

LENAERS, Roger. *Gläubiger Abschied von der Religion*. Kleve: Anderswo, 2012. 182 pp., 21,5 cm X 13,5 cm. ISBN: 978-3-935861-31-1

O sacerdote jesuíta Roger Lenaers nasceu em 1925 em Oostende, Bélgica. Além da formação filosófica e teológica, estudou filologia clássica e especializou-se em didática de línguas antigas. Atualmente é pároco em Vorderhornbach, Tirol, Áustria, embora pertença oficialmente à província belga.

A presente obra, cujo título alemão sugere uma “confiante despedida da religião”, surge da tradução alemã da segunda parte de seu livro originalmente em holandês intitulado “Al is er geen God-in-den-hoge” (2009). A primeira parte do mesmo encontra-se igualmente já publicada em alemão, pela mesma editora, sob o título “In Gott leben ohne Gott” (2011).

Em sete capítulos, o autor desenvolve sob ângulos distintos o tema que perpassa a obra toda, ou seja, o problema da incompatibilidade no campo religioso entre a visão pré-moderna e a visão pós-moderna do mundo. Essa última não permite mais afirmar um “mundo terrestre” e um “mundo celeste” como realidades coexistindo paralelamente, o primeiro sendo regido ou determinado pelo segundo. A ideia de um “Deus-nas-alturas” (à qual o título holandês da obra claramente alude) simplesmente soa estranho ao fiel pós-moderno consciente do processo histórico em que surgiram as religiões com suas respectivas visões de mundo e seus escritos sagrados. O fiel pós-moderno sabe que os escritos “sagrados” das religiões não são obras de seres divinos, mas antes de seres humanos que, inevitavelmente, antropomorfizam a divindade (ou divindades) para poderem referir-se a ela/s. O homem pós-moderno contempla maravilhado a evolução autônoma do universo sem que haja necessidade de uma justificação teológica para sua origem ou desenvolvimento. De acordo com o A., caminhamos para uma forma de a-teísmo, não porque o absoluto Transcendente não existe, mas sim porque a imagem (ou imagens) que o ser humano outrora tinha desse Absoluto evoluiu, transformou-se com o próprio processo evolutivo do cosmos. De uma concepção originariamente politeísta chegou-se posteriormente a uma monoteísta. Esta também evoluiu e agora, segundo o A., tende a configurar-se como a-teísta.

O leitor deve atentar para o emprego da palavra “a-teísmo”, escrita assim em várias passagens do livro com a partícula de negação separada, para não interpretá-lo mal, pois o A. não é ateu, nem partidário do ateísmo (no sentido cotidiano do termo), mas sim um cristão, sacerdote. Lenaers quer significar com isso um “não” ao teísmo tradicional para o qual Deus, desde as “Alturas”, rege, interfere ou intervém no mundo, no cosmos, mas não a partir do mundo, do cosmos. Essa linguagem configurada por uma separação entre o divino e o humano, o sagrado e o profano, o celeste e o terrestre, o sobrenatural e o natural, o Reino de Deus e o reino dos homens, etc, e que perpassa as formulações centrais da fé, aparecendo

de modo latente na liturgia, torna-se cada vez mais incompreensível ao homem e à mulher de hoje. É especialmente na liturgia da Igreja que o fiel pós-moderno encontra-se cada vez mais "fora de casa" porque simplesmente não consegue mais encontrar sentido em muitas formulações, orações, invocações; não consegue compreender como aquelas leituras que ele ouve do Antigo e do Novo Testamento poderiam ser realmente "Palavra do Senhor" ou mesmo "Palavra da Salvação"; não mais entende simplesmente aquela linguagem que fala de sacrifício, de expiação, de transsubstanciação, de juízo, de descida e ascensão aos céus, entre outros.

