

Critica de Marx y Engels a la religión. II: Nivel sociopolítico

Pedro Gómez García

Proyección, 1977, nº 106: 191-203.

Sin duda más las objeciones filosóficas, es la crítica del papel político que desempeña la religión y, en concreto, determinado cristianismo, lo que constituye el nivel más sólido de la postura marxista, en esta cuestión. La crítica a nivel político aparece tempranamente, ya en la **Gaceta del Rin** (1842), y se configura bajo el tema del «opio del pueblo» en **Critica a la teoría del Estado, de Hegel** (1843), **Cartas a Ruge** (1844), **La cuestión judía** (1844) y la **Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel** (1844).

Desde una práctica política que necesita, y va elaborando, una teoría de la revolución, se trata de dismantelar el Estado tradicional, fundado en la religión. Se denuncia que es la religión la que impide la emancipación política. Ante todo, debido al funcionamiento político y social de esa religión tal como Marx la conoce, y tal como lo extrapola -al modo feuerbachiano- para decirlo de la «esencia de la religión» en general. Esta esencia se cumple analógicamente incluso en el estado moderno, pese a que se despoja de las formas religiosas. Se viene a identificar estructura «religiosa» con estructura de la alienación humana.

No es que Marx deje de entrever ciertos aspectos denunciadores que la religión conlleva. Los interpreta como «expresión» de una situación deshumanizante y como «protesta» contra ella, pero no les concede más valor que el de la evasión.

Mucho más tarde, es Engels quien, con respecto al cristianismo, no puede menos que levantar acta histórica del desempeño de un papel no legitimador sino subversivo. Aparece el cristianismo original como movimiento de base opuesto al sistema establecido. «Y esto es correcto. El cristianismo se apoderó de las masas, tal como lo hace el socialismo, bajo la forma de una variedad de sectas y, aún más, de opiniones individuales en conflicto -algunas más claras, otras más confusas, siendo estas últimas la gran mayoría-, pero todas opuestas al sistema imperante, a los 'poderes existentes'». «El cristianismo, como todo gran movimiento revolucionario, fue establecido por las masas. Surgió en Palestina, en forma que nos es absolutamente desconocida y en un momento en que las nuevas sectas, las nuevas religiones y los nuevos profetas aparecían por centenares. Es, en rigor, un simple término medio, formado espontáneamente por la mutua fricción de las más progresistas de esas sectas, y más tarde se convirtió en una doctrina con el agregado de teoremas de Filón, el judío de Alejandría, y -después- de fuertes infiltraciones estoicas. En realidad podemos decir que Filón es el padre doctrinario del cristianismo, así como Séneca fue su tío. Pasajes enteros del Nuevo testamento parecen haber sido copiados literalmente de las obras de éste. Y, por otra parte, en las sátiras de Persio se encuentran pasajes que parecen copiados de Nuevo testamento, entonces aún no escrito. En nuestro libro del Apocalipsis no se encuentra un solo rastro de todos esos

elementos doctrinarios. En él tenemos el cristianismo en la forma más tosca en que se haya conservado para nosotros» (**El libro del Apocalipsis** (1883), I, pp. 324-325). Así pues, el cristianismo funcionó como movimiento revolucionario, luego frenado por la incorporación de las teorías de Filón y Séneca (inadmisible es ya que el **Apocalipsis** sea el libro más antiguo del Nuevo testamento, en estado puro; y lo mismo esas fuertes «infiltraciones» senequianas) (1).

Me parece importante resaltar ese parangón entre el cristianismo primitivo y el movimiento obrero: «La historia del cristianismo primitivo tiene notables puntos de semejanza con el movimiento moderno de la clase obrera. como éste, el cristianismo fue en sus orígenes un movimiento moderno de la clase obrera. Como al principio apareció como la religión de los esclavos y de los libertos, de los pobres despojados de todos sus derechos, de pueblos subyugados o dispersados por Roma. Tanto el cristianismo como el socialismo de los obreros predicán la próxima salvación de la esclavitud y la miseria; el cristianismo ubica esta salvación en una vida futura, posterior a la muerte, en el cielo. El socialismo la ubica en este mundo, en una transformación de la sociedad. Ambos son perseguidos y acosados, sus adherentes son despreciados y convertidos en objeto de leyes exclusivas, los primeros como enemigos de la raza humana, los últimos como enemigos del estado, enemigos de la religión, de la familia, del orden social. Y a pesar de todas las persecuciones; más, incluso alentados por ellas, avanzan victoriosa e irresistiblemente» (**Sobre la historia del cristianismo primitivo** (1884) I, p. 403). Hay que discutir esa reducción -presunta- de la salvación cristiana a la escatológica, proyección aquí del propio Engels.

