BREVE ESTUDO SOBRE O PAPEL DO SANCTUS E DO BENEDICTUS COMO PARTES INTEGRANTES DA ANÁFORA

Eduardo Nunes Pugliesi, scj¹

O grande e solene hino de ação de graças – que, na Liturgia Romana, é chamado de Prefácio – é concluído com o canto de dois hinos de louvor que, na conformação atual do Rito Romano – ou seja, na vigência do Missal de Paulo VI – aparecem unidos como um só. Trata-se do Sanctus e do Benedictus. Ambos os textos são marcadamente de origem bíblica. O Sanctus é proveniente da primeira sessão da Profecia de Isaías, especificamente no capítulo 6, versículo3: é o canto que era entoado pelos serafins no Templo quando o profeta fez a experiência mística da sua vocação. Diante da glória de Deus, os seres espirituais entoavam: “Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum; plena est omnis terra gloria eius”².

1 Bacharel em Odontologia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP - S. José dos Campos-SP) - 2005; Bacharel em Teologia pela Faculdade Dehoniana – 2016; Mestre em Sacra Liturgia pelo Pontifício Instituto Litúrgico (Sant'Anselmo in Urbe - Roma) – 2023; Doutorando em Teologia Litúrgica pela Pontifícia Universidade "della Santa Croce" (PUSC - Roma)

2 Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, edd. B. Fischer-I. Gribomont-W. Thiele, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2019

Naturalmente, no “caminho” que o texto fez até tornar-se hino litúrgico e no itinerário percorrido, em campo litúrgico, até chegar à sua forma atual no Rito Romano, algumas modificações foram realizadas. Este percurso será objeto de nossa breve pesquisa.

A segunda parte do texto litúrgico é aquela designada pelo Benedictus. Sua origem bíblica é diversa daquela do primeiro hino. Seu contexto é a entrada do Messias em Jerusalém, descrita pelo Evangelho de Mateus 21,9: “Turbae autem, quae praece-
debant eum et quae sequebantur, clamabant dicentes: “Hosanna filio David! Benedictus, qui venit in nomine Domini! Hosanna in altissimis!”³.

O uso que as tradições cristãs antigas fizeram destes textos, especialmente durante a Liturgia, é um fator importante para compreender algo sobre a densidade espiritual do rito como um “todo” e, sobretudo, do locus em que este se encontra ao interno do rito.

1. Uma análise sobre o texto do Sanctus

Em nossa introdução, assinalamos que o hino ao qual damos o nome de Sanctus é proveniente da primeira parte da Profecia de Isaías. Trata-se do capítulo 6, versículo 3, ou seja, do trecho em que Isaías descreve a experiência mística através da qual ele entendeu-se como uma pessoa vocacionada a cumprir uma missão profética. Esta visão fê-lo ver quão grande era a sua indignidade diante da majestade, glória e

(Isaias 6,3).

³ Ibid., Mateus 21,9.

santidade divinas. A visão é impactante e deixa entrever a corte celeste que serve a Deus. O lugar desta visão é o Templo que estava cheio da presença de Deus (cf. Is 6,1).

Mas, como é que este texto, tão familiar a tantas anáforas no ocidente e no oriente cristão, aparece na Sagrada Escritura? Tomemos como referência a Bíblia da Septuaginta. Nesta fonte importante encontramos o texto da seguinte maneira: “καὶ ἐκέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον καὶ ἔλεγον Ἅγιος ἅγιος ἅγιος **Κύριος σαβαώθ**, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ” (Is 6,3).

Quando o vemos traduzido ao Latim, na Vulgata, o percebemos da seguinte maneira: “*Et clamabant alter ad alterum et dicebat: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus exercituum; plena est omnis terra gloria eius*”.