Assim o cap.1 retoma em grandes linhas o antigo mas sempre atual problema entre fé e ciência, e oferece um panorama de como a ciência (e com ela o homem pós-moderno), à medida que uma crescente desmistificação do mundo vai se instaurando, vai se tornando a-téia. O que está em jogo aqui é a noção de criação que, segundo Lenaers, não pode mais ser tomada por sua contraposição a uma outra realidade ontológica criadora, a saber, a de um criador acósmico, que habitaria um "outro mundo" comumente aludido como "céu". Em contrapartida sugere o autor que pensemos a criação como a auto-expressão do Espírito (Selbstausdruck des Geistes) absolutamente transcendente. A noção de "Espírito criativo/criador" traria consigo a vantagem de referir-se ao mistério divino originário (Urgeheimnis) e assim de designar a "proto-realidade" (Urwirklichkeit) sem ter que supor um "mundo de Deus" estranho ao universo e, ao mesmo tempo, sem perder a dimensão do seu ser-consciente (Bewusst-Sein), sem negar a dinamicidade de sua ação desde o mais profundo da realidade e até mesmo no mais íntimo de cada um de nós (*intimior intimo meo*, cita o A. a Agostinho p. 31), e sem deixar de afirmar a dimensão constitutivamente relacional de Deus-Amor (que o A. denomina "Urliche"). Essa proto-realidade (Urwirklichkeit) fundamentalmente espiritual é origem de todas as coisas, as antecede, as envolve, as perpassa, as transcende infinitamente; e assim todas as coisas (e de modo especial o ser humano) são auto-expressão dela. Ela expressa-se ainda em toda lei que rege o processo natural, não atuando "de fora", mas "de dentro" e sempre transcendendo-o. Desse modo, o A. tenta conjugar a protologia entendida teologicamente com a teoria moderna da evolução.

A relação com Deus é designada fundamentalmente pelo termo "espiritualidade" que, por sua vez, distintamente de um lançar um olhar superficial sobre a realidade, se caracteriza pela atitude de atenção: aguçar os sentidos, perceber mais intensamente aquilo que não é imediatamente evidente (cap.2). Naturalmente que também se pode conceber "espiritualidade" fora do âmbito religioso-teológico. Contudo, no âmbito religioso, espiritualidade designa a atenção para o que há de mais profundo da e na realidade com a qual e na qual nós já nos encontramos em estreita relação. Espiritualidade aqui é a percepção da proto-realidade criadora e amorosa atuando no fundo e no íntimo de todas as coisas. Oração passa a ser então a expressão consciente do vínculo ou relação com "Deus", mas não mais com o "Deus nas Alturas" do monoteísmo tradicional. Evidentemente que a relação com Deus assim concebida diverge da linguagem bíblica, dogmática, litúrgica e sacramental. Que sentido teria então falar de pecado, culpa, castigo, penitência, confissão, sacrifício da cruz, da missa, orações de petição, fórmulas dos sacramentos, etc?

O alvo da crítica do cap. 3 é a Bíblia como palavra de salvação, como palavra do Deus vivo (como se diz em alemão ao final da leitura: "Wort des lebendigen Gottes". Primeiramente, o falar, o emitir uma palavra com sentido e, portanto, compreensível por outros, é um fenômeno humano que supõe pulmão, aspiração

e expiração do ar, cordas vocais, boca, língua. Quando se ouve ou se lê na Bíblia: "Deus disse", "Deus falou" isso ou aquilo, percebe-se logo a antropomorfização aí operada. De igual modo a noção de inspiração das Escrituras, a posterior determinação de seu cânon, a recomendada veneração para com tais escritos, entre outros, tornam-se altamente problemáticas quando confrontadas com a compreensão do divino aqui proposta pelo A. Uma lista de impossibilidades e contradições contidos na Bíblia é sinteticamente apresentada ao leitor, juntamente com a menção da frequente ahistoricidade das narrações bíblicas (como na longa narrativa do Êxodo, ou na soberania de Israel nos tempos de Salomão, ou no nascimento de Jesus em Belém, por exemplo).

Tentando reabilitar a Bíblia, especialmente o NT, o A. defende no cap. 4 a ideia de que em Jesus de Nazaré, confessado como o Cristo, encontramos a auto-expressão máxima daquela proto-realidade criadora e amorosa. Jesus é então a mais plena auto-expressão de Deus (Selbsta Ausdruck Gottes), a forma mais plenificada do "falar" e do "falar-se" de Deus. Em Jesus o Mistério se faz sentir tão próximo e íntimo ao ponto de Jesus referir-se a ele como "pai". Como "Palavra" de Deus, Jesus desperta e atrai o ser humano para a união plena e definitiva com o amor-origi-nário (Urliche) presente e atuante. Jesus leva o ouvinte a descobrir ou perceber em si mesmo e na criação o Mistério, ou ainda a descobrir a si mesmo e a criação como auto-expressão do Mistério mesmo, sem que este se deixe esgotar na transcendência que lhe é própria. Somos convidados então, segundo Lenears, não a ler a Bíblia, mas a ler na Bíblia justamente o que nos interpela profundamente e nos alimenta na nossa busca de plenitude.