Hubo, en el primitivo cristianismo, un intento de «socialismo», truncado pronto por los condicionamientos históricos: «ese 'socialismo' existió en la realidad, hasta donde ello era posible en esa época, e incluso alcanzó una posición dominante... en el cristianismo. Sólo que este cristianismo, como tenía que suceder dadas las condiciones históricas, no quiso cumplir las transformaciones sociales en este mundo, sino más allá de él, en el cielo, en la vida eterna después de la muerte, en el inminente 'milenio'» (**Ibíd.**, p. 404). No obstante, queda ahí como «una nueva fase del desarrollo de una religión, que con el tiempo se convertiría en uno de los elementos más revolucionarios de la mente humana». En aquel cristianismo no está aún «ni el dogma ni la ética del cristianismo posterior, sino la sensación de que lucha contra todo el mundo y de la lucha culminará con el triunfo, ansia de combatir y certidumbre de la victoria que faltan por completo en los cristianos actuales y que en nuestra época sólo se encuentran en el otro polo de la sociedad, entre los socialistas» (**Ibíd.**, p. 413).

Este cristianismo, movimiento de masas factor revolucionario, permanece ahí como un hecho histórico, como contradicción de otras formas de cristianismo posterior. Esto hay que tenerlo presente al leer otras aseveraciones menos matizadas. La clave de la crítica materialista histórica no está en negar una idea general de la religión, sino en analizar en qué medida la práctica social e ideológica de los cristianos frena o espolea la liberación de las masas explotadas.

Marx no se preocupa de la religión en sí misma; nunca estudió seriamente teología, ni Biblia, ni investigó la historia de las religiones. De lo que se ocupa es de la praxis social de la religión contemporánea suya. Engels sí hizo algunas incursiones históricas más profundas. Ambos denuncian el papel opresivo del Estado confesionalmente «cristiano» y de la iglesia oficial legitimadora del poder o del sistema socialmente establecido.

1. Crítica a la legitimación «cristiana» del Estado burgués

Lo nuevo en la aportación de Marx es comprender la religión como justificación de intereses políticos: descubrir, en el fondo, el verdadero sentido de la hábil operación llevada a cabo por Constantino y Teodosio con respecto al cristianismo. Marx lo analiza con referencia al cristianismo de su tiempo. Puesto que la religión se ha convertido en soporte ideológico del capitalismo, del estado de la burguesía, la crítica a la religión forma parte de la lucha ideológica contra ese capitalismo. Se ataca a la religión como aliada del enemigo de clase, en diversos niveles.

En **La cuestión judía** (1844), desarrolla Marx la misma tesis con mayor amplitud. Impugna el «estado cristiano», ese estado cristiano que «sólo conoce privilegios», que provoca el antagonismo religioso con las otras confesiones, especialmente con los judíos. «La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis **religiosa**. ¿Cómo se resuelve una antítesis? Haciéndola imposible. ¿Y cómo se hace imposible una antítesis religiosa? **Abolviendo la religión**. Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que **diferentes fases del desarrollo del espíritu humano**, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la **historia** y el hombre la serpiente que muda en ellas la piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, **científico**, en un plano humano. La **ciencia** será, entonces, su unidad. Y las antítesis en el plano de la ciencia se encarga de resolverlas la ciencia misma». (**La cuestión judía**, p. 109). Sustituir la religión por la ciencia sería la vía para la emancipación de todos, como hombres o como «ciudadanos». A estas alturas, Marx anda todavía entre Feuerbach y Marx.

La religión ya no une a la comunidad; por el contrario, es señal de división y separación; se identifica con los egoísmos de grupos o individuos; se ha hecho, en la sociedad burguesa, algo **privado**. «La religión se ha visto derrocada para descender al número de los intereses privados y ha sido desterrada de la comunidad como tal comunidad». Mediante la autonomía del estado respecto a la religión, se va a la liberación política. Pero el desbancar la religión de un pedestal indebido no tiene pretensiones de eliminar su contenido real: «La escisión del hombre en el **hombre público** y el **hombre privado**, la **disociación** de la religión con respecto al estado, para desplazarla a la sociedad burguesa, no constituye una fase, sino la coronación de la emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad **real** del hombre». (**Ibíd.**, p. 117). Esto que permanece es lo que más adelante llama -evocando a Feuerbach- «el **fondo humano** de la religión cristiana» (**Ibíd.**, p. 118). Pone en pie la religión, aunque no una religión privilegiada». Con todo

esto quiere señalar que «la misma **emancipación política** no es la **emancipación humana**» (Ibíd., p. 122).

1.1. Religión del poder

Por otro lado, el estado cristiano-germánico domestica la religión como religión del poder. No puede acatar el Evangelio, puesto que para esto tendría que disolverse completamente en cuanto estado. Implica, por tanto, una brutal contradicción.

Hay que combatir implacablemente todo lo que obstruya esa autoliberación integral del hombre. De ahí el hostigamiento contra los «principios sociales del cristianismo», sustentados hipócritamente por el «cristiano» estado prusiano.

«Los principios sociales del cristianismo han tenido ya mil ochocientos años para desarrollarse, y no necesitan ser desarrollados más aún por los concejales del consistorio prusiano.

Los principios sociales del cristianismo justificaron la esclavitud en la antigüedad, glorificaron la servidumbre de la edad media, y también saben, cuando es necesario, defender la opresión del proletariado, aunque pongan cara de lástima al hacerlo.

