

# Religião na educação

JOÃO DUQUE

No sentido de esclarecer uma possível relação fundamental entre religião e educação, proponho uma abordagem que comece por pensar o que poderá significar, actualmente, educação. Dessa reflexão prévia, passarei a abordar o significado geral do conceito de religião, estabelecendo já as necessárias relações ao processo educacional. De seguida, será abordada a importância da religião na educação, no contexto da cultura contemporânea da chamada «globalização». Para terminar, tecerei algumas breves considerações sobre espaços privilegiados de conjugação entre religião e educação.

## 1. Paradigmas de Educação

Tendo em conta que lidamos com conceitos polissémicos e que isso pode conduzir facilmente a mal-entendidos, convém partir de uma «definição» genérica de educação, como pressuposto geral para tudo o que será dito de seguida. Num determinado sentido, educar é sempre um processo de ajudar outro na construção da sua identidade, isto é, na construção da sua forma de estar no mundo: de ver o mundo e de actuar nesse mundo. Ora, se quisermos abordar o assunto mais detalhadamente, a complexidade do processo educacional resulta, precisamente, da complexidade da questão da identidade e, por outro lado, da complexidade do próprio processo de construção, que se realiza ao longo de toda a vida. Por isso, penso ser útil iniciar estas reflexões com algumas considerações, ainda que breves, sobre diversos modos de conceber o processo educacional, enquanto criador de identidade pessoal.

Na busca de melhor compreender o complexo mundo da educação e das diferentes concepções da mesma, sobretudo tal como se foram formulando ao longo dos dois últimos séculos, poderá ajudar-nos uma tipologia simples dos diferentes paradigmas educacionais que determinaram a sociedade ocidental da modernidade para cá: o paradigma *patriarcal*, o *matriarcal* e o *fratriarcal*<sup>1</sup>.

1. Tradicionalmente, viveu-se num paradigma educacional a que poderíamos chamar «patriarcal», já que é determinado pela relação dupla e sempre em tensão, mesmo em conflito, do educando com algo ou alguém que constitui uma autoridade, frente à qual vai construindo a sua identidade, essencialmente por contraposição e negação, ou então por subjugação pura e simples. Este paradigma patriarcal conheceu, como já se vê, duas versões, aparentemente opostas mas paradoxalmente muito próximas e que podemos situar na história do ocidente, mesmo sem limites precisos: uma fase pré-moderna e uma fase moderna.

a) A primeira implicava, de modo muito genérico (com todas as simplificações que isso implica), que o educando fosse assimilando a identidade do educador, dos seus valores e normas, até que a sua identidade viesse a coincidir com aquela que foi recebida. O educador, por seu turno, não se transmitia a si próprio, enquanto sujeito, mas era apenas instrumento de transmissão ou tradição de um conjunto de valores e técnicas, que constituíam o contexto identitário (sócio-cultural) em que vivia. De pais para filhos, pela educação, passava uma identidade colectiva que raramente era questionada, apenas aprendida e retransmitida. A continuidade e a permanência eram o resultado mais evidente deste processo – o que permitia, por outro lado, a necessária estabilidade para aprofundamento e para realizações extraordinárias (como revela a herança da cultura medieval, por exemplo).

b) A versão moderna do paradigma patriarcal pareceu inverter este estado de coisas. Em realidade, contudo, ao invertê-lo apenas mostrou a outra face da moeda; mas a moeda continuou a ser a mesma, ou seja, o modelo patriarcal. Assim, se até então a tarefa da educação era levar o educando a assumir a sua herança cultural, enquanto constituinte básica da sua identidade, agora parece consistir no contrário, isto é, em libertar o educando desse peso autoritário da tradição, para lhe possibilitar a construção totalmente autónoma de uma identidade individual.

---

1. O significado desta nomenclatura tornar-se-á claro ao longo da exposição. Inspiro-me, para ela, em Andrés Ortiz-Osés, através de Manuel Sumares.

