cada Estado. E demonstra que, em sua época, tanto a Alemanha, que ainda constituía um Estado cristão por excelência, quanto a França, que já possuía o estatuto de um Estado constitucional, tratavam o problema da relação dos judeus com o Estado como uma questão de caráter de antagonismo religioso e teológico. Na emancipação política, defendida por Bauer, o Estado emancipa-se apenas da religião; entretanto, o Estado deveria, segundo Marx, se emancipar da religião do Estado. O Estado enquanto Estado pode não professar nenhuma religião, mas ainda sim professa a forma Estado. A cisão do homem em público e privado, em Bauer, não constitui um estágio, e sim, nas palavras de Marx, “a realização plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem” (MARX, 2010, p. 42). A emancipação do Estado em relação à religião, como defende Bauer, não é ainda, segundo Marx, a emancipação do homem real em relação à religião.

Nesse contexto, para Marx e Engels (2007), assim como a produção de ideias, de representações, da consciência, o representar e o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens igualmente derivaria do caráter de sua atividade material. Isso vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo.

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas

os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos do seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

A religião em sua época é, então, para Marx, uma certa expressão da realidade social, onde figuram tanto o sentimento da carência vivida quanto de revolta contra essa condição, como uma espécie de resposta à sociedade mercantil burguesa, sendo fruto das relações sociais estabelecidas. Assim, “a miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real” (MARX, 2013, p. 151, grifo do autor).

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, Marx (2013, p. 151.) afirma que “a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica”. Portanto, “a crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião” (MARX, 2013, p.152, grifo do autor). Para ele, “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, 2013, p. 152, grifo do autor). A religião figura, por um lado, segundo Marx, como o “ópio do povo” (MARX, 2013, p. 151, grifo do autor). No entanto, ela é, ao mesmo tempo, “o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos” (MARX, 2013, p. 151).

Em Marx, a religião reflete, portanto, tanto o conservadorismo de uma sociedade, como, dialeticamente, um grito de revolta contra o atual estado de coisas existentes, mesmo que numa condição de alienação. A religião seria também um protesto contra a miséria real. Não por acaso, Engels destacou justamente as contribuições positivas de certas doutrinas e lideranças religiosas nas insurreições camponesas no século XVI, na Alemanha.

Os anabatistas, aliados de Thomas Münzer, eram, por exemplo, uma vertente revolucionária que representava os interesses dos camponeses, plebeus e do nascente proletariado. “Münzer separou-se da reforma burguesa e transformou-se em agitador político” (ENGELS, 2010, p.82). Nesse contexto, Engels enfatizou que a religião não se resumia apenas ao interesse da classe dominante, seja da Igreja Católica ou do luteranismo, havendo, ao mesmo tempo, um imaginário religioso que se articulava em torno dos mais pobres e oprimidos, a partir de uma crítica à sociedade burguesa, como veremos a seguir.

3. A religião e as lutas camponesas na Alemanha

Max Weber (2004), em sua clássica obra “A ética protestante e o “espírito” do capitalismo”, destacou a existência de afinidades eletivas entre a modernidade capitalista e o *ethos* da Reforma, proporcionando uma teologia que santificou o trabalho temporal e capitalista, organizando uma ascese no mundo e vinculando a glória de Deus à inserção dos homens no mundo do trabalho. Weber (2004) enfatizava que o puritanismo portava em si o *ethos* da empresa racional burguesa e da organização racional do trabalho, havendo uma valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, tal qual uma comprovação visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé.

Weber falava, acerca do protestantismo, de uma aspiração pelo reino do céu pela atividade lucrativa do trabalho empresarial. Esse estado de espírito favorecia o acúmulo capitalista e o desenvolvimento de uma economia racional, o que não significava, para Weber, uma mera relação causal e economicista, e sim afinidades eletivas entre o protestantismo e o capitalismo. Weber destacava, assim, o caráter predominantemente protestante dos proprietários do capital e empresários, bem como o das camadas superiores da mão de obra qualificada nas empresas modernas. Weber explicitava, por assim dizer, os vínculos existentes entre a racionalidade econômica capitalista e o puritanismo (OLIVEIRA, 2022b).

No entanto, Engels (2010), a partir de reflexões acerca da relação entre religião e política, nos conflitos camponeses da Alemanha entre 1524 e 1525, destacava justamente a experiência religiosa e revolucionária, no âmbito do protestantismo dos anabatistas e de Thomas Münzer. Estes contestavam a ordem vigente, reivindicando uma sociedade igualitária, ao contrário da Igreja Católica e do protestantismo de Lutero. Engels (2010) enxergava três campos religiosos que refletiam seus respectivos interesses de classes, a saber: o católico ou reacionário; o luterano, burguês e reformista; e, finalmente, o revolucionário, representado por Thomas Münzer e grupos camponeses como os anabatistas. Para Engels, as chamadas guerras religiosas do século XVI eram conflitos essencialmente de classes sociais. “O fato de essas lutas de classe se realizarem sob o signo religioso, de os interesses, necessidades e reivindicações das diferentes classes se esconderem sob uma capa, em nada altera os seus fundamentos” (ENGELS, 2010, p.72).