Los principios sociales del cristianismo predicán la realidad de una clase gobernante y una oprimida, y lo único que tiene para esta última es el piadoso deseo de que la otra se muestre caritativa.

Los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la corrección de todas las infamias aludidas por el concejal del consistorio, y por lo tanto justifican la existencia continuada de dichas infamias en la tierra.

Los principios sociales del cristianismo declaran que todos los actos viles de los opresores contra los oprimidos son o bien el justo castigo del pecado original y de otros pecados, o bien pruebas que el Señor, en su infinita sabiduría impone a los reprimidos.

Los principios sociales del cristianismo predicán la cobardía, el desprecio de sí mismo, la humillación, la sumisión, el desaliento; en una palabra, todas las cualidades de la **canaille**. Y el proletariado, que no quiere ser tratado como una **canaille**, necesita su valentía, su sentimiento de sí mismo, su orgullo y su sentido de independencia, mucho más que su pan.

Los principios sociales del cristianismo son solapados, y el proletariado es revolucionario» (El comunismo del periódico «**Reinischer Beobachter**» [1847], I, p. 178-179). Profética denuncia de unos «principios» bastardeados en su formulación y manejados ideológicamente por cualquier oligarquía. Después de más de un siglo no ha perdido actualidad en esferas oficiales y a nivel sociológico masivo.

1.1. Religión manipulada

Incluso algún intento aparente de progresismo, como el llamado «socialismo cristiano» (surgido por los años cuarenta del s. XIX, con Buchez y Lamennais) no fue sino fraseología para defender intereses del partido feudal o de la burguesía: «Nada es más fácil que dar al ascetismo cristiano un matiz socialista. ¿Acaso no ha declamado el cristianismo contra la propiedad privada, contra el matrimonio, contra el estado? ¿No ha predicado, en lugar de éstos, la caridad y la mendicidad, el celibato y la mortificación de la carne, el monacato y la iglesia? El socialismo cristiano no es más que el agua bendita con que el sacerdote consagra el despecho del aristócrata...» (Marx/Engels, **Manifiesto del partido comunista** [1884], I, p. 188-189). Puede haber repristinaciones del cristianismo con el fin de legitimar seudosocialismos señoriales; pero también puede haber reelaboraciones ideológicas que respalden reformismos burgueses.

Esto último nos lo ilustra Engels. Cierta burguesía astuta vio que le interesaba hacer «inversiones» en una estrategia de evangelización del pueblo, para mantenerlo dominado.

Se utiliza ya sea para exhortar a la resignación, ya sea para canalizar de forma inofensiva las ansias de renovación. «Ahora más que nunca, era importante tener al pueblo a raya mediante recursos morales; y el recurso moral primero y más importante con que se podía influenciar a las masas seguía siendo la religión. De aquí la mayoría de puestos otorgados a curas en los organismos escolares y de aquí que la burguesía se imponga a sí misma cada vez más tributos para sostener toda clase de pía demagogia, desde el ritualismo hasta el Ejército de Salvación»... «Los burlones fueron adoptando uno tras otro, exteriormente, una actitud devota y empezaron a hablar con respeto de la iglesia, de sus dogmas y ritos, llegando incluso, cuando no había remedio, a compartir estos últimos. Los burgueses franceses se negaban a comer **carne los viernes** y los burgueses alemanes aguantaban, sudando en sus reclinatorios, interminables sermones protestantes. Habían llegado con su materialismo a una situación embarazosa. ¡Hay que conservar la religión para el pueblo!; era el último y único recurso para salvar a la sociedad de su ruina total» (**Del socialismo utópico al socialismo científico** [1892], I, p. 399).

Exactamente igual que hoy se subvenciona al testigo de Jehová, al mormón, al niño de Dios, o al Palmar de Troya...

Por otro extremo, no han faltado, ya muertos Marx y Engels, quienes han propiciado una democracia «cristiana», o unos «cristianos por el socialismo» -éstos, si, en sentido revolucionario-. Pero esto es ya harina de otro costal.

2. Crítica a la función histórica de la Iglesia institucional

Los verdaderos soportes de la crítica histórico-materialista al cristianismo no son especulativos, como he repetido: estriban en el rechazo de la práctica social y política que la Iglesia ha desempeñado frecuentemente al lado del poder. Uno de los aspectos de esto lo encontramos en el papel de justificación ideológica jugando por la teología cristiana (lo acabamos de analizar en el apartado anterior). Ahora hay que añadir la acción de la Iglesia oficial e institucional en cuanto fuerza que incide directamente en la evolución sociopolítica.

Aunque se requerían estudios más matizados (que ya se han hecho, es lógico que Marx evoque «los desdichados tiempos de los siglos VII y IX [el monopolio que llevó a cabo la Iglesia católica en los terrenos de la cultura y la ideología], la noche de san Bartolomé y la Inquisición» (**A propósito de un editorial del nº 179 del «Kölnische Zeitung»** [1842], I, pl 78). O que denuncie que «el cura ha ido siempre de la mano del terrateniente» (**Manifiesto** [1848], I, p 188), un poco panfletariamente.

