

FREYNE, Sean: *Jesus, um judeu da Galiléia*: Nova leitura da história de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008. 190 pp., 16 X 23 cm. Col. Bíblia e sociologia. ISBN 978-85-349-2894-6.

Sean Freyne é conhecido por seus estudos sobre a Galileia, um dos quais traduzido no Brasil (*A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*: Enfoques literários e investigações históricas. São Paulo: Loyola, 1996. Col. Bíblica Loyola, 18). O presente livro passa da paisagem ao personagem. Distingue oportunamente entre a Galileia do início do século I e a Galileia da segunda metade do século. Não se deve imaginar a Galileia de Jesus a partir das descobertas arqueológicas de Séforis e Tiberíades, cidades (re)construídas em tempos posteriores e cujos vestígios mais conhecidos datam do século II, sendo profundamente marcados pela cultura “imperial”. Para compreender o Jesus histórico, Freyne privilegia a “plausibilidade” à descontinuidade (como Gerd THEISEN, *O Jesus histórico*, São Paulo: Loyola, 2002). O Jesus dos Evangelhos – levado em consideração o gênero literário e a pregação da comunidade – é plausível no quadro do judaísmo de seu tempo, como também a primeira Igreja manifesta os efeitos da atividade de Jesus. Não se deve supor, à maneira da crítica liberal, uma ruptura entre o Jesus “histórico”, anunciador do Reino, e o Cristo da fé, anunciado pela Igreja. Antes, “o formato dos evangelhos não é uma invenção aleatória [...] mas [...] se buscou estabelecer um quadro narrativo para o *querigma* de Jesus para atender à demanda pela produção de um relato como este, surgida entre os cristãos da segunda geração” (pp. 3-4). Ou seja, há uma continuidade entre o querigma de Jesus e a pregação dos evangelhos (canônicos) sobre Jesus (p. 4).

Para caracterizar o judaísmo galileu, Freyne lembra oportunamente o uso do termo *judeios* (Moxnes), significando os súditos da província romana da Judeia, que incluía a Galileia. Termo mais amplo que os membros da tribo de Judá (os judaítas), menos amplo porém que nosso atual termo “judeus”. A atuação de Jesus se situa no meio dos *judeios* (à diferença de Horsley, que vê na Galileia de Jesus os antigos israelitas; p. 15). Conforme o querigma resumido em At 10,36-43, Jesus “fazia o bem” na Galileia. Isso aponta para sua atividade messiânica. Como se une isso, de modo plausível, àquela outra frase do querigma: em Jerusalém “suspenderam-no no madeiro” (p. 19)? Eis a questão: na Galileia, Jesus foi uma esperança para o povo; em Jerusalém, um profeta rejeitado.

A solução não deve ser procurada na oposição entre a Galileia e a Judeia. Freyne abandonou, como observa na p. 61, a antiga posição de Alt (e ainda de Horsley e outros) de que a Galileia teria conservado essencialmente a antiga população israelita quando a Samaria foi atingida mais radicalmente pelas deportações assírias (722 a.C.). As fontes arqueológicas e literárias não atestam a presença continuada dos israelitas. Uma ideia da Galileia no período exílico e pós-exílico talvez se colha das “bênçãos de Moisés” em Dt 33. Mas não é na literatura guerreira deuteronomista, porém sobretudo nos textos mais universalistas dos patriarcas que se devem procurar traços do “Israel inteiro”. Nessa terra, Jesus como Abraão se deslocava como um *ger*, um morador agregado (p. 67). Jesus se desloca também para a “terra que resta” (a ser integrada), no extremo norte, dominado pelo monte Hermon (Tiro e Sidônia) (p. 73). Freyne dedica especial atenção à Alta Galileia (nas fronteiras do território siro-fenício), que, juntamente com a Baixa Galileia e o vale do Jordão e do lago constituíam o quadro da atividade de Jesus descrita por Marcos.

