

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

DÉBORA COSTA SANTOS

BÁLSAMO NA BAGAGEM: RITO DE PASSAGEM E SUBJETIVIDADE NO
PROCESSO DE ADAPTAÇÃO NA GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

São Leopoldo

2016

DÉBORA COSTA SANTOS

BÁLSAMO NA BAGAGEM: RITO DE PASSAGEM E SUBJETIVIDADE NO
PROCESSO DE ADAPTAÇÃO NA GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestra em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de concentração: Religião e
Educação
Linha de pesquisa: Dimensões do
Cuidado e Práticas Sociais

Orientador: Rodolfo Gaede Neto

São Leopoldo

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S237b Santos, Débora Costa
Bálsamo na bagagem : rito de passagem e subjetividade
no processo de adaptação na graduação em teologia /
Débora Costa Santos ; orientador Rodolfo Gaede Neto. –
São Leopoldo : EST/PPG, 2016.
68 p. ; 31 cm

Dissertação (mestrado) – Faculdades EST. Programa de
Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo,
2016.

1. Teologia – Estudo e ensino (Superior). 2. Estudantes
universitários – Vida religiosa. 3. Mudança de vida. 4.
Espiritualidade. 5. Obras de igreja junto aos estudantes. 6.
Ritos e cerimônias. I. Gaede Neto, Rodolfo. II. Título.

DÉBORA COSTA SANTOS

BÁLSAMO NA BAGAGEM: RITO DE PASSAGEM E SUBJETIVIDADE NO
PROCESSO DE ADAPTAÇÃO NA GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestra em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de concentração: Religião e
Educação
Linha de pesquisa: Dimensões do
Cuidado e Práticas Sociais

Data de aprovação:

Rodolfo Gaede Neto – Doutor em Teologia – Faculdades EST

Karin Hellen Kepler Wondracek – Doutora em Teologia – Faculdades EST

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Gerson, marido e companheiro dado por Deus, pelo apoio amor e apoio incondicional.

Agradeço ao meu orientador, Rodolfo Gaede Neto, pelo compromisso com o outro, com a vida comunitária e pela receptividade sensível para o tema pesquisado.

Agradeço à professora Karin Hellen Kepler Wondracek, colega de labuta clínica nos processos de cura, cuja tese serviu de trilha para a caminhada que resultou nesta pesquisa.

À filha Talita, psicóloga dedicada à experiência social de cura coletiva.

À filha Amanda, pelo compromisso com o que é justo no exercício do Direito.

À Jussara, que me inspira a construir um novo script na trajetória acadêmica, por seu apoio no pensar sobre a vida na Vida.

Ao meu pai (*in memoriam*) e à minha mãe, que trilharam caminhos de superação, tendo acolhido ainda na minha primeira infância a vocação.

RESUMO

O ingresso no ensino superior é um rito de passagem importante na vida do estudante de teologia, até porque geralmente ocorre no início da vida adulta, ou na fase final da adolescência e mobiliza a subjetividade do estudante, pois o ambiente acadêmico é um vaso de conteúdos e experiências com potencial para alterar a posição do indivíduo na sociedade, sua função, sua auto percepção e a percepção do outro e das questões de interesse social em si, e em especial sua espiritualidade. Este fato coloca o estudante de graduação em teologia como objeto de especial atenção e tem mobilizado a ação pedagógica e pastoral na busca de respostas para o desconforto decorrente da entrada em um ambiente de racionalidade científica para a adaptação não somente à vida acadêmica em seus aspectos interpessoais, mas à universidade como um conjunto de fatores da formação do indivíduo para a prática da cidadania na participação como mediador dos destinos vocacionais de muitos e decisões sociais em tempos tão mutantes. Adaptar-se à vida acadêmica afigura-se então, como um desafio não somente pela fase do desenvolvimento em que se encontra o recém ingresso, mas por outros fatores concorrentes. A pesquisa adota como referencial teórico a Fenomenologia da Vida de Michel Henry e o trabalho de Gennep sobre ritos de passagem. Emprega o método descritivo para análise do processo de adaptação. Como contribuição a pesquisa propõe princípios norteadores para ampliação da ação institucional da Pastoral Acadêmica no sentido de favorecer o processo de transformação do estudante e prepará-lo para um agir comprometido com a “Vida”.

Palavras-chave: Teologia. Rito de Passagem. Adaptação. Espiritualidade. Vocação. Cidadania.

ABSTRACT

Entering higher education is a rite of passage in the life of the theology student, because generally it occurs at the beginning of the adult life or in the final phase of adolescence and mobilizes the subjectivity of the student, since the academic environment is a vase of contents and experiences with the potential to alter the position of the individual in society, the person's role, his or her self-perception and the perception of the other and of the issues of social interest themselves, and especially his or her spirituality. This fact places the student in the undergraduate course of theology as an object of special attention and has mobilized the pedagogical and pastoral action in the quest of answers to the discomfort resulting from entering an environment of scientific rationality and needing to adapt not only to the academic life in its interpersonal aspects but also to the university as a conjunction of factors of individual formation for the practice of citizenship in the participation as mediator of vocational destinies of many and social decisions in such mutating times. Therefore, to adapt configures itself as a challenge not only because of the development phase in which the newly enrolled is in but also because of the other concurring factors. The research adopts as its theoretical referential the Phenomenology of Life by Michel Henry and the work of Genep about rites of passage. It employs the descriptive method for the analysis of the process of adaptation. As a contribution, the research proposes guiding principles for amplifying the institutional action for the Academic Ministry in the sense of favoring the transformation process of the student and preparing him or her for an action committed to "Life".

Keywords: Theology. Rite of Passage. Adaptation. Spirituality. Vocation. Citizenship.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO | 13 |
| 1 DIMENSÕES DO CUIDADO E PRÁTICAS SOCIAIS: O RITO COMO PRÁTICA SOCIAL-ESPIRITUAL | 19 |
| 1.1 Minha experiência do sentir-se sentindo | 21 |
| 1.2 Ritos de Passagem – Conceituação de Rito | 23 |
| 1.3 Rito de Passagem do Ensino Médio para o Ensino Superior..... | 26 |
| 1.4 Rito de Passagem do ambiente acadêmico para o ambiente eclesialístico .. | 27 |
| 1.5 Fenomenologia da Vida de Michel Henry..... | 28 |
| 2 O PROCESSO DE ADAPTAÇÃO DO ESTUDANTE EM TEOLOGIA: CRISE DE ESPIRITUALIDADE..... | 37 |
| 2.1 Espiritualidade..... | 37 |
| 2.2 Crise de Espiritualidade..... | 40 |
| 2.3 Os Terapeutas do Deserto e a Honestidade do Terapeuta | 42 |
| 3 A PASTORAL ACADÊMICA | 49 |
| 3.1 O Papel da IES no Processo de Adaptação | 50 |
| 3.1.1 Princípios norteadores para acolhida e acompanhamento do aluno..... | 52 |
| 3.1.2 Proposta de Princípio para o Acolhimento do Aluno | 52 |
| 3.1.3 Proposta de Princípio para o acompanhamento do aluno durante o processo de permanência na IES..... | 54 |
| 3.1.4 Proposta de princípio para o incentivo às Disciplinas Espirituais | 54 |
| 3.1.5 Proposta de princípio para o estabelecimento de um ritual de passagem na saída..... | 55 |
| 3.1.6 Proposta de Princípio para a Tecnologia como parceira da pastoral acadêmica | 55 |
| 3.1.7 Proposta de Princípio para a participação na esfera pública..... | 55 |
| 3.1.8 Proposta de princípio norteador quanto ao cuidado com o corpo | 56 |
| CONCLUSÃO | 59 |
| REFERÊNCIAS..... | 61 |

INTRODUÇÃO

Bálsamo na Bagagem é um estudo que tem por objeto a adaptação do aluno ao ensino superior em teologia, cuja formação pretende mobilizar o futuro teólogo a acordar o homem no sistema mundo para as dimensões do cuidado e para as práticas sociais.

O estudo foi motivado pelas dificuldades de adaptação observadas desde o ano de 2007, na prática docente da pesquisadora e se desenvolve em cenário de mudanças significativas decorrentes do neoliberalismo.

Paes de Paula explica que em meados da década de 1990 do século XX uma nova atitude do Estado traduzida no gerencialismo, ideário dos governos de Thatcher e de Reagan, reverberou no Estado brasileiro. Apesar de ter se desenvolvido no contexto cultural da Inglaterra e dos Estados Unidos, o modelo de gestão administrativa gerencial se espalhou pela Europa e América Latina e no Brasil tornou-se referência para a gestão pública ao compor o Plano Diretor da Reforma do Estado.¹

Esta alteração na operacionalização da agenda do Estado atingiu a área da educação e provocou a abertura do ensino superior a um contingente de Instituições de Ensino Superior privado que definiram metas e alvos e interesses sociais amplos para o processo educacional. No caso específico do ensino superior em Teologia observaram-se mudanças relacionadas ao reconhecimento dos cursos de Teologia pelo Ministério da Educação. Os cursos anteriormente denominados de livres e conduzidos por instituições de cunho denominacional com ênfase confessional, tornaram-se cursos chancelados pela estrutura burocrática estatal.

A partir de primeiro de julho de 1999, a teologia alcança sua legitimidade civil como curso superior pelo Parecer 241, do Conselho Nacional de Educação, homologado pelo Ministro da Educação, ficando submetida às determinações do Ministério da Educação, não obstante, a teologia na universidade tem a idade da mesma.²

¹ PAES DE PAULA, Ana Paula. Administração Pública Brasileira. Entre o Gerencialismo e a Gestão Social. *Revista de Administração de Empresas – RAE*. vol. 45, n. 1, p. 38-49, jan-mar, 2005. p. 38.

² FREITAS, Maria Carmelita de (Org.). *Teologia e sociedade: relevância e funções*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 167.

No censo de 2014 o ensino superior brasileiro apresentou 7.839.765 de matrículas na graduação, número que representa um crescimento de 7,1%, o maior desde 2008. Nas instituições privadas o número atingiu 5.867.011. Segundo o INEP atualmente a pessoa que estiver na faixa de 18 a 24 anos tem acesso ao ensino superior. O problema já não recai na questão do acesso, mas da permanência ou da qualidade do ensino. O compromisso de Aloísio Mercadante em sua gestão no MEC não era apenas o de assegurar qualidade da expansão de acordo com a demanda por vagas, mas de igual modo garantir a qualidade do ensino superior.

A educação ao longo da vida deve fazer com que cada indivíduo saiba conduzir seu destino e baseia-se em quatro pilares: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver juntos e aprender a ser. Os pilares aqui referidos ocorrem na existência da pessoa em processos pessoais marcados por ritos de passagem.

O ingresso no ensino superior é um rito de passagem importante na vida da pessoa, até porque geralmente ocorre no início da vida adulta, ou na fase final da adolescência e mobiliza a subjetividade do estudante, pois o ambiente acadêmico é um vaso de expectativas e de conteúdos que vão, em última análise, alterar a posição do indivíduo na sociedade, sua função, sua auto percepção e a percepção do outro.

Este fato coloca o estudante do ensino superior como objeto de especial atenção e tem mobilizado a ação pedagógica na busca pelas causas e possíveis soluções para o desconforto decorrente da entrada do aluno em um ambiente de desafios e de adaptação não somente à vida acadêmica em seus aspectos interpessoais, mas ao método científico, a um pensar ordenado, a categorias de pensamento, a processos de raciocínio inerentes ao conhecimento, à disciplina científica, à universidade como um conjunto de fatores da formação do indivíduo o exercício da profissão e para a prática da cidadania na participação como agente de transformação de destinos e decisões sociais.

Adaptar-se à vida acadêmica afigura-se então um desafio não somente pela fase do desenvolvimento em que se encontra o recém-ingresso, mas por outros fatores concorrentes. A adaptação do estudante tende a manifestar-se quando ocorre a superação dos conflitos relacionados à espiritualidade. Estudantes adaptados à vida acadêmica e social no ensino superior têm mais chances de crescimento intelectual e pessoal.

Todas as questões relacionadas à articulação com a educação básica reverberam, no processo de adaptação ao ensino superior em teologia, uma vez que o ensino médio sem qualidade leva ao ensino superior alunos não preparados.³

Zago aponta dificuldades mais complexas para a adaptação e desenvolvimento dos estudantes:

Não raro, às dificuldades econômicas associam-se outras, relacionadas ao quadro complexo da condição estudante. Há uma luta constante entre o que gostariam de fazer e o que é possível fazer, materializada em uma gama variada de situações: carga horária de trabalho, tempo insuficiente para dar conta das solicitações do curso e outras, de ordem social e cultural, condicionadas pelos baixos recursos financeiros (privar-se de cinema, teatro, espetáculos, eventos científicos, aquisição de livros e revistas etc.). Refugiar-se no isolamento é a saída encontrada.⁴

O ingresso na universidade pode favorecer o surgimento de questões emocionais, em decorrência da quebra de vínculos familiares e sociais: separação dos pais, dos amigos e comunidade a qual pertencem.⁵

Segundo Jesus e Nascimento, a entrada na universidade é um momento decisivo, sendo necessário dispensar muita atenção se quisermos compreender os fenômenos da evasão e do fracasso escolar que se produzem principalmente durante o primeiro ano de universidade:

[...] se o primeiro ano de universidade é tão catastrófico para muitos e tão difícil para todos, era porque, além da capacidade e da aptidão de cada um, existiam problemas sérios de adaptação ao ensino superior. Os estudantes que aí chegam, vindo diretamente do ensino médio, ficam, geralmente, surpresos de ter tanta dificuldade para se adaptar a esse novo quadro que é a universidade.⁶

O campo da Teologia da Espiritualidade representa na atualidade um importante enfoque da Teologia e do estudo teológico, tanto em seus substratos teóricos, como nos itinerários espirituais. Supõe-se que a espiritualidade seja um

³ BUARQUE, C. Reforma de conceito. *Jornal do Commercio*, Recife, 4 mar. 2005. p. 3

⁴ ZAGO, Nadir; ANJOS, Leticia Merentina dos; ANDRADE, Joelma Marçal de. Seletividade e acesso ao ensino superior público. *Anais: IV Seminário de Pesquisa em Educação da Região Sul*, Florianópolis: ANPEd, 2002. (1 CD-ROM).

⁵ CERCHIARI, E. A. N. *Saúde mental e qualidade de vida em estudantes universitários*. Campinas, 2004. p. 46.

⁶ JESUS, Rita de Cássia Dias Pereira; NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa. A condição de estudante e a experiência de acesso e permanência qualificada na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia-UFRB. *Política & Trabalho Revista de Ciências Sociais*, n. 33, p. 117-129, outubro/2010. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/9036/4751>>. Acesso em: 12 jul. 2016. p. 118.

aspecto importante da formação do estudante de teologia, pois é fenômeno inerente ao processo de adaptação e na garantia do resultado esperado, notadamente no curso de teologia.