2.1. En la Francia posnapoleónica

Para la monarquía francesa, exponente de la burguesía contrarrevolucionaria, la Iglesia se había convertido en un pilar fundamental: «sin la vieja Roma, sometida a su poder temporal, no hay papa; sin papa no hay catolicismo; sin catolicismo no hay religión francesa, y sin religión ¿qué sería la vieja sociedad de Francia?» (**Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850** [1850], I, p. 198). En efecto, el clero está constituido como un brazo más del cuerpo del estado, un brazo activo al servicio del restauracionismo más arcaizante. «El abogado de esa restauración no fue ningún financiero, fue el jefe de los jesuitas, **Montalembert**. Su deducción era contundentemente sencilla: el impuesto es el pecho materno en que se amamanta el gobierno. El gobierno son los instrumentos de represión, son los órganos de la autoridad, es el ejército, es la policía, son los funcionarios, los jueces, los ministros, son los **sacerdotes**. El ataque contra los impuestos es el ataque de los anarquistas contra los centinelas del orden, que amparan la producción material y espiritual de la sociedad burguesa contra los ataques de los vándalos proletarios. El impuesto es el quinto dios, con la propiedad, la familia, el orden y la religión» (**Ibíd.**, p. 199). De este modo, la Iglesia oficial forma un bloque con la vieja sociedad reaccionaria. Se alinea junto al feudalismo, en nombre de la propiedad, la familia, el orden, etc, convocando una cruzada contra el liberalismo y la democracia y contra el socialismo. (Pasado el tiempo, para su propia vergüenza, la alianza eclesiástica será con la burguesía triunfante; patrocinará una democracia «cristiana» y anatematizará el socialismo). Esta traición del clero al evangelio y al pueblo ha sido arteramente propiciada siempre por la clase dominante. «Otra **idée napoléonienne** es la dominación de **los curas** como medio de gobierno. (...) El cielo era una añadidura muy hermosa al pequeño pedazo de tierra acabado de adquirir, tanto más cuanto que de él vienen el sol y la lluvia; pero se convierte en un insulta tan pronto como se le quiere imponer a cambio de la parcela. En este caso, el cura ya sólo aparece como el ungido perro rastreador de la policía terrenal: otra **idée napoléonienne**. La próxima vez, la expedición contra Roma se llevará a cabo en la

misma Francia, pero en sentido inverso al del señor Montalembert» (**El 18 brumario de Luis Bonaparte** [1852], I, pp. 223-224). La costumbre no se ha perdido.

2.2. En la España absolutista

En España, se analiza por otro lado Marx, se reinstauró la Inquisición como instrumento para una política retrógrada, burdamente pretextada. «No es de extrañar que Fernando VII, al retornar a España, en un decreto por el que restablecía la Santa Inquisición, declarara que una de las causas 'que han perjudicado la pureza de la religión en España hay que buscarla en el hecho de la permanencia de tropas extranjeras pertenecientes a distintas sectas e inspiradas en un odio común a la santa iglesia romana'» (**Sobre la revolución española** [1854], I, p. 227). Al mismo tiempo, el partido eclesiástico, aun cuando muchos clérigos eran liberales, llevó a cabo una política de apoyo al trono absolutista: Los liberales se vieron obligados a entrar en estos compromisos con el partido de la iglesia, como ya hemos hecho patente apoyándonos en algunos artículos de la constitución de 1812. Al discutirse la libertad de imprenta, los sacerdotes la combatieron, como «contraria a la religión». Después de debates sumamente borrascosos y tras haber declarado que todas las personas tenían libertad para expresar sus ideas sin necesidad de licencia especial, las cortes aprobaron unánimemente una enmienda que, al introducir el vocablo 'políticas', redujo dicha libertad a la mitad de su alcance y dejó todos los escritos sobre cuestiones religiosas sometidos a la censura de las autoridades eclesiásticas de acuerdo con las decisiones del concilio de Trento. El 18 de agosto de 1813, después de aprobado un decreto contra todos los que conspirasen contra la constitución, se aprobó otro declarando que todo el que conspirara con objeto de que la nación española dejara de profesar la religión católica, sería perseguido como traidor y condenado a muerte. Al ser abolido el «voto de Santiago» se aprobó una resolución compensadora, proclamando patrona de España a santa Teresa de Jesús. Asimismo, los liberales tuvieron buen cuidado de no proponer la abolición de la Inquisición, de los diezmos, de los monasterios, etc, hasta después de promulgaba la constitución. Pero a partir de este mismo instante la oposición de los serviles dentro de las cortes y del clero fuera de ellas, se hizo implacable» (**Ibíd.**, pp. 227-228). Para todo esto, la iglesia institucional y reaccionaria se valió del pueblo fanatizado: «En el frontispicio del congreso de Madrid figuraba la palabra 'libertad' en grandes letras de bronce. La plebe corrió allí a quitarla. Llevaron escaleras de mano, fueron arrancando una tras otra las letras y, al caer a la calle cada una de ellas, los espectadores repetían sus aclamaciones. Reunieron todos los diarios de las cortes y todos los periódicos y folletos liberales que fue posible encontrar, formaron una procesión a la cabeza de la cual iban las cofradías religiosas y el clero regular y secular, amontonaron todos los papeles en una plaza pública y los sacrificaron en un auto de fe político, después de lo cual se celebró una misa solemne y se contó un **Te Deum** en acción de gracias por el triunfo alcanzado» (**Ibíd.**, p. 228).