A suposta oposição entre Jerusalém e a Galileia no tempo de Jesus não se confirma. Pelo contrário, os galileus partilhavam com as lideranças de Jerusalém o sonho de reconstituir “todo o Israel”, inclusive as terras do extremo norte até então não conquistadas, embora parcialmente habitadas por judeus. Porém, não pelas armas, como pretenderam os asmoneus, mas pela vida justa segundo a Torá. Os verdadeiros judeus nessas regiões, assumindo-se como agricultores, procuravam ficar alheios à “sedução do mar” (Mediterrâneo), ao contrário dos asseclas de Herodes, que cortejavam o comércio internacional (Roma). Naquela região, Jesus visitava os povoados, mas não os centros comerciais (Tiro, Jotapata), do mesmo modo como evitava Séforis e Tiberíades. A questão da atuação de Jesus entre os “gregos” deve ser vista neste quadro mais complexo. Ele sonhava com a reunião de todos os povos no Israel ideal, seguindo o lema “primeiro os judeus, depois os gentios” antes que Paulo e Lucas o usassem (p. 87).

Freyne aproxima o texto artístico de Lc 4,16-30, no qual Jesus aplica a si mesmo a profecia universalista de Is 61,1, do texto de Q, Lc 7,18-22 // Mt 11,4-6, sobre aquele que deve vir. A partir daí, estuda o *universalismo de Sião* na literatura isaiana, ao qual corresponderiam as lamentações de Jesus sobre Jerusalém por ela não ter assumido sua vocação. Recomendo muito a leitura desta parte (cap. 4, pp. 91-120), que valoriza bastante o comentário de Blenkinsopp. Segundo Is 61, o descaso em relação à justiça se opõe ao ideal de Sião, mãe dos povos: os cativos têm ainda de ser libertados (p.101; Freyne poderia ter alegado aqui também Is 58). Sião deverá ser a comunidade dos “servos de IHWH”, mas, na realidade, persiste uma situação de opressão social (pp. 101-102). Talvez os piedosos rejeitados (Is 66,5) tenham dado origem a um movimento ou seita (p. 105). Ao visitar Jerusalém, a atitude de Jesus não foi a de um camponês galileu que extravasou sua ira contra o Templo (como sugerem Crossan e outros),

mas preocupação genuína e constante pela vocação de Jerusalém (p. 105). Isso combina com suas visitas à “terra que resta” no norte da Galileia (e com sua liberalidade face aos costumes menos rigorosos de sua população). Ilustra sua atitude o texto universalista de Is 56,1-8 (“casa de oração para todos os povos”), segundo o qual os estrangeiros e os eunucos são bem-vindos ao Templo. Se a Igreja primitiva continuou nesta linha, é provavelmente porque Jesus deu o exemplo (p. 107).

Nesta altura, Freyne lembra o banquete dos patriarcas (Q = Lc 13,28-29 / Mt 8,11). Juntando-se a Theissen (à diferença de Horsley e Chilton), julga que este texto não fala do conagração do judeus da diáspora, mas dos gentios propriamente. Ora, enquanto em Is 25,6-8 esse banquete se situa em Sião, Jesus não diz em que lugar. O “sionismo real” do regime asmoneu-herodiano-romano não lhe interessava (p. 112). Nas pp. 113ss, Freyne desenvolve ideias interessantes sobre o resto-semente, esses “servos”, eventualmente pobres, que constituiriam a comunidade da qual Jesus é o profeta (as parábolas da semente!), associando-se inclusive aos eunucos que serão bem-vindos no Sião verdadeiro (pp. 115s, a respeito de Mt 19,12).

É sobre este pano de fundo que se deve ver o choque de Jesus com o Império Romano. A designação “filho do homem”, emprestada de Dn 7,13-14, diz tudo: o povo dos santos do Altíssimo vai derribar o “quarto reino”, o poder usurpador de Antíoco Epífanes, mas IV Esdras interpreta o “quarto reino” como o Império Romano! Também os textos de Qumran ilustram a resistência contra os romanos. Mc 13,2 menciona a sedução que as construções herodiano-romanas exerciam sobre os camponeses que acompanhavam Jesus. Associava-se a esta a sedução dos “herodianos”, que “urbanizavam” o país às custas da população rural e em detrimento dos pobres. Solidário com a resistência, Jesus, contudo, não se envolveu numa insurreição de tipo zelota. Impulsionava-o uma interpretação nova do Reino de Deus, criativa, sapiencial-apocalíptica: era preciso entender os desígnios de Deus. Jesus louva Deus por causa do entendimento dado aos pobres (Mt 11,15; Lc 10,21). O Reino de Deus é de natureza oculta, por isso Jesus fala em parábolas, como a da semente que cresce misteriosamente.