Os revolucionários religiosos defendiam a criação do reino de Deus na Terra através de revoluções políticas e sociais, reforma agrária e abolição das instituições burguesas. “A igualdade dos filhos de Deus deveria traduzir-se pela igualdade dos cidadãos e até pela dos seus bens” (ENGELS, 2010, p.75). Engels enfatizava que a imaginação religiosa dos pobres e camponeses continha uma crítica à sociedade burguesa e suas instituições, através da crença do retorno de Cristo, inaugurando, na Terra, o desejo de uma era milenar de felicidade comunista para os filhos de Deus.

Já Lutero, por sua vez, desaprovava os movimentos camponeses e plebeus. Porém, Engels ressaltava que Lutero involuntariamente teria contribuído para o surgimento de novas interpretações bíblicas, ao traduzir a Bíblia do latim para o alemão. Isto acabou se tornando um material inflamável nas mãos dos movimentos insurgentes, pois estes passaram a conhecer um cristianismo diferente do que era praticado pela Igreja Católica (RIBEIRO, 2021).

À luz da dialética, a mesma Bíblia que serviu de instrumento de dominação, de justificativa das desigualdades sociais, também passou a ser interpretada de forma contestatória e revolucionária pelos camponeses alemães e Thomas Münzer. Os camponeses em geral apresentavam propostas mais radicais que ameaçavam a hegemonia da Igreja Católica e do mundo feudal. Muitos movimentos exigiam a restauração da igualdade cristã entre os membros da comunidade e seu reconhecimento. A igualdade dos filhos de Deus deveria traduzir-se pela igualdade dos cidadãos e de seus bens. Para Engels, as guerras camponesas e as disputas dentro do cristianismo, entre os anabatistas, Lutero e a Igreja Católica, aconteciam a partir dos interesses de classe, não sendo a religião em si o elemento central, como tradicionalmente se acreditava. Sobre ainda Münzer, prossegue Engels:

A sua doutrina política deriva diretamente do seu pensamento religioso revolucionário e antecipava-se à situação social e política da sua época, tal como a sua teologia se antecipava às ideias e conceitos correntes. Se a filosofia religiosa de Münzer se aproximava do ateísmo, o seu programa político tinha afinidades com o comunismo. (ENGELS, 2010, p.83).

Em Münzer, o reino de Deus significava uma sociedade sem diferenças de classe, sem propriedade privada e sem poder estatal. Os bens deveriam ser comuns a todos, estabelecendo-se uma igualdade completa. Münzer era, para Engels, um agitador que incentivava a luta armada e a revolução; o conteúdo de seus argumentos era teológico, voltando-se contra os inimigos de Deus, do evangelho e do povo. Engels considerava que as frases do profetismo religioso eram as únicas compreensíveis para os camponeses naquele contexto.

A fé é a manifestação da razão, o cristão tem por missão estabelecer o reino de Deus na terra, uma vez que Jesus, ao realizar a santa ceia entre os homens, estava compartilhando e comungando com todos. Por essas e outras razões, Engels afirmará que a filosofia religiosa de Münzer tinha afinidades com o comunismo. A ideia de compartilhar significa que tudo é de todos, nada deve impedir os

indivíduos de ter acesso àquilo que foi criado por Deus, pois a apropriação privada gera injustiças e transgride as leis divinas (RIBEIRO, 2021, p.82).

Para Münzer, o estabelecimento do reino de Deus na terra significava uma sociedade sem diferenças de classe, sem propriedade privada e poder estatal. Enquanto o protestantismo de Lutero refletia os anseios da burguesia, tal qual Weber diagnosticou, o protestantismo de Münzer dizia respeito aos anseios dos pobres e camponeses. Em Engels, a religião era compreendida como um campo de força, atravessado por conflitos e interesses de classes. Cada classe social se vincularia a uma determinada narrativa religiosa e seus interesses específicos, compondo uma visão de mundo, podendo ser conservadora, reformista ou revolucionária.

Portanto, Engels não descartava “a possibilidade de a religião assumir um papel contestador da ordem vigente no futuro” (RIBEIRO, 2021, p.140). Assim como Marx explicitava, a religião, mesmo em sua condição de alienação, não deixava de ser um protesto contra a miséria real do mundo. Marx e Engels possuíam uma análise dialética da religião, que ora servia aos interesses dominantes, ora aos interesses das classes oprimidas.