2.3. En la edad media europea

Hasta aquí los bosquejos marxianos. Pero, en este punto del papel histórico de la Iglesia, es Engels quien desarrolla estudios más a fondo. No se trata de una crítica indiscriminada, sino verdaderamente materialista e histórica, viendo la dirección hacia la que impulsa esa fuerza social que es la religión -aunque, a su vez, la religión sea expresión y vehículo de fuerzas sociales-.

Constata que «la igualdad» practicada y predicada por las primeras comunidades cristianas fue paulatinamente pervirtiéndose: «El cristianismo sólo reconocía **una igualdad** entre los hombres: la del pecado original, igualdad que cuadraba perfectamente a su carácter de religión de los esclavos y los oprimidos. Al lado de ésta admitía a lo sumo la igualdad de los elegidos, pero sólo muy en sus comienzos hizo hincapié en ella. (...) Pero muy pronto la comprobación de la diferencia entre sacerdotes y laicos vino a poner fin a este rudimento de igualdad cristiana» (**Anti-Dühring** [1876-78]I, p. 273). La interpretación se puede compartir o no, pero el dato de la clericalización -la vanguardia que detenta la verdad absoluta- me parece clave. En cambio, Engels, más que en esto, cree ver la causa en una idea limitada de la igualdad que, llegada al poder, genera nuevas desigualdades.

Durante la edad media, escribe Engels, es verdad que la función de la iglesia es mucho más que meramente ideológica. «La unidad del mundo de Europa occidental, compuesto por un grupo de naciones que se desarrollaban en continua intercomunicación, se soldó en el catolicismo. Esta soldadura teológica no se realizó sólo en el plano de las ideas; existía en la realidad, y no sólo en el papa, su centro monárquico, sino sobre todo en la iglesia feudal y jerárquicamente organizada, dueña de la tercera parte, aproximadamente, de la tierra en todos los países, y que ocupaba una posición de tremendo poderío en la organización feudal. La iglesia, con su posesión feudal de la tierra, era el verdadero vínculo entre los distintos países; la organización feudal de la iglesia proporcionó consagración religiosa al secular sistema estatal feudal. Además el clero era la única clase educada. Por lo tanto era natural que el dogma de la iglesia fuese el punto de partida y la base de todo el pensamiento. La jurisprudencia, las ciencias naturales, la filosofía, todo era encarado según que su contenido concordase o no con las doctrinas de la iglesia» (**Socialismo de juristas** [1887], I, p. 373). Hubo muchos movimientos de masas revestidos de ropaje religioso, que dimanaban de causas económicas. La Iglesia mantuvo un monopolio sociocultural, ligada al brazo secular del feudalismo; hasta el punto de que rebelarse contra el sistema feudal, era, **ipso facto**, ser hereje. Ocurrió así: «Lo único que conservó del antiguo mundo destrozado fue el cristianismo y una serie de ciudades en ruinas y despojadas de toda su civilización. A consecuencia de ello los curas obtuvieron el monopolio de la educación, como suele pasar en todas las etapas primitivas de desarrollo, y la misma instrucción se tornó esencialmente teológica. En manos del clero, la política y la jurisprudencia, así como todas las demás ciencias, siguieron siendo meras ramas de la teología, y se las trataba de acuerdo con los principios de ésta. El dogma de la iglesia era al mismo tiempo un axioma político, y las citas de la Biblia tenían fuerza de ley en todos los tribunales. Aun después de crearse una capa

especial de juristas, la jurisprudencia permaneció durante mucho tiempo bajo la tutela de la teología. Y esta supremacía de la teología en todas las ramas de la actividad intelectual fue a la vez una consecuencia inevitable de la singular posición de la iglesia como síntesis y sanción del orden feudal.

Es evidente que, dadas las circunstancias, todo ataque general contra el feudalismo era, antes que nada, un ataque contra la iglesia, y que todas las doctrinas revolucionarias sociales y políticas eran necesariamente, y al mismo tiempo, herejías teológicas. Para poder atacar el orden social existente había que despojarlo primero de su aureola de santidad.