Jesus não provocou apenas as lideranças judaicas, mas o poder romano mesmo. Louvava o austero profeta do deserto, João, e evitava as cidades romanizadas como Séforis e Tiberíades. Advertia contra a dominação herodiana – solidária com o Império –, considerando-a condenada à aniquilação apocalíptica (p. 142). Curava os possessores, tidos como fora-da-lei, porém não pelo poder de Beelzebu (as loucuras da casa de Herodes?), mas pelo poder de Deus, que o incumbia da constituição de uma nova “casa”. Segundo a fé de Jesus, baseada no Pai da Criação e expressa em termos apocalípticos, o império de Roma está fadado a desaparecer (p. 144).

Os aspectos-chaves da história de Israel – a terra, Sião, a resistência – formam o pano de fundo das múltiplas interpretações que surgiram de-

pois da morte de Jesus. Interpretações da tradição escriturística, que no movimento de Jesus não estavam reservadas à *intelligentsia* de Jerusalém. Mas essas interpretações não se opõem a Jerusalém, pois foi lá que seus seguidores se instalaram, apropriando-se das tradições de Sião. Segundo João, Jesus frequentava os festivais em Jerusalém (p. 147). Será que ele queria a destruição do Templo ou, antes, sua reforma como casa de oração universal, na linha do terceiro Isaías (Mc 11,15-19, cf. Is 56,7)? Nesta altura Freyne traz à memória a questão do Templo e dos gentios nos textos canônicos e extracanônicos do A.T. No Templo real havia muita discriminação. O Livro dos Vigilantes (“Guardiões”, diz o tradutor), de Henoc, pode trazer alguma luz. Menciona um templo puro ao sul do Hermon, na Alta Galileia, onde Mc situa momentos decisivos da atuação de Jesus (Cesareia de Filipe, Mc 8,27ss; a “alta montanha” da transfiguração, Mc 9,2ss). Resistência e mística, apocalipse e sabedoria se misturam em Jesus, o qual se torna objeto de desconfiança por parte do “covil de ladrões” que era o Templo no tempo de Jesus, como o era no tempo de Jeremias (Mc 11,17; Jr 7,11). Jesus é o último de uma série de profetas que anunciaram a destruição do Templo, então palco da constelação romano-herodiana numa Jerusalém helenizada. A frase de Caifás em Jo 11,48 – uma ironia joanina com base no real – sintetiza bem o pensamento das autoridades. Depois da sorte de João Batista Jesus bem sabia que seu enfrentamento lhe custaria a vida. E isso, não porque o Pai estaria exigindo uma paga (como evoca o filme de Mel Gibson; p. 161). A morte do profeta-sábio (que se pode projetar dos textos de Q) põe-se ao lado da explicação expiatória que se desenvolveu a partir da teologia paulina (p. 162). É provável que os sábios (*masklin*) de Daniel e o servo de Isaías (figurativamente associado à oferta pelos pecados) inspiraram o entendimento de Jesus a respeito de sua própria morte. Assim ele se tornou a “testemunha (*martyr*) fiel”, como lhe chama o Apocalipse.

No epílogo, Freyne fala do “retorno à Galileia”. A região continuou exercendo um papel importante na memória dos seguidores de Jesus. Se Kloppenborg nos manda “ler a fonte Q na Galileia”, Freyne, apontando o efeito nas comunidades, insiste que a rememoração de Jesus não evocava apenas sua morte e ressurreição, mas toda a sua atuação profética. Até seus detratores (Celso) lançaram suas flechas contra essa memória (p. 167). “A prática da rememoração de Jesus [...] tinha lugar no interior de um grupo ou grupos de seguidores que entendiam estar seguindo as pegadas de uma figura única, cuja vida e cuja morte inspiravam estilos radicais de resistência à opressão” (p. 168). Assim, a volta à Galileia não era nostalgia ou volta à vida cotidiana, mas “rememoração da missão e do ministério que começara a desafiá-los justamente ali” (*ibid.*).