Só assim poderia tornar-se sujeito verdadeiramente livre, isto é, sujeito humano. Mas continuava a ser o processo de relação à herança, desta vez enquanto negação da mesma, a marcar essa mesma identidade, a qual, por isso, não se afastava assim tanto da sua origem, como parecia pretender.

Já se vê que esta visão subjectiva do processo educacional – que marcou fortemente a denominada «Escola Nova», em Pedagogia – não abandonava o paradigma patriarcal. De facto, este processo de independência do sujeito, como acontece em todas as adolescências, é um processo de libertação do «pai», através de um conflito com ele, enquanto fantasma que parece ameaçar a autonomia ou identidade dos filhos. Por outro lado, essa luta de emancipação é feita a partir de uma determinada imagem de ser humano, assente na autonomia do sujeito e na liberdade entendida no estrito sentido de total autonomia. Ora essa imagem, que é uma imagem fundamentada na universalidade da razão humana, depende da referência à razão moderna (subjectiva) como princípio absoluto, isto é, como substituto do «deus morto» ou do «pai eliminado». Em realidade, cada sujeito, pretendendo libertar-se de um pai tirano (o da tradição), fá-lo prestando culto a outro pai tirano (o da razão absoluta de cada um). Qual das tiranias – a do tradicionalismo ou a do individualismo – será pior, não sei se é possível algum dia decidir. O melhor talvez seja procurar uma terceira via.

2. De qualquer modo, depressa a segunda tirania, a da razão subjectiva com base na absoluta autonomia de cada sujeito, foi posta em causa. Daí resultou uma transformação de paradigma educacional. A razão única e absoluta, tal como o pai tirano, deu lugar aos sistemas, em relação aos quais o sujeito não tem que aceitar ou recusar nada, mas apenas aprender a funcionar no seu interior. Os sistemas passam a constituir os contextos de vivência humana; o seio ou útero, no interior do qual somos o que somos. E a educação constitui apenas um processo de aprendizagem dessa pertença ao seio materno do sistema. Atingimos, assim, um paradigma a que podemos chamar «matriarcal». Sem ilusões nem sequer intenções de emancipação – porque a mãe, o sistema, não entra em conflito connosco, parece não anular a nossa liberdade individual – temos apenas que aprender a agir de acordo com os sistemas e com as suas alterações internas. Os mais jovens são educados para um mundo que já existe, a fim de contribuírem para a sobrevivência do sistema e, quando muito, talvez para um melhor funcionamento do mesmo.

Só que este novo paradigma sacrifica cada pessoa humana ao sistema, como acontece aliás com todas as perspectivas sistémicas. Do ponto de vista da eficácia dos métodos, esse sacrifício poderá permitir realizações de alto nível. Mas quando se coloca a questão dos valores últimos que orientam esses métodos, tudo conflui para o próprio sistema. A educação não se realiza em função da humanidade de cada pessoa – da sua identidade como ser humano de dignidade inviolável – mas sim em função de mecanismos mais ou menos extrínsecos ao ser humano. Mas será uma educação desse género verdadeiramente educação? Não se tratará apenas de endoutrinação ideológica ou domesticação (adestramento) para uma eficaz manutenção de algo absolutamente inquestionável: precisamente o respectivo sistema?

3. Entre o patriarcalismo do paradigma pré-moderno/moderno e o matriarcalismo do paradigma sistémico, a escolha não parece oferecer grandes oportunidades educacionais, pelo menos para o contexto da cultura actual, que aparenta viver em luta constante com o patriarcal – numa afirmação desequilibrada do individualismo subjectivo – e em perigo de absorção completa no matriarcal – sobretudo nas suas manifestações enquanto sistemas de consumo e mediático.