La oposición revolucionaria contra el feudalismo duró a lo largo de toda la edad media. Según las circunstancias aparece como misticismo, herejía abierta o insurrección armada» (**La guerra campesina en Alemania** [1850], I, pp. 202-203). Se daba una perfecta simbiosis recíproca entre la organización de catolicismo y el orden feudal. Pues «el gran centro internacional del feudalismo era la iglesia católica romana. Ella unía a todas la Europa occidental feudalizada, pese a todas sus guerras intestinas, en una gran unidad política, contrapuesta tanto al mundo cismático griego como al mundo mahometano. Rodeó a las instituciones feudales del halo de la consagración divina. También ella había levantado su jerarquía según el modelo feudal, y era, a fin de cuentas, el mayor de todos los señores feudales, pues poseía, por lo menos, la tercera parte de toda la propiedad territorial del mundo católico. Antes de poder dar en cada país y en diversos terrenos la batalla al feudalismo secular había que destruir esta organización central santificada» (**Del socialismo utópico al socialismo científico** [1892], I, p. 387). Es lo que acontece con el primer auge social de la burguesía.

2.4. En la edad moderna europea

Sin duda, el libro más revelador, para el análisis materialista histórico de la religión, lo hallamos en **La guerra campesina en Alemania** [1850]. En la edad moderna, escribe Engels, detrás de las «guerras de religión», lo que en realidad se ocultan son «guerras de clase»: «También las denominadas guerras religiosas del silo XVI involucraban sobre todo intereses de clase materiales y muy positivos; fueron igualmente guerras de clase, lo mismo que, más tarde, los choques interiores en Inglaterra y Francia. Aunque se realizasen bajo el signo religioso, y aunque los intereses, necesidades y exigencias de las diferentes clases se escondiesen detrás de una pantalla religiosa, ello no cambió en nada el asunto y se explica fácilmente por las circunstancias de la época» (**La guerra campesina en Alemania**, p. 202). Es posible descubrir una clarificadora correlación entre **clase** social y forma de **religión** que se expresa en estos tres binomios:

clase conservadora - catolicismo
clase reformista - protestantismo
clase revolucionaria - herejía (Müzner).

Se refiere a la Alemania del Siglo XVI. «En tanto que el primero de los tres grandes campos, el campo **católico conservador**, abarcaba a todos los elementos interesados en mantener las condiciones existentes, o sea, las autoridades imperiales, las eclesiásticas y un sector de los príncipes laicos, de la nobleza adinerada, los prelados y los patricios de las ciudades, el campo de los reformadores **luteranos burgueses y moderados** atrajo a todos los elementos pudientes de la oposición, al grueso de la pequeña nobleza, a los burgueses e incluso a una parte de los príncipes laicos, que esperaban enriquecerse con la confiscación de los bienes de la iglesia y querían aprovechar la oportunidad de conquistar mayor independencia frente al poder imperial. En cuanto a los campesinos y los plebeyos, se unieron en un partido **revolucionario** cuyas reivindicaciones y doctrinas fueron expresadas con toda claridad por Münzer.

Tanto por sus doctrinas como por su carácter y acciones personales, Lutero y Münzer representaron en forma cabal a sus respectivos partidos» (*Ibíd.*, p. 207).

El de Lutero representa, pues, sólo un moderado reformismo burgués, con ribetes señoriales. Resulta perfectamente lógica su postura cuando se revuelve agresivamente, incluso aliándose con la reacción católica, contra la revolución campesina. Sus primeros intentos conciliatorios ante el levantamiento fueron baldíos; «a despecho de estos bien intencionados ofrecimientos de mediación, la rebelión se extendió con rapidez e incluso abarcó a regiones protestantes dominadas por príncipes, señores o ciudades luteranos, superando rápidamente a la 'circumspecta' reforma burguesa. El grupo más decidido de los insurgentes, a las órdenes de Münzer, estableció su cuartel general en Turingia, muy cerca de donde se encontraba Lutero. Unos cuantos éxitos más, y toda Alemania habría sido envuelta por las llamas, Lutero rodeado y quizás empalado como traidor, y la reforma burguesa barrida por la marejada de una revolución campesino-plebeya. No había ya tiempo para la circunspección. Todas las viejas animosidades se olvidaron ante la revolución. Comparados con las hordas de campesinos, los siervos de la Sodoma romana eran inocentes corderos, pacíficas criaturas del Señor. Burgués y príncipe, noble y clérigo, Lutero y el papa, todos se unieron de las manos 'en contra de las hordas campesinas de saqueadores y asesinos'.

'¡Hay que hacerlos pedazos, estrangularlos, apuñalarlos, en secreto y públicamente, por todos los que puedan hacerlo, tal como se mataría a un **perro rabioso!** -gritó Lutero-. Por lo tanto, señores, ayúdenos, sálvennos, apuñalen, golpeen, estrangulen a todos los que puedan, y si pierden la vida, benditos sean, sepan que jamás podrían aspirar a una muerte mejor!» (*Ibíd.*, p. 210). El todo de fanatismo llega a ser escalofriante.