A pesquisa adota como referencial teórico a Fenomenologia da Vida de Michel Henry e o trabalho de Gennep sobre ritos de passagem e emprega o método descritivo.

O objetivo geral do estudo é analisar o impacto da experiência acadêmica sobre o estudante ao longo de sua formação em teologia, notadamente no que diz respeito à sua espiritualidade. Analisa-se ainda de que maneiras o posicionamento da Instituição de Ensino Superior pode interferir na integração do estudante ao ambiente acadêmico. A prevenção da evasão e a busca de garantia de maiores chances de colocação futura no contexto eclesiástico e fora do mesmo são fatores considerados relevantes na pesquisa.

Como objetivos específicos, a pesquisa qualifica o processo de adaptação do aluno ao ensino superior, e particularmente ao curso de Teologia, investigando a adaptação à vida acadêmica sob o ponto de vista da Teologia da Espiritualidade. A pesquisa pretende avaliar a existência e eficácia de prováveis estratégias de acolhimento, integração e acompanhamento atuais para, a partir desta avaliação propor princípios norteadores para ações institucionais que contribuam para a eficiência da pastoral acadêmica no sentido de favorecer o processo de adaptação do aluno.

Toma-se como hipótese que a vivência acadêmica influenciará de modo significativo a aprendizagem e a espiritualidade do aluno de teologia. A vida pessoal do estudante de Teologia também pode ser afetada. A IES tem papel preponderante no acolhimento, integração e treino de habilidades sociais junto ao estudante.

A pesquisa em educação teológica, como de resto em qualquer área do conhecimento implica deixar o pesquisador sua zona de conforto para confrontar os erros e possíveis acertos do processo de pesquisa que se dá sob o olhar do observador.

O que o observador vê ou é capaz de apreender e de que lugar se configura o seu pensamento, sua subjetividade, integram a análise na perspectiva de uma ciência que não é apenas objetiva. Não existe objeto que não esteja comprometido com o sujeito que o conhece. O objeto isoladamente faz da pesquisa uma pesquisa realista, a centralidade do sujeito torna a pesquisa uma pesquisa idealista e somente

a síntese de ambos produz conhecimento – este é o fenômeno. Não há, na visão de Husserl, competição entre o sujeito e o objeto, ou seja, é preciso voltar às coisas mesmas.⁷

Michel Henry apresenta um novo olhar no que diz respeito à relação entre o sujeito e o objeto. Sua fenomenologia descreve a percepção como a chave que faz a sua própria leitura. Assim, o método fenomenológico compreende a descrição do fenômeno, um entender a vida como percepção interna, ou experiência de si. Henry critica o “mundo” (Heidegger) como critério. Tudo é em si.

Lendo Henry percebe-se que o sofrimento é inerente à condição humana, não havendo esquivas para a angústia, o desamparo e medo. Afetos são básicos e inevitáveis, uma vez que nascemos. Então a questão que salta aos olhos, no caminho de investigação do objeto de estudo, é primeiramente a implicação do sujeito da pesquisadora. Estaria este sujeito referenciando a si mesmo por sua imbricação na temática da pesquisa? O sofrimento no processo de adaptação acadêmica do estudante de teologia; quantos afetos, conceitos, trajetórias, medos, experiências e expectativas cabem ali? Abrir mão do lugar seguro das certezas trazidas do contexto eclesial para se lançar ao positivismo da ciência moderna certamente não tem sido tarefa fácil. A ciência clássica deixa de lado o que mais importa – a vida. Henry faz uma contundente crítica, mostrando as consequências nefastas desse lançar-se, pois corre-se o risco de deixar o essencial perder-se.

Por muito tempo ria eu achei que a ausência é falta.
E lastimava, ignorante, a falta.
Hoje não a lastimo.
Não há falta na ausência.
A ausência é um estar em mim.⁸

Onde intervir para acrescentar conhecimento à totalidade do conhecimento já existente sobre a aprendizagem e a educação no que diz respeito ao estudante de teologia? Michel Henry em sua fenomenologia dá suporte a possíveis respostas. O patriarca Jacó bem orientou seus filhos, que levassem bálsamo na bagagem. A fenomenologia da Vida nos leva a refletir sobre o bálsamo que está presente no fio escarlate que sai do Gênesis ao Apocalipse, que é a própria Vida doadora de vida

⁷ HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Introdução e Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: Edpucrs, 1996. p. 41. Col. Filosofia.

⁸ ANDRADE, Carlos Drummond de. *Ausência*. *Obra poética*, Vol. 4-6. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.

em nós. Sofrer, afetar-se, sentir-se sentido, tem feito parte na trajetória acadêmica da pesquisadora.

O interesse é saber que fatores podem gerar consequências para a aprendizagem do aluno de teologia? Que impactos a vivência acadêmica pode gerar em seu desenvolvimento pessoal e sua atuação no mundo como teólogo, depois de concluída a formação? De que maneiras o posicionamento da Instituição de Ensino Superior pode interferir na integração do estudante ao ambiente acadêmico? Estudantes que se inserem adequadamente à vida acadêmica e social no ensino superior têm mais chances de crescimento intelectual e pessoal.

O Capítulo 1 apresenta os fundamentos teóricos da pesquisa iniciando com a qualificação do rito de passagem do estudante de teologia a partir de Genep. O capítulo ocupa-se, também do referencial teórico principal da pesquisa que é a Fenomenologia da Vida de Michel Henry.

O Capítulo 2 trabalha os temas espiritualidade e crise de fé apontando os conceitos da literatura e estabelecendo as conexões com a subjetividade do estudante de teologia no processo de adaptação do estudante. Neste capítulo as disciplinas espirituais dos terapeutas no deserto são abordadas como uma alternativa ao retorno à espiritualidade clássica.

O Capítulo 3 aborda os Princípios Norteadores para acolhida e Acompanhamento do aluno, enfatiza o papel da instituição de ensino superior e do professor como portador de alteridade. Sugere ações relacionadas à pastoral acadêmica face ao processo de adaptação do graduando que ampliem a eficiência do processo de adaptação.

1 DIMENSÕES DO CUIDADO E PRÁTICAS SOCIAIS: O RITO COMO PRÁTICA SOCIAL-ESPIRITUAL

Este capítulo 1 apresenta os fundamentos teóricos da pesquisa iniciando com a qualificação do rito de passagem do estudante de teologia a partir de Gennep e descrevendo a Fenomenologia da Vida de Michel Henry.

Todas as culturas praticam ritos de passagem que destacam transições e ajudam as pessoas e os grupos a enfrentarem as mudanças e suas tensões. As passagens e as mudanças são idênticas nas diversas culturas: casamento, separação, aposentadoria, maternidade, paternidade, deslocamento físico, nascimento, morte, ingresso na universidade, formatura etc.

A passagem de uma situação a outra ou as mudanças que ocorrem na vida são carregadas de ansiedades e de tensões que fazem com que as pessoas fazem referência ao cuidado, a proteção e a ajuda de Deus. É nesse sentido que também se compreende a necessidade que as pessoas têm de ritualização da vida, pois os ritos são meios que ajudam a fazer a passagem; em se tratando de ritualizações litúrgicas, elas facilitam o encontro, a proximidade e a comunicação entre Deus e as pessoas.⁹

Para Mansk a igreja cristã, como corpo de Cristo no mundo, formado de pessoas que foram recebidas nesse corpo como irmãos e irmãs, pelo batismo, é aquela que acompanha os seus membros em todas as situações da vida. A liturgia cristã é um meio concreto de a igreja viabilizar a comunhão de Deus com as pessoas e das pessoas entre si e não se limita ao culto dominical. Diversas situações cotidianas requerem a liturgia da igreja.

O rito religioso cristão – ou rito litúrgico – mais conhecido em nosso contexto é o culto comunitário. Esse rito engloba praticamente todos os demais ritos cristãos, ou seja, grande parte dos ritos cristãos acontece na forma do rito culto, dentro do próprio culto. Sua função é tão somente esta: encontro com Deus para celebrar a vida de fé de uma comunidade ou de indivíduos dessa comunidade, como parte da grande obra inaugurada em Cristo, rumo à plenitude do reino de Deus.

⁹ MANSK, Eri. *A ritualização das passagens da vida: desafios para a prática litúrgica da Igreja*. São Leopoldo, 2009. 347 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2009. p. 83.

Streck e Adam, tomando como base a perspectiva antropológica e os ritos litúrgicos já existentes na igreja cristã, propõem uma reflexão sobre a função dos ritos litúrgicos nos ciclos da vida pessoal. Ritos e rituais são importantes porque ajudam pessoas e famílias a demarcarem sua estrutura social, resgatarem narrativas de gerações passadas e repassá-las a gerações seguintes.¹⁰

Peirano refere-se ao ritual como um sistema cultural de comunicação simbólica constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios, com conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). O natal é um ritual, a páscoa outro. São quadros de referência que auxiliam os indivíduos a passarem de um estágio para outro.

O rito é o símbolo em ação, propicia uma estruturação dos sentimentos, dos costumes e dos valores: ele nos organiza, estrutura e nos faz sentir seguros. Mas os ritos caíram em desuso. Não se faz mais Natal em algumas sociedades e não se casa mais, não se celebram batismos. Os ritos estão sendo objeto de descaso o que faz com que as pessoas percam a chance de compreender como funciona a dinâmica do processo emocional envolvido nesses momentos de transição e se perde um valioso instrumento que pode desencadear forças curativas. Deste modo, a par dos ritos religiosos, novos ritos, pois precisam ser criados e moldados.¹¹

O ingresso no ensino superior para o estudante de teologia é considerado nesta dissertação um rito importante, ainda que sem uma ação sequencial pré-definida. Trata-se de um período intermediário e temporário de incerteza e crise, que permite a reflexão do indivíduo sobre sua existência na sociedade como retrata a poesia de Ana Cristina Cesar:

Mereço (merecemos, meretrizes)
 perdão (perdoai-nos, patres conscripti)
 socorro (correi, valei-nos, santos perdidos)
 Eu quero me livrar desta poesia infecta
 beijar mãos sem elos sem tinturas
 consciências soltas pelos ventos
 desatando o culto das antecedências
 sem medo de dedos de dados de dúvidas

¹⁰ MANSK, 2009, p. 83.

¹¹ STRECK, Valburga Schmiadt; ADAM, Júlio César. Ritos e Práticas Pastorais em Tempos de Mudança: Uma reflexão a partir da liturgia e do Aconselhamento Pastoral. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 51, n. 2, p. 319-333, jul./dez., 2011. p. 320.

em prontidão sanguínea
(sangue e amor se aconchegando
hora atrás de hora)
Eu quero pensar ao apalpar
eu quero dizer ao conviver
eu quero partir ao repartir
filho
pai
e
fogo
DE-LI-BE-RA-DA-MEN-TE
abertos ao tudo inteiro
maiores que o todo nosso
em nós (com a gente) se dando
HOMEM: ACORDA!¹²

Acordar o homem mobiliza a linguagem e o entendimento do mundo.

1.1 Minha experiência do sentir-se sentindo

Acordar e contemplar o fenômeno de perto me causou estranha participação: estava aos dezessete anos com um imenso chamado vocacional; era chamada ao campo missionário. Fui criada no centro urbano da capital federal ainda em formação, ainda em construção. Sempre soube algo sobre meu chamado: primeiro que estava partindo do criador; segundo, que tinha a ver com o lugar especial de serviço nesse tempo, e nesse lugar, com disse Mardoqueu a Ester, no texto bíblico, de fato, Ester a pergunta ao criador sobre meus desígnios, afinal, nascera com um propósito.

Nasci em Brasília, capital federal, dois anos após a inauguração da nova capital. Minha mãe viera ao planalto central por incentivo do meu pai, cujo ofício de sapateiro era seu passaporte para uma terra a ser desbravada.

Muitas campanhas missionárias e cartas trocadas entre os pequenos aprendizes de missões me levaram a uma comoção permanente por missões. Um estranho sentimento de comissionamento sem recortes definidos.

Nesse momento consigo identificar aquilo que eu defino como um momento pessoal de conflito porque o chamado era incontornável, e não havia alternativas, meu imaginário da obra missionária era composto de um pensamento dicotômico entre o secular e o sagrado, de modo que não cabia sentir-me vocacionada sem

¹² CÉSAR, Ana Cristina. *Deus na Antecâmara*. Disponível em: <http://www.antonioiranda.com.br/poesia_brasis/rio_de_janeiro/ana_cristina_cesar.html>. Acesso em: 10 jul. 2016.

pensar em me identificar com o trabalho exercido na transamazônica por uma tia abnegada por missões. Como iria eu para o ambiente rural sendo uma pessoa tão identificada com as questões urbanas?

Atualmente a difusão da ideia de sacerdócio universal dos cristãos auxilia-me na explicação do desafio, de modo que sou chamada para exercer o ministério onde quer que eu vá.

Bock propôs uma nova abordagem de Orientação Profissional que chamou de Abordagem Sócio histórica. Sua base teórica são as ideias de Vygotsky de que o indivíduo desenvolve-se através de uma relação dialética com o ambiente sociocultural em que vive.¹³

Mas, o autor enfatiza a questão da escolha, com foco no profissional e na realidade do mercado, não propriamente do aspecto vocacional em si. Vocação ou escolha? Essa era uma importante questão, e que provavelmente permeia o pensamento dos jovens estudantes. Quando é a vocação que predomina, fica o indivíduo sujeito ao um rito de passagem que envolve aceitar uma soberana missão. O início da vida adulta é marcado por uma série de mudanças na vida do sujeito. Peirano define ritual como um sistema cultural de comunicação simbólica, que se constitui por sequências de conteúdos e arranjos com diferentes graus de formalidade, desde o dizer – quando se diz “sim” à pergunta do oficiante em um casamento; no sentido dado por meio de um desempenho coletivo, ou pelo sentido de valores inferidos, como a conquista de um título de campeão mundial de futebol.¹⁴

De um modo ou de outro, os ritos de passagem fazem parte do início da vida adulta (Bock & Aguiar, 1995). Bock tende a separar o mundo eclesástico do secular: achava que meu chamado para missões tinha a ver literalmente com a história de minha tia que tinha exercido a missão de evangelizar os índios na Transamazônica na década de 1970, comendo tapioca e banana.

Meu conflito de fé e chamado começara ali: como começaria eu, a obra missionária, sendo tão urbana?

Na adolescência já pensava sobre as questões da existência, impulsionada a pensar sobre meu ser no mundo a partir de condições socioeconômicas

¹³ BOCK, S. D. *Orientação profissional: a abordagem sócio-histórica*. São Paulo: Cortez, 2002. p. 12.

¹⁴ PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 8.

desfavoráveis e um berço familiar disfuncional. O convívio com as Palavras do Pai me levou a uma profunda consciência de chamado, mas com uma fragilidade egóica quanto a decidir e consistir. Assim dezessete anos ingressei no Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, sem sequer ter passado por uma orientação profissional. Eu tinha a bênção da igreja, e uma expectativa de viver algo romanceado e heroico. Naquela instituição de ensino superior em teologia, na década de 1980 do século XX, a graduação ainda era considerada teologia livre.