Uma educação que se pretenda verdadeiramente educação – isto é, verdadeiramente orientada para a construção de pessoas humanas cuja identidade seja assumida em responsabilidade por si e pelos outros – dificilmente se poderá contentar com os dois paradigmas anteriores. Por isso é que vão surgindo os contornos de um terceiro paradigma, não propriamente novo, mas com características que o tornam urgente na cultura contemporânea: é o paradigma que poderíamos denominar de «fratriarcal» ou, ainda melhor, o paradigma da *alteridade*.

A relação educativa deixa, assim, de estar orientada pelo conflito de base entre a autonomia de cada um (o filho) e a autoridade da herança (o pai), ou então pela mera inserção no sistema prévio (o útero materno), mas passa a assentar na relação de seres humanos livres em situação e a orientar-se precisamente para o desenvolvimento da capacidade de relação. O amadurecimento relacional, eixo de todo o processo educativo, implica, sem dúvida, a aceitação da necessária dependência em relação a heranças e, sobretudo, em relação a pessoas concretas, sem as quais não seríamos o que somos. E passa, simultaneamente, por uma construção sadia da nossa diferença em relação a tudo o que nos precede e nos marca. Nesse processo, a pessoa concreta do outro e a nossa capacidade de respeitar a sua diferença constituem os eixos centrais de toda a educação. Não se educa em função da autoridade, pura e simples, mas sim de uma autoridade determinada, que é a autoridade da interpe-

lação que me lança sempre a outra pessoa humana, seja ela quem for – e que desse modo abre o espaço da minha liberdade possível. Mas também não se educa em função de um sistema, seja ele ideológico ou económico – ou mesmo religioso – mas sim em nome de cada ser humano, ou seja, em nome do valor que salvaguarda a inviolável dignidade de cada ser humano real e particular.

A relação ética, no seu significado mais vasto e profundo, passa a ser o motor principal da relação educativa. E a ética assenta na nossa relação ao outro; por isso, este paradigma é, precisamente, marcado pela categoria da alteridade. Educar seria, então, ajudar alguém na construção da sua identidade pessoal, enquanto responsabilidade perante o outro e pelo outro; ou seja, na vivência da solidariedade.

Ora é precisamente em relação a essa categoria da alteridade, enquanto categoria básica da vivência humana, que a religião assume um papel preponderante.

## 2. Religião e alteridade

Segundo uma longa tradição ocidental, poderíamos definir religião a partir de duas fontes etimológicas: segundo Cícero, a partir de *relegere*, com o significado de observação precisa de um conjunto de normas, regras ou ritos oficialmente reconhecidos pela comunidade; segundo Lactâncio, a partir de *religare*, enquanto relação do ser humano ao divino. Desta dupla definição resultam os elementos essenciais de todo o fenómeno religioso, sem os quais nenhuma religião seria religião. Por um lado, a referência à origem ou fundamento transcendente de toda a realidade, inclusive ou sobretudo de nós mesmos; por outro lado, a realização concreta dessa referência em articulações simbólicas culturais, que constituem as crenças, os ritos e as normas de acção<sup>2</sup>.

Desta concepção sumária de religião pode deduzir-se, já, uma dupla referência à categoria da alteridade. De facto, implicando toda a atitude religiosa uma observância de ritos e uma profissão de crenças, isso significa a referência a algo que não é produzido individualmente por cada ser humano, na sua subjectividade, mas a algo que precede e interpela cada indivíduo a uma adesão livre. No cerne da atitude religiosa situa-se

2. Cf.: A. Russo, *Il concetto di religione come categoria teologica*, in: «Rassegna di Teologia», 37 (1996) 505-526: «Em primeiro lugar, a atitude fundamental que o ser humano assume diante da divindade e, em segundo lugar, o complexo das acções que a testemunham e a incarnam numa linguagem simbólica e numa reconhecível prática de vida» (512).

a relação à comunidade em que se cresce, à tradição onde se nasce e ao testemunho que é transmitido. A pretensão de construir de forma absolutamente autónoma e individualística uma identidade é a contradição da própria religião, já neste âmbito mais propriamente inter-humano, cultural ou sociológico.

