

### **O SANCTUS NA ORAÇÃO EUCARÍSTICA E NA PASTORAL DO CANTO LITÚRGICO**

*Marco Antônio Morais Lima SJ*

A Oração Eucarística, “anáfora” em grego, é aquela grande ação de graças que o sacerdote pronuncia sobre o pão e o vinho, que se tornam sacramento do Corpo e do Sangue de Cristo para os cristãos. A primeira parte dessa oração chama-se prefácio, que se conclui com um *trisagion* chamado *Sanctus*, comum a todas as Orações Eucarísticas seja no Ocidente seja no Oriente. Nestas páginas queremos analisar o *Sanctus*, tentar compreender como e por que ele entrou na Oração Eucarística, tornando-se dela um elemento essencial, bem como sua função teológica e, a partir disso, fazer uma avaliação de sua presença no rito romano e na pastoral do canto litúrgico.

Segundo a classificação de Cesare Giraudo, as Orações Eucarísticas do rito romano são todas de tipo epiclético, porque o Relato Institucional apresenta-se depois da primeira epiclese, ou seja, está presente na secção epiclética<sup>1</sup>, que sucede à secção anamnética. O bloco do *Sanctus* (condução ao *Sanctus*, o *Sanctus* e o pós-*Sanctus*) conclui a secção anamnética e,

---

<sup>1</sup> C. GIRAUDO, *Num só corpo*: tratado mistagógico sobre a eucaristia = *Theologica* 10, São Paulo: Loyola, 2003, pp. 250-253.

sobretudo o pós-*Sanctus*, faz a transição à primeira epiclese. O *Sanctus* é fixo no rito romano:

*“Santo, santo, santo, Senhor Deus do Universo,  
o céu e a terra proclamam a vossa glória, hosana nas alturas.  
Bendito o que vem em nome do Senhor, hosana nas alturas”*<sup>2</sup>.

### ***Os textos eucarísticos mais antigos***

Os textos eucarísticos mais antigos conhecidos são o Relato Institucional nos evangelhos sinóticos (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20) e na Primeira Carta aos Coríntios (1Cor 11,23-26); mais pelo final do séc. I encontramos os capítulos nove e dez da Didaqué, a Apologia de Justino por volta de 165 de nossa era e a anáfora da Tradição Apostólica de Hipólito de Roma do final do séc. II ou início do séc. III. Nenhum desses documentos menciona o *Sanctus*.

Para E. Ratcliff, o *Sanctus* era a conclusão não do prefácio, mas de toda a anáfora e já seria tão antigo quanto a própria Oração Eucarística<sup>3</sup>. Essa não seria mais que uma ação de graças pela criação e a redenção do homem operada em Jesus Cristo e essa ação de graças seria concluída com o *Trisagion*. Isso nos leva a perguntar como Ratcliff explica a ausência do *Sanctus* na anáfora de Hipólito. Depois de um estudo comparativo dessa anáfora no texto de Verona com o testemunho de Justino e Irineu, Ratcliff afirma que tudo leva a crer que tenha havido um remanejamento da Anáfora. Para ele, o tema da criação foi abandonado, e algumas frases do prefácio da Constituição Apostólica testemunhariam a existência de expressões do tema da criação, que também havia na Tradição Apostólica. Portanto, com o tema da criação, também o *Sanctus* teria saído da anáfora da Tradição Apostólica.

Essa posição de Ratcliff, que ficou conhecida como “Teoria Clímax”, foi abandonada pelos liturgistas, que hoje ainda discutem se o *Sanctus* teria entrado na Anáfora no Egito ou na Síria. Em uma coisa, porém, todos parecem estar de acordo: o *Sanctus* passa a fazer parte da Anáfora no séc. IV. Antes disso não há nenhum documento histórico que nos permita afirmar o contrário. Os textos acima citados só nos permitem concluir que, nos três primeiros séculos, o *Sanctus* ainda não era parte integrante da Oração Eucarística.

<sup>2</sup> Na Oração Eucarística com crianças I, o *Sanctus* não é rezado por inteiro, mas intercalado por outros textos.

<sup>3</sup> E. RATCLIFF, “The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora”, in A.H. COURATIN, D.H. TRIPP, E. RATCLIFF, *Liturgical Studies*, Londres: SPCK, 1976, pp. 18-40.

## ***O Sanctus no Antigo Testamento e na liturgia judaica***

Para melhor compreender a presença do *Trisagion* nas anáforas é necessário antes buscar entender sua presença e teologia tanto no Antigo Testamento quanto na liturgia judaica. O texto mais antigo trazendo o *Trisagion* é, sem dúvida, Is 6,3: “Santo, santo, santo, o Senhor de todo o poder, sua glória enche a terra inteira”. O contexto é uma visão do profeta em que ele recebe o chamamento divino, o que teria acontecido no ano da morte do rei Ozias (Is 6,1). No texto descrito por Isaías, o *Sanctus* está inserido nessa visão e é o cântico de uma real assembléia (*sôd*) presidida pelo próprio Yahweh. Há, portanto, uma analogia entre a assembléia celeste e aquela que se reunia no Templo de Jerusalém. De fato, a frase “a cauda de sua [de Yahweh] veste enchia o Templo” parece ser uma referência à grande sala do Templo de Jerusalém (cf. 1Reis 6,3-5.17). Além disso, a palavra “serafim” (Is 6,2) pode significar *ardente*. “Na sua origem”, observa uma nota da TEB, “designa uma temível serpente do deserto (Nm 21,6.8; Dt 8,15), representada com asas (Is 14,29; 30,6) e cuja efígie de bronze é honrada no Templo de Jerusalém até o reinado de Ezequias (2Reis 18,4). A palavra serve aqui para descrever os seres híbridos (serpentes aladas com rosto e mãos de homem imagináveis, segundo certas representações conhecidas na iconografia oriental antiga) que estão a serviço de Deus e devem até esconder o rosto dele. Seu aspecto *ardente* talvez faça deles símbolos do relâmpago, quando a manifestação de Deus assemelha-se a uma tempestade, como é o caso aqui, segundo o versículo 4”<sup>4</sup>.

