



MIGRAÇÕES: LITURGIA, HUMANIDADE E HOSPITALIDADE

Migrations: Liturgy, Humanity and Hospitality

Washington Paranhos *

RESUMO: As migrações internacionais e as várias abordagens constituem o contexto da nossa pesquisa. Interessa-nos entender com qual pensamento e com qual prática a Igreja se aproxima das migrações. Trata-se, na verdade, de se perguntar: qual teologia, qual missão e qual pastoral a Igreja propõe e promove no campo da mobilidade humana? A missão e a pastoral são obviamente uma direta consequência do pensamento, da teologia que inspira toda intervenção pastoral. Por isso, o nosso objetivo principal é o de encontrar a definição de uma teologia que seja mais adequada para nutrir e inspirar a missão e a pastoral da Igreja entre os migrantes. Acreditamos, mas obviamente devemos encontrar fundamentação, que a pergunta por qual teologia?, encontre a sua resposta exatamente na “estranheza” do migrante, hoje um emblema paradigmático do outro como outro. Disso vem a necessidade de demonstrar que o reconhecimento do migrante como outro, como estrangeiro, está na base de todo discurso sobre migrações e é contribuição importante para a sua gestão. Mas não só. O reconhecimento do migrante enquanto migrante é a revelação da nossa verdade antropológica e, ao mesmo tempo, da nossa verdade teológica. Diríamos que a pretensão do estudo é abrir a janela “migrações” como um “espaço” que nos permite falar de Deus e do homem, da Igreja e do mundo. Não apenas nos permite falar *de* Deus, mas de falar *com* Deus e de encontrá-lo no rosto do irmão migrante, com o qual o próprio Cristo se identifica: “Eu era estrangeiro e me acolhestes” (Mt 25,35). Num segundo momento, faremos uma reflexão sobre o dado litúrgico-celebrativo e a questão das migrações. A ideia é pensar uma liturgia mais humana e hospitaleira.

PALAVRAS-CHAVE: Migrações. Liturgia. Humanidade. Hospitalidade. Teologia.

ABSTRACT: International Migrations and various approaches on migration are the background of the context of our research. Our interest is to understand the perspective or the thought and practice of the church in addressing the issue of

* Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

migrations. It is really a matter of asking the question: which theology, which mission, and which pastoral does the church propose and promote in dealing with migration or the movement of people? The mission and pastoral of the church are obviously the direct consequences of the perspective of theology, which inspires the whole pastoral intervention. Therefore our principle objective is to find a definition of theology that is more adequate in nourishing and inspiring the mission and pastoral of the church among the migrants. Though we clearly have to find the foundation to the question of which theology, we believe that the response to the question can be found in the “strangeness” of the migrant of today as a paradigmatic symbol of the one with the other. With this, there is a need to affirm the acknowledgement of the migrant as both the other and the stranger, which is the basis of the whole discourse on migration and its important contribution for its management. But it is not only that because the acknowledgment of a migrant as the migrant is a revelation of an anthropological truth, and at the same time, our theological truth. We can say that the purpose of this study is to open the window of “migrations” as “a space” that allows us to speak of God and humanity, the church and the world. This space allows us not just to speak of God but also to speak with God and to find Him in the face of each of our fellow migrant with whom Christ identifies Himself: “When I was a stranger and you welcomed me” (Mt 25,35). In the second part of this article, we offer a reflection about the given celebrative-liturgy and the issue of migrations. The idea is to think of a liturgy that is more humane and welcoming for each individual in the context of migration.

KEYWORDS: Migration. Liturgy. Humanity. Hospitality. Theology.

Introdução

“Ide para vossas casas e comei carnes gordas, tomai bebidas doces e dai porções àqueles que nada prepararam...” [...] “E todo o povo se retirou para comer e beber. Levaram porções também aos outros e expandiram-se em grande alegria, pois haviam entendido as palavras que lhes foram explicadas.” (Ne 8,10.12)

O povo entendeu as palavras que foram proclamadas, entendeu que Deus cria, age e salva, mesmo quando humanamente não há mais esperanças. Esse entendimento se torna alegria, a alegria se faz, melhor dizendo “é”, partilha com os mais pobres. Aqui, então, encontramos um critério para avaliar a bondade de nossas liturgias, para além da participação da assembleia às respostas e aos cânticos. Desse modo então, podemos nos perguntar: são as nossas liturgias uma fonte de atenção e ação para com os pobres? Como a comunidade, que celebra, se coloca o problema de compartilhar a salvação, espiritual e material, que o Senhor doou para todos?

Sem a atenção aos pobres e necessitados, a liturgia corre o risco de se tornar uma farsa, o nosso cantar ou tocar na Igreja corre o risco de encalhar-se

em polêmicas estéreis de repertório ou técnicas executivas. O agir litúrgico não se cura pela autogratificação, mas visa decisivamente à redescoberta da caridade, às suas verdadeiras raízes.

Dar hospitalidade significa acolher em sua própria casa uma pessoa que é um estranho para o grupo, e fazê-la se sentir bem recebida por aquilo que é. Como traduzir isso na liturgia? Antes de mais nada, para dar hospitalidade é preciso ter uma casa em que se reconhece como própria; no campo litúrgico, podemos dizer que, para viver com consciência a hospitalidade é preciso que se tenha desenvolvido o seu próprio estilo celebrativo, a sua própria maneira de celebrar, organizar, que reflita as diversas realidades em que é articulada a comunidade. A primeira acolhida, a primeira hospitalidade deve ser recíproca, entre os membros que habitualmente compartilham a mesma celebração da liturgia. A salvação de Deus é oferecida à humanidade no mistério da encarnação e se expressa na forma hospitaleira, pois a vinda do Filho se dá num contexto de verdadeira hospitalidade. O Filho de Deus feito humano é a expressão suprema de quem acolhe e é acolhido.

O nosso trabalho buscará num primeiro momento tratar do tema fundamental da teologia migratória em uma perspectiva teológico-espiritual. A reflexão parte da experiência migratória e mais precisamente das três categorias do migrante como pobre, do migrante como tal e do migrante como estrangeiro. É exatamente essa última categoria que nos dá toda a profundidade da alteridade, do outro como um Outro, da diversidade, do afastamento e da distância. A alteridade é uma coisa séria, assim como a diversidade do migrante também o é. Mas tal é toda alteridade, toda distância. A de Deus, a de todo homem. Contudo, a alteridade é inseparável da relação: Pai, Filho, Espírito Santo são nomes que indicam uma relação. As pessoas seriam diferentes se não estivessem em relação. Então a comunhão não ameaça a alteridade, mas a gera. Assim, a pessoa é alteridade na comunhão e comunhão na alteridade. Aqui é importante destacar que não iremos nos deter num detalhamento entre a Trindade econômica e a Trindade imanente, pois somos conscientes de que o axioma rahneriano a respeito dessa relação, que é amplamente citado na teologia moderna, e que assume a seguinte formulação: “a Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa” (LADARIA, 2005), dispensa maiores explicações.

Buscaremos desenvolver de forma sucinta a imagem da tenda que simboliza duas verdades, bíblica e cristã, que dizem respeito a Deus e ao homem. O Deus de nossas tradições judaico-cristãs não é um Deus estático, mas um Deus em movimento, um Deus migrante, um Deus peregrino, um Deus em movimento que quer ir e vir, um Deus que quer estar livre e dinamicamente presente no meio do seu povo. Na última parte faremos uma aproximação da teologia da migração com uma antropologia teológica e o sentido litúrgico. Trata-se de uma passagem complicada

e nem sempre convencional, pois a liturgia ainda é considerada, por muitos, como uma parte externa e, por que não dizer, sensível do culto, uma espécie de conjunto de ritos e cerimônias bonitas, porém decorativas. A compreensão da maioria dos cristãos é de que as ações litúrgicas encontram-se em outro nível das coisas sagradas e não tanto com a vida concreta das pessoas. Mas a liturgia necessariamente tem a ver com a vida, é humana e está a serviço dos homens e mulheres. Deve, portanto, ter como objetivo a vida dos fiéis, assim como a própria vida de Jesus declinou como uma liturgia. E depois, não custa nada lembrar, a liturgia é cristã quando atinge a humanidade do povo, sua carne e suas situações existenciais. Jesus alcançou as pessoas em sua grande humanidade, e nela Ele revelou quem é Deus.

1 O migrante como símbolo por excelência do outro

Concretamente com essa reflexão queremos mostrar que a abordagem teológica sobre a experiência migratória deve ser a que compreende o migrante como estrangeiro. O migrante, hoje, é identificado, sobretudo, por esta categoria, o outro, o diferente, o estrangeiro. Melhor, poderíamos dizer que o estrangeiro se tornou um paradigma, um arquétipo do migrante. De acordo com T. Sundermeier, o horizonte conceitual formado pelos termos “estrangeiro”, “ser estrangeiro”, “estranho”, ganha no campo bíblico quatro dimensões (SUNDERMEIER, 1999). Trata-se do estrangeiro como existencial antropológico, do estrangeiro como conceito sociológico de distinção, da dimensão teológica do conceito de estrangeiro, do Espírito como guia para quem é estrangeiro.

Aqui, por questão de espaço, iremos nos ater, rapidamente, apenas na terceira dimensão, ainda que as outras estejam presentes. Quanto ao estrangeiro como existencial teológico, Israel fixou a forma de existência estrangeira na própria profissão de fé e realizou no culto as recordações que tinham (cf. Gn 15,13). “Meu pai era um arameu errante. Ele desceu ao Egito, onde viveu como migrante” (Dt 26,5). Estrangeiros no Egito, estrangeiros na Babilônia e estrangeiros no próprio país. “Diante de ti não passamos de migrantes, hóspedes como todos os nossos pais”, reza e confessa David preparando-se para a construção do Templo (1Cr 29,15). “Sou um estrangeiro na terra” (Sl 119,19). Deus é e permanecerá sendo o proprietário da terra (cf. Lv 25,23). Disto pode-se explicar o respeito pelo estrangeiro. “Não oprimirás o migrante. Vós bem conheceis a vida de um migrante, pois fostes migrantes na terra do Egito” (Ex 23,9). Ser estrangeiro como condição no antigo Israel significa confiar plenamente em Deus como fiador da vida e ter a certeza de sua proteção, mas também significa ter uma relação com o estrangeiro na própria comunidade. A Igreja primitiva

fez exatamente esta auto-compreensão (cf. Hb 11,9.13). A Primeira Carta de Pedro retoma eficazmente esta situação para toda a Igreja. Os cristãos na diáspora são chamados duas vezes de estrangeiros (cf. 1Pd 1,1; 2,11). Ser estrangeiros sobre a terra é um sinal distintivo do ser cristão.

