

Evangelho e espiritismo

Algumas considerações sobre o encontro inter-religioso no âmbito brasileiro

Klaus van der Grijp

A influência do espiritismo sobre a religiosidade do povo brasileiro é um fato sobre o qual resta pouca dúvida. Não se trata apenas do espiritismo organizado, do espiritismo que se apresenta oficialmente sob este nome, mas também do espiritismo "anônimo" de milhões de brasileiros que, confessando-se católicos ou evangélicos, não deixam de cultivar elementos de um credo diferente. Mais do que às atividades propagandísticas dos grupos organizados, esta circunstância deve-se à coincidência das doutrinas espíritas com as intuições espontâneas do nosso povo. O êxito de Alain Kardec, hoje quase esquecido na sua pátria francesa, reside em ter formulado sistematicamente o que aqui, de uma maneira indefinida, já se pensava e se praticava. Uma certa pré-compreensão espírita de Deus, do homem e da salvação pode manifestar-se, portanto, onde quer que se prega o Evangelho.

Muitos ministros da Igreja estão conscientes desta situação e sentem-se desafiados a reagir. As suas reações, semelhantes àquelas com que a Igreja tem reagido a outras religiões não-cristãs em qualquer parte do mundo, podem ser divididas em quatro categorias. (1) Uma simples proibição, como a que existia com respeito aos cultos afro-brasileiros até 1890. Estes cultos eram tidos por um ataque à religião oficial, mas eram subestimados no sentido de se pensar que uma proibição formal seria suficiente para eliminá-los. (2) Uma impugnação com argumentos racionais, como a que foi empreendida no nosso meio por frei Boaventura Kloppenburg. Quem adota semelhante atitude dá a conhecer que a religião impugnada, no seu entender, não merece nenhum crédito. Os adeptos dessa religião são uns pobres iludidos, e para desfazer-lhes a ilusão servem os argumentos racionais (cf. a polémica dos filósofos gregos contra a religião popular). (3) Uma análise das causas sociológicas e psicossociais que levaram determinados grupos da população a aderirem àquela religião, com o objetivo de remover essas causas. Este procedimento pressupõe a mesma atitude como o anterior, mas manifesta, além disso, a convicção de que a religião impugnada é um mero produto de fatores não-religiosos. (4) A pregação do Evangelho num diálogo aberto e sincero com os adeptos da outra religião. Apenas este procedimento revela a disposição de reconhecer a religião não-cristã como expressão madura do homem

maduro, sem desqualificá-la por qualquer recurso que não seja a própria autoridade do Evangelho de Jesus Cristo.

Como linha pastoral, a última destas alternativas tem sido muitas vezes evitada. Quando a Igreja possuía suficiente superioridade numérica ou cultural, ou quando ela gozava um apoio suficiente dos poderes estabelecidos, ela julgava haver maneiras mais eficientes e menos arriscadas para se confrontar com as outras religiões. Hoje porém, no que diz respeito às diversas expressões do espiritismo brasileiro, já não podemos dar-nos ao luxo de evitar o diálogo. Tanto na sua força numérica como na sua respeitabilidade cultural o espiritismo fez grandes progressos, e quanto ao reconhecimento pelo Estado ele se encontra em pé de igualdade conosco. Vivemos, no fundo, uma situação bastante inédita na história da Igreja: uma situação em que a religião não-cristã já não pode figurar como fase superada da civilização humana (como é o caso dos cultos primitivos da África, da Polinésia e das Américas), nem o cristianismo pode contar automaticamente com o respaldo de um poder imperialista (como aconteceu, até poucas décadas atrás, com os portugueses, ingleses, franceses e holandeses frente às religiões asiáticas). Finalmente teremos que descobrir que uma religião diferente da nossa merece ser levada a sério!