Embora não seja fácil a leitura deste livro que parece estar montando um quebra-cabeça, devemos valorizar a amplitude de suas referências, desde as ecológicas e arqueológicas até as escriturísticas e extracanônicas. À diferença de outros historiadores de Jesus, valoriza os textos joaninos como

pistas – escondidas por uma teologia desenvolvida – para a compreensão de Jesus. É um bom exemplo, ao lado de Theissen, de como ler a história de Jesus em continuidade com seu ambiente e com os efeitos na comunidade de seus discípulos.

Mas a tradução deixa a desejar, e muito. Na p. 5, par. 2, a fonte Q é confundida com os papiros de Qumrã, que comportariam os textos de Lc 3,3; 4,1 etc.! Na p. 27 aparece o termo “javístico” onde normalmente se escreve “javista”. Na p. 28 alude-se à passagem do modo de vida nômade para o “gregário”; não sei se do original inglês quer dizer “agrário” ou “pastoril”. Na p. 31 o jubileu é definido como o “quinto” ano em vez de “quinqüagésimo”. Nas pp. 33-34, o comparativo inglês (“higher”) é traduzido tal qual (“a sabedoria *mais alta*” em contraste com a sabedoria popular), enquanto a índole da língua portuguesa exigiria o positivo (“alta sabedoria”). Na mesma página, no último parágrafo, aparece um condicional com o verbo no futuro do indicativo em vez do subjuntivo (“se não plantaremos nem colheremos”). Na p. 39 a pregação de João é caracterizada como chamado “ao arrependimento” (compare BJ); mais certo seria dizer “à conversão” (gr. *metanoia*). Na p. 63, nota 7, *Staimmesspruch* em vez de *Stammesspruch*. P. 68, linha 8: “referente à Judá” (crase indevida). Horroroso, na p. 80, em baixo: “as práticas do *Sabá*” (termo tão estranho à literatura bíblico-exegética quanto o nome *Jeová* que o dicionário Houaiss alega na explicação desse termo...). Nas pp. 81, 83 e outras, Gischala deveria ser Giscala. P. 95, nota 13: *Befreiungsnacht and Kronungstag*: *and* em vez de *und*. Na p. 118 encontramos “o épico Numa Elish”: confunde o substantivo *epic* como com o adjetivo homônimo (“o epos Enuma Elish”). Na p. 126 *philosophies* aparece em ortografia inglesa e grifado. Será casualmente a mesma coisa que *filosofias* em português? Alexandre Janeu vira Jananeu (pp. 127 e 160 nota 18). P. 164 *kerysein* em vez de *keryssein*. Sem falar do uso muito estranho das maiúsculas (p. ex., ano Sabático, p. 135; Ev. De Tomé, p. 148). Tudo isso anotado a esmo...

Já critiquei em outras ocasiões a falta de revisão e, até, a ilegibilidade de diversas traduções publicadas na coleção *Bíblia e sociologia*. Este tipo de traduções tem, porém, uma grande utilidade: tanto os anglicismos quanto as expressões incompreensíveis convidam o leitor a lembrar seu conhecimento do inglês para fazer a retroversão... Espero que a Editora leve a sério estas observações. E aproveito o ensejo para questionar a insistência em transcrever, sob a influência da Bíblia de Jerusalém (traduzida do francês), o nome divino como *Iahweh*, se o costume português é *Javé*. Afinal, não se sabe como se pronunciava o tetragrama (*iehô, íáhu*, mas certamente não *Iahweh*!).

Johan Konings SJ

BINGEMER, Maria Clara: *Simone Weil: A força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007. 338 pp., 21 X 14 cm. ISBN 978-85-325-2168-2.

O livro começa com a vida apaixonante dessa judia corajosa, original. De maneira sucinta, mas suficientemente informada, o texto nos permite mergulhar na atribulada existência de Simone Weil. Mulher que conjugou reflexão intelectual profunda, experiência mística original com o compromisso com os trabalhadores, sobretudo da cidade e, em menos proporção, com os do campo. Experimentou as durezas da guerra. Sonhou com aventuras ousadas para ajudar as pessoas atribuladas nos difíceis anos da década de 30 e 40 na Europa. Só pelo contacto com a vida de Simone vale a leitura do livro.

Em mais de três partes do texto, a A. analisa o pensamento de Simone no referente ao tema da violência. Reflexão que Simone construiu de dentro de vida atribulada, marcada pela violência sofrida, como operária e na breve vivência na Guerra Civil Espanhola, ao lutar ao lado dos milicianos.