A “cifra do reconhecimento, como forma de regulamentação da existência plural dos seres humanos” (VIGNA, 2008, p. 217), é desenvolvida hoje, sobretudo em campo ético-político. Na versão ricoeuriana, ela se torna reconhecimento mútuo e reconhecido. “No recíproco reconhecimento – como escreve Vigna – cada um é senhor do outro (enquanto reconhecido na própria transcendentalidade, portanto, como horizontal ultrapassável de sentido) e cada um é servo do outro (enquanto reconhece no outro a senhoria de sentido)” (VIGNA, 2008, p. 218). No fundo, toda a problemática do multiculturalismo e a solução dos conflitos pode ser reconduzida à famosa regra de ouro: “faça aos outros aquilo que deseja que façam a você”, “ame o seu próximo como a si mesmo”, na versão preferida da tradição cristã. Todo ser humano espera ser reconhecido como tal, ou seja, ser acolhido como um ser humano.

A temática do reconhecimento mútuo e reconhecido não é apenas uma categoria filosófica. É também, e acima de tudo, uma categoria teológica. É de fato dimensão da relacionalidade extra-trinitária. Deus reconhece o homem ao ponto de colocá-lo totalmente outro e livre, em uma relação de amor originária e criatural, mas também ao ponto de dar o Filho para que o homem participe da vida divina (PAROLIN, 2010). Reconhecido, amado e acolhido por Deus, o homem é feito capaz de reconhecer, amar e acolher o Outro e os outros e o Outro nos outros. Fé, de fato, “é reconhecimento da existência absoluta e incondicionada do Outro” (SOLOV’ËV, 1971, p. 203). O migrante, símbolo por excelência do outro, torna-se, portanto, uma categoria hermenêutica, uma metáfora e também um lugar privilegiado para a compreensão e o encontro com Deus, consigo mesmo e com os outros. Criada à imagem e semelhança de Deus, a pessoa existe e se realiza exatamente nesta transcendência, nesta relação amorosa, neste sair de si mesmo para comunicar e encontrar. O reconhecimento mútuo e reconhecido nos conduz, portanto, do campo ético ao teológico. O reconhecimento estático de Deus é kenótico. Deus, de fato, coloca-se nas mãos do homem para que o homem no final possa reconhecer quanto é bom o Senhor: “Provai e vede quanto é bom o Senhor” (Sl 33,9). O reconhecimento extra-trinitário, a migração de Deus em direção ao homem, é porém, o reflexo das relações intra-trinitárias, a pericorese trinitária, a migração de uma pessoa em direção à outra.

A mesma reflexão pode ser aplicada à cultura, à etnia, à nação, à identidade, como âmbito da comunicação e da transcendência. No coração da cultura há o *cultus*, o reconhecimento radical do outro. Como diria M. I. Rupnik, a cultura “nasce de um impulso mais profundo para se comunicar, para

partilhar, gerada pela profundidade do ser humano, do qual emerge como necessidade essencial para abrir-se e se comunicar” (RUPNIK, 1994, p. 50).

1.1 Migrantes com os migrantes no AT

O Deus da Bíblia é um Deus migrante, que viaja com o povo migrante. Em Gn 3,8 desce para passear com Adão. Em Gn 11,5 desce para ver a torre de Babel. No livro do Eclesiástico a sabedoria de Deus fixou morada com seu povo (cf. Sir 24,7-8). A viagem de Deus com seu povo é uma característica marcante de Deus (Ex 33,16). Essa viagem de Deus junto ao seu povo é simbolizada pela arca da aliança que acompanha o povo, na tenda do encontro e na nuvem que desaparece e se revela ao mesmo tempo. Quando os hebreus finalmente chegam à terra prometida, buscam estabelecer também a morada de Deus com a construção do Templo (cf. 2Sm 7,5-7). Gesto que pode se tornar como que uma tentação de idolatria a Deus. O Deus que viaja proíbe a sua representação porque essa ideia comportaria firmá-lo e limitá-lo a uma forma específica.

Um dos relatos bíblicos que expressa de forma terna a dimensão da hospitalidade no AT é Gn 18. A narrativa apresenta a visita dos três “homens” a Abraão e que inspira o famoso ícone da Trindade de A. Rublev, intitulada de “A hospitalidade de Abraão” (BEZANÇON, 2003, 45), ou ainda, “*Filoxenia*” ou “*Xenofilia*” de Abraão, em oposição à xenofobia (receio, ou melhor, aversão ao estrangeiro). O bonito significado que encontramos é esse: à nossa abertura em acolhermos o diferente, o outro, estamos recebendo o próprio Deus em nossa casa. Aprofundando um pouco mais, a Trindade é esse mistério da comunicação e acolhimento, ciclo pleno e permanente da dádiva da vida.

Mas talvez a imagem bíblica que melhor exprime o Deus de Jesus Cristo, migrante com os migrantes, é a da tenda, ou melhor, da tenda/tabernáculo (CAMPESE, 2008). Os dois termos, realmente, inicialmente são distintos, para depois fundirem-se. A tenda do encontro é um local fora do acampamento, onde Moisés e o povo podem encontrar Deus (cf. Ex 33,7-11). O tabernáculo é o santuário que Deus ordenou construir para que Ele pudesse habitar em meio ao seu povo, no meio do acampamento (cf. Ex 25,8). A primitiva tenda, muito simples e modesta, identifica-se, portanto, uma vez terminado o santuário ao fim do Êxodo, com o próprio santuário (cf. Nm 2,2), e mostra que a presença de Deus não é ocasional, mas contínua. Não está preso a um lugar, mas é itinerante (PAROLIN, 2010). A tenda/tabernáculo não é o templo, melhor, entre a tenda e o templo há uma contínua tensão. A tenda é um desejo de Deus e não vontade do povo como no caso do templo (FRETHEIM, 1991).

O Deus que habita na tenda/tabernáculo (Ex 25-31) é um Deus em caminho, que não pode ser reduzido e restrito a um lugar, é um Deus que

habita com o povo. Exatamente por isso que o NT falará da Palavra que se faz carne e monta a sua tenda em nosso meio (cf. Jo 1,14). O ato de montar a tenda em grego é *eskenosen*. A tenda/tabernáculo em grego é traduzida como *skene*. A Palavra/Jesus torna-se a nova *skene*/tabernáculo que substitui o antigo tabernáculo. Há ainda uma correlação entre *skene* e *shekinah*, o termo técnico hebraico para indicar a presença de Deus que habita com o povo de Israel. Jo 1,14c diz que “nós vimos a sua glória” (*Kabod, Doxa*) e subentende uma manifestação visível e poderosa de Deus à humanidade. A perspectiva é fundamental. Temos aqui a Palavra que se faz carne em Jesus e esse processo encarnacional se realiza com o estabelecer-se da tenda/tabernáculo uma vez mais no centro da humanidade. John S. Pobee chama esse processo de *Skenosis* (POBEE, 1986, p. 4-13), um termo que me parece melhor que qualquer contextualização, indigenização, inculturação.

Um texto que pode nos ajudar a compreender melhor esse dado é 2Sm 7,1-7, que exprime bem a tensão existente entre a ideologia da tenda móvel e o templo fixo. O templo é estabilidade, poder e riqueza econômica, abençoada por Deus que permanece aprisionado. O Deus da tenda é um Deus livre, peregrino, migrante. Um outro texto sugestivo é Os 12,7-10, em que a frase “farei com que habites de novo sob tendas” refere-se não a uma punição, mas a um novo êxodo, a promessa da redenção, um novo começo. O retorno ao deserto é o retorno ao amor de Deus, ao tempo do namoro, o viver na terra prometida com o espírito do deserto.

A análise bíblica da imagem tenda/tabernáculo que acabamos de fazer sugere dois elementos: por um lado temos o Deus da tenda (RIGONI; CAMPESE, 2003, p. 188-190), o Deus peregrino (estrangeiro) que vem como hóspede para habitar no centro do acampamento humano; por outro lado, esse mesmo Deus se revela como o dono da terra, o hóspede que, ao mesmo tempo, oferece hospitalidade à humanidade. Lv 25,23 diz: “A terra não poderá ser vendida definitivamente, porque ela é minha, e vocês são apenas estrangeiros e imigrantes”. Em outras palavras, nós seres humanos, somos hóspedes de Deus. Nós implantamos a tenda na terra que pertence a Deus, somos sempre estrangeiros em terra alheia. Nesse sentido, aqui encontramos não apenas a afirmação da categoria de migrantes ou estrangeiros como normativa e sentido para o ser cristão, mas também a visão de que no fim a humanidade não é outra coisa que “estrangeiros que acolhem outros estrangeiros” (POHL, 2003, p. 5) no acampamento humano onde também Deus, como hóspede, montou a sua tenda.

Concretamente podemos perceber que a atenção de Israel pelo estrangeiro era guiada pelo mandato do Senhor, recordando a própria experiência do povo: “Portanto, amai o estrangeiro, porque vós também fostes estrangeiros no Egito” (Dt 10,19).