Entrar num diálogo equivale a arriscar-se. Dialogar é expor-se a uma interação de conseqüências imprevisíveis. Negando-se os interlocutores a correr esse risco, não há diálogo no sentido estrito. É por isso que do diálogo nascem idéias originais, audaciosas, criadoras. Quando um cristão se engaja no diálogo com um não-cristão sobre a fé, ele sabe o ponto de partida, que é o seu compromisso com Jesus Cristo, e sabe o objetivo final, que é a glorificação de Deus. Mas no meio há o encontro com o outro, e ao longo desse encontro ambas as partes serão convidados a questionar as certezas com que elas entraram no diálogo. Aí abre-se o espaço para a reflexão e a criatividade, para a dúvida sistemática e o pensamento construtivo.

A história do dogma cristão mostra-nos belos exemplos desse tipo de diálogo. Ele surgia sempre quando a Igreja se via confrontada com os reflexos espirituais de uma alta cultura, e é impressionante constatar como a Igreja admitia que tais reflexos lhe determinassem a compreensão da própria fé. O estoicismo, aquela filosofia religiosa que, para uma elite intelectual, vinha substituindo o culto aos deuses greco-romanos, sugeriu à Igreja do séc. II a noção do Logos, que doravante se tornaria fundamental para explicar a relação entre Cristo, Deus Pai e o mundo. O neoplatonismo, que nos sécs. III e IV rivalizava com o cristianismo pela conquista religiosa do Império romano, sugeriu-lhe a idéia da estrutura escalonada do ser, implicando o princípio da ascensão ontológica — a subida do eu de uma existência material para

a espiritual, e dos valores elementares para os mais elevados – como o meio de alcançar a bem-aventurança eterna. Este princípio tem influenciado na devoção cristã até ao dia de hoje. A filosofia aristotélica, redescoberta no Ocidente nos sécs. XII e XIII em consequência dos contatos com o mundo muçulmano, contribuiu, com as suas distinções características entre forma e matéria, entre substância e acidente, para definição do mistério eucarístico e de outros tópicos da teologia medieval. Em fins do séc. XVI, quando os primeiros jesuítas assumiram a evangelização da China, eles se entusiasmaram pelo pensamento imorredouro de Kong Fu-tse, julgando encontrar no confucianismo a pura revelação natural, ainda sem germe de idolatria – um sistema digno de ser harmonizado com a mensagem bíblica. E os missionários que, naqueles mesmos anos, pregaram o Evangelho entre os índios do Novo Mundo, não hesitaram em relacionar os mitos indígenas com os dogmas centrais da fé cristã. É conhecida a identificação de Quetzalcoatl, aquele ser semi-ave, semi-serpente da mitologia asteca, com o Verbo encarnado, que reúne em uma só pessoa os atributos do céu e da terra.

Observamos pois, ao longo da história, um esforço contínuo de expressar o Evangelho em termos compreensíveis, termos que tenham sentido para o homem de determinada cultura religiosa; e simultaneamente, um desejo de refletir sobre a própria fé à luz daquela cultura. As premissas para tal encontro inter-religioso são diferentes conforme ele é empreendido por católicos ou protestantes. Os católicos, fiéis à antropologia de Tomás de Aquino, confiam que existe no homem natural, mesmo sem o concurso da graça, uma inclinação para o bem que o capacita a preparar-se para a graça, sendo que a sua religiosidade inata faz parte dessa inclinação. Os protestantes, ao contrário, julgam que no homem separado de Deus tudo é “pecado”, inclusive os seus melhores esforços, de modo que a religiosidade inata o leva à mera idolatria. O resultado dessa diferença entre as confissões pode ser a aplicação de métodos opostos na evangelização: de um lado, uma adaptação missionária extremada, com perda de elementos evangélicos essenciais; de outro lado, uma pregação do Evangelho sem diálogo, resultando na substituição autoritária de uma religião por outra (embora não foram só os protestantes que incorreram neste erro!).