Mas a outra marca de alteridade é ainda mais premente. De facto, na raiz de toda a atitude religiosa encontra-se o acolhimento do ser como dom gratuito de uma origem transcendente, que precede todo o real, toda a comunidade, toda a tradição, todo o testemunho. Nesse sentido, a atitude religiosa implica a referência a uma alteridade radical, como referência ao transcendente por excelência<sup>3</sup>.

Ora é neste contexto de alteridade, em toda a sua extensão, que se situa a afirmação máxima do respeito pela diferença do outro concreto. De facto, se a nossa identidade pessoal, mesmo a nossa liberdade, nasce da relação ou resposta à interpelação do outro que nos precede – quer de cada outro, quer da comunidade de todos os outros – então eu serei aquilo que sou e que devo ser, na medida em que reconhecer e acolher essa identidade a partir da minha relação aos outros, em liberdade.

Mas, porque os outros, mesmo todos os outros juntos, são tão humanos e limitados como eu, a interpelação que a sua alteridade me lança é tão finita como eu. Ora, se assim é, porque devo responder-lhe positivamente? De onde vem o carácter absoluto, isto é, incondicional dessa interpelação que deve marcar a minha existência?

Podem apontar-se muitas razões imanentes ao nosso mundo, como resposta a essa questão fundamental e incontornável. Em última instância, nenhuma delas implicará a incondicionalidade da interpelação – já que nada de imanente pode fundamentar algo de absoluto ou incondicional. Apenas a referência ao fundamento originário de tudo poderá constituir fundamento suficiente do carácter incondicional da interpelação ao respeito pela diferença concreta de cada ser humano – isto é, ao respeito e à solidariedade. Mas a referência ao fundamento último de tudo situa-nos, precisamente, no interior da atitude religiosa. Assim, a alteridade experimentada religiosamente pode ser assumida como fundamento do carácter incondicional do dever de respeitar o próximo diferente, naquilo que ele é.

Mas a marca de alteridade que anima a atitude religiosa pode ser lida ainda noutro sentido. De facto, é absolutamente essencial a toda a atitude religiosa o reconhecimento e a aceitação, por parte da criatura, dos seus limites, enquanto ser finito. A religião apresenta-se, então,

---

3. Cf.: J. DUQUE, *O Homem e a religião*, in: «Memória» (2002).

como crítica radical a toda a pretensão, por parte de cada ser humano ou por parte de qualquer grupo humano, de se afirmar como absoluto em si mesmo. Isso implicaria, precisamente, a fixação em si mesmo e a afirmação da sua identidade como única verdade absoluta e total – o que contradiz a realidade da criatura, enquanto tal. Mas essa contradição só é reconhecida e assumida realmente quando a criatura se assume como tal, isto é, na sua originária relação ao Criador.

Este reconhecimento da finitude da identidade de cada um é importantíssimo, não só por uma questão de verdade e mesmo de saúde psíquica, mas sobretudo como possibilidade de abertura ao outro diferente. Só na medida em que não tenho a minha identidade como absoluto é que sou capaz de respeitar algo ou alguém diferente, em relação a essa identidade. E todos somos diferentes; daí que o respeito pelo ser humano assente, radicalmente, nesse reconhecimento da própria finitude. E esse respeito alarga-se ainda mais em relação aos que são mais diferentes, pelas suas raízes culturais ou mesmo religiosas. Assim, a religião é impulsionadora, mesmo condição primeira de diálogo ou relação inter-humana; é condição e impulso para a vivência da responsabilidade e da solidariedade – não apesar de si mesma e das suas convicções, mas precisamente por sua causa. Assim, a identidade de um ser humano religioso é a identidade de alguém responsável pelos outros e, por isso, solidário com todos os outros. Caso contrário, não será religioso<sup>4</sup>.