Imatura para a rotina de estudos e o pensar científico, sucumbi às intervenções de um filósofo que palestrava na instituição. ‘O que você faz aqui?’, filosofava. “Já pensou no fato de que no início da juventude você inicia um curso superior que não é reconhecido pelo MEC?”

Abandonei o curso de teologia e graduei-me em Pedagogia. Mas, sete anos depois de graduada, meu projeto de busca ainda me gerava angústia: O chamado x o lugar no mercado de trabalho era um conflito permanente. Graduei-me Psicologia, e, finalmente, no ano de 2015, convalidei o curso de teologia livre, o que acendeu o desejo de ingressar no mercado e pesquisar a problemática da adaptação do estudante de ensino superior em teologia.

No mestrado, deparei-me com uma nova crise. Reflexões sobre "ser nascida na Vida", as religiões contemporâneas, me levaram a questionar meu privilegiado lugar de pastora em igreja neopentecostal.

Passei por uma nova crise, e decidi pedir exoneração do ministério, que não coadunava com meu novo-antigo pensar: afeto e sou afetada, sou nascida na Vida e quero cumprir meu chamado profético. Obviamente, nesse período, não pude entrar em contato com a temática da pesquisa, mas logo que fiz o RITO DE PASSAGEM, encontrei-me pronta para retomar minhas reflexões. Aqui me encontro, buscando refletir sobre tudo. Levo bálsamo na bagagem comigo.

1.2 Ritos de Passagem – Conceituação de Rito

Esta dissertação acolhe o trabalho de Genep sobre ritos de passagem pela minudência com que o autor trata os rituais que acompanham as passagens da vida, mas rito é tema complexo cujo conceito não se esgota nesta dissertação.

Um primeiro conceito informa que o rito de passagem é um período intermediário e temporário de incerteza e de crise, isto é, um interstício que

possibilita o indivíduo refletir sobre a sua existência na sociedade. Os ritos são fenômenos compostos de fases de separação e de incorporação à sociabilidade, sendo que entre estas há um período liminar, marginal ou fronteiroço que o sujeito percorre para se enquadrar no plano coletivo.¹⁵

Diz Crapanzano, entretanto, que em cada travessia há sempre um momento em que não se está de um lado nem de outro, em que não se é o que era nem o que será, pois, uma vez que são discriminados, o contíguo nunca os atinge.¹⁶

Mansk elabora o conceito etimologicamente, dizendo que a palavra rito vem do latim *ritus* que significa “ordem prescrita” “ou “ordem estabelecida”. No grego, esse termo está ligado a *artýs* ou *artus*, que também significa “prescrição”. A raiz *ar*, mais antiga e original, “modo de ser, disposição organizada e harmônica das partes no todo”, encontra-se na palavra *arta*, do sânscrito védico, cujo significado remete a uma força de ordem cósmica, mental e de relação das pessoas entre si, e em *arta* (arte), do iraniano, que dá ideia de “harmonia restauradora”.¹⁷

A etimologia do termo rito indica que há uma ideia de ordem, organização, estabilidade e restauração presente no significado da palavra rito:

O rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá sentido do que é importante e do que é secundário. O rito nos permite viver num mundo organizado e não caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível. Se é verdade que o cosmo tem a força de opor-se ao caos, isso se deve ao rito e à sua força organizadora.¹⁸

Os ritos são modos de ação determinados são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas e, grande parte das definições traz a ideia de ordem, organização e estabilidade, acentuando o caráter repetitivo e a fidelidade a certas regras da ação ritual.¹⁹

A expressão ritos de passagem foi primeiramente empregada por Gennep que os separou em dois tipos: (i) ritos que acompanham a passagem de um indivíduo de um status social para outro, no decorrer de sua vida, e (ii) ritos que marcam pontos determinados na passagem do tempo (ano novo, lua nova).

¹⁵ LUDORF, apud GENNEP, 2011.

¹⁶ CRAPANZANO, 2005 apud SILVA; LUDORF, 2011.

¹⁷ MANSK, 2009, p. 85.

¹⁸ TERRIN apud MANSK, 2009.

¹⁹ CAZENEUVE apud MANSK, 2009.

Para Gennep o principal significado de rito é que o rito realiza conexões entre posições e domínios na vida social. Ritos são dotados de certos mecanismos recorrentes no tempo e no espaço e as cerimônias ritualísticas acompanham o indivíduo desde o nascimento até à morte, ajudando-o a passar de um lugar a outro, de um status a outro, de uma idade a outra, e assim sucessivamente.²⁰

Mansk destaca o ineditismo de Gennep e o alcance e fama de sua obra “Les rites de passage”, publicada em Paris no ano de 1909. O estudo de Gennep surge no contexto de uma antropologia que se configura como disciplina autônoma durante o século XIX, o século da conquista colonial (África, a Índia, a Austrália, a Nova Zelândia).

Quando o livro de Gennep foi publicado, a religião era considerada um fato socialmente significativo. Na França, o estudo da religião e de temas ligados a ela toma lugar central. Marcel Mauss, Durkheim investigam magia, prece, reciprocidade, religião, rito elementar, mas nenhum desses autores toma o rito como objeto básico de estudo. E aí reside a importância da contribuição da pesquisa de Gennep.²¹

Mas, segundo Rivière, aponta Mansk, o rito tornou-se um objeto social de estudo independente há pouco tempo, sendo concebido durante séculos, exclusivamente, “como elemento de uma religião da mesma forma que as crenças e a organização.”²²

Adriane Rodolpho relembra os ritos escolares destacados por Rivière: os ritos de chegada (cumprimentos da professora e despedida dos pais), ritos de ordem (horários compartimentalizados pela sineta, espaços organizados por filas, de crianças e classes), ritos de atividades (ir ao quadro, ao pátio, falar e escutar em público). Em Rodolpho, a aprendizagem da leitura e da escrita, as etapas de fim de colégio e entrada na universidade, os trotes aos calouros são exemplos de eventos que atribuem novas identidades e novos papéis a serem desempenhados junto ao grupo com o qual convivemos.²³

Gennep afirma que os ritos assumem várias classificações (simpáticos e de contágio, diretos e indiretos, bem como positivos e negativos) e interpretações a depender do ponto de vista de compreensão do fenômeno. Diversos tipos de ritos

²⁰ DA MATTA apud MANSK, 2009.

²¹ DA MATTA apud MANSK, 2009.

²² RIVIÈRE, apud MANSK, 2009.

²³ RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Estudos Teológicos*, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.

podem se combinar, podem ser decompostos em ritos de separação (preliminares) do mundo anterior, de margem (liminares) e de agregação (pós-liminares) ao novo mundo.²⁴

O autor aprofunda ainda a análise sobre a passagem material que se caracteriza, geralmente, por um limite que é marcado por algo concreto, muitas vezes delimitando espaços físicos de interdição, logo, de zonas sagradas e profanas. O sujeito pode sair do mundo anterior para entrar em um novo mundo passando por ritos em zonas consideradas neutras, como os ritos de margem.

Do mesmo modo, trata também da possibilidade da concretização de ritos de entrada e de saída e que todo indivíduo ou grupo é selecionado por determinados aspectos estabelecidos socialmente que o enquadram em um mundo sagrado ou profano. Essa diversidade induz formas distintas de lidar com o outro o diferente (estrangeiro) do mundo do sujeito. Uma fase preliminar, um período de margem e, finalizando, um rito de agregação sempre ocorrem, porque conforme Genep há sempre o mesmo mecanismo: parada, espera, passagem, entrada, agregação. A vida então é formada por um contínuo de desagregação e reconstituição.

Silva e Ludorf a partir da análise de Genep ponderam sobre o rito da beleza como parte do processo de identificação e de reconhecimento do indivíduo na coesão do grupo e suas implicações nas relações humanas. Educação física e práticas corporais poderiam ser compreendidas a partir da noção de ritos de passagem. Isto porque embora a busca da beleza, da saúde e do movimento corporal tenha estado sempre presente em rituais coletivos, na contemporaneidade esta busca ocorre na academia de ginástica. A busca da identidade estaria então jungida ao uso de esteroides e anabolizantes e de uma constante necessidade de corrigir o corpo por meio de rituais de transformação, inclusive porque as modificações corporais são indicadores de ritos de passagem a fim de mudança de status do sujeito em determinado contexto social.²⁵

1.3 Rito de Passagem do Ensino Médio para o Ensino Superior

Mansk trata o estudo como um tema que circunscreve ritos de passagem porque assinala etapas de formação e prepara a pessoa para o exercício

²⁴ GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

²⁵ GENNEP, 2011.

profissional. No caso desta pesquisa o rito de passagem do ensino médio para o superior é significativo porque o candidato de teologia é marcado, em algumas denominações com a ordenação ao ministério pastoral no caso da maioria dos homens.

Os exames de entrada no curso de graduação em teologia ocorrem, para as instituições cujos cursos são reconhecidos pelo MEC, por meio de vestibular agendado, via de regra. Assim o vestibular é o evento chave, importante na transição do ensino médio para o ensino superior. Mas, no Brasil, com a expansão do número de universidades no Brasil e com a oficialização do ENEM e do PAS e ainda com o sistema de cotas o evento de entrada no ensino superior teve sua força dramática diminuída, alterando rito de iniciação.

Realizar as provas, submeter-se aos trotes das calouradas são ações que qualificam um rito de passagem. A formatura também inaugura o desafio da profissionalização, coincidindo com o início da idade adulta e com uma nova posição na sociedade, ainda que para o estudante de teologia esta situação ocorra de modo particular, no contexto eclesialístico.

Entrevista realizada com profissional da área jurídica atuante há 30 anos revelou que para as solteiras, que nunca se casaram, o rito de formatura é lembrado com significado semelhante ao casamento, um casamento com a profissão. Essa simbolização pode ser vista como um efeito do movimento de liberação da mulher.

E, novamente, fazendo alusão a Mansk ressalta-se que o espaço universitário por ser lócus de realização de ritos de passagem tão significativos poderia ser, também, espaço de ajuda no enfrentamento de crises.

1.4 Rito de Passagem do ambiente acadêmico para o ambiente eclesialístico

O ingresso do estudante de teologia no mundo do trabalho compõe-se de experiências distintas do ingresso de outros profissionais. Normalmente o estudante já é um eclesialístico ou será ordenado.

O estudante de teologia participa de estágio obrigatório por meio do qual exerce a prática, normalmente na própria comunidade da qual participa, o que não é recomendado por não promover uma experiência diversificada da que lhe é costumeira.

A teologia praticada pelas igrejas denominadas evangélicas tradicionais é, em grande parte, fruto das bases teológicas conceituais das missões pós reforma protestante. Volta-se portanto, para o atendimento das necessidades e adaptação aos contornos de cada denominação, quer seja quanto ao conteúdo, quer seja quanto à forma.

Pouco observa o caráter ecumênico ou comunitário de uma teologia prática envolvida com as causas sociais. Tal condição pode influenciar na formação das expectativas geradas no coração do jovem teólogo quanto à teologia que vai aprender e aquela que vai praticar no contexto eclesiástico ou fora dele. Os questionamentos quanto à formação da identidade do teólogo que se forma na instituição para retornar ao contexto eclesiástico pode ser significativa. Muitas questões devem fazer parte do repertório de entrada desse estudante, nascido em um contexto para ser então enviado e desenvolvido em outro, de ênfase academicista. Nesse ponto, registra-se de grande importância observar a fenomenologia da Vida de Michel Henry para elucidar como tal jovem estudante afeta e é afetado por este importante ritual de passagem.

1.5 Fenomenologia da Vida de Michel Henry

Dialoga-se aqui com a tese de Wondracek para apresentar as razões e o conteúdo que justificam a escolha da Fenomenologia de Henry como referencial teórico.²⁶

A escolha foi motivada pela presença do cristianismo em Henry e pela relevância de sua abordagem para a intervenção terapêutica. Wondracek tomou o cristianismo no sentido de Pfister, como paradigma para compreender a vida, e com isso a condição humana. Ou seja, não como doutrina a respeito do divino, mas como fonte para conhecimento do humano.

A história da teologia como campo de estudo no contexto acadêmico teve proeminência até chegar o racionalismo iluminista, e bani-la. O argumento central era de que não havia casamento possível da ciência com a teologia, que tem como base a fé e a autoridade das escrituras. Mas o método fenomenológico serve a

²⁶ WONDRAČEK, Karin Hellen Kepler. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. 257 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2010.

todos os genuínos problemas da evidência, que se aplica, também ao que é da religião.

Henry faz uma distinção entre o emprego de Vida e vida. O primeiro refere-se a seu conceito de Vida absoluta – a vida originária, doadora de todas as formas de vida. A segunda vida refere-se à vida criada ou gerada a vida humana propriamente dita. No entanto, nem sempre essa distinção é tão simples.

Um aspecto importante da contribuição de Henry para o presente estudo reside em que, a despeito de sua leitura não ser propriamente teológica, faz o que denominou como fenomenologia do cristianismo, com a proposta de destacar uma abordagem original e não-grega da condição humana, destacando o pensamento de João, especialmente seu prólogo, no qual encontra sua concepção de vida doada na imanência, vida originária.

Importante destacar o encontro de Henry com a ideologia marxista. As leituras de Marx, e suas viagens pelos países do leste europeu dominados pelo comunismo, onde entrou em contato com o lado destrutivo do comunismo e sua prática autoritária sobre os menos favorecidos.

Desde sua primeira obra, Henry volta-se para a dimensão do afeto, ausente do pensamento ocidental. Sinaliza uma concepção de felicidade não relacionada ao hedonismo dos dias atuais, ou seja, não ligada ao prazer. Acrescenta ainda um lugar para o sofrimento, que desembocará no seu conceito de *pathos*.

Este estudo sobre o processo de adaptação do estudante ao ensino superior considera a universidade como um espaço permeado fortemente pela ideologia cientificista. A análise do processo de adaptação apoia-se, também, nos achados de Henry sobre Kandinsky, de como as sociedades deram primazia ao cientificismo em detrimento da própria arte, afastando-se assim da vida.

A obra de Henry *C'est Moi la Verité*, segundo Wondracek manifesta a aproximação de Henry ao cristianismo, quando resgata ideias importantes para a compreensão da condição humana representando uma nova abordagem filosófica da verdade cristã denominada de Cristologia Fenomenológica.

A encarnação é, também, no pensamento de Henry uma categoria que ele aprofunda ao aproximá-la do cristianismo. Essa aproximação ocorre com base na ideia de que a realidade do corpo não pode ser encontrada numa procura objetiva.

Antes de sua morte Henry faz uma abordagem das palavras de Cristo dentro da filosofia da linguagem para tratar da condição humana em um duplo sentido:

palavras de Cristo a respeito do ser humano e palavras de Cristo a seu próprio respeito, sendo que as primeiras só são compreendidas se forem ressignificadas pelas últimas.