Mas não há necessidade de uma opção rigorosa diante das alternativas acima expostas. Tanto a assimilação como a pregação antitética têm seu valor. O pregador que entra num mundo religioso alheio ao seu, adotará certos elementos desse mundo (assimilação), e então terá melhores condições para dizer onde e como o cristianismo é diferente (antítese). Esta dupla orientação deveria existir também no encontro de cristianismo e espiritismo no âmbito brasileiro. Deveríamos ter a coragem de entrar no mundo religioso do espírita, observar-lhe a estrutura básica e ver até onde a mensagem cristã pode ser formulada

dentro dessas estruturas. Partindo da certeza de que não existe “abaixo do céu nenhum outro nome... pelo qual importa que sejamos salvos” (At 4, 12), não deveríamos confundir o conceito de salvação com os pressupostos antropológicos, cosmográficos, filosóficos e outros que caracterizam o mundo do nosso próximo. Sobretudo deveríamos cuidar que os nossos pressupostos não erijam uma barreira entre ele e nós, dificultando-lhe desnecessariamente a aceitação da mensagem. Nas páginas seguintes tentaremos apontar alguns traços do pensamento espírita que, no nosso entender, pertencem à categoria dos pressupostos, e que, portanto, nos permitiriam uma adaptação da nossa mensagem.

(1) No espiritismo distingue-se entre um “eu” espiritual e um invólucro corporal. Ao longo da sua existência terrena o ser humano se compõe de corpo e alma, mas a sobrevivência do eu independe da ligação desses dois componentes. A alma é um espírito encarnado, mas tem um destino além da carne. À encarnação do espírito corresponde uma desencarnação. A reação do cristianismo contemporâneo é denunciar a dicotomia pretensamente antibíblica dessa visão. Corpo e alma, assim o aprendemos hoje, são uma unidade indissolúvel na vida e na morte. E com esta afirmação acentuamos o contraste entre os espíritos e nós, fazendo com que aqueles terão grande dificuldade para aceitar o Evangelho de Jesus Cristo.

Aqui cabe advogar por uma maior flexibilidade da parte da teologia cristã. Em primeiro lugar porque nós, cristãos do século XX, não somos os únicos detentores da verdade evangélica. Até ao tempo da Reforma, e mais tarde ainda, a distinção entre corpo e alma era comumente aceita por toda a cristandade, como também o destino diferente que esperava estes dois modos de existir após a morte. Muitos hinos evangélicos testemunham ainda de uma antropologia dicotomista. Em segundo lugar, alguma flexibilidade se recomenda porque a própria Bíblia não é bem explícita a respeito, e não o pode ser, uma vez que, ao comunicar-nos a sua mensagem, ela aceita tacitamente os pressupostos antropológicos do seu meio. É útil e necessário analisar a terminologia antropológica da Bíblia para evitar a confusão com outras antropologias – a platônica, por exemplo –, mas seria abusar da autoridade da Escritura se lhe considerássemos todos os enunciados sobre tão obscura matéria como pura verdade revelada. Em terceiro lugar, a teologia cristã deveria ser morosa em impugnar a dicotomia do ser humano porque a observação da realidade fala mais em prol desta hipótese do que em contra. É freqüente observar a existência de um espírito forte, sábio e maduro num corpo decrépito, ou também a de um espírito medíocre num corpo perfeito. O espírito de pessoas idosas muitas vezes dá a impressão de alargar-se, de ganhar uma lucidez

insólita, em vez de estar próximo da extinção. Acrescenta-se a experiência, cada vez mais freqüente em nossos dias, de pessoas que da morte clínica voltaram à vida graças aos modernos métodos de reanimação. Muitas delas tiveram a sensação de se encontrarem desvinculadas do seu corpo, enquanto a consciência, longe de extinguir-se, alcançava um nível superior de sensibilidade.