### 3. Globalização, identidade e relação

1. Mas o problema da identidade tornou-se agudo na cultura contemporânea – agudo, precisamente, por ela se tornar problemática, tal a fragmentação cultural e mesmo pessoal que marca o nosso tempo<sup>5</sup>. Será importante, por isso, aprofundar algo a questão da identidade, tal como poderá ser vivida na actualidade.

---

4. Esse mesmo critério poderia servir de medida para avaliar a forma como as diversas tradições religiosas concretas se aproximam ou se afastam desse conceito de religião. Uma análise comparativa mostraria, certamente, que nem todas colocam este princípio igualmente no seu centro. Sem pretensões exclusivistas, devemos admitir que, para o cristianismo, esta visão da identidade humana é absolutamente central (cf.: J. DUQUE, *A identidade da fé cristã perante o pluralismo religioso*, in: «Humanística e Teologia» 22 [2001] 189-214).

5. Ver, como exemplo típico, o conhecido livro de ROBERT MUSIL, *O homem sem propriedades*.

Há quem considere três formas básicas de identidade colectiva, que se manifestam necessariamente na vivência das identidades pessoais: as formas *primordiais*, as *tradicionais* e as *universais* <sup>6</sup>. As primeiras assentam na Natureza e têm a ver com o corpo, apoiando-se nas diferenças de sexo, nas diferenças de cor, de raça, etc. São identidades de raiz animal e podem conduzir, sobretudo quando isoladas em si, à demonização da diferença – ou a uma espécie de endeusamento, o que é quase o mesmo.

As segundas – as tradicionais – assentam em narrativas ou crenças e em rituais da memória colectiva e pessoal. Identificam culturas ou grupos humanos, assim como a pertença dos seus membros individuais. Conduzem, muitas vezes, à exclusão do outro diferente ou, quando muito, à indiferença em relação a outras tradições.

Esses particularismos serão superados, sempre que estas formas de identidade não se fecham em si mesmas, mas se orientam para a sua dimensão universal, criando uma união profunda entre todos os seres humanos, mesmo entre todas as criaturas. Mas, como essa orientação universal só é concretizável em tradições particulares e em corpos individuais, a universalidade permanece, muitas vezes, apenas uma orientação utópica.

Actualmente, existe uma forma de universalidade que pretende não ser meramente utópica e, desse modo, ocupar a totalidade do real: é a famosa globalização. Sem entrar em pormenores sobre os elementos positivos e negativos dessa globalização, interessa-nos, aqui, apenas salientar que, em geral, esta substituiu a utopia do universal pela instrumentalidade e pela virtualidade. Ou seja, a globalização actual assenta em dois sistemas: o consumista e o mediático. O primeiro, universaliza à custa da instrumentalização de tudo; o segundo, à custa da virtualização de tudo. O resultado, segundo alguns dos mais atentos analistas, é que esses sistemas não marcam identidades particulares de orientação universal. Apenas absorvem as identidades em si mesmos, de forma totalizante ou totalitária. Daí resulta, ou a anulação de identidades particulares – todos somos indivíduos iguais, na mesma massa informe –, ou a reacção tribal de grupos e pessoas insatisfeitos – afirmamos a nossa identidade em luta com os outros e não na relação aos outros <sup>7</sup>. No

6. Para o que se segue, ver: B. GIESEN, *Codes kollektiver Identität*, e W. GEPHART, *Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung*, in: ID. / H. WALDENFELS (ed.), *Religion und Identität*, Frankfurt a. M., resp. 13ss e 237ss.

7. Ver, sobre o assunto, os contributos notáveis de A. TOURAINE, *Iguais e diferentes*, Lisboa, 1998 e E. LOURENÇO, *O esplendor do caos*, 3.ª ed., Lisboa, 1999.



fundo, trata-se de duas faces da mesma moeda, já que, quanto mais ameaçados na nossa identidade nos sentirmos, mas lutamos contra os diferentes, que consideramos serem a ameaça.