Os cap. 5 e 6 lançam interrogações em torno à compreensão da eucaristia. Dos relatos da última ceia não se pode, segundo o A., extrair sem mais a ideia de eucaristia como meta e fonte (Höhepunkt und Quelle) da ação da Igreja e do cristão (cf. SC10). Em Mc e Mt não se encontra a ordem de Jesus, segundo a qual os discípulos deveriam realizar tal ato em memória dele. Não há propriamente instituição da eucaristia nestes relatos. Essa ordem de Jesus se encontra em Paulo e em Lc (que, segundo o A., baseia sua narrativa na de Paulo). Para Paulo, contudo, a verdadeira fonte da vida do cristão é a fé, não como ato intelectual, mas como oferenda do coração. Em João falta até mesmo o relato do ritual com pão e vinho. E mesmo o capítulo 6 de João não se refere diretamente, na compreensão do A., à eucaristia, mas antes à fé em Jesus, que é o que realmente corresponde à "fonte" do pensar e agir do cristão. Esse agir do cristão encontra-se estreitamente ligado à atitude de serviço (expressa por Jo na narrativa do lava-pés). Entre as Igrejas da Reforma o cume e ponto alto é a Palavra de Deus, não a ceia eucarística. Em todo caso, se a celebração eucarística for concebida como um ritual, então ela não pode nem ser o ponto alto de realização da nossa vida como cristãos e tampouco a sua fonte.

Outra dificuldade desenvolvida longamente no cap. 6 é a da compreensão da missa como sacrifício ritual. Certamente a morte de Jesus na cruz foi entendida como verdadeiro sacrifício ritual. Mas o sacrifício da missa como *repraesentatio* do sacrifício da cruz conduz a um "beco sem saída" (Sackgasse), pois a representação de algo (quase teatral) não cria a realidade que é representada; do mesmo modo a re-apresentação, no sentido de tornar atual, presente, um acontecimento histórico que teve lugar num tempo e espaço determinados tampouco encontraria outro sentido senão aquele dos mitos, que carecem de historicidade. A reapresentação de um derramamento de sangue, agora sem sangue não parece convincente (cf. p. 128).

Deveríamos contudo, segundo o A., conservar a partilha fraterna do pão (Brotbrechen), a acolhida mútua (Synaxis: Zusammenkunft), a "eucaristia" (literalmente como Ação de Graças, como ato de agradecimento que tem originariamente lugar "antes do ceiar") e a Memória da Última Ceia de Jesus como símbolo ou sinal do desejo de Jesus de que seus discípulos plenamente o recebessem, o incorporassem, o assimilassem na sua vitalidade e no ser-para-os outros. A ceia é então memória de um acontecimento comunitário, de tal modo que quem se une à comunidade na qual Jesus vivo está, se une através desta a Jesus mesmo (cf. p. 134-135). Pão (não uma minúscula hóstia) e vinho são sacramento da unidade dos com-Jesus, na vida de Jesus, na opção de Jesus, que é então o proto-sacramento por excelência da realidade última, do amor originário, do "Pai" (na linguagem de Jesus).

Falar de uma "presença real" de Cristo exige, de acordo com o A., uma distinção entre presença existencial e presença simbólica ou sacramental. A presença existencial tem como ponto de partida a ressurreição de Jesus: "ele vive". Pela sua morte une-se plenamente ao Deus-Amor. E como todo o cosmos é auto-expressão do Deus-Amor (Urliche-Gott), Jesus impregna agora todo o cosmos com sua presença e é, portanto, realmente existencialmente presente (gegenwärtig). Uma presença simbólica por sua vez tem lugar na medida em que o encontro com o ressuscitado e com Deus no seu Ser-Espírito é mediado por realidades concretas que se apresentam então como sinais: é o caso por exemplo, do fogo pascal, do círio, do crucifixo, do altar, da pia batismal, do ícone, do texto bíblico, do pão, etc. Por meio desses sinais rendemos glória ao ressuscitado, àquele que vive (cf. p. 142-143). Sem sua presença existencial não haveria propriamente presença sacramental ou simbólica, pois sem o ressuscitado o círio não passa de uma vela, e a cruz, de um instrumento de tortura e morte. Deste modo, também não se estaria traindo o sentido profundo da Ceia do Senhor, de acordo com o A., se o celebrante dissesse: "Tomai e comei deste pão, que é como o meu corpo" (cf. p. 147). Ao comer o pão e beber o vinho, fonte real de força vital, nos reportamos então àquela vitalidade que Jesus, na sua íntima união com Deus, desejou ser, foi e é para todo cristão.