(2) O espiritismo afirma que o espírito, uma vez desencarnado depois da morte corporal, ainda tem um caminho a percorrer antes de alcançar a perfeição. Fala-se de um aperfeiçoamento contínuo do espírito, que se realiza eventualmente em sucessivas encarnações. A reação da nossa teologia, pelo menos quando ela se insere na tradição da Reforma, é exclusivamente negativa. Limitamo-nos a afirmar que a Bíblia não nos dá informações sobre tal caminhada do espírito, e que, portanto, ela não pode existir. Textos como "Hoje estarás comigo no Paraíso" (Lc 23, 43) e "Partir e estar com Cristo" (Fp 1, 23) são capitalizados para confirmar a idéia de que não há nada entre o momento da morte física e o momento do indivíduo alcançar o seu destino eterno. O efeito desta atitude é o mesmo como na temática anterior: acontece uma condenação da opinião contrária, que não pondera as indecisões que a própria Igreja tem a respeito do destino da alma, e muito menos se importa com o fato de tornar o Evangelho inacessível ao homem espírita.

Aqui de novo a Bíblia não se mostra tão categórica como a nossa teologia. O interesse primordial da Bíblia concentra-se na salvação que o homem encontra na comunhão com Deus; salvação nesta vida e, na base disso, mesmo no além. "Todo o que vive e crê em mim, não morrerá eternamente" (Jo 11, 26). Se a salvação através da morte implica uma prolongação da existência no tempo, um período de espera ou de caminhada espiritual, essa é uma pergunta sobre a qual a Bíblia se manifesta com extrema sobriedade. Ela não pretende ser um roteiro para o além, como também não o é para informar-nos sobre a evolução das espécies ou para a estrutura do universo. Mas há indícios que nos sugerem, após a morte corporal, um tempo de espera ou de não-plenificação. Poderíamos pensar na passagem 1 Pe 3, 18-20, onde se diz que Cristo, "morto na carne, mas vivificado no espírito... foi e pregou aos espíritos na prisão, os quais noutra tempo foram desobedientes." A Igreja antiga dava tanta importância a esta "descida ao inferno", que ela inseriu mesmo umas palavras alusivas no Credo Apostólico! Temos também a passagem Ap 6, 9-11, onde o visionário vê debaixo de um altar as almas dos mártires cristãos, chamando com impaciência: "Até quando, ó Soberano Senhor... não julgas nem vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra?" E veio a resposta significativa de que "repousassem ainda por pouco tempo, até que também se completasse o número dos seus conservos." Em ambos os textos vemos uma

perduração da existência no tempo, seja com o sentido de um castigo ("prisão"), seja de uma espera por justiça ("até quando não nos vingas?"). De qualquer forma trata-se de uma não-plenificação, que um dia, pela graça de Deus, há de converter-se em plenificação e bem-aventurança. A doutrina católica do purgatório, no fundo, também não pretende dizer outra coisa, e é bom recordar que os protestos da Reforma contra tal doutrina não surgiram como uma negação pura e simples de um "tempo de espera", mas sim em oposição à idéia de que a Igreja na terra pudesse "negociar" a salvação das almas no além por meio de missas e indulgências.

(3) O espiritismo acredita numa hierarquia de espíritos, alguns deles de grande pureza e perfeição, outros ainda mais afastados deste ideal. Todavia, todos eles podem subir na escada da perfeição, podem aperfeiçoar-se através de sucessivas existências até atingirem o seu objetivo final. E nesta subida os espíritos inferiores podem contar com o auxílio dos mais elevados. Eles não vivem cada um por si, mas relacionados numa comunhão de amor. A nossa teologia tende a contestar a possibilidade do auto-aperfeiçoamento fora desta vida terrena e histórica. Ela contesta, sobretudo, a existência de seres intermediários entre o homem e Deus. Se o homem é a coroa da criação, feito segundo a imagem e semelhança de Deus, então ele já constitui o penúltimo grau na hierarquia dos seres. "Fizeste-o, por um pouco, menor do que Deus, e de glória e de honra o coroaste. Deste-lhe domínio sobre as obras da tua mão, e sob seus pés tudo lhe puseste" (Sl 8, 5-6).