2. A religião surge-nos, neste contexto, com redobrada importância. De facto e tal como se viu antes, faz parte da essência da religião a conjugação viva e dinâmica entre o particular e o universal. Pela sua dimensão de transcendência, a religião reúne toda a criatura e é, por isso, universal. Mas a forma dessa reunião não é segundo o modelo de um sistema totalitário, que tudo ocupa da mesma forma e em si engole as particularidades. A universalidade própria da religião só é vivida a partir da particularidade de cada pessoa humana, com o seu contexto cultural e comunitário. E é só nessa identidade particular – limitada, finita – que cada ser humano pode responder à sua vocação universal. E responde-lhe, precisamente, na medida em que, como se viu, assume a limitação da sua particularidade, isto é, na medida em que está aberto a todos os outros diferentes. Desse modo, a religião constitui a conjugação englobante de todas as formas de identidade, desde as naturais ou corporais, passando pelas culturais ou tradicionais, até às universais ou metafísicas. Desse seu papel integrador é que resultará, precisamente, a sua importância para a cultura contemporânea.

3. Nesse sentido, a identidade do ser religioso reside, precisamente, na sua relação à alteridade. Ou seja, eu sou tanto mais humano – segundo o meu modo particular de ser – quanto mais viver em relação aos outros humanos e aos seus modos particulares de ser. A minha identidade constrói-se, assim, não a partir de mim mesmo (quem seria «eu», para depois construir a minha identidade?), mas sim enquanto constante resposta livre aos outros.

Por outro lado, a capacidade de relação com os outros aumenta no mesmo sentido em que aumenta a consciência e a aceitação da minha identidade. Quem não sabe quem é e se sente perdido do ponto de vista identitário, não é capaz de relação nem de diálogo franco: ou se dissolve no outro, ou tem medo do outro, reagindo agressivamente, ou se refugia em si, ignorando o outro. Desse modo, a identidade de convicções firmes constitui base imprescindível de uma atitude dialógica, porque se situa para além da indiferença ou mera abstenção, e sobretudo para além da violência sobre o outro.

4. Se partirmos da concepção de educação como construção da identidade pessoal no sentido da responsabilidade pelo outro, então é fácil compreender o papel fulcral que a religião pode assumir, mormente

na cultura contemporânea, para esse processo de formação de identidades simultaneamente particulares e universais, isto é, identidades verdadeiramente humanas, para quem o princípio do respeito positivo pela identidade do outro diferente se torna o fundamento de toda a existência.

Mas, como a atitude religiosa só é vivida particularmente, isto é, em religiões e contextos culturais concretos, o processo de construção de identidade está profundamente ligado à respectiva cultura e, simultaneamente, à respectiva tradição religiosa. Isso não contradiz a orientação universal, antes a possibilita, como se viu. Nesse sentido, é de extrema importância que, na formação da identidade, sejam integrados os elementos da tradição religiosa própria, dado o seu papel fundamental na criação de estilos de vida responsáveis e solidários. Esses elementos terão que ser integrados aos vários níveis da pessoa, desde o imaginário e afectivo, até ao intelectual. Na formação da identidade pessoal é imprescindível, por isso, um processo de formação relativo à identidade religiosa, quer do ponto de vista da adesão pessoal, quer do ponto de vista do conhecimento da identidade da tradição religiosa em relação à qual se desenvolve a identidade pessoal.

A importância dessa formação religiosa pode ser considerada, pelo menos, em três aspectos mais salientes. O primeiro aspecto tem a ver com a superação de uma certa forma de ignorância que está na base do preconceito anti-religioso, na maioria dos casos fruto de uma compreensão incorrecta do fenómeno religioso em geral e da respectiva tradição religiosa, em particular. Esta foi uma atitude que marcou os últimos três séculos do ocidente e que hoje ainda perdura em alguns espíritos mais fixistas, mas que é importante elucidar de forma clara e despreconceituada.