1.2 Migrante conosco no NT

A metáfora e a perspectiva dos migrantes (BRAIDOTTI, 1994, p. 22)¹ são úteis para a hermenêutica bíblica para descobrir novas riquezas na reserva de significados dos textos bíblicos. Esta é uma verdade principalmente relacionada a Jesus, o migrante do Pai. É interessante a análise que faz Nancy E. Bedford, nesse contexto, a partir do texto Jo 8,13-14², o testemunho de Jesus que para os fariseus não tem nenhuma validade. Quando os migrantes, como no caso de Jesus na perícopa citada, refutam serem refeitos na imagem mais conveniente para aqueles que detêm o poder, e insistem no definir-se em outros termos, a sua mensagem é rejeitada como não válida. Na sua humanidade, Jesus era conhecido como Jesus de Nazaré.

Mas é acima de tudo no que diz respeito à sua divindade que Ele deveria ser definido como migrante. Mas se assim for, então devemos ser capazes de postular que, vice-versa, os migrantes também podem ser imaginados como ícone que remete ao divino como vem revelado em Cristo (BEDFORD, 2005, p. 107).

De fato, geralmente os países de migrações não conhecem, não sabem de onde vêm os migrantes, como os fariseus que não sabiam de onde vinha Jesus. O preconceito é realmente um *déficit* cultural por parte da cultura dominante. O expoente da cultura dominante definirá o outro como um que diz coisas sem sentido ou é incompetente. E, como expoente de uma cultura subalterna, o migrante simplesmente não tem direito de comunicar nos termos que o comunicador da cultura dominante espera.

Na passagem de João há uma falta fundamental de compreensão dialógica, baseado no princípio da incomensurabilidade intercultural. Mas, devemos recordar que a comunicação intercultural é possível, com uma condição: “entender o que foi dito e relacionar o que foi dito a um complexo de significadores que revelam o que não foi dito” (BEDFORD, 2005, p. 108). Esses dois fatores, tão necessários, muitas vezes estão ausentes da experiência dos migrantes quando eles tentam qualquer tipo de auto-representação, e também é verdade que as pessoas, a quem os migrantes falam, não conhecem as suas origens e muito menos têm a paciência para escutar as suas histórias.

Os migrantes também podem se referir à segunda parte da resposta de Jesus, quando diz que eles não sabem nem de onde Ele vem e nem para

¹ Chamo a atenção para a questão terminológica porque R. Braidotti prefere os termos “nômades” e “exilados” como metáfora para descrever a categoria de pessoas que pertencem a grupos economicamente mais desfavorecidos da sociedade, mas afirma que o termo “migrante” é mais adequado para exprimir questões conexas com classe e pobreza.

² “Os fariseus então disseram: ‘O teu testemunho não é verdadeiro, porque dás testemunho de ti mesmo’. Jesus respondeu: ‘Embora eu dê testemunho de mim mesmo, o meu testemunho é verdadeiro, porque eu sei de onde venho e para onde vou. Mas vós não sabeis de onde venho, nem para onde eu vou’”.

onde Ele vai. Dentre todas as classes de pessoas os migrantes são por definição aqueles que menos conhecem seu futuro. No entanto, essa situação pode ser para os migrantes um verdadeiro *Kairós* nas suas ambíguas, mas promissoras possibilidades. Estar consciente das tensões presentes no diálogo intercultural, é, para os migrantes, uma chave para entrar na reflexão sobre a doutrina cristológica da união hipostática e a *communicatio idiomatum*. Assim escreve Bedford a esse respeito:

Um migrante acostumado a viver em um desafio constante de unir duas línguas e duas culturas incomensuráveis pode não ver com estranheza a definição de Calcedônia. [...] A possibilidade da presença simultânea em uma pessoa de duas dimensões incomensuráveis, no caso a humanidade e a divindade, não pode ser facilmente rejeitada pelo migrante, cuja vida é uma luta para reconhecer o significado da coexistência em sua própria pessoa de duas ou mais realidades muito diferentes. Refletir sobre a cristologia na perspectiva do migrante nos permite reconhecer, de forma muito concreta, juntos a alteridade e a afinidade da nossa existência em relação à de Jesus (BEDFORD, 2005, p. 109-110).

Para aprofundarmos ainda mais em outra perspectiva, podemos tomar como exemplo o texto de Jo 14,4-6, em que Jesus se define “o Caminho”. Essa ideia pode confortar o migrante na sua “saudade”: o caminho para Jesus é Ele mesmo, e também Jesus pode ser definido como um migrante. Não seria o caso em que a *via teológica* é também a via para falar da vida espiritual, aquele que segue Jesus através do Espírito da vida? Da reflexão sobre a experiência migratória os teólogos também podem aprender que

Um significativo discurso sobre Deus requer contínuos rasgos epistemológicos [...]. A experiência dos migrantes é precisamente uma série de rupturas epistemológicas. Os migrantes estão constantemente expostos aos outros em novas situações. Isso lhes oferece a oportunidade para descobrir alguns aspectos do Evangelho (e de si mesmo) de forma nova (BEDFORD, 2005, p. 110-111).

Para Bedford, quando os teólogos pensam como migrantes e os migrantes como teólogos, os rasgos epistemológicos não podem ser evitados. Para ele, trata-se pessoalmente falando, de um rasgo pneumatológico, porque o seu autor é o Espírito Santo. É o Espírito que desmascara muitas das nossas suposições porque destroem a vida. Este desmascaramento não está no final da história. Depois da ruptura vem a tentativa de reconstrução. A nossa reflexão sobre conceitos como a *via teológica*, a possibilidade de uma hermenêutica cristológica da incomensurabilidade cultural e as rupturas epistemológicas inerentes ao processo migratório são exemplos dessa tentativa.

Talvez os migrantes, movendo-se continuamente de um lugar para o outro, aqui e ali, falando de Deus em tantos lugares, pedindo-nos para mudar, nos recordam com particular profundidade que toda teologia está em viagem; a *via theologica* requer uma *theologia viae*. E, no entanto, em Deus estamos em casa (BEDFORD, 2005, p. 113).

A própria Encarnação poderia ser vista na perspectiva da migração, como sugere o teólogo Jung Young Lee. “A própria encarnação pode ser comparada à imigração divina, porque Deus emigrou do céu para este mundo. Como emigrado no novo mundo, Cristo, como os asiáticos americanos, experimentou a rejeição, o desrespeito e a humilhação” (citado por BEDFORD, 2005, p. 106). A este respeito, Bedford já recordava que Karl Barth falava da viagem do Filho em uma terra estrangeira, em uma transformação cristológica da viagem do filho pródigo.

No livro *Vietnamese-American Catholics* (2005), Peter C. Phan apresenta Jesus como o emigrado por excelência. Como vimos acima, os migrantes vivem entre dois mundos. Não pertencem completamente a nenhum dos dois, mas, paradoxalmente, pertencem aos dois. Esses vivem, se movem e têm o seu ser nos dois países. Nessa situação podem entender Cristo, como o emigrado por excelência e aquele que cruza as fronteiras na encarnação, no mistério, na morte e ressurreição. O mistério da Palavra de Deus, que se torna carne em Jesus, pode muito bem ser lido como o atravessar as fronteiras, ou melhor, o culminar daquele ato primordial no qual o Deus Trino sai de si mesmo e da eternidade e entra no mundo do espaço e tempo, que Deus cria no exato momento em que cruza esta fronteira.

Como afirmou o Concílio de Calcedônia,

um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo [...] (DH, 302).

Em Jesus as duas naturezas – humana e divina – estão unidas uma à outra sem divisão e sem separação. Na sua humanidade, o *Logos* existe em uma forma nova e a sua existência humana no espaço e no tempo e, sobretudo, na sua paixão e morte, agora pertencem à vida trinitária do eterno Deus. Assim, na encarnação como passagem de fronteiras, as próprias fronteiras são mantidas como marcadores de identidade, mas, ao mesmo tempo, são superadas como barreiras e transformadas em fronteiras, da qual emerge uma realidade completamente nova, uma mestiçagem: o divino e o humano se reconciliam e harmonizam um ao outro em uma só realidade. Como Jesus, os migrantes são constantemente desafiados a cruzar todo tipo de fronteiras que dividem, separam, para criar uma nova família humana caracterizada pela harmonia e pela reconciliação. Jesus foi um hebreu marginal³. Colocado entre dois mundos, não excluindo nenhum deles,

³ Marginal no sentido de alguém que encontra-se à margem da sociedade, dos centros, etc.

mas abraçando os dois, Jesus foi capaz de incluir-se em todos os dois. Isto significa que Ele é a pessoa marginal por excelência. Mas, nesta margem que se torna centro, as pessoas marginais se encontram. A fronteira em que vivia Jesus se tornou o centro de uma nova sociedade sem fronteiras e sem barreiras, que reconcilia todos os povos: “Não há mais judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher, pois todos vós sois um só” (Gl 3,28). Também os migrantes são convidados a viver nesta área marginal para criar centros inclusivos de reconciliação e harmonia.

Deus está no nosso meio em Cristo. Deus caminha com o seu povo em uma forma humana. Lc 4,18 diz que Jesus veio para libertar os oprimidos. Os milagres podem ser vistos como o sinal de uma nova sociedade, em que os pobres, os oprimidos, os migrantes, os doentes têm um lugar. O cristianismo denuncia, ou deveria denunciar, todo tipo de opressão e de discriminação. Quando o próprio Jesus se apresenta como o libertador, assume o papel divino, o mesmo do Deus que libertou o seu povo do Egito.

Jesus é o verdadeiro migrante. A fuga para o Egito de Jesus, Maria e José (Mt 2,13-21) tem um sentido teológico. Jesus refaz a viagem do povo de Israel. Jesus, o Salvador, permanece intrinsecamente ligado à libertação de Israel do Egito. Jesus retorna do Egito como um migrante. Os evangelhos apresentam a vida de Jesus como uma viagem a Jerusalém, uma viagem em direção ao abandono, em direção à noite dolorosa da cruz.