Contudo, observa B. D. Spinks, essa analogia não é particularmente expressiva, mas ainda que a visão de Isaías não seja diretamente inspirada na liturgia templária, o *Trisagion* pode certamente ser uma fórmula litúrgica<sup>5</sup>. Porém, a nota *h* de Is 6,3 da TEB dá-nos boas razões para crer que se trate realmente de uma aclamação utilizada no culto de Isaías. Além de ser uma aclamação cúltica, podemos observar que a tripla repetição do atributo Santo (*Qaddôsh*) serve para enfatizar a alteridade e a transcendência de Deus. Essa aclamação constituirá a expressão fundamental de uma teologia que formará o núcleo da mensagem de Isaías e comandará a atitude que ele exige perante Deus, o Santo de Israel<sup>6</sup>, i. é, a santidade de Deus exige também a santidade de seus eleitos.

Contudo, o que parece estar em jogo nessa visão de Isaías é o começo e o fim do homem em devir que é percebido como “sacrossanto”, como bem

<sup>4</sup> TEB, Is 6,2, nota f, São Paulo: Loyola, 1994.

<sup>5</sup> B.D. SPINKS, *The Sanctus in the eucharistic prayer*, Londres: Cambridge University Press, 1991, p. 17.

<sup>6</sup> TEB, Is 6,3, nota g.

observa Gabriele Winkler<sup>7</sup>. O que lhe permite tal observação é o fato de que os serafins diante de Deus cobrem o rosto e que eles não são diretamente acessíveis ao homem, mas só entram em contato com os humanos pela mediação dos profetas<sup>8</sup>. De fato, no v. 5, Isaías exclama “Ai de mim! Estou perdido, sou um homem de lábios impuros”; esse sentimento espontâneo de indignidade do profeta nasce à luz do sagrado: ela passa pelo crivo o próprio homem e, conclui Winkler, pode-se deduzir que, em seu encontro com a santidade, os anjos e o homem situam-se de modo diametralmente oposto: enquanto os serafins testemunham a santidade, o homem, à luz do sagrado que lhe aparece como a numinosidade, reconhece a si mesmo como profano, porque ele ouve a *Qeddushah* dos serafins e vê essa liturgia celeste<sup>9</sup>.

Esse texto de Isaías deve ainda ser considerado em paralelo com os capítulos um e dez de Ezequiel. Aqui o profeta não tem uma visão do Senhor, mas de sua glória (*kabbôd*), e aparecem também materiais inspirados no Templo de Jerusalém, além de outros seres celestiais, que não aparecem em Isaías e que, sob outras imagens, aparecerão no posterior desenvolvimento da liturgia *qeddushah* e do *Sanctus* anafórico. Essa glória do Senhor enche a terra inteira na visão de Isaías; ora, a glória do Senhor é o próprio Ser divino enquanto se revela na visão de Ezequiel, portanto, dizer que a glória do Senhor enche a terra inteira equivale a dizer que o Ser de Deus, ou seja, seu poder, sua santidade está presente no mundo, o que se pode perceber através de sinais tais como os fenômenos cósmicos (Ez 1,4), a própria história (Ez 28,22), os símbolos litúrgicos (Ez 8-11; 43; 44).

Hoje é opinião comum que o *Sanctus* tenha entrado para a eucologia cristã por influência da liturgia judaica de modo especial nas comunidades judeo-cristãs. Por isso, os liturgistas, que se dedicam ao estudo das anáforas eucarísticas, têm analisado atentamente a eucologia judaica bem como os textos bíblicos, que forneceram material para a *Qeddushah* cristã. Spinks analisa, além desses textos, também outras fontes judaicas que usam a *Qeddushah*<sup>10</sup>. A forma desse hino na literatura pseudoepígrafa do Antigo Testamento era variável, o que mostra que o texto bíblico não era sacrossanto nos círculos que usavam tal literatura. Tudo indica que, para esses círculos, a *Qeddushah* era ouvida na terra (Testamento de Abrão), podendo ser usada como uma oração do homem a Deus (Livro IV de Baruch), mas, por outro lado, é um canto celeste<sup>11</sup>. É possível ainda que, em alguns círculos judaicos, a *Qeddushah* e outros cantos fossem vistos como segredos do mundo

<sup>7</sup> G. WINKLER, “À propos des anges et des hommes. Le *Sanctus*, *La Maison-Dieu* 237 (2004\1) 129-142, aqui p. 131.

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> *Idem.*, p. 135.

<sup>10</sup> B.D. SPINKS, “The Jewish Sources for the *Sanctus*”, *Heythrop Journal* 21 (1980) 168-179; *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, *op. cit.*, pp. 11-46.

<sup>11</sup> *Idem.*, *The Sanctus...*, *op. cit.*, p. 36.

celestes, que os anjos e homens santos cantam agora e que cantariam juntos no céu em tempos futuros<sup>12</sup>.

Spinks analisa ainda a importância da *Qeddushah* para o movimento esotérico do judaísmo antigo, que ficou conhecido como *Merkavah*<sup>13</sup>. Nesse movimento, amplamente difundido no judaísmo antigo, a *Qeddushah*, por ser o hino dos anjos, adquiriu uma tal importância que veio a ser incluída em seus hinos, quer na liturgia comunitária quer nas *berakoth* pessoais dos fiéis a esse movimento.