Praticamente à guisa de conclusão o A. dedica o último capítulo do livro ao já aludido tema do a-teísmo. Refere-se ele a um "viver em Deus sem Deus" (In Gott leben ohne Gott). O cristão do futuro deve ser alguém que pensa e age a-teísticamente (cf. p. 150). Certamente isso soa de imediato aos ouvidos mais piedosos como um contra-senso inaceitável. O autor busca nas próprias metamorfoses da religião um fundamento para tal afirmação. A concepção pluralista de distintas divindades (politeísmo), de tal forma que cada região, povo ou clã tinha seu próprio ou seus próprios deuses, vai evoluindo, se purificando, ganhando proporções maiores ou mesmo desaparecendo. A forma monoteísta é tardia (cerca de 3000 anos) na história das religiões. O cristianismo (2000 anos) é uma forma do monoteísmo que em torno do ano 1000 teria sido apresentado no ocidente como a única forma de verdadeira religião. No século XIX verifica-se um outro fenômeno: a figura antes predominante do Deus judaico-cristão se encontra na situação que fora antes a de Baal, Zeus, Jupter ou Wodan. A cultura ocidental tornava-se visivelmente a-teísta (como sinônimo de "gott-los"; não de "gottlos" como soa a palavra "atheist" em ambientes não europeus). Para o A., negar a existência de um *Theos*, não é negar a aspiração do ser humano à plenitude, nem negar a transcendência. Uma tal negação radical da divindade encontra-se somente em um materialismo radical sem transcendência. Assim, o a-teísmo pertence à modernidade

e ao mundo ocidental. Deus não foi negado na sua existência, mas foi sendo esquecido. O desaparecimento gradativo da sua ação eficiente ou intervencionística no mundo trouxe consigo o questionamento sobre sua realidade. Essa crescente atitude a-téia, percebida a cada ano que passa pelo abandono da religião por parte de milhões de fieis não pode ser simplesmente ignorada, mas precisa de uma reelaboração. A fé cristã só poderá encontrar novas formas de exprimir seu conteúdo se antes dar-se conta de que o paradigma de compreensão atual não é mais aquele no qual tal conteúdo foi uma vez formulado. Isso significa basicamente para o A. despendir-se do "Deus-nas-Alturas" e buscá-lo em todas as coisas e para além de todas as coisas na sua transcendência e na sua atividade amorosa desde o mais íntimo da realidade e de nós mesmos. O que entra em crise não é, portanto, a existência de Deus, mas a compreensão e expressão dessa existência em sua qualitativa relação com a realidade como um todo.

Algumas considerações acerca do autor e da obra

A reflexão de Lenears é provocadora, instigante e, para muitos, pode ser desestabilizadora. Sua obra divide os leitores em dois grupos: os que irão rejeitá-la de imediato já ao ler as primeiras páginas deste seu livro, e os que encontrarão nesse senhor de 87 anos uma pessoa no mínimo sensível ao drama da Igreja Católica vivenciado atualmente, especialmente no contexto europeu.