Da mesma forma, os migrantes fazem suas viagens em solidão absoluta, e, muitas vezes, do mesmo modo que Jesus, perguntam-se se Deus não lhes abandonou. E ainda poderíamos encontrar muitos textos que mostram como os primeiros cristãos viviam como migrantes. Hb 13,14 diz: “Porque não temos aqui cidade permanente, mas estamos à procura da que está para vir”. A primeira crise do cristianismo acontece quando os primeiros cristãos começam a sair ao encontro dos pagãos, assim como o judaísmo foi iniciado com a saída de Abraão do seu país e do meio dos seus parentes. Antes de serem chamados cristãos, quando ainda se sentiam parte do judaísmo, eram chamados de “o povo do caminho”, e o próprio cristianismo era “o caminho” (cf. At 9,2; 18,25-26; 19,9,23; 22,4; 24,14,22).

Podemos dizer que isto explica porque Jesus pode dizer que todo aquele que acolhe um migrante/estrangeiro é a Ele que acolhe: “eu era estrangeiro (*xenos*) e me acolhestes” (Mt 25,35). O Novo Testamento, ademais, associa a experiência da migração com a virtude bíblica da hospitalidade. Acolher o estrangeiro é uma tradição bíblica.

As cartas pastorais também apresentam a hospitalidade entre as virtudes necessárias para o ministério do *episkopos* (cf. 1Tm 3,2; Tt 1,8), assim como a característica da “verdadeira” viúva (cf. 1Tm 5,10). Também a Primeira Carta de Pedro convida os cristãos a praticar a hospitalidade: “Sede

hospitaleiros uns com os outros, sem reclamações” (1Pd 4,9). O autor da Carta aos Hebreus faz referência à famosa história de hospitalidade de Abraão e Sara à visita dos três homens misteriosos, próximo ao carvalho de Mambré em Gn 18 (Hb 13,2). Mateus 25 ensina que dar as boas-vindas ao estrangeiro não é simplesmente um ato de gentileza e solidariedade, ou mesmo, fazer simplesmente aos outros aquilo que esperamos que façam por nós. Acolher o estrangeiro é acolher o próprio Jesus!

Além do mais, Jesus é o paradigma do migrante uma vez que viveu entre as fronteiras de dois mundos. Através da Encarnação, Ele se colocou ontologicamente entre o divino e o humano e encarnou ambos. Jesus ainda criança fez a experiência de migrante no Egito. Já adulto viveu politicamente entre colônia e império; culturalmente entre romanos e bárbaros; linguisticamente entre arameus e gregos; religiosamente entre o povo escolhido e os *goyim* (as nações pagãs). Durante o seu ministério era itinerante e sem morada, não tinha nem mesmo onde apoiar a cabeça (cf. Lc 9,58). Enquanto migrante, Jesus era um “hebreu marginal”, para retomar o título de uma das obras de John Meier sobre o Jesus histórico (MEIER, 1991). A sua migração levou-o a cruzar todo e qualquer tipo de fronteira, seja ela geográfica, seja convencional. O seu atravessar múltiplas fronteiras representou uma ameaça para aqueles que ocupavam os centros do poder, econômico, político, religioso e, por isso, foi crucificado – entre o céu e a terra, entre duas fronteiras cósmicas, migrante até o fim (PHAN, 2003, p. 13-50).

A visão do cristão como quem vive um exílio nesse mundo, na expectativa da verdadeira pátria celeste, é uma clássica temática da espiritualidade com raízes no NT. Um significativo texto nesse horizonte é Hb 11,13-16, que fala dos Patriarcas como estrangeiros e peregrinos.

1.3 As migrações no horizonte teológico da Igreja

Aludiremos aqui sumariamente algumas cartas pastorais, a Carta a Diogneto, a *Didascalia* e mencionaremos o gesto de acolhida na vida monástica e o desenvolvimento das obras de acolhimento na vida da Igreja. E em seguida, por questão de espaço, daremos um salto na história e faremos uma pequena alusão à CV, mais próxima de nosso contexto, pois o nosso interesse não é um apanhado histórico das migrações.

Na experiência como vem descrita na Carta a Diogneto: os cristãos eram advertidos para que estivessem conscientes que estando em um determinado território “moram na pátria, mas como peregrinos. Enquanto cidadãos, de tudo participam, porém tudo suportam como estrangeiros. Toda terra estranha é pátria para eles e toda pátria é terra estranha” (CD, 1976, v. 5), são chamados a inculturar-se na sociedade em que estão vivendo, ainda que considerados como estrangeiros. Talvez um dos grandes desafios para

a Igreja, hoje, seja não apenas o dado intercultural e transcultural, mas também contracultural, isto é, que seja capaz de incorporar-se e de avaliar criticamente as culturas vizinhas.

Realmente, o crente, o estrangeiro e o peregrino são um caminho em direção à verdadeira pátria. O nexos existente entre experiência cristã e experiência migratória, do abandono de casa e família, está presente também em uma série de textos do Novo Testamento para exprimir uma crítica aos falsos valores e às falsas seguranças.

Um outro elemento na história das migrações que precisamos recordar é que os primeiros edifícios cristãos para o culto eram chamados *domus ecclesiae* – “casa da/para a igreja” – bem diversos dos ricos templos pagãos em que a presença divina era limitada ao santuário. Os primeiros cristãos eram convictos em afirmar que o primeiro lugar da presença e morada de Deus é na assembleia – a *ecclesia*, por excelência. Implícita nesta imagem e neste desenho arquitetônico era de suma importância a acolhida e a hospitalidade, especialmente em relação aos estrangeiros, aos pobres e aos marginalizados. A liturgia cristã era centrada sobre o alimento e os alimentos eram consumidos na casa, não nos templos. Na realidade, na antiga sociedade grega, partilhar uma refeição com amigos íntimos era a refeição para acolhida, enquanto comer sozinho não era realmente um comer.

Já a *Didascalia* era um texto dirigido aos bispos, que, em particular, fazia referência à presidência episcopal nas celebrações litúrgicas. É significativa também a ênfase colocada sobre a hospitalidade, em que os bispos deviam ser particularmente acolhedores com os pobres. Este documento, não muito conhecido, oferece-nos hoje um maravilhoso exemplo daquilo que todos os membros da assembleia são chamados a fazer, acolhendo-se uns aos outros como Cristo e acolhendo especialmente os marginalizados pela sociedade. Mostra-nos, ainda, como a assembleia litúrgica é chamada a colocar-se profeticamente em marcante contraste com a assembleia da sociedade civil.

Quando visitamos as fontes litúrgicas e, também, a dinâmica da vida monástica, percebemos a importância e centralidade que representa o gesto de hospitalidade. A hospitalidade do hóspede segue um verdadeiro ritual, vem prescrito na Regra de São Bento, no capítulo 53, e que recebe como título: “Da recepção dos hóspedes”. A motivação principal para o gesto de hospitalidade é a que deu Jesus: “Eu era forasteiro, e me recebestes em casa” (Mt 25,35), isto é, ver no peregrino, no forasteiro, no estrangeiro que bate à porta do mosteiro, o próprio Cristo.

Veremos surgir no decorrer da história, uma série de instituições e ordens hospitaleiras. É importante lembrar, no entanto, que persiste a visão da hospitalidade monacal, mas muitos bispos sentem-se comovidos ante

inúmeras realidades de desumanidade e são inspirados para a criação de instituições hospitalares e que depois serão asseguradas pelas ordens hospitalares.

Em *Caritas in Veritate*, Bento XVI dedicou o nº 62 ao fenômeno das migrações, fenômeno que define como “epocal”. E assim escreve:

É um fenômeno impressionante pela quantidade de pessoas envolvidas, pelas problemáticas sociais, econômicas, políticas, culturais e religiosas que levanta, pelos desafios dramáticos que coloca à comunidade nacional e internacional. Pode-se dizer que estamos perante um fenômeno social de natureza epocal, que requer uma forte e clarividente política de cooperação internacional para ser convenientemente enfrentado (CV, n. 62).

O Pontífice apresentava de imediato dois aspectos fundamentais do problema: a complexidade do fenômeno e a dificuldade da gestão. A mobilidade humana conheceu novas dimensões nestes últimos anos e um desenvolvimento sem precedentes. As migrações não são mais uma realidade conjuntural, mas um fenômeno complexo, difundido, estável e estrutural. Um fenômeno global para o qual, na mesma realidade social, estão presentes grupos que pertencem a diferentes culturas étnicas e nacionais. Um fenômeno que desafia os mesmos fundamentos da convivência civil e eclesial. Um fenômeno que, apesar da atual recessão global que limitou temporariamente seu escopo, tende a aumentar porque os fatores que dão origem aos fluxos permanecem ou se tornam mais agudos. Fala-se cada vez mais da era das migrações.

Diante de um fenômeno tão complexo, vemos, porém, um endurecimento das políticas migratórias, construções de muros, um aumento das leis restritivas e exclusivas, um progressivo fechamento das fronteiras nacionais. Embora o fenômeno migratório seja fundamentalmente multinacional, tais políticas são “estáveis exclusivamente para cada Estado nacional” (BATTISTELLA, 2007, p. 188) e visam “maximizar os interesses de todos, exceto dos migrantes” (BATTISTELLA, 2007, p. 191). Por isso, o Papa Bento XVI pedia a colaboração entre os países interessados, adequadas normas internacionais, “na perspectiva de salvaguardar as exigências e os direitos das pessoas e das famílias emigradas e, ao mesmo tempo, os das sociedades de chegada dos próprios emigrantes” (CV, n. 62).

Segundo a ONU, calcula-se que hoje 232 milhões de pessoas vivem fora do seu país de nascimento. “Obviamente, tais trabalhadores não podem ser considerados como simples mercadoria ou mera força de trabalho” (CV, n. 62). E citando a Instrução *Erga migrantes caritas Christi* (3 de Maio de 2004) do Pontifício Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, Bento XVI reitera que “todo imigrante é uma pessoa humana e, enquanto tal, possui direitos fundamentais inalienáveis que hão-de ser respeitados por todos em qualquer situação” (CV, n. 62).