La carga de los intereses de clase, en Lutero, se transforma en un peso ideológico que se infiltra por todos los resquicios de su traducción de la Biblia. «Al traducir la Biblia, Lutero había puesto una poderosa arma en manos del movimiento plebeyo. Por medio de la Biblia enfrentó al cristianismo feudal de su época con el sencillo cristianismo de los primeros siglos, y a la decadente sociedad feudal con el cuadro de una sociedad

que no conocía la compleja y artificial jerarquía feudal. Los campesinos utilizaron ampliamente este instrumento contra los príncipes, la nobleza y el clero. Entonces Lutero lo volvió contra ellos; extrajo de la Biblia un verdadero himno a las autoridades instituidas por la gracia de Dios, una alabanza que ningún adulator de la monarquía absoluta había conseguido elaborar. Con la ayuda de la Biblia se justificó el origen divino de la monarquía, la obediencia resignada, incluso la servidumbre. No sólo se negó con ella la rebelión campesina, sino también el propio motín de Lutero contra las autoridades eclesiásticas y seculares, y no sólo el movimiento popular, sino también el movimiento burgués fue vendido a los príncipes» (*Ibíd.*, p. 211). Semejante doblegamiento del sentido bíblico, bellamente camuflado tras la calidad del lenguaje, constituye una básica manipulación.

En contraposición a Lutero, este escrito de Engels llega a ser una exaltación de la figura de Thomas Münzer y de su revolución tanto social como religiosa. Como en una anticipación visionaria del movimiento del proletariado hacia el comunismo, Münzer pregona y organiza la emancipación de los plebeyos campesinos: «exigía el inmediato establecimiento del reino de Dios, del milenio profetizado, el restablecimiento de la iglesia a su situación original y la abolición de todas las instituciones que estuviesen en contradicción con esa iglesia cristiana supuestamente primitiva pero en realidad muy moderna. Por reino de Dios entendía Münzer una sociedad en la que no existiesen diferencias de clase o de la propiedad privada, ni autoridades estatales independientes de los miembros de la sociedad o ajenas a ellos. Todas las autoridades que se hayan negado a someterse a la revolución y a unirse a ella, tendrán que ser derribadas; el trabajo y los bienes serán de la comunidad, y se implantará una completa igualdad. Para poner en vigor todo ello se establecería una unión, no sólo en Alemania, sino en toda la cristiandad. Los príncipes y los señores serían invitados a unirse a ella, y si se negaban a hacerlo, la unión tomaría las armas y los mataría en la primera oportunidad» (*Ibíd.*, p. 214). Estamos ante el primer teólogo moderno de la revolución. Aquí es importante subrayar la referencia religiosa y cristiana, a fin de no generalizar el maridaje de la fe con el conservadurismo o el reformismo, como hacen algunos, alardeando de metafísica y menospreciando el hecho histórico.

El protestantismo aportó las formas religiosas que necesitaban los cambios sociales; «la reforma luterana condujo a una nueva religión; aquélla precisamente que necesitaba la monarquía absoluta. Apenas abrazaron el luteranismo, los campesinos del noreste de Alemania se vieron degradados de hombres y libres a siervos de la gleba». Pero, si Lutero acabó en manos de los príncipes, no faltó una versión más radicalmente burguesa: «donde Lutero falló, triunfó Calvino. El dogma calvinista cuadraba a los más intrépidos burgueses de la época. Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que en el mundo comercial, en el mundo de la competencia, el éxito o la bancarrota no dependen de la actividad o de la aptitud del individuo, sino de circunstancias independientes a él. 'Así que no es del que quiere ni del que corre, sino de la misericordia', de fuerzas económicas superiores, pero desconocidas» (**Del socialismo utópico al socialismo científico** [1892], I, pp. 388-389).

2.5. Y Constantino siguió de moda

La nueva clase dominante, la burguesía, se hizo primero protestante y luego atea, con la ilustración.

Sin embargo, pronto sus gestores más astutos se las ingeniaron para una nueva mixtificación del cristianismo, inventada en Inglaterra y vigente hoy en todo el mundo: nueva manipulación de la religión para el sometimiento del pueblo. El fabricante o el comerciante, «muy pronto, había descubierto también los recursos que esta religión le ofrecía para trabajar los espíritus de sus inferiores naturales y hacerlos sumisos a las órdenes de los amos, que los designios inescrutables de Dios les habían puesto. En una palabra, el burgués inglés participaba ahora en la empresa de sojuzgar a los 'estamentos inferiores', a la gran masa productora de la nación, y uno de los medios que se empleaba para ello era la influencia de la religión» (**Del socialismo utópico al socialismo científico**, I, p. 391).

Por estos caminos, el cristianismo protestante se unió en nefando matrimonio con la burguesía capitalista; mientras el cristianismo católico -con su condena de la usura, especie de plusvalía- no llegó más que al concubinato, si no tenemos en cuenta los requerimientos nupciales de organizaciones al estilo de la llamada «Opus Dei». En síntesis, se podría decir que es esa prostitución -legalizada o no- del mensaje cristiano la que le hace cumplir socialmente funciones reaccionarias, antipopulares, dignas de toda crítica.