Simone parte de posição de comprometido pacifismo a ponto de ser tolerante, num primeiro momento, com a invasão da Tchecoslováquia por Hitler. Suas análises são amplas. Vê como a violência e a força atravessaram a história humana sob múltiplas formas. Estuda detidamente já em Homero os seus sinais. Com o desenrolar dos fatos na Europa, desencadeados por Hitler, ela rompe com o pacifismo inicial. Já não vê como a guerra possa ser evitada por negociações. Ela mesma participa da resistência francesa quando da dominação alemã.

Mesmo reconhecendo que a violência machuca a humanidade do homem, percebe que ela não é somente um instrumento de opressão social ou de agressão militar. Pode ser também método de ação até necessário para defender a liberdade ameaçada ou para conquistá-la a serviço, portanto, de causa justa.

Nas suas reflexões do presente, ela recorre às matrizes gregas e romanas para interpretá-lo. Analisando as pretensões de Hitler, afirma que “a arte de dominar é a única na qual os romanos se sobressaíram [...] e foi reencontrada pela Alemanha contemporânea”. Num dos escritos, chega a dizer que quando a pátria está em perigo de desaparecer, “a obrigação militar se torna a expressão única de todas as fidelidades aqui embaixo”. Trabalhava-lhe interiormente o desejo de participar dos combates pela libertação da França. Sofria ter abandonado Paris quando de sua ocupação pelos alemães. Sonhou com a formação especial de enfermeiras de primeira linha para socorrer os feridos da guerra em plena batalha.

Em suas análises, emprega com originalidade a categoria força como chave de leitura fundamental para entender as relações humanas e sociais, tendo

como horizonte de fundo os conflitos armados e violentos de seu tempo. Esse conceito engloba o de violência e, às vezes, são intercambiáveis. Ocupa-lhe o pensamento a crítica à violência e ao império da força em termos amplos e universais. A violência tem algo de irracional. A única fonte de sua superação é espiritual. A violência e a alienação, que ela produz, geram processo de reificação, de morte das pessoas. Só libertando-se de tal processo, o ser humano contempla os três mistérios da existência: a verdade, a justiça e a bondade. Na análise da força, da violência, o pensamento de Simone nutre-se da *Ilíada* de Homero, onde encontra matriz do mal da violência. Ela ilumina-lhe experiências que ela mesma viveu na vida de operária e de compromisso social, político. Ela dissecou em profundidade a realidade da violência: seu lado ilusório e cruel. Diante de seus olhos estão a vida dos operários nas fábricas e a guerra. Contra o fundo da *Ilíada*, Simone projeta alguns traços cristológicos sobre a reflexão baseada no épico grego.

Os escritos finais de Simone serão marcados pela experiência mística de ser tomada pelo Cristo, atraída pela cruz e pelo Crucificado que lhe dava sentido à existência e lhe iluminava os acontecimentos de vida tão marcada pelo sofrimento e por situações trágicas. Essa face mística aparece da correspondência que ela manteve com o pe. Perrin OP, seu verdadeiro confidente espiritual. Perseguiu-a o desejo de uma morte solidária. Impressiona na espiritualidade de Simone o impulso para a presença junto aos que sofrem todo tipo de opressão, injustiça e penúria e sua compaixão como verdadeiro tormento interior.

Em outros capítulos, Maria Clara elucida o pensamento de Simone Weil no referente à relação entre violência e religião. Mostra como ela tem olhar crítico sobre o judaísmo, por causa de seu aspecto bastante conflituoso. Manifesta reservas à visão de Deus apresentada pelo Antigo Testamento. Embora judia, não recebeu formação, em casa, sobre realidade e espiritualidade judaicas. Tinha a convicção de que a religião de Israel permitiu verdadeira sacralização da violência entre o povo hebreu. Tinha dificuldade de identificar-se com a tradição de seu povo. Verdadeiro exílio interior. Apesar das reservas respeito a passagens do Antigo Testamento, prezava, porém, os livros dos profetas, os livros pós-exílicos, os sapienciais e especialmente Jó. Assim, ainda que com repugnância externa, assumiu, no mais íntimo, a necessidade de expiação, traço profundo da tradição judaica. Tema que reaparece no encontro com o Cristianismo na figura de Jesus Cristo.