A fenomenologia da Vida decorre da fenomenologia clássica, que tem início no final do século XIX com Edmund Husserl: enquanto as demais ciências se debruçaram sobre fenômenos específicos – físicos, químicos, econômicos, sociais, psíquicos, a fenomenologia investiga o que faz com que um fenômeno seja um fenômeno, ou seja, a diferença entre o que se mostra e o acontecimento do mostrar-se, o puro aparecer enquanto tal.

Henry aponta o lugar especial da ciência inaugurada por Husserl: “A fenomenologia será para o século XX o que o idealismo alemão é para o século XIX, o empirismo para o século XVIII, o cartesianismo para o século XVII, Tomas de Aquino e Duns Escoto para a escolástica, Platão e Aristóteles para a Antiguidade”.

Henry volta-se aos fundamentos da filosofia moderna e pergunta sobre o que foi feito da abordagem da vida, em que momentos ela foi deixada de lado. Para isso, recua até os primórdios da Idade Moderna e traça o percurso filosófico até os tempos atuais.

Henry começa com uma análise do pensamento ocidental expresso no final de seus escritos. Para ele a decisão intelectual de Galileu Galilei no início do século XVII o mundo sensível recebe uma crítica contundente, que veio transformar o que era concepção tradicional de mundo, de ciência e de corpo.²⁷

O gênio de Galileu consistiu em retirar a geometria do campo das figuras ideais e usá-la como modo de conhecimento da matéria. Não só do universo das coisas, mas também no que toca ao ser humano: seu corpo passa a ser apreendido geometricamente. Esse deslizamento abre uma nova era fundada numa concepção inédita do corpo humano e, por consequência, do próprio homem.

Assim nasce a pretensão, por parte da ciência geométrica da natureza material, de constituir, doravante, o verdadeiro saber do homem. Esse conhecimento, forjado em campos estranhos ao humano, passa a ter a pretensão de fornecer a verdadeira aproximação ao homem. As impressões e características do humano são tratadas como simples “aparências”.

²⁷ WONDRACEK, 2010, p. 55.

Segundo Henry, há uma subjetividade em Descartes que foi desconsiderada na interpretação de sua obra porque para ele a verdade está na impressão, na subjetividade em geral. Isto é, pensar em Descartes originariamente não significava representar mas sentir-se vendo, sentir-se sentindo dor. O cogito original remete para uma interioridade absoluta que nada tem a ver com o cogito que habitualmente se entende como pensar.

Henry destaca, então que a genialidade de Descartes consiste em ter aquele filósofo concebido que, o Começo, não está em um ente, nem sequer seu aparecer, mas o aparecer do aparecer, a pura fenomenalidade.

Descartes faz distinção, entre o conhecimento imediato que se tem da dor – a experiência pura da dor – e um juízo sobre a própria dor que para julgar a põe diante de si, como algo que pretende avaliar ou mensurar. Em Descartes e Henry consciência da dor e conhecimento da dor coincidem.

Havendo certeza absoluta do sentir-se sentindo algo (vendo, doendo, duvidando), há um dado fenomenológico e por isso passível de investigação rigorosa. Essa manifestação imediata é uma experiência; sendo experiência, é fenomenológica. Logo, “a análise cartesiana é uma análise fenomenológica”. A fenomenalidade está no deixar-se afetar pela experiência em si, sem distância dela.

Henry comenta que a profundidade e o alcance do conceito cartesiano de consciente não foram percebidos nem puderam ser preservados – nem por Descartes nem pela fenomenologia contemporânea. Isto se dá porque a fenomenalidade do mundo obstaculiza a ida à essência, pois remete ao modo de constituição do pensamento, a partir da filosofia grega, da qual Descartes se descolara num primeiro momento. Esse é o “cartesianismo do Começo”, que será a base filosófica de Henry para a fenomenologia da Vida como mostra Wondracek em sua tese.

Noite é palavra usada por Henry para denominar o campo a ser perscrutado pela fenomenologia da Vida, em oposição às coisas que se mostram na luz do aparecer. A vida é invisível, mas ainda assim não é um Nada fenomenológico; longe disso, justamente é nela que o aparecer surge originariamente em si mesmo: Este aparecer a si do aparecer é justamente aquele da vida, que se prova ou se experimenta a si em cada ponto de seu ser.

Somos afetados pela vida que se doa em nós; o afeto e o modo do nosso Si ser investido em nos; e como experienciamos originalmente a doação da vida em

nós. Essa impressionabilidade da vida não é passageira, como são as demais impressões que vem e passam. Ao contrário, a impressão da Vida é constante, “porque a Vida que a possibilita está sempre presente, num abraço sem falha”. Onde provamos o abraço da vida? O local da “prova imediata das impressões do ser e da vida é o nosso corpo. Com ele somos afectos na Vida”.

Esse poder sentir no qual somos possíveis, que nos chega como afetividade diz respeito ao que perpassa e funda a totalidade do agir. E, portanto, um concreto, uma auto afecção, um sentir-se a si mesmo, antes de mais, que se constitui e de define em si próprio sem referir-se a mais nada, fenomenologicamente puro, que se auto revela.

Esse sentir-se a Si mesmo ganha, na fenomenologia, o nome de ipseidade (Selbstheit). Henry faz questão de mostrar que a ipseidade não se trata da sensibilidade, mas de ser afeto ou afetado na vida pelo poder que doara a sensibilidade e todo o mais, o poder de sentir, a prova de si mesmo e a descoberta do si na essência da sua ipseidade, numa passibilidade ontológica estrutural, uma identidade entre afetante e afetado, que funda o si na sua imanência e o abre a toda recepção.

Esta posição de Henry é o que o distingue o conceito de afetividade como ipseidade de si de Henry dos outros pensadores e a autonomia da presença do afeto, o seu caráter irreflexo. É a partir da auto afecção de si na vida que o afeto se anuncia, e não por uma intencionalidade que lhe afigure um valor ou lhe perceba uma direção, ou lhe atribua uma qualificação e decida responder-lhe ou não.

Apenas o sofrer nos permite saber o que é o sofrer. A modalidade do “fora-de-si” está ausente nesse modus da vida. Não há o que separe o sofrer dele próprio, e por isso não há como lançar um olhar sobre ele, pois ninguém jamais viu seu sofrer, sua angústia ou sua alegria.

Todos – dor, prazer, angústia – são modalidades invisíveis da vida, dadas a si no *pathos*, conceito-irmão de afeto. *Pathos* originário e essa relação de si consigo na vida, essa relação originária do sofrer e do fruir. A vida se dá como afeto no *pathos* – nesse misto de paixão e passibilidade – “Vida que nada mais e que esse estreitar patético” – sou abraçado pela vida, sou afetado, sou tocado e não posso fugir desse modo de a vida fenomenalizar-se em mim.

Para Henry, só a fenomenologia da afetividade dá acesso ao ser e a vida. A fenomenologia tradicional propôs-se, como primeiro princípio, “ir às coisas mesmas”

e, como segundo, o acesso via intencionalidade. “Nem uma nem outra nos permitem sair do universo das abstrações, um universo de aparências cujo ser e transcendência pura”.

Na fenomenologia da Vida, desaparece a distância entre o fenômeno da vida e o sujeito vivo, “a revelação da Vida e aquilo que se revela nela são um”.

A imanência como fundamento da transcendência indica que a fenomenalidade da vida não se mostra na distância do aparecer. A vida conserva em si o que ela revela por isso é necessário considerar uma nova relação da vida com o vivente, sem a qual não se pode compreender nada dessa. Essa sensibilidade original, não se encontra nos órgãos dos sentidos, mas no que Henry chama de “imanência radical”, “o ser impressional enquanto tal, enquanto isento em si de toda a transcendência”, sem distância alguma entre o que se revela e a apreensão desse. A imanência é a essência da transcendência.

No que pertine à fenomenologia da alteridade, as concepções de Henry também repercutem na compreensão da intersubjetividade porque a fenomenologia da Vida obriga a repensar qualquer questão essencial como a da alteridade.

Paul Ricoeur afirma que o grande mérito de Henry é o de ter retirado a relação com o outro do discurso teórico e inserido seu início na experiência de si na passividade.

O ser em comum sempre se cumpre como modificação imediata da subjetividade absoluta, na partilha do ser em comum efetivo e concreto, como no da mãe com o filho, do hipnotizador com o hipnotizado, do amante com o amado, do analista com o analisado. Em todas as relações sempre há um Fundo comum anterior que é a percepção do outro. O que o outro é antes de ser compreendido ou de apreender-se sua intencionalidade, antes da percepção do seu corpo e independentemente dele, toda a experiência de outrem no sentido de um ser real com ele cumpre-se em nós, sob a forma de afecto. Assim, a percepção do Outro recebe novo acento. É no Fundo da vida que se prova o outro nesse Fundo da vida que se estabelece a conexão.

A questão da alteridade é assim retirada do fora de si, pois esse é “falsa abertura ao outro” e “evasão para o universo da irrealidade”. Para considerar a alteridade, não se parte do ego – pois intersubjetividade não é relação entre egos.

Já o conceito de comunidade é mais amplo e não se restringe aos humanos, mas abarca tudo o que se compreende pelo sofrer primitivo da vida bem como pela possibilidade do sofrimento.

Pode-se sofrer com tudo o que sofre e esta é a forma mais alargada de comunidade concebível, nela incluindo-se o cosmo.

Henry ocupa-se em 1994 das intuições a respeito do que une a todos os viventes. Diferentemente dos demais seres na dualidade do aparecer a singularidade da condição humana na vida faz com que apenas o ser humano nasça. Diversamente das coisas e dos outros seres vivos, o ser humano tem sua doação na forma de nascimento na carne. As coisas não “nascem”. Nascer concerne apenas ao vivente.

A temática da natividade chega à fenomenologia da Vida como seu aprofundamento. O que nos antecede e nos doa a vida não são os pais biológicos. Pais biológicos não detém o poder de pôr a vida ou de manter a vida, mas apenas transmitiram o que também receberam. Mesmo que eles percam a vida, continuamos vivos. Por isso é pertinente conceber fenomenologicamente um poder capaz de efetivar a geração originária, ao que Henry chama de nascimento na Vida.

Trata-se do nascimento originário pelo qual o Eu nasce. A nossa condição passa a ser definida pelo nascimento transcendental. Como condição, nunca cessa de se dar – o Eu sempre está sendo gerado na Vida, como vida, como um Si e como um Eu. Nascer significa se tornar um si transcendental vivo dentre todos os que somos.

Mas ser nascido não significa vir ao mundo. O vir ao mundo e decorrência do nascer na Vida: “Apenas porque viemos a vida e que podemos também vir ao mundo. Em cada uma das nossas atividades somos habitados pela memória da Vida, por uma corporeidade originária que ‘sustenta e guarda na sua carne’ o poder que usufruímos no mundo”. O nascimento na Vida será oposto ao nascimento no mundo. Fora da Vida nada existe a não ser a carência, a irrealidade, a alienação, a estranheza, o desafeto, o fora de si, o fora da vida.

Henry sustenta que não está falando de vida em termos conceituais, mas de uma vida real fenomenologicamente efetiva. E a Vida que vai gerando vida enquanto se revela. Em termos práticos, a condição humana como nascido na Vida indica que este Eu que eu sou não é originário, pois não me fundei neste Eu que eu sou. Eu me

sou dado, mas não sou eu que me dei a mim. Eu sou apenas eu na autodoação da Vida absoluta doada na interioridade de seu Verbo.

Henry opera uma transformação no questionamento. Em vez de perguntar de onde vem a vida, Henry propõe que a pergunta seja qual é o poder que doa a vida.

Justamente o esquecimento do hiper poder da vida, da ipseidade e da essência leva a filosofia moderna a uma metafísica da subjetividade na qual o Eu é considerado como origem de seu próprio poder.

Quando trata de uma filosofia para o Cristianismo, Henry remete ao que denomina de tese decisiva do cristianismo: “a Verdade da Vida é irreduzível à verdade do mundo e por isso não se revela nele”. A Vida fenomenológica, da qual a sensibilidade é uma modalidade, encontra na Verdade do cristianismo sua explicação e não na verdade do mundo, pois há uma “expulsão recíproca” da Verdade da Vida e da verdade do mundo.

A verdade é um conceito do apóstolo João. Na fenomenologia de Cristo Henry interpreta a afirmação “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (João 14.6) como sinonímia: caminho = verdade = vida. Jesus Cristo é a porta que acede ao caminho de verdade e vida. O “acesso a Cristo só é possível na vida e na verdade que lhe são próprias – recordar que Cristo não está separado da vida, mas permanece nela e ela nele”.

Cristo é o cumprimento dessa vida; e efetivação da vida: “o que se diz nele e o que ele diz, e o mesmo que esta vida diz”. Cristo é a vinda da Vida na sua essência, e essa lhe vem do Pai. “É em nome daquele que o enviou que Cristo faz tudo o que faz, diz tudo o que diz, assim como é Daquele que o enviou que retira a sua condição de enviado de Deus, enviado da Vida e sendo o seu Verbo.”

Disso trata o conteúdo do cristianismo, na forma de elucidação “sistemática, inaudita, desta relação da Vida com os viventes como geração ou nascimento”.

Se a vida tem origem no Cristo, é preciso fazer uma releitura da condição humana a partir dele. Para compreender a si, o ser humano deve retomar as afirmações acerca da condição de Cristo. Um passo ousado e radical.

O ser humano conforme a fenomenologia transcendental cristã não é mais definido pela aparição exterior na verdade do mundo, mas pela Verdade que se faz “autodoação no viver da vida, pela autodoação da vida”. O indivíduo só pode identificar-se com a vida universal, não através de uma dissolução na vida, mas sob

a condição de se conservar numa ipseidade essencial “a Vida engendra-me como a si mesma”. E se com o cristianismo se chama a Deus Vida, se poderá dizer: “Deus engendra-me como a si mesmo”.

O cristianismo anuncia a possibilidade de ultrapassar o esquecimento radical, unindo-se a Vida absoluta de Deus; isso não seria outra coisa senão a salvação.

Henry enuncia uma formulação a respeito da vida que lembra afirmações niilistas, mas confere-lhe bem outra interpretação: “a vida é sem sentido”, “a vida é sem porquê”. Seu argumento é que o porquê remete a busca de sentido em propriedades que não são as da vida.

A ausência de sentido da vida, dito no duplo aparecer, reveste-se de reverência pela vida e não de seu desprezo. Isto é, por mais dura que seja a vida, quer-se, todavia, viver.²⁸

²⁸ WONDRACEK, 2010.

2 O PROCESSO DE ADAPTAÇÃO DO ESTUDANTE EM TEOLOGIA: CRISE DE ESPIRITUALIDADE

Este capítulo dois trabalha os temas espiritualidade e crise de fé apontando os conceitos da literatura e estabelecendo as conexões com a subjetividade do estudante de teologia no processo de adaptação. Neste capítulo as disciplinas espirituais dos terapeutas no deserto são abordadas como uma alternativa.