Fizemos questão de destacar algumas partes que nos interessam mais. Primeiramente, destacamos **Κύριος σαβαώθ**, traduzido como *Dominus exercituum*, isto é, “Senhor dos exércitos”. Já **πᾶσα ἡ γῆ** vem traduzido como *omnis terra*, ou seja, “toda a terra”. O pronome relativo αὐτοῦ, por sua vez, encontra sua conveniente tradução em *eius*: “sua”, ou seja, um pronome na terceira pessoa do singular. Quanto à particularidade do pronome, vemos que os serafins estão proclamando um louvor a Deus, mas ao falar de sua glória que enche “toda a terra” eles falam “de” Deus e não diretamente “com” Deus. O louvor é, sem nenhuma dúvida, dirigido a Deus. Mas de certa forma, tal hino de louvor é também uma proclamação que revela o status grandioso desta glória divina. Quando

dizemos “proclamação”, queremos afirmar que o ato de adoração tem como destinatário o próprio Deus, mas a verdade proclamada “a respeito de Deus e de sua glória” tem como destinatário o grupo das criaturas, a saber, o profeta, em primeiro lugar, e todos aqueles com quem ele partilha esta experiência.

Entrar nestes pormenores não significa divagar sobre um argumento estéril, já que estes trechos destacados do texto encontram-se em ligeiro contraste com a versão que desde séculos podemos encontrar no Missal Romano, por exemplo.

Κύριος σαβαώθ não traz explicitamente um vocábulo que designe “Deus”. Porém, é de precisar que o vocábulo Κύριος, porta seguramente consigo uma valência divina. Ele foi usado na versão “Dos Setenta” para traduzir o indizível e santo nome, ou seja, יהוה. Vemos, por causa disso, que o explícito vocábulo “Deus” é dispensável. Quanto a *σαβαώθ*, se pensamos no Rito Romano, o vemos sempre mantido tal como é, como expressão latinizada do grego, ou seja, sabaoth. Muitas línguas neolatinas, no entanto, preferem traduzir esta parte da frase como “Senhor Deus do universo”. Evidentemente, já em língua latina, poderíamos afirmar que a expressão “exércitos”, mais do que uma questão “militar”, poderia significar poeticamente todas as categorias das criaturas visíveis e invisíveis.

Já *πᾶσα ἡ γῆ*, traduzido como *omnis terra* na Vulgata, aparece como caeli et terra no texto litúrgico. À primeira vista, parece que a tradição romana tenha acrescentado o vocábulo caeli. Mas quando

voltamos ao contexto no qual a profecia foi escrita – a visão cosmológica do povo hebreu – entenderemos que na ideia “terra” (ἡ γῆ) estão contempladas todas as realidades criadas “em cima” e “abaixo” do lugar reservado para a vida dos homens e das mulheres. Por isso, o texto litúrgico apenas adapta a mesmíssima ideia, permanece fiel a ela, e muda a sua apresentação por causa de um público que não dispunha mais da mesma cosmologia.

Na antiguidade Cristã, este texto aparece citado em documentos que, apesar de não serem textos litúrgicos, fazem alguma menção à Liturgia. O vemos, de modo mais evidente, na I Carta de São Clemente⁴ (final do século I), no tratado *De oratione*⁵ de Tertuliano (entre 197-206) e também no texto denominado *Passio Perpetuae et Felicitatis*⁶ (por volta do ano 203). Interessante é a aparição deste texto dentro do *Te Deum*. Trata-se de uma ocorrência explicitamente litúrgica, mas que é anterior ao Cânon da Missa⁷. E claro, não poderíamos esquecer que o *Trisaghion*⁸ já aparecia na liturgia judaica⁹.

Robert Taft é um estudioso que se tornou uma referência para o estudo do Sanctus. Em sua obra “*Il Sanctus nell'anafora. Un riesame della ques-*

4 I Clem. 34.

5 *De oratione* III, 3.

6 *Passio Perpetuae et Felicitatis* XII, 2.

7 R. F. Taft, *Il Sanctus nell'anafora. Un riesame della questione*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 1999, 53.