No Brasil, por exemplo, é conhecido o papel que a *Teologia da Libertação* possuía na crítica às injustiças sociais e sua opção pelos pobres. Mesmo em relação aos evangélicos, no Brasil contemporâneo, o fenômeno da religião é complexo e ambíguo. Ao mesmo tempo em que setores conservadores abraçaram a religião evangélica no país, ela é essencialmente formada em sua maioria por pobres, negros e mulheres. A religião evangélica é, ao mesmo tempo, a religião dos vários setores excluídos da sociedade. No Brasil, diferentemente dos protestantes históricos, o pentecostalismo se enraíza sobretudo entre pessoas de origem pobre. Quase um terço dos pentecostais vive em situação de pobreza aguda, com renda familiar *per capita* igual ou inferior a meio salário-mínimo. (SPYER, 2020).

Tornar-se evangélico, portanto, não é só uma aposta no sobrenatural, mas uma escolha feita a partir da observação da experiência das pessoas que moram no seu entorno nas periferias e nas favelas. As igrejas evangélicas funcionam como estado de bem-estar social informal ocupando espaços abandonados pelo Poder Público (SPYER, 2020, p.23).

Já para Nancy Fraser, a religião evangélica responde à emergência de um novo tipo de sociedade, denominada por Fraser de “sociedade da insegurança” (FRASER, 2007, p. 302). Essa sociedade é a sucessora da “sociedade da seguridade”, que estava associada à social-democracia. Diferentemente desta, a nova sociedade institucionaliza uma crescente insegurança nas condições de vida da maioria das pessoas. “O resultado é uma grande sensação de insegurança, à qual o cristianismo evangélico responde” (FRASER, 2007, p. 302). A religião evangélica forneceria às pessoas um discurso e um conjunto de práticas através das quais elas podem gerir a insegurança.

As análises de Marx e Engels apontariam para uma diversidade existente no interior dos discursos religiosos que refletiriam, por sua vez, os interesses de classes. Marx, assim, opunha-se a uma mera crítica social da religião que se realizaria apenas na esfera do pensamento dos indivíduos, sem atingir as bases materiais que se expressam em uma dada compreensão da sociedade e em uma visão de mundo religiosa. Seria preciso, como vimos, uma crítica à sociedade burguesa. A religião, em Marx, representa uma certa expressão da realidade social, onde figuram tanto o sentimento da carência vivida quanto de revolta contra essa condição, como uma espécie de resposta à sociedade mercantil burguesa, sendo fruto das relações sociais estabelecidas.

Daí, como vimos, Engels destacar também como a crítica à sociedade burguesa igualmente estava presente em Thomas Münzer, nos anabatistas e camponeses, ao contrário do protestantismo de Lutero ou do conservadorismo da Igreja Católica. Por isso, a religião, em Marx e Engels, possuiria uma complexidade e uma dinâmica social mais

ampla do que tradicionalmente se diz na literatura especializada, abrindo caminho para análises contemporâneas acerca das sociedades modernas e secularizadas, mas que a religião ainda se mostra como uma força presente a partir de seus vários significados.

Referências

- ALTHUSSER, L. *Política e História: de Maquiavel a Marx*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BENSAÏD, D. Apresentação. In: MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010. P. 9-29.
- BERGER, P. *Os Múltiplos Altares da Modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BERGER, P. *Rumor de Anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- ENGELS, F. *A Revolução antes da Revolução: as guerras camponesas na Alemanha – revolução e contra-revolução na Alemanha*. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- FAUSTO, R. *Outro Dia: intervenções, entrevistas, outros tempos*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Estudos feministas*, Florianópolis. 15 (2): 240, maio-agosto: p.291-308, 2007.
- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Unesp, 2014.
- LÖWY, M. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez Editora, 1991.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. In: MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 151-163.
- OLIVEIRA, J; CARVALHO, M. Secularismo, religião e o problema da emancipa humana em Marx. *Veritas*, Porto Alegre, v. 66, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2021.
- OLIVEIRA, J. Reconstruindo a Era Secular em Charles Taylor. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia Da Unesp*, 45(3), 89–104, 2022a.
- OLIVEIRA, J. A ética protestante e o reencantamento do mundo na sociedade do trabalho: notas a partir de Max Weber. *Filosofia Unisinos: Unisinos Journal of Philosophy*, 23(2), 1–12, 2022b.
- RIBEIRO, W. *Religião e Revolução: a sociologia da religião em Friedrich Engels*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.
- SPYER, J. *Povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam*. São Paulo: Geração Editorial, 2020.
- TAYLOR, C. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- WEBER, M. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

Professor do Departamento de Filosofia (UFPB)
Professor do PPG Filosofia (UVA)
E-mail: julianocordeiro81@gmail.com