Sobre o Cristianismo, tem reticências a respeito do culto a imagens, como resquícios pagãos. Ela se considerava cristã, mas tinha dificuldades com a instituição eclesial por causa do autoritarismo violento e por ter usado a violência para defender seus privilégios além da maneira da ação evangelizadora, de alguns aspectos doutrinários, como a salvação unicamente dentro da Igreja. Ela professa a fé num Deus essencialmente não violento, amoroso, desarmado.

Em interessante capítulo, Maria Clara faz Simone Weil dialogar com alguns pensadores de seu tempo: Levinas, o filósofo da ética da alteridade, René Girard com sua antropologia do sacrifício. Ambos trabalharam temas semelhantes em outra perspectiva. Daí a relevância desse confronto de pensar. Bingemer apresenta brevemente traços do pensamento de ambos os autores naqueles aspectos que interessam para o debate com as ideias de Simone. Termina o capítulo com atenta leitura de textos de Simone para confrontá-los com os de Levinas e Girard, ressaltando as convergências e divergências. Na convergência entre Girard e Simone, aparece um traço profundo da mística de Simone respeito à Paixão de Cristo, enquanto Servidor, como superação da violência sacrificial ritual. Ao longo do livro, a A. já mencionara traços cristológicos da espiritualidade de Simone.

Como término do estudo do pensamento de Simone, a A. a põe em diálogo com mulheres de seu tempo: Edith Stein e Etty Hillesum. Apresenta, com cores vivas, o dramático itinerário intelectual e espiritual de E. Stein até sua morte na câmara de gás em Auschwitz. Etty, também judia, participa do semelhante destino de morte no mesmo campo de concentração. Bingemer, ao percorrer os diários e escritos de Etty, ressaltam as reflexões sobre o mal e a violência, sobre sua experiência de amor humano e por Deus, sobre sua entrega da vida e sobre sua experiência mística. Conclui o capítulo com outro aspecto da relação de Simone com Cristo: a configuração crística.

Neste ponto, salienta os fortes sentimentos de Simone: seu desespero de ficar “por trás” sem atuar diretamente na situação difícil daquele momento, a dor do exílio e o desejo do perigo, o projeto das Enfermeiras de Primeira Linha e a morte em solidariedade com as vítimas. São quatro mulheres a interpelar-nos.

Três apêndices fecham o livro: Carta de Simone Weil a Georges Bernanos, um texto dela sobre a *Ilíada* e finalmente o tão querido projeto que ela fizera de uma formação de enfermeiras de primeira linha.

Bingemer articula, em estilo leve e linguagem bem trabalhada e fluente, três dimensões fundamentais de Simone Weil. Antes de tudo, a maravilhosa biografia dessa mulher, gigante de coragem na fragilidade de um corpo doentio. Colheu o fio condutor de seus escritos na obsessão que ela tinha em face da violência em terrível antinomia. E, em toque bem feminino, retratou-nos a alma mística dessa judia na sua relação apaixonada por Cristo.

Livro lindo que nos toca o coração pela altura espiritual de Simone Weil. Num momento sem utopia e sem coragens proféticas, em que a instituição, a violência simbólica e real do neoliberalismo triunfam, recordar a pessoa de Simone Weil traz significativa contribuição.

João Batista Libanio SJ

NOUAILHAT, René: *Enseigner le fait religieux, un défi pour la laïcité*. Préface de Régis Debray. Paris: Nathan, Nouvelle édition, 2004. 349 pp., 21 X 15 cm. Col. Les repères pédagogiques. ISBN 209-121791-3.

A coleção “Les repères pédagogiques” se destina aos professores, formadores, pais de alunos no campo dos problemas atuais de educação. Este livro, em concreto, dirige-se aos interessados no ensino laico do fato religioso. Como no Brasil crescem o interesse e a prática do ensino religioso nas escolas públicas, obras como essas são bem-vindas. O autor, formado em letras, história e pedagogia, é diretor de Instituto de formação para o estudo e ensino das religiões e trabalha num centro universitário católico da França. Alguém adentrado na missão do ensino no campo das religiões para além do aspecto confessional.