1.4 O migrante como estrangeiro

A complexidade e a criticidade do fenômeno migratório são mais evidentes no caso dos refugiados, dos exilados, do tráfico de seres humanos, em particular de mulheres e crianças. Devido ao aumento das tendências xenófobas em vários países, nacionalistas, regionalistas, raciais e fundamentalistas, os migrantes constituem uma categoria vulnerável, marginalizada e discriminada. Em particular, todo migrante é o estrangeiro, o outro, o diferente não integrável, um perigo, uma ameaça para o trabalho dos cidadãos locais, para a segurança, para a identidade. Até mesmo um criminoso em potencial e até um possível terrorista.

A situação é ainda mais crítica para os considerados “irregulares”, os migrantes que entram e trabalham em um país sem residência autorizada. Em relação a eles, as medidas de segurança são cada vez mais restritivas e pode ser considerado crime de imigração ilegal.

No entanto, deve-se admitir que a perspectiva dos direitos humanos também parece limitada na garantia de proteção aos migrantes. De fato, a situação deles depende do reconhecimento do Estado e “o seu pleno exercício depende de ser membro de uma nação, legalmente residente em um território” (BAUMAN, 2004, p. 75). Mas também há outro motivo. Além de sua inadequada atuação e reconhecimento, a razão encontra-se na debilidade inerente aos próprios direitos humanos que necessitam de um sólido fundamento ético, e este encontra-se nos princípios da dignidade da pessoa humana, do bem comum universal e da solidariedade. Como destaca Bruno Forte, é possível existir uma ética sem reconhecer expressamente e adorar a Deus, mas não é possível existir uma ética sem “o outro”, e portanto, sem transcendência, sem sair de si mesmo em direção ao outro e sem o movimento do outro em nossa direção (FORTE, 2003). As políticas baseadas nos direitos humanos necessitam de um fundamento mais profundo, isto é, a responsabilidade por e o reconhecimento do outro simplesmente como outro. “No final, uma ética de inclusão leva à superação do individualismo sobre a qual a abordagem dos direitos humanos é fundada. Mas se na cultura Ocidental o si mesmo vem antes de qualquer outra coisa, na visão cristã no início vem a relação” (BATTISTELLA, 2007, p. 206).

2 Uma liturgia humana e hospitaleira

A estranheza e o reconhecimento desenvolvidos em chave teológica trinitária, cristológica e pessoal nos permitem apresentar uma modesta contribuição à reflexão teológica. A emigração, precisamente porque coloca pessoas e culturas em movimento, ajuda, favorece e estimula uma nova

abertura teológica. Nesta última parte queremos introduzir uma reflexão sobre o dado litúrgico e a necessidade de uma verdadeira humanidade.

Percebemos que, atualmente, cresce a tendência a uma liturgia muito formal e desprovida do humano. Todo o trabalho da reforma litúrgica fica ameaçado por um afã de retorno ao ritualismo e rubricismo que nada diz às pessoas. Por isso, precisamos pensar a humanidade de Cristo como fonte da humanidade na liturgia. Toda a humanidade da liturgia é revelada nos sacramentos, e o cuidado pastoral dos sacramentos é hoje a nossa Galileia dos Gentios. Os sacramentos são as ocasiões em que as “periferias”, sejam elas concretas, ou existenciais, chegam até nós, e é necessário tentar transformar as questões dos sacramentos em caminhos de fé. Por trás há sempre uma questão de vida e um pedido de fé em Deus, o autor da vida. Há sempre algo “além” e, por essa razão, nas celebrações devemos mostrar essa grande humanidade. Todo o mistério da vida humana está reunido em todas as criaturas. No entanto, pode acontecer que aqueles que são ministros do culto com sua maneira de celebrar se tornem um obstáculo para o encontro das pessoas com o Senhor. Nos Evangelhos (cf.: Lc 18,39; Mt 14,23), acontece que os discípulos se colocam como um obstáculo entre Jesus e o povo. Os discípulos de Jesus tornam-se impedimento, e hoje em dia uma certa maneira de celebrar, muito ritualista, torna-se uma pedra de tropeço no encontro das pessoas com Deus.

Já em 1945, Dietrich Bonhoeffer escreveu: “Ser cristão não significa ser religioso de uma determinada maneira” (2018, p. 80). Hoje, na reflexão teológica, a convicção é a de que a experiência cristã é chamada a declinar como caminho para a humanização (GS, n. 41). Será na qualidade humana da vida dos fiéis que se jogará a credibilidade e a eloquência da mensagem cristã. O humanismo evangélico representa o presente e o futuro do cristianismo no Ocidente: precisamos nos tornar plenamente homens e totalmente mulheres. A verdade evangélica afirma que Deus, sem o homem Jesus, não é apenas impensável, mas nem mesmo credível.

Também na liturgia, no coração da intimidade eclesial, corremos o risco de sempre pensar, e de sentir-nos como hóspedes. Como se houvesse alguém que pudesse se orgulhar de um “direito original de cidadania” na Eucaristia e nas outras ações litúrgicas. Mas a terminologia “liturgia humana e hospitaleira” parece justificada por um fato muito positivo, ou seja, a superação das “excomunhões” entre igrejas, que assume a figura de “hospitalidade” do “irmão separado” no interior de uma celebração católica; ou mesmo, a superação de uma visão rigorista do pode e não pode, do devidamente preparado. O fenômeno é um caminho inevitavelmente lento e complexo, que deve superar históricas hostilidades e incompreensões e que luta, por exemplo, para conceber a reciprocidade: isto é, podemos ser anfitriões, mas não podemos ser hospedados.

O grande problema na incompreensão é que a liturgia ainda é considerada, por muitos, como uma parte externa e porque não dizer, sensível do culto, uma espécie de conjunto de ritos e cerimônias bonitas, decorativas, mas que nada tem a ver com a vida da Igreja. Como se buscasse separar a celebração do dia-a-dia da pessoa. Em alguns casos, a liturgia é reduzida a uma expressão da virtude da religião ou devoção, por iniciativa do ser humano frente ao Criador. E mais profundamente ainda, restringem a liturgia a seus aspectos jurídicos e às rubricas, chegando a pensar que a eficácia e o valor da liturgia dependem de uma minuciosa obediência às prescrições ritualísticas.

Esquece-se que o modo pelo qual nomeamos Deus na oração é o modo pelo qual acreditamos n'Ele. A nomeação trinitária de Deus é o modo resumido de expressar a manifestação de Deus na história. Essa nomeação tem como finalidade explicitar que Deus é amor. E o fazemos na liturgia.

Lembremos também que os cristãos não são apresentados como diferentes das demais pessoas. Mostra-se assim que o cristianismo não é um regime de exceção. Contudo, o específico da vida cristã está na revelação de Deus em seu Filho. E é pelo amor do Filho que entramos no reinado de Deus, pois a essência do cristianismo é o amor. O sentido da felicidade está no outro (alteridade). No cristianismo devemos pensar a ética a partir do *mistério pascal*, de sua universalidade. A identidade cristã está fundada na história de Jesus pela sua vida, morte e ressurreição. A universalidade da vida cristã foi plantada nos corações, as sementes do Verbo estão espalhadas permeando toda a humanidade. Assim, o específico da vida cristã é o agir da particularidade na universalidade, e é um agir com sentido.

Um outro elemento importante a ser considerado é que o critério último e definitivo para julgar a liturgia é seu assumir a responsabilidade pela humanidade sofrida, a humanidade esmagada pela desumanidade. A tarefa da liturgia é favorecer nas pessoas o crescimento em humanidade e na capacidade de acolhida (Oração Eucarística VI D: "Dai-nos olhos para ver as necessidades e os sofrimentos dos nossos irmãos e irmãs; inspirai-nos palavras e ações para confortar os desanimados e oprimidos..."). É o lugar da fraternidade, é o ensinamento mais elevado da humanidade e da solidariedade: o pão da vida compartilhado deve se tornar pão partido e doado. Nos últimos anos, a Igreja, confrontada e desafiada com o problema das migrações, tem sido questionada sobre a sua capacidade e responsabilidade eucarística, e não apenas sobre a sua fé eucarística, ou seja, a sua capacidade de traduzir a liturgia numa ética de solidariedade e hospitalidade.

Em 1976 o Padre Pedro Arrupe, na época Superior Geral da Companhia de Jesus, disse que, se ainda há fome no mundo, nossa Eucaristia ainda está incompleta, porque nela há Cristo que tem fome e sede, que é um

estranho, etc. (cf. 1978, p. 130). A Eucaristia chama de maneira inevitável ao convívio e à fraternidade, e pede à Igreja que seja profética mesmo para aqueles que habitualmente frequentam a missa. Tornar-se próximo, hoje, significa, retomando as imagens da parábola do Bom Samaritano, saber acolher, ser hospitaleiro dos pobres que a história apresenta à beira da estrada, nas fronteiras da desumanidade. O texto de Mt 25, na cena do juízo final, apresenta as situações humanas que os migrantes vivem hoje (fome, sede, nudez, prisão).

2.1 Uma liturgia mais hospitaleira

Como vimos anteriormente, a dinâmica migratória, bem como a experiência de acolhida e hospitalidade, sempre marcou a história dos povos. Tanto no Antigo como no Novo Testamento encontramos relatos que nos ajudam a confirmar esse dado. E depois, devemos também recordar que se migração sempre existiu e a necessidade de acolhida é necessária, a hospitalidade não pode ser considerada uma prática do passado, mas um desafio e um chamado à Igreja atual.

A experiência cristã de um Deus que se revela em Jesus de Nazaré, e que ao acolher a Pessoa de Jesus temos acesso à revelação que Deus realizou de si em Cristo, mostra o verdadeiro sentido do humano. Ele mesmo, Jesus, se apresentou como estrangeiro, necessitado de acolhida e hospitalidade.

Em poucas palavras, que na verdade buscam ser uma abertura inicial para a reflexão, queremos agora apresentar a liturgia como espaço eminente de hospitalidade. O intuito é mostrar a atualidade do tema e os desafios para uma liturgia que busca ser mais humana.

Se encaramos com seriedade tudo quanto foi dito até aqui, concordamos com a visão de Boselli que apresenta a liturgia como uma exigência para viver e fazer viver a liturgia como espaço de santidade hospitaleira. Concretamente, trata-se de fazer com que as nossas liturgias sejam mais hospitaleiras.