Entretanto, os textos mais pesquisados pelos estudiosos do assunto vêm da liturgia sinagoga. Aqui devemos ter em mente que até o século IX não temos testemunhos escritos da liturgia judaica, portanto todo esforço de comparação entre a liturgia judaica e a cristã é hipotético<sup>14</sup>. O que nos dá alguma segurança, porém, é o fato que, se esses textos aparecem na literatura judaica do século IX e têm semelhanças com a mais remota liturgia cristã, é porque muito possivelmente já fizessem parte da liturgia judaica daquela época. Para o nosso fim, basta-nos apresentar as orações judaicas em que a *Qeddushah* aparece.

Nós encontramos a *Qeddushah* na primeira *berakah* (bênção) que precede o *Shema*<sup>e</sup>, conhecida como *Yosser 'Or* (Tu que crias a luz), na *Amidah*, oração matutina que assim se chama pelo fato de ser pronunciada de pé (*amad* significa estar de pé), ou ainda *Shemoneh Esreh*, porque era composta de dezoito orações e, por fim, na *Sidra*, que se rezava na cerimônia de saída do rolo da Lei. Comparando esses textos eucológicos judaicos com a introdução ao *Sanctus* nas anáforas cristãs, Spinks chega à conclusão de que é a *Qeddushah* do *Yosser* a que tem maior paralelismo com a angelologia das anáforas<sup>15</sup>. Embora essa posição tenha encontrado resistência por parte de outros estudiosos posteriormente, é inegável a proximidade dessa bênção com os prefácios de algumas orações eucarísticas<sup>16</sup>.

De fato, nessa oração se bendiz o Senhor pelo dom da criação, iniciando com a criação da luz, depois segue uma angelologia que culmina com a *Qeddushah*, bem como em muitas anáforas orientais. Mais adiante voltaremos a esse assunto, por agora vejamos a função teológica da *Qeddushah* no *Yosser* na interpretação de Carmine di Sante:

---

<sup>12</sup> *Idem*.

<sup>13</sup> *Idem*, pp. 37-39.

<sup>14</sup> Um exemplo disso que estamos dizendo é L. FINKELSTEIN, "The Birkat ha-mazon", *The Jewish Quarterly Review* 19 (1928-1929) 211-262; aqui este rabino reconstituiu a bênção do alimento conforme teria sido no tempo de Jesus a partir da Eucaristia da Didaqué 10, um texto cristão.

<sup>15</sup> B.D. SPINKS, *art. cit.*, p. 171.

<sup>16</sup> Para o texto veja-se C. DI SANTE, *La Preghiera di Israele*, Casale Monferrato: Marietti, 1985, pp. 65-66.

(...) mas as palavras humanas parecem insuficientes para exprimir o louvor e a alegria diante do mundo re-criado, pelo que o crente hebreu sente a necessidade de invocar todas as cortes angélicas e de unir-se à sua voz que, dia e noite, “assumindo o dia do reino dos céus”, canta: “Santo, santo, santo...” (Is 6,3). Este texto angeleológico, de particular beleza poética e teológica, não é interpretado literalmente. Os anjos, na tradição hebraica, não têm uma existência autônoma e sobre-humana. Por isso normalmente são tidos como inferiores ao homem e privados de liberdade. A sua função (segundo o significado etimológico da palavra anjo que significa *mensageiro*) é a de concretizar, em forma dramática, determinados aspectos importantes da experiência religiosa hebraica: p. ex., o amor de Deus ou a sua justiça, Israel e a Torah, etc. Nessa bênção do *Yosser*, a função dos anjos é exprimir a centralidade e a radicalidade do louvor, à qual Israel é chamado a cada dia, a cada alvorecer. Como os anjos, também Israel tem o dever de “assumir o dia do reino dos céus” e de glorificar em uníssono o Deus três vezes santo<sup>17</sup>.

## **O Trisagion em textos cristãos antigos**

O uso bastante difundido do *Trisagion* na liturgia e outras tradições judaicas influenciou as comunidades cristãs primitivas. Deste modo, o *Trisagion*, antes mesmo de seu uso anafórico – comprovadamente no séc. IV –, apareceria em alguns textos cristãos<sup>18</sup>: Ap 4,6-11; 1Clemente 34,6; Tertuliano, *De oratione* 3,3 e no martírio de Perpétua e Felicidade 12,2. Se por um lado o uso escatológico desses textos aparece muito claramente, por outro é bastante discutível o seu uso litúrgico. Este é muito provável, mas apenas muito provável, porque dispomos de poucos elementos para afirmá-lo com certeza. De qualquer forma, esses testemunhos dizem-nos que o uso do *Trisagion* não era estranho a ambientes cristãos. Resta-nos, pois, compreender como daí passará ao uso anafórico.

## **O Sanctus entra na anáfora**

Nos estudos feitos a respeito das origens da Oração Eucarística muito se tem discutido sobre a matriz judaica: *Berakah* ou *Todah*<sup>19</sup>. De fato, a Eucaristia nasce no contexto de uma ceia ritual judaica, por isso é mais simples

<sup>17</sup> *Idem*, p. 68.

<sup>18</sup> Para os textos veja-se R.F. TAFT, *Il Sanctus nell'Anafora: un riesame della questione*, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1999, pp. 28-32.