Adaptação é qualquer característica de um ser vivo que o torne integrado ao ambiente e aumente as suas chances de sobrevivência. O estudante deve passar pelo processo de aprendizagem ganhando musculatura na sua espiritualidade, esta compreendida como uma totalidade integrativa.

Espera-se que os embates, os questionamentos, as angústias e o sofrimento decorrentes lhe sirvam de insumo para o desenvolvimento de uma espiritualidade resiliente, madura para lidar com tantas diferenças e idiossincrasias próprias da teologia. Não é sair do outro lado da passagem ileso, mas com sua consciência de si, do outro, do cosmos e da eternidade ampliadas.

2.1 Espiritualidade

Historicamente, um conjunto de movimentos iniciados com a reforma protestante influenciou a igreja evangélica da atualidade, especialmente no que diz respeito à espiritualidade.²⁹

Acredita-se que antes da reforma protestante nenhum registro quanto à espiritualidade era considerado significativo. Trata-se, porém, de um equívoco considerar que antes da reforma, não obstante a relevância do movimento, nada houve de importante.

Autores como Hans Burki, James Houston, Eugene Peterson, Alister McGrath, Richard Foster, Ricardo Barbosa tem pesquisado a espiritualidade clássica, como contribuição vital para a igreja de hoje. Do mesmo modo, católicos contemporâneos, como Henri Nouwen, Anselm Grün, Thomas Merton e outros

²⁹ DROOGERS, André. Espiritualidade: o problema da definição. *Estudos Teológicos*, vol. 23/ n. 2, p. 111-128, 1983.

autores propõem uma integração da espiritualidade clássica com a espiritualidade decorrente dos movimentos oriundos da reforma protestante.

A maior parte dos autores entende a espiritualidade clássica não como um produto, mas algo arraigado na Palavra de Deus, no sentido de viver a vida de Cristo em cada um. Não se define como prática mística, alienada, emocional somente, mas baseada também na solitude e na contemplação.

Muito embora haja preconceito por parte dos evangélicos com o chamado período monástico, registra-se uma busca de homens e mulheres por uma espiritualidade baseada na simplicidade, e cujos ingredientes eram o recolhimento, a leitura da Bíblia, a oração e a contemplação.

Espiritualidade é um conceito de difícil definição, que o senso comum associa a Deus, culto, oração, fé, fervor, poder, guru, magia, monge, hábito, convento, mosteiro.

O conceito de espiritualidade pode ser vago e impreciso, a ponto de qualquer tentativa de defini-la seja infrutífera, justamente porque tem a ver com experiência e atitude. Parece ser um conceito mais cristão, indicando como a vida do crente deveria ser.

Entende-se espiritualidade como uma categoria oposta ao mundo: algo intimista, privado, interior, oposto ao exterior (dualismo), praticado por certas pessoas, eleitas, “santas” em suas práticas espirituais como prestação de cultos, liturgia, devoção, práticas meditativas e místicas.

O homem moderno em sua concepção de felicidade, de sucesso, pode apresentar uma concepção nova de espiritualidade que coloca em discussão a conceituação mais tradicional. Em muitas situações tornou-se institucionalizada, praticada concebendo uma instância entre emoção e razão, entre nós, sujeitos, e Deus, objeto.³⁰

Ainda segundo Droogers espiritualidade propõe uma visão total, integrada, uma experiência vivida por toda a pessoa, uma busca incrementada pela insatisfação com o mundo moderno e suas vicissitudes.

Segundo Henry tudo é vida, e tudo se prova na vida, pois sentindo-me é sentir, e isso é central em sua fenomenologia. Até a criança pode modalizar e

³⁰ DROOGERS, 1983, p. 18.

tonalizar seus conteúdos, logo espiritualidade tem a ver com a experiência mais remota do ser.

Assim, aquele que, segundo Henry, é nascido na Vida, teve sua vida gerada pelas mãos do criador, que amassando o barro o criou e soprou nele fôlego de vida. “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente”. (Gênesis 2:7).

Se a vida se manifesta no ser, toda manifestação é vida é espiritualidade, inclusive a dor, que reflete um importante debate interno. A fragilidade que se constitui originalmente torna o homem totalmente dependente da Vida que lhe doou vida, verdade expressa por Jesus no sermão da montanha: “Bem aventurados os pobres de espírito...”.

Descubro Deus, que a despeito de ser inescrutável, me doa vida e me permite buscar essa vida no meu interior, que até na enfermidade encontra vida. Para Nouwen, a dor pode ser abraçada, não propriamente pelo desejo de sofrer - atitude supostamente masoquista, mas pelo privilégio de ver algo de novo nascer da dor.³¹

A vivência de uma espiritualidade que abraça a dor coloca-se na contramão do ambiente pós-moderno, que apregoa o hedonismo valorizando acentuadamente o princípio do prazer.

O sofrimento fez parte da vida de Viktor Frankl, que o abraçou. Segundo ele a motivação primeira do homem está na busca do sentido da vida. Ele também defende o ser humano em sua totalidade. Para o autor o reducionismo tornou-se a máscara do niilismo, a existência sem sentido. Propõe três dimensões constitutivas do ser humano: corpo, psiquismo e espírito, uma antropologia tripartite. Assim, a existência humana é caracterizada pela coexistência entre a unidade antropológica e as diferenças ontológicas. Corpo, psiquismo e espírito são tidos como categorias no sentido dialético, que abrigam no todo uma reciprocidade essencial.

Frankl explica que o corpo constitui a dimensão biológica e diz respeito aos fenômenos somáticos, no entanto é dotado de intencionalidade. O homem é o corpo, como estrutura constitutiva de sua essência (estar-aí). A dimensão psíquica constitui a esfera das sensações, dos impulsos, do desejo. Tem-se, aí, uma consciência

³¹ NOUWEN, Henri. J. M. *A espiritualidade do deserto e o ministério contemporâneo: o caminho do coração*. São Paulo: Saraiva, 2002. p. 9.

cognitiva, o polo mediador dos dois extremos - corpo e espírito. À totalidade do homem, pertence um terceiro elemento, essencialmente, o espiritual. A dimensão espiritual constitui o lugar ontológico da consciência moral.³²

2.2 Crise de Espiritualidade

A prática docente da pesquisadora inclui o atendimento a alunos que procuram pelo Núcleo de Apoio Psicopedagógico da instituição onde atua como docente e ouvidora. A manifestação de crises ou conflito relacionados à fé ou às convicções doutrinárias com as quais ingressou na instituição se revelam recorrentes. Questões pessoais e de família, problemas relacionados à sua vinculação denominacional, além de problemas financeiros também são evidenciados.

Segundo Hoch, as igrejas protestantes têm deixado de crescer por negligenciar a cura das almas, a solidariedade na dor, tanto dos nossos fiéis como também entre o os pastores.

A teologia protestante caracteriza-se pelo seu caráter analítico, ou seja, sua preocupação de entender e interpretar o ser humano, a sociedade, a Bíblia. Inquestionavelmente o discernimento teológico e a formação da consciência crítica são funções importantes de qualquer teologia. Isso vale também para o contexto latino-americano, marcado pelo pensamento mágico. Mas a teologia, pela sua própria natureza de ser instrumento do evangelho de Jesus Cristo, precisa estar visceralmente comprometida com a preocupação de ajudar as pessoas a vivenciar a graça e o consolo, como um sentido intrínseco a todo o fazer teológico. A verdade da teologia ensinada precisa se tornar carne, experiência do evangelho encarnado. É necessário que a perspectiva acadêmica e analítica e a dimensão pastoral e espiritual se aproximem e se complementem.³³

Considera-se que tal ênfase tem afetado não somente pastores, mas todo o rebanho, que inclui, por suposto, os estudantes de teologia, uma vez que são enviados pela comunidade eclesial, muitas vezes, imersa no contexto supracitado.

Crise diz respeito a um estado transitório caracterizado pela incapacidade do indivíduo de resolver problemas usando estratégias de costume, exigindo novas formas de funcionamento, ou adaptação mais adequada à nova situação. A crise, de

³² FRANKL, V. E. *A presença ignorada de Deus*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes. 1978. p. 26.

³³ HOCH, Lothar Carlos. A importância da espiritualidade para a formação teológica. Um aporte teológico-pastoral. *Estudos Teológicos*, vol. 49, n. 1, p. 79-90, jan./jun., 2009. p. 82.

modo geral, ameaça a estabilidade, mas pode gerar também oportunidade de mudança. Pessoas em crise são mais sensíveis à ajuda, por que seus valores costumam ser postos em avaliação.

A capacidade de superação da crise depende de questões relacionadas à intensidade do fator desencadeante, dos recursos pessoais em nível de estrutura psíquica ou da disposição afetiva do indivíduo da estrutura familiar, de comunitária cultural e religiosa. Pessoas que estão ligadas a uma rede de apoio eficiente tem mais chance de transformar a crise em oportunidade de reflexão e crescimento.³⁴

Às questões pessoais, somam-se os fatores ligados ao contexto maior, os quais concorrem em conjunto como fatores predisponentes à crise do estudante de teologia. Importante aqui destacar o contexto sócio histórico e suas tendências.

O estudante de teologia encontra-se imerso na sociedade do conhecimento. Esta sociedade, ensina Chauí, é regulada pelo mercado e constitui-se valorizadora da velocidade, da redução do tempo entre a aquisição de um conhecimento e sua aplicação.

A formação do teólogo, como de todo estudante de ensino superior, é alcançada por esta realidade. Dá-se em um meio de explosão do conhecimento: o conhecimento levou 1.750 anos para duplicar-se pela primeira vez, no início da era cristã; depois, passou a duplicar-se a cada 150 anos, depois a cada 50 anos e estimava-se que, a partir de 2000, a cada quatro anos seria duplicada a quantidade de informação disponível no mundo.³⁵

Realidade avassaladora. O processo de elaboração dos conteúdos disponíveis passa a ser totalmente diferente de outrora. Pode ajudar a compreender porque o homem pós-moderno resiste ao silêncio e à quietude, preferindo manter-se hiperconectado, multitarefa, usando a lógica do descartável não somente para as coisas concretas, mas também para as relações.

Questionamentos que podem requerer um processo de elaboração cognitiva, emocional e espiritual podem estar sendo negligenciados, de forma não proposital. O conceito de Matrix advindo de uma produção cinematográfica recente, ajuda entender como a tecnologia está mediando essa consciência da realidade.

³⁴ MALDONADO, Jorge E. *Crises e perdas na família*. Viçosa: Ultimato, 2005. p. 36.

³⁵ CHAUI, Marilena. A universidade pública sob nova perspectiva. *Revista Brasileira de Educação*, n. 24, p. 5-15, Set/Out/Nov/Dez., 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a02.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2016.

De modo que tudo é possível, desejável ao mesmo tempo e agora. Nunca se observou uma geração de crianças tão hiperativa quanto agora. Montaigne diz que “meditar sobre a finitude é meditar sobre a liberdade”.

Assim, a iniciação do estudante de teologia coloca-se de modo geral no início da juventude como um crucial, conceito que se extrai do próprio conceito de crise. A crise nessa fase não é somente provável, mas esperada. Um fator agravante diz respeito à questão psicossocial sobre o fim da adolescência, uma vez que observa-se sua postergação gradativa, acentuando o grau de imaturidade da juventude contemporânea.

Ainda sobre a espiritualidade e a integralidade do ser, Boff considera a espiritualidade em todas as dimensões, indissociáveis entre si. A espiritualidade da alma é manifesta no ser vivo e subjetivo, uma consciência que guarda informações do processo evolutivo.

Fala ainda sobre a espiritualidade do corpo, que é vida que abriga a totalidade em si.

2.3 Os Terapeutas do Deserto e a Honestidade do Terapeuta

Um caminho para compreender as necessidades mais profundas do ser humano concebido em sua integralidade, seria lançar um olhar sobre a concepção do homem segundo Boff e Leloup, nos Terapeutas do Deserto. O retorno à espiritualidade contemplativa, sem rejeitar o bom legado da reforma protestante, passa por rever alguns conceitos.

Boff apresenta a visão unidimensional, a visão alma, a visão *nous* e a visão *pneuma* como quatro dimensões do ser humano:

- i. na primeira dimensão está o corpo, matéria, visão unidimensional. Nela o pensamento é apenas uma complexidade da matéria, que se decompõe e morre;
- ii. na segunda visão alma, psique, uma visão bidimensional, ligada ao corpo, a quem confere vida, no entanto tem vida independente da matéria;
- iii. na terceira dimensão o que os gregos chamam de *nous* que corresponde aproximadamente à palavra Espírito, à inteligência contemplativa, mais que uma inteligência analítica ou racional. É mais do que mundo da emoção e do sentimento. *Nous* é o local onde o divino se reflete no homem. Os monges

costumam lhe conferir primazia, tendendo a desprezar o corpo e os sentimentos, as emoções e o pensamento racional. A retirada necessária do mundo para melhor conhecer este silêncio e;

- iv. na quarta dimensão está a reunião das três anteriores. O *pneuma* é o sopro, o grande sopro da vida, a energia criadora.

Se nossas instituições de ensino educam o homem tridimensional, será preciso não apenas nutrir o corpo ou nossa inteligência racional, mas cuidar da nossa dimensão contemplativa e nos ensinar algumas práticas de meditação.

Na visão "pneumática" do ser humano, o terapeuta, que é psicólogo, cuida do corpo, cuida do psiquismo, cuida do *nous*, pratica a meditação e respeita todas estas dimensões.

O que me parece interessante é que esta visão do homem não é um objeto de crença ou de revelação, mas é o aprofundamento de uma observação que tem seu ponto inicial na matéria. É preciso interrogar-se sobre o que anima esta matéria, e entrar neste silêncio existente no íntimo de todas as coisas.

O transpessoal é audível em um mundo materialista e ateu? Questiona-se.

A visão do homem pode evoluir e em um certo momento da nossa vida nós podemos ser completamente materialistas, em outros momentos podemos passar para o lado oposto tornando-nos espiritualistas.

Os discípulos perguntam a Jesus: "É o Espírito que vem do corpo ou é o corpo que vem do Espírito?" Como vocês veem é sempre a mesma pergunta, da mesma atualidade. Alguns dirão que o espírito vem da matéria, e alguns cientistas dirão que a matéria vem do espírito. Dirão que a matéria é um certo resfriamento do espírito. Que a matéria é a mais lenta velocidade da luz. Esta tese nós já a encontramos em Orígenes, exegeta e teólogo, é considerado um dos pais da Igreja. Viveu em Alexandria nos séculos II e I d.C.

A espiritualidade contemporânea tem buscado um retorno à espiritualidade clássica, de modo que considera-se importante prosseguir nesta busca. Para Nouwen vive-se um cristianismo na atualidade que se acha desconectado da realidade do sofrimento e da renúncia ou da vida abnegada. A concepção atual de sucesso busca um alegrar-se configurado como resposta fácil e simplista face a complexa tarefa de existir, ou de constituir-se sujeito no mundo.³⁶

³⁶ NOUWEN, Henri J. M. *Mosaicos do presente: vida no Espírito*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1995.