Existe uma verdadeira conexão entre liturgia e hospitalidade. Verdadeiramente, na liturgia deveríamos ser acolhidos e hospedados, sem nos sentirmos como peixes fora d'água, como estranhos. Somos convidados, melhor, convocados a sentarmos à mesa e partilharmos o que nutre a nossa fé.

O próprio espaço litúrgico é pensado na dinâmica de acolhida, espaço esse que deve expressar, significar e favorecer a comunhão entre irmãos e entre Deus. "A Igreja sempre possui uma dupla finalidade: remete-nos às coisas do alto, à Jerusalém do Céu, e reúne a comunidade dos fiéis ao redor de Cristo, cabeça deste Corpo" (CNBB, 2013, p. 13). Praticamente todos os manuais que tratam do espaço litúrgico, afirmam a necessida-

de de que os espaços de celebrações sejam pensados enquanto lugar de acolhida. “Temos de nos perguntar: o espaço de nossa celebração reflete nossa realidade como povo de Deus que acolhe o irmão conhecido tanto quanto o estrangeiro, fazendo-o sentir-se em casa?” (CELAM, 2007, p. 233).

Nesse sentido, podemos dizer que reflete a presença de Deus que “se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). No entanto, devemos recordar que o próprio Jesus já alertava que o centro da vida, o local privilegiado de encontro com o Senhor já não é mais o Templo e sim Ele mesmo, sua corporeidade, sua humanidade. É em Jesus que se pode encontrar Deus agora. Por isso, a atenção que a liturgia cristã deve ter para que não seja uma vez mais deslocado para o templo, mas que se busque acolher o Cristo presente na Palavra, nos ministros, na eucaristia e em toda a assembleia convocada e reunida por Deus (SC, n. 7).

Considerar o tema da convocação do ponto de vista litúrgico significa, principalmente, “afirmar que a *lex orandi* não deve se limitar a ser lei da fé, mas constituir também a lei do ser e do agir da Igreja” (BOSELLI, 2017).

É Deus que convoca seu povo, e aqueles que respondem a seu chamado são convocados por ele à sua presença. A assembleia litúrgica não é, portanto, autoconvocação do povo dos fiéis, porque, na origem de cada liturgia, está o chamado de Deus e a resposta do povo. [...] A tal chamado o povo responde, reunindo-se em assembleia: nisso consiste o primeiro ato litúrgico do povo (BOSELLI, 2017).

Nas celebrações dos sacramentos e sacramentais, sempre iniciamos com um gesto de acolhida. Quando se entra na ação litúrgica o fiel aceita não se sentir dono, proprietário das ações sagradas, mas um convidado; não se considera autor, mas intérprete das ações rituais, não dispor do rito ao seu gosto e prazer, mas dispor-se a entrar no rito. Ou seja, na ação litúrgica, quem dela toma parte torna-se hóspede do sagrado, sendo acolhido e envolvido na dinâmica própria da ação celebrativa.

Tomando um dos textos mais significativos e usados nas comparações litúrgicas (os discípulos de Emaús), o convite dos discípulos dirigido a Jesus, “Fica conosco, Senhor, é tarde e a noite já vem”, é uma realidade cheia de esperança e contentamento no coração do migrante; é um convite que transforma o estrangeiro em hóspede. Diz o texto que “Ele entrou para ficar com eles”: tornamo-nos hóspedes quando nos abrimos ao convite e entramos e ficamos. Estamos no coração do relato: Jesus entrou, como lhe foi pedido pelos discípulos e ficou com eles. O evangelista destaca repetidamente a companhia de Jesus (cf. Lc 24,30-31), “quase a dizer que aquele ficar com os discípulos é particularmente intenso, carregado de sentido” (BOSELLI, 2016). O convidado inverte a situação e, nesse ficar com eles, Ele agora realiza o gesto de quem preside a mesa: “tomou o pão, pronunciou a bênção, partiu-o e lhes deu” (Lc 24,30). “O hóspede, é ele que acolhe

os hóspedes, como que para dizer que a hospitalidade é obtida quando quem convida e acolhe é, por sua vez, acolhido por aquele que hospedou em sua casa. Todo o relato de Emaús é a narração de uma hospitalidade recíproca” (BOSELLI, 2016). Assim também, na liturgia, quem dela toma parte torna-se hóspede do Sagrado, sendo acolhido e envolvido pelo rito na dinâmica celebrativa.

A hospitalidade é própria do ser de Jesus, melhor, a hospitalidade é uma atitude, uma postura, o seu modo de ser e estar no mundo e de se relacionar com os outros. A sua é uma “santidade hospitaleira”, que se retira para criar em torno de si um espaço de liberdade, de reconhecimento, comunicando, com sua simples presença, uma proximidade benevolente com aquele que o encontra. É cada vez mais urgente, portanto, que nossas liturgias sejam capazes de recriar aquele tipo de relação que Jesus de Nazaré sabia criar com as pessoas que o encontravam. A inteira existência de Jesus foi uma liturgia hospitaleira, e também as nossas liturgias são chamadas a sê-lo, hoje, mais do que nunca. Por isso, nos anos que nos estão na frente, a santidade da liturgia será chamada a declinar-se como santidade hospitaleira; não uma santidade de distância, mas de proximidade. Uma liturgia hospitaleira não é uma moda ou um estratagema pastoral, mas é a postura mesma de Cristo, que também ressuscitado se faz caminho, presença, proximidade benévola, escuta, palavra, pão repartido (BOSELLI, 2016).

2.2 Uma liturgia mais humana

Tudo quanto até o momento apresentamos terá sentido se entendemos que no centro da história da salvação está o ser humano. Ou seja, que há uma dimensão antropológica da fé que é central para os nossos dias. No centro encontra-se o Verbo feito carne, Deus humanado. A liturgia, com seus gestos e símbolos, pode ser vista como lugar de mediação da humanidade do Verbo com sua gente. Isto porque, nas ações litúrgicas, Jesus não apenas apresenta quem é Deus, mas diz também quem é o ser humano. O rito, na verdade, orienta nossa humanidade para sua origem e seu fim, que é a relação filial com Deus, por Cristo na força do Espírito.

Esta pequena introdução serve para nos ajudar na compreensão dessa última parte do artigo. Trata-se de um humanismo entendido, porém, não como o compreendia a cultura do século XV do Renascimento, mas no sentido contemporâneo do pensamento positivo sobre a natureza do homem, sobre nós mesmos. O homem ao centro, por valor e dignidade; a liberdade ou a escravidão, pertencente a uma nação ou migrante, e assim por diante (só para esclarecer os termos e acenar para os possíveis desenvolvimentos do tema).

O ponto de partida e de chegada pode ser uma frase pronunciada pelo Papa Francisco logo ao início do discurso em Florença: “Jesus é o nosso

humanismo” (FRANCISCO, 2015). A dignidade do homem para os cristãos está no Deus encarnado. Deus se fez homem, portanto, o homem tem um valor e uma dignidade. Mas Cristo não veio na glória. Deus se fez um homem para salvar os homens morrendo na cruz. Deus se deu aos homens, Jesus é o rosto da misericórdia divina. Os cristãos contemplam um Cristo doloroso e obediente, então também glorioso, mas de uma glória que vem do sofrimento. Disse o Papa:

Se não nos abaixarmos não poderemos ver a sua face. Nada veremos da sua plenitude se não aceitarmos que Deus se esvaziou. E, portanto, nada compreenderemos do humanismo cristão e as nossas palavras serão bonitas, cultas, refinadas, mas não serão palavras de fé. Serão palavras que ressoam vazias (FRANCISCO, 2015).

Francisco não deseja traçar um tratado, um “novo humanismo”, mas apresenta com humildade “algumas características do humanismo cristão”, que é aquele dos sentimentos de Jesus Cristo (cf. Fl 2,5). “Jesus é o nosso humanismo”. Mas o que entendemos por Jesus? Eis aqui o percurso que do ponto de partida conduz ao ponto de chegada do discurso do Papa, e assim, fecha o círculo e revela o seu humanismo. Dessa visão humana do ser cristão, surge um apelo por uma liturgia mais humana também. Percebemos que nos últimos anos na Igreja cresce e amadurece, ainda que algumas correntes tomem rumos diferentes, a consciência de que o caminho espiritual e o caminho de humanização são uma única realidade.

Está lentamente crescendo a convicção de que aquilo que é autenticamente espiritual é também autenticamente humano. Daqui parece emergir que, para os crentes e as crentes de hoje, aqueles mais adultos na fé e conscientes, capazes de discernir, ao mesmo tempo, a vida da humanidade e a vida da Igreja, a experiência de fé cristã é chamada a declinar-se como caminho de humanização, e que evangelizar hoje significa humanizar à luz da humanidade de Jesus Cristo (BOSELLI, 2016).

Porém, o caminho não pode prescindir de uma experiência e compreensão da liturgia como autêntica resposta de humanidade. Exatamente porque na liturgia tocamos a carne do Verbo feito humano. “A liturgia, de fato, assume, transfigura e converte todo o humano, porque no gesto sacramental o agir de Deus e o agir do homem operam em sinergia: espiritual e humano são um” (BOSELLI, 2016). Toda a humanidade mergulha na ação litúrgica, evidentemente que não poderia ser diferente, uma vez que é todo o ser, na sua unidade indissolúvel, o corpo-espírito-vontade/inteligência que encontra-se implicado nas ações litúrgicas.