8 Uma outra expressão para identificar seja a passagem bíblica Is 6,3 que o hino litúrgico nela inspirado.

9 A. Baumstark, *Trisagion und Qedusà*, in *Jahrb. f. Liturgiew.*, 1923, 18s.

tion¹⁰ ele oferece uma breve tese a respeito da inserção deste hino em orações eucarísticas. Para facilitar, apresentamos em tópicos uma síntese da sua tese a respeito desta inserção:

Algumas das anáforas mais antigas não têm Sanctus;

O *Liber Pontificalis*¹¹ (cerca do ano 530) diz que o Papa Sisto I (século II) o estabeleceu no meio do cânon eucarístico, mas Taft julga isso improvável. Apesar de ser como uma "lenda", essa hipótese nos faz entender que, pelo menos na época da elaboração do *Liber pontificalis*, ou seja, no século VI, o Sanctus já se havia "instalado" na oração anafórica;

Há evidências suficientes para afirmar que as liturgias que por primeiro recitaram/cantaram o Sanctus são do Oriente, talvez no Egito;

No século V, já era difundido em todo o Oriente;

Quando aparece, está sempre no mesmo setor da estrutura da Anáfora;

Como no judaísmo antigo, a oração do Sanctus é dirigida ao Deus Único, podemos afirmar que as interpretações trinitárias ou cristológicas são um pouco posteriores e, provavelmente, impulsionadas pelo "problema ariano".

Dentre as informações citadas acima, a mais interessante é aquela que nos faz compreender que no

10 Cf. nota 6.

11 *Le Liber Pontificalis*. Texte, introduction et commentaire, par l'Abbé L. Duchesne ; additions et corrections de Mgr. L. Duchesne, vol. I, ed. C. Vogel, E. De Boccard, Paris 1955-1957.

século VI, o Sanctus já era de uso comum na liturgia Romana.

Se diga também que, não notamos uma perfeita uniformidade textual em seu uso nas anáforas de diversas tradições. Somente a título de ilustração das possíveis diferenças, colocamos abaixo o texto grego presente na Liturgia Bizantina antiga que, entendemos como uma ocorrência litúrgica do Sanctus mais antiga que aquela da tradição romana:

Texto da tradição antiga da Lit. Bizantina	Tradução
I.1. Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαώθ 2. πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.	I.1. Santo, Santo, Santo, Senhor dos exércitos 2. Cheios (são/estão) o céu e a terra da tua glória.

Quando notamos o Sanctus entrando a fazer parte da liturgia Eucarística no Rito Romano, já o vemos com uma fórmula ligeiramente diferente desta acima demonstrada. Percebemos que as principais diferenças são as que apresentamos a seguir:

o Sabaoth é preservado (צבאָת / σαβαώθ)¹²;

Acrescenta-se a palavra Deus: como afirmamos, no mundo judaico o nome indizível de Deus (יהוה) foi traduzido para o grego como Κύριος e esta palavra já incluía o significado divino;

12 Jungmann afirma : “Il testo liturgico non lascia tradotto il Sabaoth. Dio è Signore degli eserciti, delle schiere, e non si deve qui soltanto pensare alle schiere degli Angeli, ma a tutto l’esercito degli esseri creati da Dio nei sei giorni (Gn 2,1)” (Jungmann J.A., *Missarum sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa Romana*, Ancora, Milano 2004, 104).

Acrescenta-se a palavra *caeli*: como supracitado, na cosmologia do mundo judaico, a expressão "toda a terra" poderia ser entendida como a totalidade da criação e isso também inclui os céus¹³;

O canto do Benedictus com o duplo Hosanna são adicionados posteriormente.

Vejamos agora, como os textos do Benedictus e do Hosanna entraram também para os textos anafóricos.