A obra conta com colaboradores, especialistas em judaísmo e em outros aspectos da temática. Fruto de 15 anos de experiência universitária e pedagógica. Breve prefácio de Régis Debray, muito conhecido na América Latina pela atividade política nas épocas difíceis da repressão e da atuação de Che Guevara na Bolívia, introduz o leitor na perspectiva crítica de que “crer não é saber”, para evitar a ilusão de tomar uma crença como saber, isto é, não entender uma particularidade cultural como dado universal. Daí não se segue que o saber não se deva ocupar do crer: objeto do livro. Há luta contra o obscurantismo religioso que o torna ainda mais obscuro, ao prescindir dos fenômenos religiosos. Cabe introduzir clareza, precisão e exatidão no campo religioso na melhor tradição pedagógica e da deontologia crítica.

O livro começa com tese peremptória: o fato religioso deve ser ensinado na escola. O seu conhecimento se faz indispensável para compreender eventos do passado e do momento atual. As religiões estão no coração das motivações humanas, animam paixões coletivas para o melhor como para o pior. Há pouca informação sobre as religiões no ensino das escolas além de clichês. Vigê distância entre a pesquisa sobre o fato religioso e seu ensino. Cabe aproximar a ambos. Entre a crítica racionalista e a leitura espiritualista existe a inteligência do fato religioso para compreender a história humana e das sociedades. O ensino das religiões levanta questão de conteúdo, método e transmissão. O livro retoma as etapas, dificuldades e perspectivas de sessões de formação de professores dessa disciplina ao longo de 15 anos.

O fato religioso diz respeito a elementos observáveis e quantificáveis para a razão. Não privilegia nenhuma dimensão religiosa nem pressupõe nenhuma pertença ou convicção pessoal nesse campo, embora o remeta ao que é subjetivo e vivido como tal nas crenças coletivas ou no psiquismo individual. Contém certa ambiguidade como o próprio termo religião. Esta

engloba fatos de sociedade e de mentalidade, elementos simbólicos de uma cultura e uma experiência humana específica a que se referem os termos de devoção, crença, fé. Não se trata de um ensino religioso, mas do religioso.

O livro declara as convicções e orientações que presidiram sua confecção. As afirmações não são *a priori*, mas conclusões, relativas e provisórias. Responde a duas perguntas: Por que e como ensinar o fato religioso? As respostas se concentram em quatro afirmações: levar em consideração o fato religioso na escola, desenvolver uma cultura religiosa comum e plural, trabalhar a dimensão religiosa em cada disciplina e dar o sentido da experiência religiosa. Desconhecer hoje a importância do fenômeno religioso traz graves consequências para o jovem na vida pessoal e social. A escola é lugar de socialização do aluno em ambiente plurirreligioso. E a importância da religião aparece em várias disciplinas e necessita ser explicitada. E por fim, o jovem carece de perceber o significado para ele da experiência religiosa.

Em tal perspectiva, o livro se estrutura. A primeira parte versa sobre o problema da escolarização do fato religioso. O fato religioso de infinita complexidade habita a cultura, molda a instituição escolar. No ensino, importa recordar a história de memórias. A herança judeu-cristã é significativa na cultura ocidental. A atual situação plurirreligiosa traz problemas para o ensino religioso.

Num segundo momento, constata-se a emergência de novas necessidades da parte do professor, dos políticos e das pessoas religiosas. Desses tipos de pessoas, observam-se problemas: a ignorância religiosa dos alunos, o temor dos políticos em relação à situação multirreligiosa e dos dirigentes religiosos respeito à perda de transmissão.

Na segunda parte, entra em questão a inteligência do fato religioso. A propedêutica do ensino do fato religioso inicia pela dimensão espiritual, ao privilegiar a inteligência das experiências simbólicas. Em seguida, frequentam-se as narrações mitológicas para captar o funcionamento e impacto das religiões. Em tais narrativas, os humanos responderam às grandes questões da existência. Em passo ulterior, busca-se a formação do pensamento crítico por meio de um questionamento metódico a respeito das categorias ideológicas e teológicas dos sistemas de crenças e sua ética. O estudo cultural dos fatos religiosos implica conhecer as religiões que pertencem ao nosso patrimônio nelas mesmas e comparativamente no que elas se assemelham e se distinguem. Cabe um trabalho pluridisciplinar rigoroso em que os saberes questionem as religiões e vice-versa. Termina esta parte, com alguns princípios pedagógicos quanto à escolha do tema, à emergência das representações, à sequência da aprendizagem e à avaliação.