<sup>19</sup> Veja-se a discussão aberta entre C. GIRAUDO, *La Struttura Letteraria della Preghiera Eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda Veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana = Analecta biblica 22*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, e E. MAZZA, *L'anafora eucaristica: studi sulle origine* = *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 62*, Roma: Edizioni Liturgiche, 1991, pp. 12-13.

deduzir que seria a *Birkat ha-mazon* a oração judaica que estaria na origem da Oração Eucarística. C. Giraud, por sua vez, vê na *Todah* o *background* de toda a eucologia judaica<sup>20</sup>, portanto, mesmo o gênero literário *Berakah* deve ser analisado estruturalmente a partir da *Todah*. Além disso, os textos eucarísticos mais antigos a que temos acesso não trazem o *Sanctus*: A Eucaristia da Didaqué 9-10 (aprox. 100 d.C.), Anáfora da Tradição Apostólica de Hipólito de Roma (de 185-215 d.C.) e mesmo a Anáfora de Addai e Mari, trazem um *Sanctus* que mais parece não fazer parte de sua forma original. Resta-nos, portanto, perguntar quando, onde, como e por que o *Sanctus* entra a fazer parte da estrutura da Oração Eucarística.

A primeira tentativa de resposta a essas perguntas, que ficou conhecida como “teoria egípcia”, foi divulgada por G. Dix<sup>21</sup>. Para ele, “a mais simples explicação desses fatos é que o uso do prefácio e do *Sanctus* na Oração Eucarística começou na Igreja de Alexandria havia algum tempo antes de 230 d.C., e daí se espalhou primeiro por todas as Igrejas do Egito e, finalmente, por toda a cristandade<sup>22</sup>. Dix chega a tal conclusão depois de analisar os prefácios das anáforas do Eucolégio de Serapião<sup>23</sup> e da anáfora grega de Marcos<sup>24</sup>, o que ele busca confirmar com a teologia trinitária de Orígenes, *De Principiis* 3,4<sup>25</sup>. Aqui, Orígenes comenta Is 6,3 e vê nos dois serafins (os dois seres viventes de Hab 3,2 na Septuaginta: *timiotata zoa*) as pessoas do Filho e do Espírito Santo. Segundo Dix, Orígenes estaria interpretando um texto anafórico, portanto *De Principiis* 3,4 seria um testemunho do uso eucarístico do *Sanctus*.

Alguns anos mais tarde, Ratcliff propõe que o *Sanctus* anafórico remonta a uma origem tão antiga quanto a própria Oração Eucarística, na qual ele servia para concluir doxologicamente a anáfora, e que esta consistia apenas em uma prolongada ação de graças pela criação e a redenção, como já vimos, seguida por uma ação de graças pela admissão de adoradores terrestres na liturgia dos anjos do céu<sup>26</sup>. Isso valeu a essa teoria o “título” de “teoria clímax”, mas permanecendo puramente hipotética. Essa posição de Ratcliff não contradiz a de Dix, mas apenas põe o *Sanctus* na origem mesma da Oração eucarística, enquanto Dix vê no comentário de Orígenes um testemunho do uso anafórico do *Sanctus* já naquela época sem retroceder mais a data. Contudo, se Ratcliff tivesse razão, não valeria mais a pena

<sup>20</sup> C. GIRAUDO, *Num só Corpo, op. cit.*, pp. 188-212.

<sup>21</sup> G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Londres: A & Black, 1945.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 165.

<sup>23</sup> Para o texto veja-se: A. HÄNGGI & I. PAHL, *Prex Eucharistica*, Freiburg: UFS, 1968, pp. 128-133.

<sup>24</sup> *Idem*, pp. 101-115.

<sup>25</sup> H. CROUZEL; M. SIMONETTI, *Origène, Traité des Principes = Source Chrétienne* 252, Paris: Cerf, 1978, pp. 148-150.

<sup>26</sup> E.C. RATCLIFF, “The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora”, in *Journal of Ecclesiastical History* 1 (1950) 29-36; 125-134.

discutir se o *Sanctus* entrou na Anáfora primeiro no Egito ou na Síria, contudo os documentos que Ratcliff analisa não nos dão garantia de tanta antiguidade. Além disso, Ratcliff não explica suficientemente por que o *Sanctus* não aparece mais na Anáfora de Hipólito, dizendo apenas que houve um remanejamento da anáfora primitiva que, na origem, se concluía com o *Sanctus*.

Ao que tudo indica, Dix tinha razão em propor Egito como lugar de origem do *Sanctus*, porém ele inverteu a ordem das coisas, como demonstrou Kretschmar<sup>27</sup>. Não foi, portanto, o *Sanctus* anafórico que influenciou a teologia de Orígenes, mas o contrário. De fato, Kretschmar corrige esta posição de Dix, propondo que, no tempo de Orígenes, o *Sanctus* ainda não fazia parte da anáfora, mas ao contrário a teologia de Orígenes teria influenciado de tal modo a forma do *Sanctus*, quando ele foi assimilado ao uso anafórico no final do séc. III.

Mais tarde, Spinks criticaria essa teoria egípcia e, embora mostre uma abertura maior para as diferentes possibilidades da entrada do *Sanctus* na Oração Eucarística, parece pender mais para a Síria, pois assim ele escreve:

Embora tenha pouco a ver o lugar de origem na tradição egípcia e romana, o *Sanctus* parece ser uma posterior adição na anáfora, ainda que o uso singular na tradição egípcia permaneça um enigma. Nossos exemplos de Oração Eucarística, onde o *Sanctus* parece ser parte integral da Oração são Jerusalém, Capadócia ou Norte da Síria e Edessa. Ele deve ter sido parte integral da anáfora em Antioquia, mas nossa informação aqui é escassa. As evidências apontam para a ambientes sírios da Igreja e as anáforas posteriores que derivam dessa área. Uma vez incluído, presumivelmente, o *Sanctus* torna-se uma popular aclamação da assembléia e gradualmente vem a ser característico de todas as anáforas como parte do louvor inicial a Deus – mesmo quando, como no caso do Cânon Romano, ele não tenha um contexto lógico. O Egito, contudo, desenvolveu seu próprio uso suplicante do *Sanctus*<sup>28</sup>.