Não podemos conduzir alguém além do lugar onde nos encontramos. Cada terapeuta deve ter a honestidade de reconhecer sua imagem do homem e diante de certos casos dizer: "Este caso não é mais do meu domínio. Porque isto não me interessa ou porque disto eu nunca fiz a experiência. Vou lhe indicar fulano ou sicrano que têm esta experiência e que podem esclarecer o seu caso". Ampliando para o olhar da instituição de ensino superior que acolhe o estudante, é importante considerar que sua atuação tem um caminho acontece no decorrer da caminhada.

Na cultura judaica o ser humano é simbolizado pela Menorah, um candelabro de sete braços. O ser humano resume o mundo animal, o mundo vegetal e o mundo mineral – o mundo da matéria.

Mas há a dimensão misteriosa, a experiência do ser frágil. A realidade do seu aniquilamento, que às vezes é vivida em certos estados de depressão. Nesta visão, o ser humano é ser um animal, um vegetal, um mineral e também aceita ser nada. É importante para uma criança ter um animal, porque isto lhe permite o desenvolvimento de sua humanidade.

O próprio ser humano faz as pontes, acende as velas do candelabro e restabelece a relação com o mundo criado. Em certos meios terapêuticos, de crianças autistas, por exemplo, o melhor terapeuta pode ser um animal, particularmente um cavalo. A palavra terapêutica e o papel do analista devolvem a cada um a sua palavra tanto no plano pessoal como no plano social. Esta palavra nos transforma em animais com quem se pode estabelecer uma conversação.

Ainda em Boff, a imagem que São Francisco tinha do ser humano traduz-se no seguinte trecho:

Ama os que te causam desgosto, nada mais desejando deles além do que te der o Senhor. Ama-os como são, sem desejar, para teu proveito, que sejam cristãos melhores [...]. Que nenhum irmão, ainda que tenha pecado a mais não poder, saia de tua presença, depois de ver os teus olhos, sem obter perdão, se de ti o tiver solicitado. E se, depois disso, ainda mil vezes ele se apresentar diante de ti, ama-o mais do que a mim, a fim de conduzi-lo ao Senhor.³⁷

São Francisco usa a linguagem religiosa, o dialeto cristão. Jung utiliza a linguagem científica e secular. Mas a intuição é a mesma. Deixar que uma realidade mais profunda se expresse em mim para me revelar, algo desta realidade. Esta realidade - que é divina porque é ela que se revela, mas é humana porque o espaço

³⁷ PENTEADO, Nadyr S. *Orar com São Francisco de Assis*. São Paulo: Loyola, 1009. p. 54.

da sua revelação é a existência - é uma história, é uma vida humana. Aí estão São Francisco e Jung, com a mesma intuição.

No sentido do que São Francisco projeta e tem como pressuposto na sua prática, no seu discurso, na sua forma de rezar, no seu relacionamento com as pessoas humanas. A partir desta subjetividade de Francisco nasce uma imagem do ser humano.

Mas é necessário também percorrer outro caminho. Que tipo de ser humano, que modo de ser, se revela na figura histórica de São Francisco? Não só a imagem que ele tem do ser humano mas ele mesmo, em sua prática de vida, projeta uma determinada imagem do homem.

Nós sabemos que, desde a crise e o despedaçamento do Império Romano, a moeda sumiu. Não havia dinheiro. Havia o escambo, a troca de produtos, sem interveniência de moedas. Na geração de São Francisco de Assis as moedas voltaram a ser cunhadas.

Marx, em *O capital*, diz:

A burguesia nasce no momento em que é reintroduzido o dinheiro. É aí que surge o capitalismo. Se existe a moeda, existe o capital materializado. Se o feudalismo tem senhores e servos, a burguesia tem maiores e menores. Eles não usavam a categoria rico e pobre, usavam maiores e menores. Maiores eram os donos de negócios, das indústrias têxteis florescentes das quais o pai de Francisco é um exemplo. Controlam as alfândegas, detêm o circuito econômico.³⁸

Francisco era, pois, uma pessoa fraterna, aberta, que aprendia até do infiel. Não é o infiel, não é o muçulmano que está ali - é um irmão. E aí está a categoria que está na raiz de toda a antropologia franciscana, a categoria de irmão.

Então, temos a filiação divina. O Deus Pai não é Javé, não é juiz, não é o rei, é Abba, é mais que pai, é o paizinho da linguagem infantil, é o painho como dizem os baianos. E nós seus filhinhos e filhinhas. Jesus o Filho por excelência e nós filhos e filhas no Filho. Somos da casa de Deus, somos da sua família, somos filhos de Deus.

Na antropologia de Francisco o número sete é simbólico; é o número da perfeição = 4+3. Boff e Leloup, entretanto, nomeiam somente seis para não dizer que Francisco é perfeito. Só Deus realiza o número 7: (1) primeira categoria, o irmão; (2) segunda categoria, o irmão menor; (3) terceira categoria, o servo; (4)

³⁸ MARX, apud BOFF, L.; LELOUP, Jean-Yves. *Terapeutas do Deserto*. São Paulo: Vozes, 1997.

quarta categoria, o cortês; (5) quinta categoria, o livre e (6) sexta categoria, o alegre.³⁹

Algumas pessoas têm dor em seu sol, têm dor em sua planta. Outros têm dor em seu animal e aí é importante entrar em contato com o animal que está em nós, com o nosso irmão lobo. O nosso lobo exterior e o lobo do nosso interior, que têm a mesma necessidade de ser amados. É este espírito de fraternidade que nos permite não temê-lo, que nos permite reconhecê-lo como a um amigo. Então, talvez ele ponha a pata na nossa mão e nós nos reconciliaremos com este mundo dos impulsos que está em nós. Mas esta fraternidade supõe que, a cada vez, não tenhamos medo, medo da morte, medo do lobo. A única coisa que a morte não pode nos tirar é aquilo que nós demos.

E Francisco, querendo doar tudo sem cessar, torna-se verdadeiramente livre nesta pobreza, como disse Boff, porque não se pode tirar dele a presença do ser que habita esta pobreza.

Cristo não é somente uma dimensão histórica do homem é uma dimensão interior, o arquétipo da síntese. O terapeuta é o arquiteto da síntese. O terapeuta é aquele que, através da fraternidade, com todas as dimensões do ser, cuida também desse processo de síntese que está operando em cada um de nós, nos momentos de alegria e nos momentos de crise.

Como o homem pós-moderno se posiciona em relação à sua busca a Deus no nível da experiência? Para Boff a busca é inerente ao ser humano, havendo uma força da mística da espiritualidade cristã para a vida do indivíduo e para a vida em sociedade. Não necessariamente quanto á oração, reflexão. Em seu enfoque comunitário, o missionário Boff faz esta ênfase por meio de duas palavras: compaixão e compromisso. Isto porque Deus está entre nós na medida em que a dimensão fraternal se revela.

O sonho de contemplar teólogos em formação cuja visão que alcança o fraterno como deve alcançar o Cristo, se mostra pulsante.

Boff afirma que a realidade se tornou muito complexa e fragmentada, e coloca o homem com desafios não mais individualistas ou em sua coletividade, mas em nível maior, planetário.⁴⁰ No contexto atual a própria subjetividade tem sua

³⁹ BOFF; LELOUP, 1997.

⁴⁰ BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus*. Campinas: Verus, 2002.

representação com base em inquietações profundas em meio a uma cultura pragmatista, onde tudo é descartável. Ele defende um retorno aos mestres da espiritualidade que faziam da intimidade e do silêncio um importante recurso, em resposta a um contexto que privilegia a estética e o consumo.

O conceito mais tradicional de espiritualidade é revisado e ampliado. Observa-se hoje uma vivência mais enfatizada de seu aspecto emocional da experiência subjetiva, no entanto os autores citados acima referem-se a uma busca do sentir-se com uma abordagem transcendente da espiritualidade, mais contemplativa, mas também consciente da dimensão do homem como parte integrante do todo.

3 A PASTORAL ACADÊMICA

Este capítulo 3 enfatiza o papel da instituição de ensino superior e do professor como portador de alteridade, aborda ações relacionadas à pastoral acadêmica, que ampliem a eficiência do processo de adaptação e propõe princípios norteadores para acolhida e acompanhamento do estudante.

Para tratar do papel da Instituição do Ensino Superior de Teologia e da função da Pastoral Acadêmica no processo de adaptação do estudante, inicialmente convém situá-las no sistema educacional brasileiro do qual partem injunções legislativas, políticas públicas e decisões governamentais típicas de um Estado marcado por uma agenda neoliberal.

A partir de primeiro de julho de 1999, a teologia alcança sua legitimidade civil como curso superior pelo Parecer 241, do Conselho Nacional de Educação, homologado pelo Ministro da Educação, ficando submetida às determinações do Ministério da Educação.⁴¹

Diz Chauí que a universidade é uma instituição social que exprime as divisões e contradições da sociedade como um todo. Tanto é assim que foi sempre considerada uma ação social, uma prática social legítima, diferenciada, com autonomia advinda da autonomia do saber em face da religião.

Mas, com a reforma do Estado operada na era FHC por Bresser Pereira a universidade pública deixou de ser uma instituição e passou a ser vista como uma organização. A reforma designou a educação como serviço não-exclusivo do Estado e deste modo a educação deixou de ser concebida como um direito e passou a ser considerada um serviço não mais público, mas privatizado. O que passou a balizar a educação foi a ideia de eficiência, de sucesso, de gestão, planejamento, previsão, controle e êxito.⁴²

A instituição tem foco na universalidade, mas a organização interessa-se por si mesma. A visão organizacional produziu o que Chauí denominou de universidade operacional, conduzida por estratégias e programas de eficácia organizacional, alheios ao conhecimento e à formação intelectual. Reduzida a uma organização, a

⁴¹ FREITAS, Maria Carmelita de (Org.). *Teologia e sociedade: relevância e funções*. São Paulo: Paulinas, 2006.

⁴² CHAUI, 2003, p. 5-15.

universidade abandonou a formação e a pesquisa para lançar-se na fragmentação competitiva decorrente da privatização e a universidade pública passa a produzir conhecimento destinado à apropriação privada.⁴³

Neste tipo de organização, a docência é entendida como transmissão rápida de conhecimentos e passou a ser pensada como habilitação rápida para graduados, que precisam entrar rapidamente num mercado de trabalho do qual serão expulsos em poucos anos, pois se tornam, em pouco tempo, jovens obsoletos e descartáveis; ou como correia de transmissão entre pesquisadores e treino para novos pesquisadores. Transmissão e adestramento. Desapareceu, portanto, a marca essencial da docência: a formação.

O conteúdo da fala de Chauí descreve o ambiente de desafio que é colocado diante da formação do teólogo e reverbera no papel da IES e na função da Pastoral Acadêmica.

Pastoral Acadêmica, capelania, ou pastoral universitária, normalmente são designações dadas a estruturas no âmbito da Instituição de Ensino Superior. Adota-se aqui a designação Pastoral Acadêmica com foco na função dessa estrutura, cujo objetivo geral é ajudar o corpo discente em suas necessidades psicossociais, espirituais, promover evangelização, mormente naquelas de natureza confessional. Algumas alcançam toda a comunidade acadêmica.⁴⁴

3.1 O Papel da IES no Processo de Adaptação

O processo pelo qual passa o estudante no período de formação é fundamental para o seu desenvolvimento cognitivo, afetivo, social e para a sua espiritualidade, no caso da teologia, objeto do presente estudo. Nos últimos anos diversos estudos afirmam o papel das instituições de ensino superior no desenvolvimento psicossocial dos alunos.⁴⁵

Carmo e Polydoro realizaram pesquisa acerca da integração ao ensino superior em um curso de Pedagogia do estado de São Paulo. O estudo revelou que os estudantes de modo geral, apresentam dificuldades em sua vivência acadêmica,

⁴³ CHAUI, 2003, p. 5-15.

⁴⁴ CAPELANIA BRASILEIRA. Disponível em: <www.capelaniabrasileira.com.br>. Acesso em: 14 jul 2016.

⁴⁵ SARRIERA, Jorge Castellá; PARADISO, Ângela Carina; SCHUTZ, Fabiane Friedrich e HOWES, Gabriella Pérez. Estudo comparativo da integração ao contexto universitário entre estudantes de diferentes instituições. *Rev. Bras. Orientac. Prof.* vol. 13, n. 2, p. 163-172, 2012.

especialmente no período pós-ingresso m que corresponde ao primeiro ano na universidade. Os problemas estão relacionados às condições de integração à vida acadêmica e social e influenciam na decisão do estudante em permanecer ou abandonar o curso.

O estudo confirma a importância da promoção de condições institucionais para a integração do estudante ao Ensino Superior, indicando, segundo as autoras, que esforços devem ser envidados para orientação aos estudantes quanto às dimensões pessoal, interpessoal, acadêmica, institucional e de carreira.

Conclui que a instituição de ensino superior tem papel ativo no processo de adaptação, “proporcionando vivências acadêmicas capazes de coadjuvar o sucesso global do estudante desde o primeiro momento.”⁴⁶

A arquitetura da teologia abriga a teologia pastoral como importante área, identificada com o fazer teológico, não estando em oposição ao pensar. A ortodoxia é base para uma ortopraxia que dá suporte a uma ação pastoral que conecta os princípios da palavra de deus às necessidades eclesiais e comunitárias.⁴⁷

Existe, por suposto, uma distância entre o cenário atual das igrejas evangélicas e o que é ensinado nas instituições de ensino superior em teologia. O berço da teologia prática como disciplina teológica remonta ao século XIX, distante da vida e da hierarquia da igreja. Para o autor seu lugar não é na universidade nem tampouco nas altas esferas eclesiais. A questão que se coloca é como a teologia poderia servir a igreja e à universidade, notadamente no contexto da América Latina, com tantos desafios sociais? Considerando todos os desafios que encerra, concorda a autora com Hoch, que citando Greinacher atribui à Teologia Prática a tarefa de ser a consciência prática da teologia.⁴⁸

Nesse sentido, evidencia-se um grande desafio para as IES: dar voz à essa consciência prática na pastoral acadêmica que deverá ser exercida junto ao estudante, em que pese serão eles mesmos a levar a ortodoxia apreendida no

⁴⁶ CARMO, Mariana Coralina do; POLYDORO, Soely Aparecida Jorge. Integração ao Ensino Superior em um curso de Pedagogia. *Psicol. Esc. Educ.* (Impr.), Campinas, v. 14, n. 2, p. 211-220, dez., 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-85572010000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 jul. 2016.

⁴⁷ SAWYER, M. James. *Uma Introdução à Teologia: das questões preliminares, da vocação e do labor teológico*. São Paulo: Vida, 2009.