Desde os anos 1990, a busca por uma liturgia mais espiritual e mais respeitosa do primado de Deus assumiu a forma de um verdadeiro movimento contracorrente de “reforma da reforma”, que não temeu encontrar na recuperação da tradição ritual tridentina uma maneira viável de trazer a renovada liturgia do Concílio à sua fonte divina, redescobrimo alguns

valores fundamentais como os de orientação, adoração, ou sentido do sagrado. Os perigos desta posição são os opostos aos da fase anterior: se antes o perigo era o de não honrar a dimensão divina da liturgia (uma liturgia demasiada humana que não levanta a cortina sobre o mistério de Deus), agora o perigo é o de não respeitar a sua profunda humanidade, de modo que, para se voltar para Deus, a liturgia vira as costas para o mundo. O risco é o de um Mistério que se tornou estranho à vida; de uma liturgia tão focada no primado da ação de Deus que esquece que o Mistério de Deus é a revelação de uma ação divina que é realizada “para o homem”; um mistério pascal de amor, perdão, uma vida dada aos homens e mulheres que vivem num determinado tempo e numa certa cultura. Compreende-se, portanto, a delicadeza da linguagem litúrgica, chamada a voltar o olhar para Deus sem virar as costas ao mundo.

Se a liturgia faz a Igreja e a Igreja faz a liturgia, precisamos compreender o momento eclesiológico e a noção da identidade litúrgica de uma Igreja que reza e celebra e que também se compromete com a realidade. Uma espiritualidade encarnada e em plena harmonia com os dias atuais. Ainda que tenha surgido nos últimos tempos uma forte tentação de retorno ao modelo eclesiológico da cristandade, essa esquizofrenia espiritual não tira o valor e a beleza da experiência litúrgico-espiritual-eclesiológico que vivemos. Grupos desinformados tentam uma volta aos conteúdos do passado e uma ressacralização da liturgia com uma ideia de espiritualidade desumanizada. A missão da Igreja é aquela de continuar no caminho de humanização da liturgia iniciado pelo Concílio. A santidade da liturgia se mostra na sua humanidade, da mesma forma que a divindade de Cristo se revela na sua humanidade. Ou seja, a liturgia será autenticamente divina, se se mostra autenticamente humana.

É necessário,

encaminhar a comunidade cristã para uma sempre maior procura da humanização da liturgia, significa fazer sim, que os crentes assíduos, como aqueles ocasionais, por meio da humanidade da palavra e do gesto litúrgico, por meio da humanidade do ambiente e do estilo litúrgico, entrem em comunhão e façam experiência da humanidade de Deus, revelada na humanidade de Jesus Cristo. Devemos ter certeza que aquela humanidade de Jesus, tornada narração evangélica, pode também tornar-se ritualidade litúrgica. Os sacramentos da Igreja são, de fato, revelação da humanidade de Deus e narração da humanidade de Cristo (BOSELLI, 2016).

Sem dúvida, a vida litúrgico-celebrativa da comunidade, será um verdadeiro caminho de humanização “na medida em que a liturgia for celebrada e vivida como receptáculo da *humanitas Christi*” (BOSELLI, 2016). Jesus revelou Deus, na sua humanidade, na sua encarnação e realização da plenitude do divino. É justamente este seu ser uma “carne”, um ser humano concreto e limitado como um de nós, que é salvação de toda “carne”. O

que não é assumido, não é salvo. Para ser salva, a humanidade precisa ser assumida, na sua concretude, na sua individualidade, na sua consistência concreta. Santo Irineu argumentava o seguinte contra os gnósticos: “A Palavra de Deus se fez o que nós somos, para transformar-nos naquilo que Ele é” (Contra os hereges IV, 1, 1). Ou então: “O Filho de Deus se fez filho de homem para que o homem se torne filho de Deus” (Ibidem III, 19, 3). A encarnação é “a absorção do corruptível pela Incorrupção e do mortal pela Imortalidade, de modo que recebamos a adoção de filhos” (Ibidem III, 19, 1).

Por essa razão, se levarmos a sério a *lex orandi* que a própria Escritura testemunha e que brota dos cânticos litúrgicos nas primeiras cristologias (Prólogo do Evangelho de João, Ef 1,3-14, Cl 1,12-20 e Fl 2,6-11), nos convencemos, cremos e podemos concluir que o Verbo encontra-se na origem de todo o criado. Do Verbo tudo deriva, inclusive o ser humano, em que a trajetória humana se faz itinerário da própria Palavra no mundo. Poderíamos ainda nos perguntar: o que é a liturgia cristã senão as palavras e os gestos de Cristo nas palavras e nos gestos do seu corpo que é a Igreja?

Quando se fala de uma liturgia mais humana, na verdade se está falando de uma liturgia como continuação e realização viva dos evangelhos. Deseja-se que a liturgia esteja cada vez mais próxima “à humaníssima liturgia dos Evangelhos, em sempre maior transparência cristológica. Uma liturgia capaz de ser sacramento da humanidade de Cristo, capaz de acolher e transfigurar toda a humanidade de quem a celebra” (BOSELLI, 2016). Dessa forma, a humanidade litúrgico-celebrativa será, no hoje da Igreja, a expressão mais eloquente do mistério da encarnação. A liturgia é verdadeiramente humana quando é aberta e fiel à humanidade de Jesus: apenas dessa forma será possível também ser fiel ao homem e à mulher de hoje.

A relevância da vida cristã baseada na acolhida e no amor ao próximo resgata o significado profundo e vital das sementes do Evangelho que nasceram e nascem ao longo da história da Igreja, que nascem hoje no centro ou nas periferias do mundo, para eliminar a fome, as injustiças, violências, preconceitos, barreiras e distâncias entre pessoas. Tudo isso pode-se resumir numa palavra: conversão e serviço à humanidade (KASPER, 2013, p. 148)⁴.

Praticamente o Papa Francisco, nos últimos anos, tem pedido uma espécie de reforma da Igreja, uma nova forma eclesial: uma Igreja que seja mais família que instituição, mais que um complexo de normas, uma Igreja, por isso mesmo, capaz de acompanhar e integrar todas as famílias, sem

⁴ O processo de conversão nasce da escolha livre e experiência pessoal quando a comunidade se encontra com o Cristo e com os irmãos na fé da Igreja.

excluir nenhuma, todas as pessoas, nenhuma excluída. Seu forte grito em defesa dos migrantes questiona também as nossas liturgias, o nosso modo de celebrar sem expressão de vida e na vida das pessoas.

Mas essa proposta de Igreja só será possível se, urgentemente, a própria concepção subjetiva do fato de ser um católico mude radicalmente em si mesma: a pertença à Igreja Católica não é um passaporte para a salvação, uma garantia de tranquila salvação independente dos demais. Como recorda o Papa: “Por isso exige-se a toda a Igreja uma conversão missionária: é preciso não se contentar com um anúncio puramente teórico e desligado dos problemas reais das pessoas” (AL, n. 201).

É um retorno radical da própria Igreja à consciência de ser fermento e não todo o pão, de não ser uma chegada, mas um caminho: já não é o estar na Igreja que salva e, sim, o fazer aquilo que a Igreja quer que seja feito que salva, isso sendo realizado explícita ou implicitamente⁵.

No tocante litúrgico poderíamos dizer que encontramos nos discursos do Papa dois movimentos: de uma Igreja que reza e que, ao mesmo tempo, sai em missão⁶. E daqui brotam três requisitos importantes: o movimento litúrgico e o Concílio são uma realidade em ato e requerem a nossa fidelidade e responsabilidade – *formar à liturgia*; a Igreja que reza é a mesma que sai em missão – *uma só realidade, uma só Igreja*; a Igreja que celebra é a mesma que vai em direção às periferias existenciais: *faz viver a humanidade da liturgia*.

Disso podemos perceber que o evento evangélico da transfiguração é uma experiência de beleza: “Rabi, é belo (bom) ficarmos aqui” (Mc 9,5; Lc 9,33)⁷. A beleza é uma realidade constitutiva da autenticidade humana e, portanto, também do humanismo evangélico. Não há vida plenamente humana lá onde não se tem experiência de beleza, que por isso mesmo é uma qualidade humana.

A comunidade evangelizadora jubilosa sabe sempre «festejar»: celebra e festeja cada pequena vitória, cada passo em frente na evangelização. No meio desta exigência diária de fazer avançar o bem, a evangelização jubilosa torna-se beleza na liturgia. A Igreja evangeliza e se evangeliza com a beleza da liturgia, que é também celebração da atividade evangelizadora e fonte dum renovado impulso para se dar (EG, n. 24).

⁵ Aqui, evidentemente, consideramos que a Igreja escuta e se deixa guiar pela vontade de Deus, ainda que muitas vezes percebe-se mais fortemente a ação humana, a consideração se faz dessa unidade entre Cristo e Igreja.

⁶ Isso porque a comunidade dos discípulos, antes de mais nada, é formada pelo movimento de reunir-se “diante” de Jesus, o que é mais do que simplesmente se reunir “com” Jesus. Ele – apenas Ele – é o ponto de referência de todos e de cada um. A missão parte d’Ele (não se trata de uma fuga) e retorna a ele (Ele mesmo é o coração, o centro, a meta da missão).

⁷ Tomamos aqui o termo grego *Kalós* = belo e não *agathós* = bom.

A Exortação *Evangelii Gaudium* não quer definir a beleza, mas sim mostrar que no coração do Evangelho resplandece “a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado” (EG, n. 36). A beleza da liturgia é, na verdade, a beleza da pessoa de Jesus e do seu dom pascal “transfigurados” na liturgia (TOMATIS, 2016, p. 34).

A liturgia, como mediação ao “Belo”, “preste uma especial atenção à via da beleza (*via pulchritudinis*)” (EG, n. 167), como instrumento excelso que evangeliza, anuncia, transfigura o “Belo” por excelência, que é Cristo, tornando-O presente por meio das formas do rito, os sinais e os gestos que caracterizam o celebrar cristão e fazendo presente a sua obra de redenção transfigurada nos sinais sacramentais.

Surge, finalmente, a necessidade de fazer viver a humanidade da liturgia: a Igreja que celebra é a mesma que vai em direção às periferias existenciais; a pastoral dos sacramentos é claramente chamada a ser uma pastoral missionária; os sacramentos da Igreja como caminho de humanização evangélica; valorizar sobretudo aquelas celebrações que partem da experiência da vida; humanizar a liturgia, em que todo o homem/mulher celebra.