As pesquisas mais recentes são de R. F. Taft<sup>29</sup>, professor emérito do Pontifício Instituto Oriental de Roma, e de G. Winkler<sup>30</sup>, professora de liturgia e línguas orientais na Universidade de Tübingen. Taft publicou um artigo intitulado “ The interpolation of the *Sanctus* into the Anaphora: When and

<sup>27</sup> G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen: 1956, p.164.

<sup>28</sup> B.D. SPINKS, *The Sanctus*, op. cit., p. 116; a tradução é nossa.

<sup>29</sup> R.F. TAFT, *Il Sanctus nell'Anafora. Un riesame della questione*, Roma: Orientalia Christiana, 1999. Este pequeno livro de Taft é edição italiana de um artigo seu que fora publicado originariamente em duas partes em inglês: “The interpolation of the *Sanctus* into the Anaphora: When and Where?” Part I, *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991) 281-308; Part II, 58 (1992) 83-121.

<sup>30</sup> G. WINKLER, “Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des *Sanctus* im Eucharistischen Hochgebet”, *Theologische Quartalschrift* 174 (1994) 214-231.

Where?” em duas partes<sup>31</sup>. Nele retoma e aprofunda a teoria egípcia e comparando com o estudo de Spinks, e chega à conclusão de que, por mais plausível que pareça a teoria de Spinks, o *Sanctus* não está mais bem integrado em Jerusalém, Capadócia e Edessa do que no Egito, mas antes o contrário<sup>32</sup>. A grande vantagem desse estudo de Taft é que ele analisa o *Sanctus* junto com seu embolismo epiclético nas anáforas alexandrinas – a saber a de Serapião e de São Marcos – mostrando sua perfeita integração (do *Sanctus* sem o *Benedictus*: *pleni-vere / plenum-imple*) na estrutura da anáfora, o que, entretanto, não deixa de ser uma interpolação no corpo da anáfora, como aliás já sugere o título de seu artigo.

O estudo de Winkler, por sua vez, tem a grande vantagem de ser realizado em um contexto mais amplo, o da liturgia de iniciação cristã, especialmente, na celebração do Batismo, Confirmação e Eucaristia na Vigília Pascal no séc. IV. Winkler, na realidade, defende a unidade dessa celebração, assim, o *Sanctus* teria migrado da bênção do óleo pré-batismal para o ápice da celebração, que é a Eucaristia. Isso se confirma, segundo ela, pelo uso da epiclese em contexto também batismal em ambiente antioqueno, conforme atestam os Atos siríacos de João e de Tomé<sup>33</sup>. Em um artigo mais recente, Winkler analisa não somente os textos massorético e da Septuaginta de Is 6,1-3 e Ez 1;3;10, mas também o correspondente no Antigo Testamento Aramaico, ou seja, nos *Targumim*<sup>34</sup>. Ela encontra ecos da teologia desses últimos nas anáforas antioquenas em uso na liturgia etíope e copta, o que a leva afirmar que “se podemos demonstrar a presença dessa tradição aramaica do Antigo Testamento nas anáforas armênias, etíopes e coptas, isso significa que a presença dos *Targumim* nessas anáforas só pode ter aparecido por uma mediação Síria”<sup>35</sup>.

Assim, tudo isso leva a crer que a primeira anáfora com um *Sanctus* com um embolismo epiclético teria sido aquela descrita nas Catequeses Mistagógicas de Cirilo de Jerusalém<sup>36</sup>, porque traz o *Sanctus* sem o *Benedictus* e se segue do embolismo epiclético, o que teria sido uma influência da liturgia de iniciação cristã da síria.

De fato, o *Sanctus* sem o *Benedictus* da anáfora de Cirilo de Jerusalém traz traços da teologia origenista, bem como aquele da anáfora de Serapião, o que poderia levar a pensar que o *Sanctus* tenha entrado na anáfora em ambiente sírio e daí influenciado Alexandria, conforme pensa Winkler. Porém, como observa Taft, a criatividade litúrgica da Igreja de Jerusalém foi tão copiada por outras Igrejas, que se o uso anafórico do *Sanctus* tivesse ali começado,

<sup>31</sup> Veja-se a nota 29.

<sup>32</sup> R.F. TAFT, *Il Sanctus nell'Anaphora*, op. cit., p.70.

<sup>33</sup> G. WINKLER, “Nochmals zu den Anfängen,” art. cit., pp. 225-231.

<sup>34</sup> *Idem*, “À propos des anges et des hommes”, art. cit., pp. 132-139.

<sup>35</sup> *Idem*, pp. 136-137.

<sup>36</sup> *Præx Eucharistica*, op. cit., pp. 206-209.

mais Igrejas o teriam copiado e não somente a Igreja alexandrina<sup>37</sup>. O mais provável, cremos nós, é a teoria egípcia de Dix e Kretschmar, retomada por Taft, por causa de sua perfeita colocação na estrutura da anáfora Alexandrina de Serapião, o que não se verifica nas anáforas de tipo antioqueno, tampouco no Cânon Romano. Isso é tudo que se pode afirmar a partir de testemunhos escritos a que temos acesso, tudo o mais é muito hipotético e fica a espera de uma ulterior confirmação.

Quanto ao *Benedictus*, este aparece pela primeira vez na anáfora descrita no Livro das Constituições Apostólicas VIII, um documento sírio do final do séc. IV, e foi tirado de Ez 3,12. Mais tarde deu-se a cristianização *Benedictus*<sup>38</sup> nas anáforas antioquenas que, com certeza, teriam influenciado o Cânon Romano.