⁴⁸ HOCH; Lothar Carlos. O lugar da teologia prática como disciplina teológica. *Estudos Teológicos*, vol. 32, set. 2013. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/963/932>. Acesso em: 12 Jul. 2016.

contexto acadêmico para o eclesial e comunitário. Enfatiza-se aqui a necessidade de exercer redobrada atenção para sua subjetividade.

3.1.1 Princípios norteadores para acolhida e acompanhamento do aluno

A partir deste momento, delineiam-se princípios norteadores para uma pastoral acadêmica eficiente, os quais podem servir de base para uma proposta de ação institucional. Obviamente tais ações dependerão de formulações teóricas, estas mais adequadas ao doutorado.

A vida acadêmica tem seu início quando o estudante entra em contato como desejo de ingressar no curso superior em teologia, quando a motivação provoca mudanças em sua concepção de futuro. Tais motivações serão fundamentais para definir seu nível de expectativa e, seu relacionamento com a teologia enquanto campo de estudo e preparo para a prática pastoral.

A ação antecipada de mobilizar e avaliar tal demanda, pode ser um esforço coletivo entre a instituição de ensino superior e a comunidade eclesial. Como base empírica a experiência da pesquisadora quando ingressou, pela primeira vez em um curso de teologia livre, há 36 anos, passou por um processo de acolhimento que envolveu um período preparatório, chamado propedêutico, e um processo de avaliação vocacional custeado pela instituição junto a um psicólogo da área. Observa-se aqui, na iniciativa da instituição, um interesse legítimo de oferecer ao estudante a oportunidade de reflexão sobre o propósito de estudar teologia.

3.1.2 Proposta de Princípio para o Acolhimento do Aluno

O acolhimento, quando do ingresso do estudante pode ser um diferencial no processo de adaptação. Esta abrange aspectos diversos. Tomar contato com a linguagem e o método científico em conteúdos até então vividos com numa dimensão devocional é um deles. Mudanças de natureza psicossocial sugerem novas formas de relacionamento e comunicação. Segundo Becker, metade dos universitários, tendo em vista dificuldades de adaptação acaba por desistir do curso.⁴⁹

⁴⁹ BECKER, Fernando. *Educação e Construção do Conhecimento*. Porto Alegre: Artmed, 2001.

Sugere-se ações que incluam uma acolhida com base nas dimensões do cuidado, por meio da presença sensível de educadores e dos colaboradores da instituição junto aos alunos. Ratificando Wondracek, para Henry somente a fenomenologia da afetividade dá acesso ao ser e à vida.⁵⁰

A ideia é promover a integração dos mesmos ao ambiente acadêmico. Outro princípio norteador é conhecer o corpo discente em sua competência interpessoal. O diagnóstico e o treino para desenvolvimento de habilidades sociais pode ser útil. A competência social desempenha papel preponderante no desenvolvimento humano de modo geral, quanto mais na atuação do teólogo nas relações de ajuda, no desempenho dos papéis de gestor, professor e de pregador, atividades que normalmente já passam a exercer ainda em formação.

No Brasil são conhecidos os trabalhos de Zilda e Almir Del Prette com o desenvolvimento do Inventário de Habilidade Social. Os autores conceituam a competência social como a capacidade do indivíduo de organizar pensamentos, sentimentos e ações em função de seus objetivos e valores, articulando-os às demandas imediatas e mediatas do ambiente. Deste modo a instituição de ensino estará considerando a relevância do princípio da alteridade, tornando-se parte de um Fundo comum com estudante, pois no Fundo da vida que se estabelece a conexão.⁵¹

Corroborando Del Prette e Lazarus, apresenta quatro tipos do que denominou comportamento assertivo: a capacidade de dizer não, de pedir favores, e fazer pedidos, de expressar sentimentos positivos e negativos, de iniciar, manter e concluir uma conversa.⁵² O diálogo intersubjetivo proposto pelo estudo teológico de qualidade vai requerer do estudante o desenvolvimento de todas estas habilidades comunicacionais.

⁵⁰ WONDRAČEK, 2010.

⁵¹ DEL PRETTE, A.; DEL PRETTE, Z. *Psicologia das relações interpessoais e habilidades sociais: vivências para o trabalho em grupo*. Petrópolis: Vozes, 2001.

⁵² DEL PRETTE; LAZARUS, 1973 apud BARTHOLOMEU et. al, 2008.

3.1.3 Proposta de Princípio para o acompanhamento do aluno durante o processo de permanência na IES

O preparo do estudante de teologia se dá no curso de sua caminhada. Estratégias de aconselhamento individual costumam ser eficientes. Professores e conselheiros idôneos da comunidade eclesialística podem constituir um corpo formado por docentes e voluntários que estabeleçam uma rede de apoio ao estudante. O voluntariado merece atenção especial nesse aspecto. Envolver pastores e líderes mais experientes para uma troca de saberes constitui-se uma prática que encerra em si as vivências de pastoreio e mentoria praticas no contexto do Novo Testamento.

As estratégias grupais de aconselhamento e oração por meio de encontros sistemáticos mediados por um facilitador preparado podem ajudar também no desenvolvimento emocional e espiritual da comunidade discente.

Terapia comunitária (TCI), rodas de diálogo, grupos temáticos de recuperação emocional como o *Celebrando a Recuperação*”, são estratégias que já tem seu lugar como práticas reconhecidas pela Psicologia Social e Comunitária e devem ser estimuladas. A prática do diálogo e da partilha, o exercício da cidadania ativa e participativa, ajudarão na formação do teólogo.

3.1.4 Proposta de princípio para o incentivo às Disciplinas Espirituais

Disciplinas espirituais devem ser incentivadas. A criação de espaços para leitura da bíblia, oração. Scazzero ensina a prática diária de estar com Jesus. Afirma que o silencio diante de Deus não é improdutivo. Para ele “a combinação de saúde emocional e espiritualidade contemplativa, libera o Espírito Santo dentro de nós para que possamos conhecer de forma experimental o poder de uma autêntica vida em Cristo.”⁵³

O autor compartilha sua jornada espiritual, revelando os verdadeiros sinais de uma espiritualidade saudável por meio de sete princípios bíblicos para o cristão se examinar e ter uma revolução espiritual em sua vida.

⁵³ SCAZZERO, Peter. *Espiritualidade emocionalmente saudável*. São Paulo: Hagnos, 2013.

A epístola de Paulo a Timóteo afirma que “toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, para que o homem de Deus seja perfeito, equipado para toda boa obra.”

3.1.5 Proposta de princípio para o estabelecimento de um ritual de passagem na saída

A IES pode proporcionar ao estudante, no processo de saída, acompanhamento do processo por meio de mentoria que esteja voltada a ajudá-lo no prosseguimento da carreira acadêmica ou no mercado de trabalho.

3.1.6 Proposta de Princípio para a Tecnologia como parceira da pastoral acadêmica

O acesso à Internet, a comunicação em redes são instrumentos de educação úteis para o processo de mentoria. Entretanto, há ainda questões relacionadas à infraestrutura e ao acesso à comunicação em grande parte das localidades. O teólogo pode localizar-se em regiões não atendidas pelos serviços de telecomunicações. Não obstante, na maior parte delas a internet favorecerá um ambiente propício à educação e principalmente pela sua natureza interativa e pelas várias opções de comunicação existentes em um ambiente virtual.

3.1.7 Proposta de Princípio para a participação na esfera pública

O estudante deve ser preparado para lidar com questões sociais, para participar de políticas públicas. Ajudá-lo a ampliar sua percepção como agente de transformação da realidade é um privilégio da instituição. Isto porque a fé não pode estar separada da vida pública e comunitária.

Segundo Gaede Neto em pesquisa realizada a partir de textos bíblicos e documentos do período patrístico, os cristãos dos primeiros séculos empreendiam a ajuda comunitária de forma sistemática em importantes ações: o ágape, o socorro em situações de emergência, a prática da hospitalidade, a caixa comunitária e o sepultamento digno para os desfavorecidos. É inegociável para o teólogo praticar a justiça, abrir os olhos para o pobre, para o vulnerável e para o meio ambiente.⁵⁴

⁵⁴ GAEDE NETO, Rodolfo. Diaconia e Cuidado nos Primeiros Séculos do Cristianismo. *Estudos Teológicos*, vol. 55, n. 2, p. 316-332, 2015.

Ora, se sou nascido na Vida, meu testemunho se dará uma vida aliançada com a Verdade, fonte na qual todas as outras verdades devem beber.

Com efeito, o fazer teológico comprometido com a esfera pública responde a um chamado para a vivência da vocação que imprime a marca do evangelho na sociedade. Imprimir a marca da igreja por meio da participação cidadã confere à teologia um compromisso com o cristo encarnado. É importante lembrar que na fenomenologia de Henry a encarnação é uma categoria que ele utiliza em aprofundamento e aproximação com o Cristianismo.

A ação do teólogo ocorre em um espaço de exercício da cidadania reforçado pela ação comunicativa na esfera pública.

Habermas descreve a esfera ou o espaço público como um fenômeno social elementar, como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. A esfera pública constitui principalmente uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, não com funções nem com os conteúdos da comunicação cotidiana.⁵⁵

A esfera pública denota as condições da comunicação nas quais é possível a formação, por meio do discurso racional, de opinião pública sobre questões importantes para a sociedade. Em outras palavras, as decisões referentes às políticas públicas devem ser resultado da participação dos cidadãos no processo decisório.

As consultas e as audiências públicas e ademais deles a esfera ou o espaço público não-estatal revelam uma ampliação do espaço de participação disponível também ao teólogo em sua atividade.

3.1.8 Proposta de princípio norteador quanto ao cuidado com o corpo

Henry e Boff concordam sobre o corpo vivo, animado pela vida nascida na Vida. Não o concebem como sentido usual da palavra, que o colocam sempre em contraposição com a alma ou com o espírito. Não é uma parte, e sim sua totalidade.

⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. O Papel da Sociedade Civil e da Esfera Pública Política, In: *Direito e Democracia*. Entre Facticidade e Validade. vol. II, Tradução Flávio Beno Siebeneichler - UGF. 2. ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997. p. 92.

Henry trata o corpo como prova imediata das impressões do ser e da vida e Boff anuncia uma visão totalizante.

Que significa cuidar de nosso corpo, assim entendido? Imensa tarefa. Implica cuidar da vida que o anima, cuidar do conjunto das relações com a realidade circundante, relações essas que passam pela higiene, pela alimentação, pelo ar que respiramos, pela forma como nos vestimos, pela maneira com organizamos nossa casa e nos situamos dentro de um determinado espaço ecológico. Esse cuidado reforça nossa identidade como seres nós-de relações para todos os lados. Cuidar do corpo significa a busca de assimilação criativa de tudo o que nos possa ocorrer na vida, compromissos e trabalhos, encontros significativos e crises existenciais, sucessos e fracassos, saúde e sofrimento. Somente assim nos transformamos mais e mais em pessoas amadurecidas, autônomas, sábias e plenamente livres.⁵⁶

O cosmos diz Boff, manifesta-se no corpo pelo ferro que corre nas veias, pelo fósforo e o cálcio presente nos ossos, e ainda pelo carbono e pelo oxigênio. Prossegue enfatizando que o corpo é subjetividade, no qual nossa memória mais arcaica se soma a outras que vão sendo formadas, de modo que sua fragilidade manifesta na doença de fato ameaça uma totalidade existencial, e toda cura deve buscar integrar as dimensões da vida saudável, global.

A crise de espiritualidade é vivida em todas as dimensões, e significa que a dimensão do cuidado na pastoral acadêmica deve considerar tal conceito, a aluno bem adaptado vai enfrentar sua crise de forma saudável, ainda que adoeça, vai viver o sentir-se sentindo abraçando suas dores ao longo do processo de aprendizagem.

⁵⁶ BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar*. 15. ed. São Paulo: Vozes, 2008. p. 142.

CONCLUSÃO

Graduação em Teologia no Brasil atualmente apresenta-se como um curso superior necessário diante da crescente presença das religiões de orientação cristã na esfera pública nacional. Esse processo de formação, entretanto, distingue-se das graduações de conteúdo laico porque envolve a subjetividade e a espiritualidade do estudante e seu compromisso com a Vida em uma perspectiva de exercício profissional orientado pelas dimensões do cuidado e direcionado às práticas sociais.

A pós-modernidade trouxe consigo a desagregação institucional e o abandono das tradições. Os ritos estão em desuso, mas novos ritos precisam ser criados como mencionam Streck e Adam. O ingresso na graduação é um rito importante, ainda que não seja identificado como tal pela família ou pela comunidade eclesial, deve ser incentivado pela instituição. O rito de saída também deve ser considerado.

Supõe-se pretensioso afirmar que a teologia estuda Deus. Aquele que é insondável, onipotente, e que se dá a conhecer de diversas maneiras, não pode ser reduzido como objeto de estudo, conforme pretende a ciência. Como então levar o estudante de teologia a uma vida devocional saudável que o ajuda e desenvolver uma espiritualidade madura e resiliente?

Entendemos que o academicismo teológico não promoverá intimidade do aluno com o Deus criador, que gera vida quando nos criou imersos na Vida verdadeira.

O exercício dessa espiritualidade ao longo do curso, pode e deve ser favorecido pela instituição de ensino, primeiramente pela relação que espera que tenha como que ela mesmo defende: o ensino teológico e todas as suas vicissitudes, a busca pelo sagrado em todos da comunidade acadêmica, e sua visão ampliada de que a evasão e os retrabalhos de docentes e discentes podem estar relacionados com fatores ligados à falta de preparo de docentes e discentes em habilidades sociais.

Espiritualidade e estudo teológico devem andar juntos, para a edificação do corpo de Cristo como instrumento de cura a partir do próprio corpo e desenvolvimento da cidadania e proclamação do evangelho, a razão da nossa fé.

Formar teólogos de forma consistente é sobremaneira importante. Não defendemos superproteger o aluno com tantos cuidados, pelo contrário, oferecer o suporte adequado para que se tornem agentes multiplicadores de uma nova consciência de ser, mergulhados em um novo *ethos* que espalha vida por onde passa.

A questão é maior. A argumentação que se faz a partir do presente estudo diz respeito à necessidade de mudar o foco da nossa abordagem, da teologia ainda cientificista e comercialmente formatada para um fazer teológico comprometido com o homem nascido na Vida, que pulsa por reconectar-se ao criador. O contexto atual, multifacetado, complexo e mutante, exige uma nova postura.