E também a liturgia contemporânea em sua relação com as questões da realidade, como o meio ambiente, a ecologia e os tipos de celebrações, necessita de um novo paradigma, de um referencial para uma espiritualidade que dê sentido à vida e uma conscientização de interconexão com a Criação. Na experiência do espaço que se cria, o meio ambiente habitável, este espaço identifica, reflete e diz a espiritualidade da comunidade, sua forma de ser, crer e ver o mundo, de encontrar a paz e sentir-se em casa. Onde estamos é o lugar do encontro, do relacionamento e da comunhão, da convivência e do perdão, da amizade, da vida. Um espaço litúrgico integral se realiza com o envolvimento e a participação. Disso ressaltamos a importância que o espaço sagrado, litúrgico, exerce função soteriológica, isto é, salvífica.

Conclusão

Ainda que seja possível vislumbrar muitas iniciativas de trabalho com os migrantes na Igreja hoje, as atuais imagens da Igreja são muito estáticas para buscar responder às dinâmicas migratórias que, na verdade, são uma característica própria do nosso tempo e que desafiam o nosso modo de ser e pensar cristão.

Muitas das iniciativas concretas das missões com os migrantes dependem do contexto em que eles vivem. A missão entre e com os migrantes é, antes e sobretudo, reconhecimento, paixão e compaixão, presença amorosa, doa-

ção, acolhida e hospitalidade. Evidentemente que a visão mais plenamente cristã na relação com os migrantes é a do reconhecimento. Reconhecer o migrante, quer dizer, reconhecê-lo como outro, como diferente, sobre o sinal da estranheza e da alteridade.

Um aspecto muito importante no trabalho com os migrantes são as celebrações litúrgicas, que geralmente encontram uma relevância particular. Especialmente as celebrações eucarísticas podem se transformar em um elemento decisivo na acolhida. Existe uma relação muito estreita entre eucaristia, migrações e opção preferencial pelos pobres. Podemos fazer uma hermenêutica eucarística das migrações e uma hermenêutica migratória da eucaristia por meio da análise do gesto eucarístico: tomou o pão, deu graças, partiu e deu. Estes verbos podem oferecer uma chave hermenêutica para avaliar o processo migratório: um povo que toma a decisão de abandonar a própria terra para ganhar o pão, que dá graças a Deus pelo dom da vida, que se parte para alimentar aqueles que ama, sacrificando-se pelos outros.

Por isso, as nossas liturgias, especialmente a celebração eucarística, devem ser lugar de encontro e acolhida, considerando as transformações sociais, culturais e antropológicas que marcam os dias atuais. Desse modo, as liturgias não terão como evitar o confronto e o desafio contínuo nas mudanças e dinâmicas de fragmentações no modo de crer nas culturas.

Por outro lado, não podemos esquecer que o humano não pode encontrar-se passivo e nem tampouco sentir-se fora do contexto litúrgico, mas deveria ver-se como a matéria mesma da liturgia. A celebração do mistério de Deus deve conformar-se não apenas ao conteúdo, mas ao modo, à forma de sua revelação. A celebração atualiza a revelação que aconteceu de uma vez por todas. A reforma do Concílio Vaticano II, neste sentido, foi uma conversão evangélica da liturgia, tornou-a mais cristã, mais humana.

Siglas

AL = *Amoris Laetitia*

CD = *Carta a Diogneto*

CV = *Caritas in Veritate*

EG = *Evangelii Gaudium*

GS = *Gaudium et Spes*

SC = *Sacrosanctum Concilium*

DH = *Denzinger – Hünermann*

Referências

- ARRUPE P. *Soli Domino ac Ecclesiae ipsius sponsae sub Romano Pontífice, Christi in Terris Vicario servire*. In: *Lo Spirito della Compagnia: una sintesi*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1978, pp. 111-132.
- BATTISTELLA, G. Migrações e dignidade humana. Da políticas de exclusão a políticas basadas nos direitos humanos. In: CAMPESE, G.; GROODY, D. (Eds.). *Missione con i migranti, missione della Chiesa*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2007, p. 187-206. (Quaderni SIMI 5)
- BAUMAN, Z. *Amor líquido*. Sobre a fragilidade dos laços humanos. São Paulo: Zahar, 2004.
- BEDFORD, N. E. *To Speak of God from More Than One Place*. Theological Reflection from the Experience of Migration. In: PETRELLA, I. *Latin American Liberation Theology*. The Next Generation. New York: Maryknoll, 2005. p. 95-118.
- BENTO XVI. Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BOSELLI, G. *Por uma liturgia mais humana e hospitaleira*. Brasil: 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/552325-por-uma-liturgia-mais-humana-e-hospitaleira>>. Acesso em: 02 mar. 2019.
- _____. *O sentido espiritual da liturgia*. Brasília: CNBB, 2017.
- BEZANÇON J.-N. *Deus não é solitário*. A Trindade na vida dos cristãos. São Paulo: Loyola, 2003.
- BONHOEFFER D. *Liberdade para viver*. São Leopoldo: Sinodal, 2018.
- BRAIDOTTI, R. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Differences in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, 1994.
- CAMPESE, G. “‘I will make you live in tents again’ (Hosea 12,9): The Church in an age of mobility”. *Traditio Scalabriniana*, Roma, 7 (2008), p. 3-13.
- CAMPESE, G.; CIALELLA, P. (Eds.). *Migration, religious experience and globalization*. New York: Center for Migration Studies, 2003.
- CARTA A DIOGNETO. Petrópolis: Vozes, 1976. (Coleção Fontes da Catequese, 10).
- CELAM *Manual de Liturgia: a celebração do mistério pascal*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007, v. I.
- CNBB *Orientações para projeto e construção de igrejas e disposição do espaço celebrativo*. Brasília: CNBB, 2013 (Estudos da CNBB, 106).
- DIDASCALIA II, 68, 1-6, In: FUNK, F. X. *Didascalia et Constitutiones apostolorum*. Paderborn: Ferdinandi Schoeningh, 1905. v. I-II.
- FORTE, B. *Uno per l'altro*. Per un'etica della trascendenza. Brescia: Morcelliana, 2003.
- FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* – A alegria do Evangelho. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. Exortação apostólica Pós-Sinodal *Amoris lætitia*, in AAS (2016), Città del Vaticano: LEV, 2016.

_____. Visita Pastoral do Papa Francisco a Prato e a Florença em 10 de novembro de 2015. Encontro com os participantes do V Congresso da Igreja Italiana. Discurso do Santo Padre. In http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html. Acesso em: 03 fev. 2019.

FRETHEIM, T. E. *Exodus*. Louisville: John Knox, 1991.

IRINEU DE LIÃO. *Contre le hérésies*. Paris: Cerf, Livre IV, 1965. (Sources Chrétiennes, 100).

KASPER, W. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2013.

LADARIA, L. F. *O Deus Vivo e Verdadeiro*. O Mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005. (Coleção Theologika).

MEIER, J. P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*. New York: Doubleday, 1991. v. 1.

PAROLIN, G. *Chiesa Postconciliare e Migrazione*. Quale teologia per la missione con i migranti. Roma: Gregorian Biblical Press, 2010.

PHAN, P. (Ed.). *In our Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*. New York: Maryknoll, 2003.

_____. *Vietnamese-American Catholics*. New York: Paulist Press, 2005. (Ethnic American Pastoral Spirituality).

_____. *Migrazioni nell'era patristica: storia e teologia*. In: CAMPESE, G.; GROODY, D. (Ed.). *Missione con i migranti missione della Chiesa*. Città del Vaticano: QS 5, 2007. p. 35-68.

POBEE, J. S. Skenosis: The Tabernacling of the Word. *Mission Studies*, n. 3/2, p. 4-13, 1986.

POHL, C. D. Biblical Issues in Mission and Migration. *Missiology: An International Review*, n. 1, v. 31, p. 3-15, jan. 2003.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES. *Instrução: "Erga migrantes caritas Christi"* (A caridade de Cristo para com os migrantes). Roma: 2004. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_po.html>. Acesso em: 30 jul. 2019.

CAMPESE, G.; CIALELLA, P. (Edd.). *Migration, religious experience and globalization*. New York: Center for Migration Studies, 2003.

RUPNIK, M. I. Il dialogo interculturale secondo alcuni aspetti della teologia ortodossa. In: LOPEZ-GAY, J. (Ed.). *La missione della Chiesa nel mondo di oggi*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1994. p. 47-60.

SOLOV'EV, V. *Sulla Divinohumanità e altri scritti*. Milano: Jaca Book, 1971. p. 197-210.

SUNDERMEIER, T. *Comprendere lo straniero*. Una ermeneutica interculturale. Brescia: GdT 263, 1999.

SUSIN, L. C. *Deus hóspede: hospitalidade e transcendência. Thaumazein, Revista do Curso de Filosofia, Santa Maria, v. 6, n. 12, p. 6-21, dez. 2013.*

TOMATIS, P. Da Sacrosanctum Concilium a Evangelii Gaudium. Quale liturgia per quale evangelizzazione? In: MAGNANI, F.; D'ADAMO, V. (Edd.). *Liturgia ed evangelizzazione. La Chiesa evangelizza con la bellezza della liturgia. Atti del Congresso Roma 25-27 febbraio 2015. Roma: Rubbetino, 2016. p. 31-53.*

VIGNA, C. *Etica della multiculturalità. In: BATTISTELLA, G. (Ed.). Migrazioni: Questioni etiche. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2008. (Quaderni SIMI 6). p. 202-218.*

Artigo submetido em 02.05.2019 e aprovado em 26.07.2019.

Washington Paranhos SJ é doutor em Teologia com especialização em Liturgia e Sacramentária pela Universidade Pontifícia Salesiana de Roma (2017), professor de Teologia Sistemática atuando nos programas de Graduação e de Pós-graduação em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Orcid.org/0000-0002-7935-9459. E-mail: wparanhossj@gmail.com

Endereço: Rua Roberto Lúcio Aroeira, n. 318
31.710-570 – Itapoã — Belo Horizonte