Neste ponto importa fazer uma nítida distinção. A fé evangélica não pode admitir a existência de medianeiros entre Deus e o homem. Se o homem pretendesse alcançar uma graça condicionada por outros que não fossem o próprio Deus, esta graça não mais seria a expressão do seu amor paterno. A Reforma tem rejeitado categoricamente qualquer sugestão de uma intervenção alheia no nosso relacionamento com Deus, venha ele da parte de santos, anjos ou arcanjos. Por isso ela também não tem aceitado o papel de medianeira que a Igreja católica atribui à Virgem Maria. Mas isso não quer dizer que não possa haver uma esfera imaterial povoada de seres espirituais, acima e além da esfera material fisicamente constatável. A noção de uma "hierarquia celeste" é até bem arraigada na cosmovisão do Antigo Testamento. Basta lembrar a doxologia com que termina o Sl 103: "Bendizei ao Senhor, todos os seus anjos, poderosos executores das suas ordens, que lhe obedecem à palavra. Bendizei ao Senhor, todos os seus exércitos, vós, ministros seus, que fazeis a sua vontade" (vs. 20-21). Cristãos de séculos passados acreditavam numa estrutura escalonada da criação, culminando nos coros de anjos que rodeavam o trono de Deus. Sobretudo os escritos publicados no séc. XV com o pseudônimo

fo de Dionísio Areopagita desenvolviam esta idéia, deixando uma pista na espiritualidade de muitas gerações. Eles não falam, como fazem os espíritas, em evolução do espírito inferior para espírito superior, mas falam, sim, num percurso dos degraus do ser, de baixo para cima, como ascensão mística da alma ao longo de uma “escada de Jacó” – ascensão que termina na visão beatífica de Deus. Também a noção do auxílio prestado aos humanos por esta hierarquia celeste não é alheio ao pensamento cristão. Com respeito aos anjos é dito que eles são “espíritos ministradores enviados para serviço, a favor dos que hão de herdar a salvação” (Hb 1, 14). Com respeito aos santos defuntos a Escritura diz que eles não alcançarão a perfeição individualmente, mas apenas numa comunhão de amor conosco: “por haver Deus provido coisa superior a nosso respeito, para que eles, sem nós, não fossem aperfeiçoados” (Hb 11, 40). O que, na nossa espiritualidade hodierna, tem relegado estas noções ao segundo plano não é uma tendência anti-romanista e muito menos um prurido de purismo bíblico – ao contrário, trata-se de noções que aparecem claramente na Bíblia! –, mas antes o empirismo inerente à cultura ocidental, que tende a distanciar-se de tudo quanto consideramos como “metafísica”. O mundo dos espíritos não nos é mais familiar, porque a nossa sensibilidade para percebê-lo se encontra atordoada. Ora, no encontro com o espiritismo seria muito conveniente reanimarmos um pouco esta sensibilidade, ou, caso isso não for possível, lembramo-nos de que ela não deixa de ser uma herança legítima da Igreja dos séculos.

(4) O espiritismo acredita na existência de um “karma”, ou seja, de uma lei moral que determina uma causalidade inexorável entre os atos do indivíduo e as suas conseqüências. Todo ato bom leva ao aperfeiçoamento, todo ato mau à degradação do ser humano, de modo que ele é virtualmente o produto das suas obras. Deus está lá para recompensar os nossos esforços, mas Ele é incapaz de quebrar a causalidade do bem e do mal, de criar soberanamente o bem, quando os esforços humanos falharam. Aqui, novamente, a reação da teologia cristã é de rejeição, afirmando-se com razão que uma estrita causalidade na ordem moral excluiria o princípio da graça, do perdão. O Evangelho ensina que, se o homem fosse retribuído segundo as suas obras, ninguém se salvaria, mas que Deus perdoa livremente aos que invocam a sua misericórdia. Será que existe nesse ponto uma antítese insuperável?