Um segundo aspecto da formação religiosa tem a ver com o aprofundamento dos elementos principais da atitude religiosa autêntica e dos elementos da respectiva tradição, no sentido de não enveredar facilmente por uma certa religiosidade difusa, sem contornos e pouco humanizadora, que parece marcar as actuais sociedades consumistas e mediáticas.

Um terceiro aspecto dessa formação pauta-se pelo conhecimento profundo da própria tradição religiosa, para não incorrer em falsos fundamentalismos, que contradizem essa mesma identidade religiosa, mesmo quando se pensa que são por ela exigidos. Os maiores problemas de fanatismo devem-se, certamente, à ignorância em relação à identidade da respectiva religião, por parte dos seus fiéis.

5. Um último elemento – talvez o mais importante – da atitude religiosa com pertinência para o contexto da educação, constitui o cerne da identidade cristã, mas é também salientado por determinadas correntes ou grupos das grandes religiões monoteístas: trata-se da capacidade de acolher a realidade e a salvação como um dom absolutamente gratuito de Deus. O excesso desse dom em relação a todas as «economias» humanas exige, do ser humano, uma radical transformação ou conversão da sua relação ao mundo e aos outros.

Mas é esse acolhimento da realidade como dom gratuito de Deus que possibilita e fundamenta a capacidade de perdoar, isto é, de doar a vida que recebemos. Em realidade, só Deus a dá e, por isso, só Deus *per-doa*. Mas porque Deus perdoa, nós podemos e devemos perdoar. Ora, como muito se tem salientado recentemente – e com razão – só numa cultura do perdão, para além de todos os esquemas jurídicos e económicos, é que se pode construir a paz: a paz conosco mesmos, a quem temos que constantemente perdoar; a paz com o mais próximo, que é onde se vive realmente o perdão mútuo; a paz universal, como dom de Deus que *per-doa*.

E a que ideal mais alto poderá aspirar uma educação humana integral, senão à construção dessa paz – ou melhor, a construir identidades pessoais capazes de acolher o dom da paz, fazendo a paz?

#### 4. Tempos e lugares

Para terminar, limitar-me-ei a algumas alusões a três espaços privilegiados de toda a educação, por isso também da educação religiosa: a *família*, a *paróquia* e a *escola*. Todos eles estão – ou devem estar – em íntima relação, mas possuem as suas características específicas, que convém não ignorar.

1. No âmbito da família é que se constrói a primeira e mais fundamental relação ao mundo e aos outros. Nela se aprofunda, de forma integral e permanente, essa mesma relação. Por isso, não admira que, do ponto de vista da educação, seja esse o espaço privilegiado de construção de identidades. Mesmo que o papel da família, na sociedade contemporânea, esteja debilitado, não se pode dela prescindir sem pagar um alto preço em Humanidade.

Do ponto de vista da identidade religiosa, é na família que desperta o imaginário da pessoa para a dimensão religiosa. Muito daquilo que simbolicamente nos marca, na forma como vivemos a respectiva identidade religiosa, iniciou-se na família. E uma certa ausência do imaginário

religioso em muitos dos nossos contemporâneos – normalmente acompanhada de forte crise de identidade pessoal e cultural – deve-se à abdicação da família, neste campo.

Por outro lado, a referência à alteridade, na relação, começa a exercitar-se, afectiva e praticamente, na família. Não é por acaso que as grandes religiões recorrem analogicamente a nomes do âmbito da família, para falar de Deus e da sua relação ao ser humano ou em si mesmo (nomes quer do âmbito paterno, quer do materno, quer mesmo do fraterno). De facto, uma relação sadia com a alteridade transcendente, enquanto origem e fundamento do real, pode depender da forma como se construiu a própria identidade na experiência da alteridade a nível familiar – depende da passagem progressiva «do fantasma ao símbolo»<sup>8</sup> na relação com os outros membros da família.