Assim, a proposta por uma pastoral acadêmica que funcione desde antes da acolhida e dê suporte posterior ao teólogo recém-formado, abarca não somente uma visão de processo, mas uma visão ampliada dos ensinamentos do mestre Jesus: Ele chamou, preparou os discípulos contínua e intensivamente, e deu instruções para após sua partida: deixou um consolador, aquele que iria ensinar tudo quanto precisassem.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Fernando José de. Paulo Freire, 2009.
- ALMEIDA, L. S.; FERREIRA, J. A. (QVA-r): Avaliação do ajustamento dos estudantes universitários. *Avaliação Psicológica*, v. 2, p. 81-93, 2002.
- ALMEIDA, L. S.; FERREIRA, J. A. Questionário de Vivências Acadêmicas (QVA). Braga: Universidade do Minho, Centro de Estudos em Educação e Psicologia. 1997.
- ALTMAN, Walter. *Nossa Fé e Suas Razões*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. Ausência. *Obra poética*, Vol. 4-6. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.
- BARROS, Heitor Aroxa e SOUZA, Denise Clementino. Oportunidades e desafios das práticas e da gestão de ensino de administração a distância. *Revista Gestão e Planejamento*, Salvador, v. 13, n. 2, p. 444-462, maio/ago. 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.unifacs.br/index.php/rgb>>. Acesso em: 13 abr. 2016.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BECKER, Fernando. *Educação e Construção do Conhecimento*. Porto Alegre. Artmed, 2001.
- BETO, Frei. *A Mística e Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005
- BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BEZERRA, Durvalina. *Ministério Cristão e Espiritualidade*. Belo Horizonte: Betânia, 2007. 166p.
- BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BOCK, S. D. *Orientação profissional: a abordagem sócio-histórica*. São Paulo: Cortez, 2002.
- BOFF, L. & LELOUP, Jean-Yves. *Terapeutas do Deserto*. São Paulo: Vozes, 1997
- BOFF, Leonardo. *Ecologia. Mundialização. Espiritualidade*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. *Experimental Deus*. Campinas: Verus, 2002.
- _____. *Saber Cuidar*. 15. ed. São Paulo: Vozes, 2008.
- _____. *Tempo de Transcendência*. São Paulo: Vozes, 2009.

BOMILCAR, Nelson. *O Melhor da Espiritualidade Brasileira*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em Comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

BRANDT, Hermann. *Espiritualidade: vivência da graça*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. *A Reforma do Estado dos anos 90: lógica e mecanismos de controle*. Brasília: Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado, 1997. 58 p. (Cadernos MARE da reforma do estado; v. 1)

BRITO, Eurípedes P. A busca pela convergência entre conhecimento teológico e piedade cristã: um desafio urgente para as escolas de teologia. *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA*, vol. 4, n. 1, 2012.

BUARQUE, C. Reforma de conceito. *Jornal do Commercio*, Recife, 4 mar. 2005.

_____. *A aventura da universidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

BUTZKE, Paulo Afonso. Aspectos de uma espiritualidade luterana para os nossos dias. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 2, p. 104-120, 2003.

CABALLO, V. E. *Manual de avaliação e treinamento das habilidades sociais*. São Paulo: Editora Santos. 2003

CAMARGOS, Léa das Graças; ANASTASIOU, Leonir Pessate Alves. *Processos de ensinagem na universidade: pressupostos para as estratégias de trabalho em aula*. Joinville: Univille. 2003.

CAMPOS, Regina Helena de Freitas (Org.). *Psicologia Social comunitária*. Petrópolis: Vozes. 1996.

CAPELANIA BRASILEIRA. Disponível em: <www.capelaniabrasileira.com.br>. Acesso em: 14 jul. 2016.

CARMO, Mariana Coralina do; POLYDORO, Soely Aparecida Jorge. Integração ao Ensino Superior em um curso de Pedagogia. *Psicol. Esc. Educ.* (Impr.), Campinas, v. 14, n. 2, p. 211-220, dez., 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-85572010000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 jul. 2016.

CAVALCANTE, Ronaldo. *Teologia, Ciência e Profissão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

CERCHIARI, E. A. N. *Saúde mental e qualidade de vida em estudantes universitários*. Campinas, 2004.

CÉSAR, Ana Cristina. *Deus na Antecâmara*. Disponível em: <http://www.antoniomiranda.com.br/poesia_brasis/rio_de_janeiro/ana_cristina_cesar.html>. Acesso em: 10 jul. 2016.

CESAR, Kleo Magalhães Lenz. *Vocação: uma perspectiva bíblica*. Viçosa: Ultimato, 1997.

CHAUI, Marilena. A universidade pública sob nova perspectiva. *Revista Brasileira de Educação*, n. 24, p. 5-15, Set/Out/Nov/Dez., 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a02.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2016.

COULON, A. *A Condição de Estudante: a entrada na vida Universitária*. Salvador: EDUFBA, 2008.

DEL PRETTE, A.; DEL PRETTE, Z. Habilidades sociais: biologia evolucionária, sociedade e cultura. In: GUIHARDI, H.J.; MADI, M. B. B. P.; QUEIROZ, P. P.; SCOZ, M. C. (Org.). *Sobre comportamento e cognição: expondo a variabilidade*. Santo André: ESETec. vol. 8. 2001.

_____. *Psicologia das relações interpessoais e habilidades sociais: vivências para o trabalho em grupo*. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Psicologia das habilidades sociais: terapia e educação*. Petrópolis: Vozes. 1999.

_____. Treinamento em habilidades sociais: panorama geral da área. In: HAASE, V.G.; ROTHE-NEVES, R.; KÄPPLER, C.; TEODORO, M. L. M.; WOOD, G. M. O. (Eds.). *Psicologia do desenvolvimento: contribuições interdisciplinares*. Belo Horizonte: Health, 2000.

DEL PRETTE, Z. A. P. *Uma análise da ação educativa do professor a partir de seu relato verbal e da observação em sala de aula*. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo. 1990.

DROOGERS, André. Espiritualidade: o problema da definição. *Estudos Teológicos*, vol. 23/ n. 2, p. 111-128, 1983.

DYRELL, Juarez. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em Torno da Socialização Juvenil. Campinas: Cedec. *Revista de Ciência da Educação*. Vol 28, n. 100, p. 1105-1128, 2007.

ERIKSON, E. *Identidade, Juventude e Crise*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

FRANKL, V. E. *A presença ignorada de Deus*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes. 1978.

FREITAS, Maria Carmelita de (Org.). *Teologia e sociedade: relevância e funções*. São Paulo: Paulinas, 2006.

FRIESEN, Albert. *Cuidando na Enfermidade*. Curitiba: Esperança, 1993.

GAEDE NETO, Rodolfo. Diaconia e Cuidado nos Primeiros Séculos do Cristianismo. *Estudos Teológicos*, vol. 55, n. 2, p. 316-332, 2015.

GASQUES, Jerônimo. *Diaconia do Acolhimento*. São Paulo: Paulus, 2006.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOMES, Antonio M. A. O Credenciamento dos Cursos de Teologia no Brasil. *Revista Ciências da Religião História e Sociedade*, São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie. vol. 7, n. 2, 2009.

GOMES, Antonio Maspoli de A. et all. *Teologia: ciência e profissão: a identidade, a formação e o campo de atuação do profissional de teologia no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.

GRÜN, Anselm; DUFNER, Meinrad. *Espiritualidade a partir de si mesmo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *A saúde como tarefa espiritual*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HABERMAS, Jurgen. O Papel da Sociedade Civil e da Esfera Pública Política, In: *Direito e Democracia*. Entre Facticidade e Validade. vol. II, Tradução Flávio Beno Siebeneichler - UGF. 2. ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997.

HAGE, Lara. Comunicação. Esfera Pública e Poder. In: RAMOS, Murilo e SANTOS, Suzy. *Políticas de Comunicação*. São Paulo: Paulus. 2007.

HELMUT, Thielicke. *Recomendações aos Jovens Teólogos e Pastores*. São Paulo: Saraiva, 2008.

HOCH, Lothar Carlos. *Aconselhamento Pastoral e Espiritualidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

_____. A importância da espiritualidade para a formação teológica. Um aporte teológico-pastoral. *Estudos Teológicos*, vol. 49, n. 1, p. 79-90, jan./jun., 2009.

_____. O lugar da teologia prática como disciplina teológica. *Estudos Teológicos*, vol. 32, set. 2013. Disponível em:

<http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/963/932>. Acesso em: 12 Jul. 2016.

_____. *Sofrimento, Resiliência e Fé*. Implicações para as Relações de Cuidado. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

HOUSTON, James. *Orar com Deus: desenvolvendo uma transformação e poderosa amizade com Deus*. São Paulo: Abba, 2003.

HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Introdução e Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: Edpucrs, 1996. Col. Filosofia.

JESUS, Rita de Cássia Dias Pereira e NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa. A condição de estudante e a experiência de acesso e permanência qualificada na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia-UFRB. *Política & Trabalho Revista de Ciências Sociais*, n. 33, p. 117-129, outubro/2010. Disponível em:

<<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/9036/4751>>. Acesso em: 12 jul. 2016.

KILPP, Nelson. *Espiritualidade e Compromisso: dez boas razões para orar, praticar a justiça, cuidar da criação, acolher o outro, compartilhar*. São Leopoldo, Sinodal, 2008.

LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

LELOUP, Jean-Yves; BOFF, Leonardo. *Terapeutas do deserto*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

LENVAL, Helena Lubienska de. *A educação do homem consciente: desenvolvimento físico, psíquico e espiritual*. Campinas: Vide editorial, 2014.

LIBÂNIO, João Batista. O lugar da teologia na sociedade e na universidade do século XXI. In: NEUTZLING, Inácio (Org.). *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

LOPES, Edson Pereira; LOPES, Nivea Costa da Silva; DEUS, Pérsio Ribeiro Gomes de. *Fundamentos da Teologia Pastoral*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

MACEDO, Wellington. *Husserl e a Fenomenologia: uma Introdução às Ciências da Subjetividade*. Santa Maria: Biblos, 2012.

MAGALHÃES, P.; MURTA, S. *Treinamento de habilidades sociais em estudantes de Psicologia: um estudo pré-experimental*. Goiás: Universidade Católica de Goiás, 2003.

MALDONADO, Jorge E. *Crises e perdas na família*. Viçosa: Ultimato, 2005.

MANSK, Eri. *A ritualização das passagens da vida: desafios para a prática litúrgica da Igreja*. São Leopoldo, 2009. 347 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2009.

MCGRATH, Alister. *Uma Introdução à Espiritualidade Cristã*. São Paulo: Vida, 2008.

MERTON. *Espiritualidade, Contemplação e Paz*. São Paulo: Itatiaia, 1962

MONDONI, Danilo. *Teologia da Espiritualidade Cristã*. São Paulo: Loyola, 2000.

MORIN, E. *A Religação dos Saberes*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012

_____. *Os sete saberes necessários a educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2000.

MUELLER, Angélica. *Qualidade no Ensino Superior. A luta em defesa do Programa Especial de Treinamento*. Goiânia: Garamond, 2003.

MURAD, Afonso. *Gestão e espiritualidade: uma porta entreaberta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

NASCIMENTO, Lucimar; FERNANDES, Márcio Luis. Notas sobre os desafios da espiritualidade contemporânea: uma leitura a partir de Leonardo Boff. *Caderno Teológico da PUCPR*, Curitiba, v. 3, n. 3, p. 40-57, 2015.

NEVES, M. C. C. *Transtornos mentais auto-referidos em estudantes universitários*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2007.

NOÉ, Sidnei Vilmar. *Espiritualidade e Saúde: da cura d'almas ao cuidado integral*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

NOUWEN, Henri J. M. *Mosaicos do Presente. Vida no Espírito*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1995.

NOUWEN, Henri J. M. *O sofrimento que cura: por meio de nossas feridas, podemos nos tornar fonte de vida para o outro*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. (coleção Espírito e vida).

_____. *A espiritualidade do deserto e o ministério contemporâneo: o caminho do coração*. São Paulo: Saraiva, 2002.

PAES DE PAULA, Ana Paula. Administração Pública Brasileira. Entre o Gerencialismo e a Gestão Social. *Revista de Administração de Empresas – RAE*. vol. 45, n. 1, p. 38-49, jan-mar, 2005.

PAULY, Evaldo Luis. O novo rosto do ensino de teologia no Brasil: Números, normas legais e espiritualidade. *Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo – NEPP da Escola Superior de Teologia*. vol. 10, maio-ago de 2006. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp/revista/010/10evaldo.htm>>. Acesso em: 18 nov. 2015.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PENTEADO, Nadyr S. *Orar com São Francisco de Assis*. São Paulo: Loyola, 1009.

QUEIROZ, Sérgio. *Gloriosas Ruínas: o caminho bíblico para a restauração*. São Paulo: Mundo Cristão, 2015.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Estudos Teológicos*, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.

RODRÍGUEZ, Víctor Gabriel. *O ensaio como tese: estética e narrativa na composição do texto científico*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RÖHR, Ferdinand. *Educação e Espiritualidade*. São Paulo: Mercado das Letras, 2013.

SARRIERA, Jorge Castellá; PARADISO, Ângela Carina; SCHUTZ, Fabiane Friedrich e HOWES, Gabriella Pérez. Estudo comparativo da integração ao contexto universitário entre estudantes de diferentes instituições. *Rev. Bras. Orientac. Prof.* vol. 13, n. 2, p. 163-172, 2012.

SAWYER, M. James. *Uma Introdução à Teologia: das questões preliminares, da vocação e do labor teológico*. São Paulo: Vida, 2009.

SCAZZERO, Peter. *Espiritualidade emocionalmente saudável*. São Paulo: Hagnos, 2013.

SCHNEIDER, Rodolfo. O que espera a IECLB dos estudantes de teologia? *Estudos Teológicos*, vol. 14, n. 1, p. 27-39, 1974. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1431/1381>. Acesso em: 20 jun. 2016.

SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e Teologia: vida cristã e fé trinitária*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SILVA, Alan Camargo; LÜDORF, Silvia Maria Agatti. Resenha GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

SOUSA, Ricardo Barbosa. *O Caminho do Coração: ensaios sobre a Trindade e a Espiritualidade Cristã*. Curitiba: Encontro, 1999.

STRECK, Valburga Schmiedt; ADAM, Júlio César. Ritos e Práticas Pastorais em Tempos de Mudança: Uma reflexão a partir da liturgia e do Aconselhamento Pastoral. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 51, n. 2, p. 319-333, jul./dez., 2011.

STUDART, Ivo. A ontologia dimensional de Viktor Frankl: o humano entre corpo, psiquismo e espírito Viktor Frankl's dimensional ontology: the human amongst body, psyche and spirit. Logos & existência. *Revista da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial*, vol. 4, n. 1, p. 2-13, 2015.

SZENTMÁRTONI, Mihály. *Introdução à Teologia Pastoral*. Edições Loyola: São Paulo: 1992.

THIELICKE, Helmut. *Crer Informações sobre a Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. *Recomendações aos Jovens Teólogos e Pastores*. 2. ed. São Paulo: Sepal, 2001.

VYGOTSKY, L. S. *A Formação Social da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. 257 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2010.

WOOLFE, Lorin. *Liderança na Bíblia: de Moisés a Mateus*. São Paulo: M. Books, 2009.

ZAGO, Nadir; ANJOS, Letícia Merentina dos; ANDRADE, Joelma Marçal de. Seletividade e acesso ao ensino superior público. *Anais: IV Seminário de Pesquisa em Educação da Região Sul*, Florianópolis: ANPEd, 2002. (1 CD-ROM).