3. Lecciones de la historia

No vamos a discutir hechos palpables. Incluso a nivel teórico se justificaron cosas como la esclavitud: La esclavitud es un castigo del pecado... Por eso, el apóstol advirtió (Ef 6,5) que los esclavos estén sometidos a sus amos, y que les sirvan de todo corazón y con buena voluntad, a fin de que, si no pueden emanciparse de la servidumbre, sepan encontrar la libertad no sirviendo por miedo sino por amor, hasta que pase la iniquidad y toda dominación humana sea aniquilada el día en que Dios esté en todos» (Agustín de Hipona, **La ciudad de Dios**, libro 19, cap. 15). «La esclavitud entre los hombres es natural... El esclavo, a los ojos de su amo, es instrumento... Entre un amo y su esclavo hay un derecho especial de dominación» (Tomás de Aquino, **Suma teológica**, q. 57, art. 3 y 4). Esto implica el derecho del amo a golpear a su esclavo (q. 65, a. 2). Son muestras de cómo la enseñanza posconstantiniana de la Iglesia oficial frena las luchas de liberación de los oprimidos. Ahora bien, lo que no se puede es generalizar y absolutizar.

Las prácticas sociopolíticas reaccionarias no son intrínsecas al mensaje cristiano, sino que, por el contrario, le son intrínsecamente contradictorias. Y esto no se demuestra especulativamente, sino en la misma historia de la Iglesia: pues **siempre**, junto a la tendencia antedicha, ha habido movimientos de cristianos que luchaban en la línea del radicalismo evangélico -con los que enlaza directamente el propio socialismo-.

Por esta razón histórica, la crítica marxista está parcializada, es incompleta. Aparece mediatizada por el empleo sociopolítico que se le imprime como arma de ataque. Por ejemplo, resulta una crítica que sólo ve lo negativo, e interpreta todo negativamente, hasta el punto de tergiversar los términos del Evangelio (cfr. **El comunismo del periódico «Rheinischer Beobachter»** [1847], I, p. 179). O bien, se simplifica la realidad histórica; el cura no ha ido «siempre» de mano del terrateniente, como proclama el **Manifiesto**; se trata de generalizaciones faltas de análisis más concretos. Asimismo es cuestionable la tesis engelsiana de que era imposible la adaptación del catolicismo a las condiciones de la época histórica moderna. Ni parece tan claro que el mensaje cristiano predique la resignación y la espera pasiva de recompensa en el otro mundo; dice Engels que «este paraíso celestial no se abre a los creyentes por el solo hecho de su muerte. Ya veremos que el reino de Dios, cuya capital es la nueva Jerusalén, sólo puede ser conquistado y abierto después de arduas luchas con las potencias del infierno» (**Sobre la historia del cristianismo primitivo** [1894], I, p. 418). Pero, ¿cómo hay que entender esto? ¿Qué significaba para los primeros cristianos la lucha contra esas «potencias», y a qué práctica iba unida? Esto habría que analizar -sin olvidar que remite a la praxis liberadora de Jesús-.

En consecuencia, compartimos la denuncia de todas las connivencias de cualesquiera cristianos con cualesquiera sistemas de explotación y alienación; denunciamos también toda ideologización del mensaje de Jesús. Pero no es honrado permitir que se oculte toda una historia de cristianos que han optado en las líneas opuestas, precisamente en nombre de su fe. Hay que puntualizar que «el ateísmo o anticlericalismo de una parte considerable de los grandes teóricos socialistas del siglo XIX es la respuesta a la desviación de la Iglesia y a su complicidad de entonces con el poder establecido» (Helena Saña, **Fundamentos teórico-históricos de la autogestión**. DERSA, Madrid, 1976).

De todo esto se infiere que la religión no desempeña una función única y fija en toda sociedad, ni siquiera en una estructura social dada. En la historia se constata una **plurifuncionalidad** de la religión. No existe la religión en general, con su naturaleza o esencia propia, como no existe la sociedad en general, sino tal o cual formación social. Lo correcto será criticar la función sociohistórica concreta, y no la «esencia». Pues esta «esencia de la religión» no puede ser en realidad más que la de determinada **forma de religión**, forma histórica que juega en tal sentido (forma de religión burguesa, integrista, popular, profética...). Por lo tanto, el materialismo histórico debe enfocar su análisis crítico hacia las determinadas formas históricas socioculturales del cristianismo. No hay que confundir el mensaje cristiano con la forma concreta que esta fe revistió en una determinada fase histórica (el s. XIX o el XVII, o el medieval), como hace Feuerbach, Marx y Engels; menos aún identificarlo con su forma más integrista y esclerótica.

Desde el otro punto de vista, conviene tener en cuenta que la función legitimante y alienadora, atribuida típicamente al fenómeno «religioso», suele trascender las formas de la religión declarada. A veces reaparece en formas de pensamiento como el

«antropoteísmo» de Feuerbach; o en las formas políticas del estado burgués, imaginariamente universal, no menos que el estado «socialista»; e incluso en una praxis política que absolutiza tesis marxistas o leyes del materialismo dialéctico.

Notas

(1) Como estoy persuadido de que no hay ciencia aséptica, ni científico sin postura tomada, y que todo hablar de algo es interpretarlo, no quiero caer en la consoladora ficción y autoengaño de deslindar nítidamente la exposición «incontaminada» de lo que dijeron Marx y Engels, y aparte los cuestionamientos y observaciones de mi autoría. El lector inteligente me comprenderá.