Em sua reflexão, na qual o elemento crítico emerge como que demolindo praticamente tudo o que o cristão católico tem ou teria por mais "santo" e inquestionável, percebemos também uma preocupação essencialmente pastoral. Não se pode perder de vista a boa intensão do A. em meio às suas críticas. Uma nova forma de pensar e expressar o mistério absoluto que chamamos Deus a partir de sua dimensão essencialmente espiritual-existencial, que como tal subjaz, perpassa, sobrepassa, transcende a toda realidade objetivada, é de fato uma necessidade perene para a fé cristã. A partir do Concílio Vaticano II compreendemos a Revelação do Mistério como autocomunicação, como relação, como atualidade, mas não superamos a ideia segundo a qual todo comunicado precisa vir de-fora, e mais ainda "de-cima". Apesar de o Concílio tentar ao máximo evitar falar em "natural" e "sobrenatural", não supera o paradigma da heteronomia dos "dois mundos" quando por exemplo se expressa sobre a Encarnação ou sobre a Ressurreição. Dificuldades de exprimir o Mistério encontram-se evidentemente no próprio Mistério. Importante é dar-se conta que os conceitos não o exaurem, não o abarcam e que isso vale também para Jesus de Nazaré. Ele encontrou, por exemplo, na palavra "pai" a forma de exprimir o mais plena e humanamente possível sua relação com Deus-Amor. Mas sabemos que ao tentarmos entender o Princípio sem princípio, o Mistério por excelência de Deus sob o conceito de "pai" corremos o risco de tomá-lo por um "alguém", que está em algum lugar, paralelamente, ao lado ou *acima* (como mais frequente se pensa) do ser humano, do mundo, do universo.

Importante salientar com o A. que não se trata de operar uma redução do divino ao cósmico/cosmológico ou ao humano, pois este é cada vez mais consciente de seu próprio surgimento no processo evolutivo do cosmos, cujos primórdios nada têm a haver com o *homo sapiens* atual. A realidade divina originária (Urwirklichkeit) tomada em si mesma na sua absoluta transcendência não se restringe à dimensão espaço-temporal do cosmos, nem se confunde com ele, embora seja neste e em nenhum outro lugar que sua (auto)expressão torna-se, por nós, percebida como tal. Como ação criativa, dinâmica, vivificante, amorosa, Deus é fonte originária de

onde tudo vem-a-ser e, por isso, também em tudo pode ser percebido e "encontrado"; nele nos movemos, vivemos e somos.

Não é difícil notar na reflexão de Lenaers a contribuição da espiritualidade inaciana. Com efeito, Inácio propõe ao exercitante já no início dos Exercícios Espirituais que este contemple, preste atenção à criação, sua beleza, sua harmonia, que a considere pura gratuidade de Deus-Criador, que justamente na sua criação se deixa perceber, se deixa encontrar. Deixar Deus agir, deixar-se conduzir, deixar-se amar é então a atitude mais apropriada na relação com o Mistério que nos envolve e nos perpassa.

Embora a compreensão de a-teísmo do A. não signifique a negação radical da existência de Deus, o termo não deixa de provocar um certo malestar ao leitor. "Um viver em Deus sem Deus" ou uma "confiante despedida da religião" só é compreensível à luz da noção panenteísta do A. e no contexto próprio onde ele se situa e a partir de onde escreve.

Embora a leitura do texto seja muito interessante e de fácil compreensão, acessível, portanto, ao público (por ora ao público de língua alemã), o A. não orienta o leitor bibliograficamente, não há lista bibliográfica, não há sequer uma nota de rodapé no texto, o que torna sua reflexão um tanto pessoal, centrada na sua própria convicção, e do ponto de vista metodológico e científico deficiente. O texto é assim marcado pela espontaneidade do A. que organiza sua reflexão não com a rigidez metodológica do pesquisador, mas como alguém que na espontaneidade de uma conversa com amigos vai falando, expondo seu ponto de vista e argumentando na medida em que o assunto vai se desdobrando e repercutindo em outros setores.

Uma mudança de paradigma acarreta sempre uma correspondente mudança no modo de compreender a realidade. Tal mudança é lenta e não pode simplesmente ser implantada pela força. Ela vai se configurando à medida que o ser humano vai se tornando consciente da insuficiência do paradigma anterior frente à complexidade do real. No âmbito das religiões e suas ramificações, tal mudança é sempre mais lenta e delicada. As dificuldades encontradas atualmente no diálogo ecumênico e interreligioso atestam o sobredito. Importante para o futuro da Igreja é não ignorar a nova sensibilidade religiosa do homem e da mulher do século XXI. É preciso ouvi-los como pessoas e como realidade eclesial que o próprio Espírito guia e na qual atua, e, nesse sentido, é salutar que Igreja escute a si mesma. Esse apelo à escuta e ao diálogo resume bem a intensão primeira do A. e a riqueza desta obra.

Mag. Luiz Carlos Sureki, SJ
Leopold-Franz Universität Innsbruck - Áustria