Está certo que o determinismo é incompatível com a fé cristã, tanto nesta vida temporal como também na vinculação entre o aquém e o além, conforme pretendem os espíritas. Mas isso não quer dizer que, para nós, o relacionamento entre Deus e a ordem moral esteja fora de discussão. Ao longo da história este relacionamento tem sido objeto de profundas divergências no seio da Igreja Cristã. A noção luterana que

nos é familiar, de que Deus, num ato de sua soberana vontade, inverte a ordem do universo para justificar o injusto, compreende-se apenas a partir dos antecedentes nominalistas de Lutero. Como teólogo, Lutero foi educado no sistema do nominalismo tardio, desenvolvido nos sécs. XIV e XV, segundo o qual Deus não está dentro da ordem moral – como a suprema bondade, por exemplo –, mas acima dela, desafiando-a, invertendo-a, renovando-a como Ele quer. O que é bom, não é bom em si mesmo, mas por ser a vontade de Deus. Detrás desta compreensão nominalista da ordem moral existe outra, a do realismo de Tomás de Aquino e outros pensadores do séc. XIII, segundo os quais Deus, tendo estabelecido a ordem moral uma vez para sempre, se submete também a ela, perseguindo o bem por ser um bem objetivo. A graça, segundo este sistema, consiste em que Deus ajuda o homem a fazer o bem e a evitar o mal. Na lei de causa e efeito Ele não intervém, porque esta lei, fazendo parte da criação, é objetiva e imutável. Mais uma vez constatamos aqui um certo pluralismo nas interpretações da fé cristã; umas se opõem diametralmente ao pensamento espírita, outros coincidem em parte com ele. E existe o perigo de enfatizarmos desnecessariamente o contraste.

Não vou enumerar outras temáticas em que, possivelmente, cristianismo e espiritismo possuem elementos comuns. As acima mencionadas serviram de exemplo, e poderão ser completadas ou revisadas à medida que o diálogo inter-religioso se aprofundar. Pretendo demonstrar com elas que certas opções religiosas, comumente tidas por divisórias entre espiritismo e cristianismo, são, no fundo, questões abertas dentro da própria Igreja, podendo portanto dinamizar o diálogo com os espíritas em vez de imobilizá-lo em posições fixas. Parece-me uma exigência da teologia "contextual" buscar semelhantes temáticas e estudá-las, não para conseguir uma fácil harmonização das crenças – embora grande parte do povo brasileiro aplaudiria tal empenho –, mas antes para descobrir até que ponto, talvez, as semelhanças sejam falazes e as coincidências meramente aparentes. Uma diferença fundamental entre as duas religiões, da qual se derivam muitas outras, é provavelmente a compreensão da história. O cristão acredita na unicidade de cada evento histórico e no caráter decisivo de certos acontecimentos históricos com respeito a outros. Daí a importância englobante da encarnação do Verbo; daí também a importância desta minha vida carnal, que não pode contar com novas "chances" em futuras reencarnações. Para o espírita, tudo o que acontece reflete um modelo intemporal e pode, em princípio, repetir-se indefinidamente, de modo que a seqüência dos eventos no tempo perde grande parte da sua relevância. Às vezes será bastante difícil decidir onde terminam as coincidências e onde deve começar a fase antitética do diálogo. Mas o pior seria ignorar os terrenos em que este dilema pode surgir, e continuar usando, na evangelização do Brasil, um vocabulário que dá

lugar a mil malentendidos. Nesse caso perderíamos também a oportunidade de repensar alguns tópicos da nossa fé cristã e de ampliar o horizonte da nossa espiritualidade. Esqueceríamos que, no contexto em que vivemos, para dar um testemunho integral do Evangelho não basta pregar aquelas verdades que nós, aqui e agora, experimentamos como essenciais, mas que, para tal fim, é necessário recorrer à consciência coletiva de toda a Igreja do presente e do passado, da nossa confissão histórica e de outras. Apenas “com todos os santos” é possível compreender “a largura, e o comprimento, e a altura, e a profundidade” do Evangelho (Ef 3, 18), e apenas como integrantes da Igreja universal poderemos cumprir devidamente a nossa missão no contexto religioso do Brasil.