### ***O Sanctus nas Orações Eucarísticas do Missal Romano***

Embora o Cânon Romano não tenha um prefácio fixo e não seja nada fácil reconstituir seu prefácio original, podendo, contudo, julgar a partir de seu pós-*Sanctus*, não é difícil perceber que o *Sanctus*, nesta anáfora, foi uma interpolação posterior. Contudo, devido ao limite desse nosso breve estudo e sua finalidade mais pastoral do que científica, limitar-nos-emos a analisar somente os prefácios do Missal Romano reformado por Paulo VI em sua tradução em língua portuguesa para o Brasil.

Os primeiros prefácios que encontramos são os quatro para o Advento, três para o Natal e um para Epifania. Nestes prefácios, depois de um embolismo marcadamente escatológico no Advento I e II e abordando o tema da Encarnação (nos demais), nota-se uma cristologia – ou hagiologia em Advento II e IIA – sem qualquer referência à criação, o que, aliás, estava na base teológica do uso litúrgico judaico da *Queddushah*. A condução ao *Sanctus* que se segue, assim se apresenta:

*Por essa razão,  
agora e sempre,  
nós nos unimos aos anjos e a todos os santos,  
cantando (dizendo) a uma só vós:  
(Advento I, II, Natal do Senhor II, III, Epifania do Senhor).*

<sup>37</sup> R.F. TAFT, *Il Sanctus nell'anafora*, op. cit., p. 59.

<sup>38</sup> Quanto a esse tema, veja-se A. GERHARDS, "Le phénomène du Sanctus adressé au Christ. Son Origine, sa signification et sa persistance dans les Anaphores de l'Eglise d'Orient", in *Le Christ dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXVIIe Semaine d'Études liturgiques Paris 24-28 Juin 1980* = Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 20, Roma: 1981, pp. 65-83.

Ou:

*Por isso, certos de sua vinda gloriosa,  
unidos aos anjos, vossos mensageiros, vos louvamos,  
cantando (dizendo) a uma só voz:  
(Advento I A).*

Ou:

*Por isso, enquanto esperamos sua chegada,  
unidos aos anjos e a todos os santos,  
cheios de esperança e alegria,  
nós vos louvamos cantando (dizendo) a uma só voz:  
(Advento IIA).*

Ou ainda:

*Por ele os anjos celebram a vossa grandeza  
e os santos proclamam a vossa glória.  
Concedei-nos também a nós associar-nos a seus louvores,  
cantando (dizendo) a uma só voz:  
(Natal do Senhor I).*

Nesses prefácios, como se pode ver, não há uma angelologia com se costuma ver no uso sinagoga da *Qeddushah* ou no *Sanctus* nas anáforas orientais. Os anjos e os santos são apenas mencionados. No caso do Cânon Romano, depois do *Sanctus + Benedictus*, não se toma nenhum de seus elementos para fazer a transição à epiclese – aqui não diretamente pneumatológica – sobre os dons. E aqui nós tomamos apenas alguns primeiros prefácios como exemplo, e isso nos basta, porque, nos demais prefácios, não se notam variações que sejam relevantes para o nosso fim.

No caso da Oração Eucarística III, o pós-*Sanctus* já dá um pouco mais de coerência à estrutura da anáfora:

*Na verdade, vós sois santo, ó Deus do universo,  
e tudo que criastes proclama o vosso louvor,  
porque por Jesus Cristo,  
vosso Filho e Senhor nosso,  
dais vida e santidade a todas as coisas  
e não cessais de reunir o vosso povo,  
para que vos ofereça em toda parte,  
do nascer ao pôr-do-sol,  
um sacrifício perfeito.*

Esse embolismo faz, com bastante coerência, a transição para a epiclese sobre os dons sob a noção de santidade. Além disso, resgata a dimensão de universalidade do hino angélico, o que podemos observar na anáfora

Alexandrina de Serapião com o jogo *pleni-vere / plenum-imple*. O problema permanece, portanto, no prefácio, e não na Oração Eucarística III.

A Oração Eucarística II foi baseada na anáfora da Tradição Apostólica de Hipólito. Esta última não traz o *Sanctus* e a primeira epiclese. Para adaptá-la ao estilo romano, foram colocados esses dois elementos. A condução ao *Sanctus* é como aquela que já citamos acima para o prefácio do Natal do Senhor I e o seu pós-*Sanctus*,

*Na verdade, ó Pai, vós sois santo  
e fonte de toda a santidade.  
Santificai, pois, estas oferendas,  
derramando sobre elas o vosso Espírito...*

retoma, portanto a noção de santidade no embolismo epiclético.

A propósito do prefácio dessa Oração Eucarística comparado com o da anáfora de Hipólito, nota-se uma acentuada mudança na linguagem, a fim de eliminar termos e expressões estranhas à mentalidade moderna. Isso explicaria a ausência de uma angelologia na condução ao *Sanctus*; alguma prevenção ao esoterismo contemporâneo?

Na Oração Eucarística IV, a condução ao *Sanctus* é um pouco mais desenvolvida que as demais e coloca-se no início da economia criacionista, sendo, pois, um louvor a Deus criador. A criação vem a seguir, o que faz pensar que essa Oração Eucarística seja inspirada, realmente, na anáfora de Tiago<sup>39</sup>. À diferença dessa anáfora, porém, traz uma angelologia pouco desenvolvida. Além disso, Tiago traz antes de sua angelologia:

*Celebram-te com hinos céus e os céus dos céus,  
e todas as suas potências,  
o sol e a lua e todo o coro dos astros,  
a terra, o mar e tudo o que neles há,  
a Jerusalém celestes, a reunião dos eleitos,  
a Igreja dos primogênitos escritos nos céus,  
os espíritos dos justos e dos profetas, as almas dos mártires e dos apóstolos,  
os Anjos, os Arcanjos...*

A Oração Eucarística IV, se é certo que deriva dessa anáfora, omite a Jerusalém celeste com suas especificações e resume toda a criação na expressão “tudo o que criastes”. Porém, essa Oração eucarística tem a beleza de colocar o canto de todas as criaturas na boca da Assembléia, evidenciando, assim, a dimensão sacerdotal de todo o povo cristão.