A terceira parte propõe conhecer a história das religiões para ensiná-la. Inicia com as primeiras espiritualidades dos indígenas Navajos do sudoeste dos EUA, exemplar de um mundo espiritual não institucional. O sagrado não se separa do cotidiano. Em continuação, o A. se dedica à gênese das religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Para terminar, ele expõe as sabedorias de ontem e de hoje sob três itens: a busca de sentido, as faces do budismo e a religião em relação com a modernidade.

Além do texto corrido, amplo, profundo e bem elaborado, o livro oferece quadros sinóticos e gráficos de valor didático excelente. Reproduz textos significativos, documentos. É um livro destinado especialmente ao professor. Aí ele haure rico material e diversificado para suas aulas numa perspectiva laica, não confessional.

João Batista Libanio SJ

Coleção Fé e Realidade

Publicações sob a responsabilidade da Faculdade de Teologia
do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus

A Coleção Fé e Realidade consta de obras de pesquisa, feitas em ordem à promoção acadêmica ou escritas por pessoas dedicadas à investigação no campo do pensamento cristão.

- 1 - **O mistério de Deus em nossa vida** (*Mário de F. Miranda*)
- 2 - **Argumento moral e aborto** (*Márcio F. dos Anjos*)
- 3 - **Teologia da libertação: política ou profetismo?** (*Alfonso G. Rúbio*)
- 4 - **Conhecimento de Deus e evangelização** (*Juan A. Ruiz de Gopegui*)
- 5 - **Sinais dos tempos** (*Clodovis Boff*)
- 6 - **Jesus Cristo: história e interpretação** (*Carlos Palácio*)
- 7 - **O leigo cristão no mundo e na Igreja** (*Enio J. C. Brito*)
- 8 - **Libertados para a prática da justiça** (*Mário de F. Miranda*)
- 9 - **O Reino e a história** (*Félix A. Pastor*)
- 10 - **Cristianismo e história** (*org: Carlos Palácio*)
- 11 - **Semântica do mistério** (*Félix A. Pastor*)
- 12 - **Umbanda I** (*Valdeli C. da Costa*)
- 13 - **Umbanda II** (*Valdeli C. da Costa*)
- 14 - **Os pobres e o Reino** (*Álvaro Barreiro*)
- 15 - **A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho** (*Manfredo T. Ramos*)
- 16 - **Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos** (*Francisco Taborda*)
- 17 - **Fé e política** (*João B. Libanio*)
- 18 - **Candomblé e salvação** (*Franciska C. Rehbein*)
- 19 - **Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé** (*Marcello de C. Azevedo*)
- 20 - **O Reino de Deus e os pobres** (*Inácio Neutzling*)
- 21 - **O Mistério Santo** (*Luciano C. Lavall*)
- 22 - **Teologia da libertação. Roteiro didático** (*João B. Libanio*)
- 23 - **Fé na vida** (*Faustino L. C. Teixeira*)
- 24 - **O Deus da revelação** (*Vítor G. Feller*)
- 25 - **Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina** (*Antônio J. de Almeida*)
- 26 - **Utopia e esperança cristã** (*João B. Libanio*)
- 27 - **A lógica do inefável** (*Félix. A. Pastor*)
- 28 - **Em tudo amar e servir** (*Maria Clara L. Bingemer*)
- 29 - **Fé e eficácia** (*Paulo Fernando C. de Andrade*)
- 30 - **Só Deus é grande** (*Alexandre H. Otten*)
- 31 - **Teologia da Revelação a partir da modernidade** (*João B. Libanio*)
- 32 - **Servir a Cristo na comunidade** (*Geraldo L. B. Hackmann*)
- 33 - **Este cristianismo inquieto** (*Afonso Murad*)
- 34 - **"Justo Sofredor": uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo** (*Odilo Pedro Scherer*)
- 35 - **A Bíblia e a ética** (*René Bucks*),
- 36 - **Uma opção renovadora** (*Maria Carmelita de Freitas*)

Edições Loyola - Cx. P. 42.355 - 04299-970 São Paulo

e-mail: vendas@loyola.com.br