Também a relação à tradição religiosa, aliada à tradição cultural, começa a realizar-se no interior da família, através do aprofundamento da própria linguagem e do mundo que lhe está subjacente. Com o leite materno bebe-se tudo aquilo que nos precede e que irá constituir a nossa memória identitária. É pena que, cada vez mais, se substitua esse «leite materno» por condensados globais, artificialmente forjados a partir de solos sem identidade, destinados a manter corpos mas sem capacidade de animar identidades humanas integrais, isto é, sem possibilidade de construir pessoas.

2. A paróquia constitui, no contexto da cultura ocidental e do cristianismo, um espaço algo diferente, na continuidade da família mas com elementos que aquela não poderia proporcionar. Aqui, a atitude religiosa inicia a sua socialização mais vasta, para além do estreito círculo familiar (hoje em dia, estreitíssimo mesmo, muitas vezes reduzido até à monoparentalidade). O imaginário religioso alarga-se aos símbolos da comunidade cristã, englobando as pessoas e mesmo os espaços dessa comunidade, sobretudo nos momentos de celebração litúrgica.

A relação ao outro cumpre-se num círculo também mais vasto, mostrando que a relação originária, inaugurada na família, não é um absoluto em si mesma, mas possui um horizonte universal. Mas é sempre uma universalidade incarnada no respectivo grupo de catequese, de jovens, coral, de reflexão e formação, etc. A identidade pessoal vai tomando consciência mais profunda da rede de relações diversas que a

---

8. Para utilizar a nomenclatura aplicada à relação de paternidade por P. RICOEUR, *La paternité: du fantasme au symbole*, in: ID., *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 458-486.

constituem, mormente enquanto identidade cristã, que é sempre comunitária.

Simultaneamente, a paróquia oferece o espaço de progressivo aprofundamento teológico da respectiva identidade religiosa. Não basta possuir um fértil imaginário religioso. É importante, sobretudo a partir de determinadas idades e no nosso contexto ocidental, pensar a fé e aprofundá-la também desse modo.

3. Esse aprofundamento teológico pode e deve ser assumido também pela escola – pelo menos, enquanto aprofundamento de um dos elementos mais marcantes da identidade pessoal e colectiva, já que é para isso que existe a instituição escolar. Diferentemente da paróquia, em que a formação é enquadrada mais no interior e para o interior da comunidade religiosa, orientando-se também mais para a adesão total de cada cristão, a escola enquadra a reflexão da fé no contexto dos outros saberes – no contexto «civil», se quisermos – impulsionando um claro e equilibrado relacionamento entre religião e ciência (sem rupturas e sem confusões). A escola, até pela presença plural de crentes, não crentes e crentes de outros credos, pode tornar-se num palco privilegiado de debate sobre as «razões» de crer e sobre as identidades das diferentes tradições religiosas.

Por seu turno, para habitantes de uma cultura que está fortemente marcada pelo cristianismo, o conhecimento científico (histórico, sociológico e mesmo teológico) dessa tradição religiosa é fulcral para a formação de identidades, mesmo para quem não adira, pela fé, a essa proposta. Não se trata, pois, de conquistar membros para as fileiras da Igreja, mas de elucidar todos os cidadãos – cristãos ou não – sobre o cristianismo (ou, eventualmente, sobre outras religiões, na medida em que sejam culturalmente pertinentes). Uma escola que ignore esta realidade e que pretenda, simultaneamente, desenvolver uma educação integral, engana-se a si mesma e à comunidade em que se enquadra.

Uma educação humana séria só será possível se tiver em conta o factor religioso. Caso contrário, seria uma forma redutora de educar – e, desse modo, de reduzir o ser humano. Mas, reduzir cada ser humano, seja em que dimensão for, é atentar contra a sua humanidade – contra *toda* a Humanidade.