As demais Orações Eucarísticas do Missal Romano têm um prefácio com uma condução ao *Sanctus* semelhante aos que já analisamos, salvo alguns

---

<sup>39</sup> *Prex Eucaristica*, op. cit., pp. 224-246. Para o texto em português, veja-se C. GIRAUDO, *Num só Corpo*, op. cit., pp. 286-292.

que sequer mencionam a categoria anjos, como é o caso, por exemplo, da Oração Eucarística VIII sobre a Reconciliação II: "... Unidos ao coro dos reconciliados cantando (dizendo) a uma só voz".

Essa pequena análise já nos permite compreender por que alguns autores criticam a presença do *Sanctus* nas orações eucarísticas do Rito Romano. De fato, vimos que a condução ao *Sanctus* com uma angelologia pouco desenvolvida faz com que esse elemento anafórico aí apareça de forma bastante abrupta. Spinks, talvez o maior crítico das anáforas modernas, observa que, em muitas delas, a inclusão do *Sanctus* parece ter sido baseada no peso da tradição ou da consideração musical, mais do que na lógica da Oração Eucarística<sup>40</sup>, embora ele mesmo seja partidário de uma angelologia reduzida ao mínimo, uma vez que, como hino doxológico de louvor a Deus Criador e Redentor, ele nos foi revelado para que o usemos quer com quer sem a participação dos anjos<sup>41</sup>. Outra crítica muito pertinente que ainda faz é sua ausência quase que total na maioria dos prefácios nas novas composições<sup>42</sup>.

### ***O Sanctus entre a teologia e a pastoral***

Ainda que não tenhamos esgotado todo o repertório eucarístico do Missal Romano, parece-nos que, a julgar pela estrutura de suas anáforas – e o mesmo se pode dizer para muitas anáforas orientais –, o *Sanctus* não é um elemento indispensável. Se, portanto, ele aí aparece sem qualquer exceção, é por algum motivo teológico preciso ligado ao tema da liturgia angélica. Essa é uma pergunta que se faz E. Mazza tendo em vista o fato de que a Eucaristia nasce no contexto de uma ceia ritual judaica que não tem qualquer relação com a *Qeddushah*<sup>43</sup>. A resposta ele busca no *Ordo* de Teodoro de Mopsuéstia, no qual encontra um bloco *Sanctus*-epiclese revestido de uma função muito particular e insubstituível que serve para definir o caráter escatológico da liturgia eucarística, ou seja, serve para definir a natureza da liturgia como participação na liturgia celeste<sup>44</sup>. Isso o leva a crer que o *Sanctus* não tenha entrado na anáfora em ambiente egípcio, com o que nós não concordamos, por motivos já apontados. Mas, apesar disso, não podemos deixar de ver a pertinência de sua pergunta e de sua resposta. Não podemos esquecer-nos, porém, de que esse caráter escatológico é próprio a todas as liturgias eucarísticas, o que se confirma com a anamnese que segue o Relato Institucional e com o memento dos vivos nas diferentes orações eucarísticas. Que a colocação do bloco do *Sanctus* consegue mostrar isso ou não já é uma outra questão.

<sup>40</sup> B.D. SPINKS, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, op. cit., p. 196.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 199.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> E. MAZZA, *L'Anafora eucarística*, op. cit., pp. 229-230.

<sup>44</sup> *Idem*, p. 229.

Uma análise atenta dos textos de Is 6,1-3, Ez 1 e 10, da liturgia *Qeddushah* na Sinagoga, ou o seu uso quase litúrgico nos movimentos místicos *Merkavah* aponta, para além de seu aspecto escatológico, o seu valor ontológico pelo fato de que a liturgia terrestre é participação na liturgia celeste; deste modo podemos dizer que a liturgia terrestre, para se cumprir, precisa da liturgia celeste<sup>45</sup>.

O hino angélico tira ainda seu valor ontológico do fato que não é apenas uma composição poética de um crente inspirado, mas a revelação mesma ao profeta do Antigo Testamento (Is 6,1-3) e novamente revelado ao vidente do Novo Testamento (Ap 4,8). Aqui o hino é colocado na boca dos “quatro animais”, o que posteriormente seria interpretado como imagem dos quatro evangelhos.

Neste ponto de nossa reflexão, poderíamos perguntar-nos se esta linguagem bíblica e litúrgica antiga ainda é pertinente para o cristão contemporâneo. De fato, já não vivemos um clima apocalíptico em que viviam os primeiros cristãos, clima esse reforçado pelas consecutivas perseguições de que eram vítimas nos três primeiros séculos de nossa era. Estariam, pois, os redatores do Missal Romano preocupados com o *aggiornamento* dessa linguagem? Quanto a isso, Giraudo observa:

Sabe-se por experiência que, normalmente hoje, os primeiros a encontrar dificuldades na teologia dos anjos são os próprios pastores. “Que sentido tem – se ouve dizer – falar hoje de Tronos, das Dominações, dos Principados e das Potestades? O que podem compreender os nossos cristãos de tudo isso? Não se atinge, talvez, quase o ridículo em querer insistir em uma teologia que não está mais em voga?” Para responder a tais quesitos, que amiúde afligem a mente do pastor, devemos ter presente que a liturgia fala a linguagem da sagrada Escritura. Portanto, aquilo que vale para a linguagem da Escritura, vale em medida considerável também para a linguagem da liturgia<sup>46</sup>.

Acolhemos plenamente essa observação do professor Giraudo, porque realmente se trata de uma questão de linguagem que deve ser aprendida. Do contrário estaremos dizendo que a linguagem bíblica e litúrgica terá perdido seu valor para o cristão de hoje, o que seria um absurdo. Porém, se nós hoje, conclui Giraudo, não temos mais acesso imediato e vital à linguagem da Escritura, nesse caso, se realmente queremos beneficiar-nos do mistério revelado, não temos outra solução a não ser procurar de novo o acesso através da mediação austera do estudo pessoal e da catequese<sup>47</sup>.

Um outro aspecto teológico do hino angélico que ainda temos que ter presente é a dimensão sacerdotal de toda a assembléia cristã em ato, pois

<sup>45</sup> *Idem*, p. 233.

<sup>46</sup> C. GIRAUDO, *Pregchiere Eucaristiche per la Chiesa di oggi: Riflessioni in margine al commentario del canone svizzero-romano = Aloisiana*, 23, Roma / Brescia: E.P.U.G. / Morcelliana, 1993, p. 77; a tradução é nossa.

<sup>47</sup> *Idem*, pp. 77-78.

quando nos unimos aos anjos e aos santos, à Jerusalém celeste, nós entoamos um hino de louvor ao Criador em nome de toda a criação redimida e reconciliada com Deus em Cristo. É o sacerdócio comum de todos os fiéis que se coloca em ato, quando a assembléia, admitida ao coro celeste, entoou esse hino ao Deus três vezes Santo. Por essa razão, o *Sanctus* deveria ser sempre cantado com voz forte por toda a assembléia, pois a ação de graças atinge aqui o seu cume, de tal forma que agora já podemos pedir ao Senhor que abençoe o nosso sacrifício e já podemos nos oferecer a nós mesmos (Rm 12,1-2) junto com o Cristo que se ofereceu na cruz. O nosso sacrifício de louvor atingiu a sua perfeição.

Infelizmente podemos ouvir cantos piedosos em substituição ao hino angélico, que basta que tenham a palavra “santo” para serem cantados em nossas assembléias. Isso revela um desconhecimento da estrutura e da teologia da Oração Eucarística. Não se trata aqui de rigidez na observação das rubricas, mas de um profundo respeito a um venerável hino que nos foi revelado para que nossa liturgia, refletindo aquela celeste, atinja a sua perfeição, pois só o que é perfeito convém a Deus.

Essa idéia da participação da liturgia terrestre na liturgia celeste não deveria ser estranha a nós cristãos modernos, porque a *Sacrosanctum Concilium* n° 83, tratando do Ofício Divino, ainda usa essa linguagem: “O Sumo Sacerdote do Novo e eterno Testamento, Cristo Jesus, assumindo a natureza humana, trouxe para esse exílio terrestre aquele hino que é cantado por todo o sempre nas habitações celestes”<sup>48</sup>.

Terminamos esse ponto, parafraseando a citação de Carmine Di Sante: a função dos anjos (segundo o significado etimológico da palavra anjo que significa *mensageiro*) é a de concretizar, em forma dramática, determinados aspectos importantes da experiência religiosa cristã: p. ex., o amor de Deus ou a sua justiça, o dom de seu Filho único e de seu Santo Espírito, a Igreja e o Evangelho, etc. Nesse hino angélico, a função dos anjos e dos santos é exprimir a centralidade e a radicalidade do louvor, à qual a Igreja é chamada a cada celebração da Eucaristia. Como os anjos e os santos, também a Igreja tem o dever de “assumir o dia do reino dos céus” e de glorificar em uníssono o Deus três vezes santo<sup>49</sup>.

## **Conclusão**

O hino celeste, *Qeddushah* no Antigo Testamento, tem uma história que, possivelmente, remonta à liturgia templária já no tempo do profeta Isaías. Vimos o seu uso na liturgia e no misticismo judaico e como ele passou para

<sup>48</sup> O grifo é nosso.

<sup>49</sup> Veja-se a citação à pág. 4.

a liturgia eucarística cristã, provavelmente no Egito, com uma finalidade teológica muito precisa. Ao fim desse resumido estudo, chegamos à conclusão de sua atualidade e da pertinência de seu uso nas orações eucarísticas, embora careça de uma angelologia mais desenvolvida do que aquelas que se encontram no Missal Romano e que estruturasse melhor o *Sanctus* no corpo da Oração Eucarística.

Contudo, o hino celeste está em todas as nossas orações eucarísticas, e isso tem a sua razão de ser. Por isso, e ainda pelas outras razões teológicas que tentamos apresentar ao longo desse nosso estudo, concluímos sugerindo aos pastores e agentes da pastoral litúrgica um aprofundamento na teologia da Oração Eucarística e um maior cuidado na escolha do canto: este deve acolher toda nossa criatividade na melodia, mas respeitando o texto escrito. Um último critério que devemos levar sempre em consideração na escolha do hino angélico é que o *Sanctus* é dirigido à pessoa do Pai, como, aliás, toda a Oração Eucarística no rito romano. Já o *Benedictus*, segunda parte do hino, por sua vez, é referente à pessoa do Filho.

**Marco Antônio Morais Lima, SJ**, é formado em Engenharia Metalúrgica e Bacharel em Filosofia e Teologia. Obteve o título de Mestre em Teologia pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (Belo Horizonte, MG) com a dissertação “Anáfora cristã: agradecimento e súplica” (2000). Atualmente é professor de Liturgia nesse mesmo Centro. Fez também estudos no Instituto Anselmianum de Roma.

**Endereço:** Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127  
31720-300 *Belo Horizonte* – MG  
e-mail: marcoantoniosj@cesjesuit.br