2. Uma análise sobre o texto do Benedictus e do Hosanna

O texto ao qual chamamos Benedictus (*e Hosanna*) possui também uma raiz bíblica muito evidente. Trata-se de uma passagem do Evangelho de Mateus (21,9). Em sua versão grega o encontramos assim:

Οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἄκολοι οὐθοῦντες ἔκραζον λέγοντες Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ Ἐὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

Já em sua tradução na Vulgata, o vemos desta maneira:

13 Joseph Ratzinger afirma: "Il palcoscenico non è più, come nel profeta, il tempio di Gerusalemme, ma il cielo, che nel mistero si apre verso la terra. Per questo non sono più semplicemente i serafini che acclamano, bensì l'intera schiera del cielo, nella cui acclamazione, a partire di Cristo, che unisce cielo e terra reciprocamente, può inserirsi l'intera Chiesa, l'umanità salvata" (Ratzinger J., *Cantate al Signore um canto nuovo*, Jaca Book SpA, Milano 32009, 169.).

Turbae autem, quae praecedebant eum et quae sequebantur, clamabant dicentes: "Hosanna filio David! Benedictus, qui venit in nomine Domini! Hosanna in altissimis!"

É evidente que o texto litúrgico o adapta e não o segue em modo literal. Como dissemos, não necessariamente este texto aparece unido ao Sanctus no interior da anáfora. Segundo Taft, a primeira vez que encontramos o Sanctus unido ao Benedictus seria na Anáfora Clementina (dentro das chamadas "Constituições Apostólicas" - cerca do ano 380)¹⁴.

Jungmann afirma¹⁵ que o *Caerimoniale episcoporum* de 1600 ordena que o Benedictus seja cantado durante a ostensão do Sacramento (*elevato sacramento*) após as palavras consacratórias e, segundo este uso, quando havia canto polifônico, essa música preenchia todo o cânon que era rezado à voz baixa pelo sacerdote. Sobre essa diferença apresentada por Jungmann, deve-se dizer que o *Caerimoniale episcoporum* de 1600 considerava a missa em modo solene, em que o Sanctus e o Benedictus eram cantados dessa forma "dividida". O mesmo autor afirma que o missal de Pio V (1570), ao contrário, apresenta Sanctus e Benedictus em um único bloco justamente para considerar a missa de forma "cotidiana". Estas eram duas modalidades de celebração (que não existem mais depois da reforma do Vaticano II) e, por isso, não temos necessariamente uma contradição entre os textos de 1570 e 1600.

14 R. F. Taft, *Il Sanctus nell'anafora*, 34.

15 Jungmann J.A., *Missarum sollemnia*, 105.

Quanto à unidade musical dos textos do Sanctus e Benedictus, Joseph Ratzinger recorda – retomando dados já apresentados por Taft – que o primeiro aparece já na Primeira Carta de Clemente aos Coríntios, ou seja, no século I. Já o Benedictus aparece somente nas “Constituições Apostólicas”, ou seja, na segunda metade do IV século. Na Gália do século VI ele começou a aparecer unido ao Sanctus, e assim também aconteceu aos poucos nas Liturgias Orientais. Para Ratzinger, não é óbvio que estes dois cantos – que se desenvolveram separadamente – devam aparecer necessariamente unidos¹⁶.

Enquanto o Sanctus possui sua raiz bíblica na profecia de Isaías, o Benedictus possui sua raiz remota no Salmo 118 (117), 26. Este era um canto processional para o ingresso no Templo. Ao descrever o ingresso de Jesus em Jerusalém, o Evangelho de Mateus deu a este canto um novo sentido, e o “bendito” passou a ser uma aclamação dirigida ao Messias. Assim, aplicados à Liturgia, e procurando extrair uma teologia a partir do uso no rito, podemos afirmar: o Sanctus é um louvor à glória eterna de Deus, à Maies-

16 Desde a reforma do Vaticano II, o Missal Romano traz a expressão *Mysterium fidei* colocada após as palavras da consagração do vinho. Para Ratzinger, a resposta que o povo dá a esta expressão poderia ser exatamente o Benedictus. Segundo ele, a tradição apoia esta ideia de que não existe algo de melhor para aquela hora do que o Benedictus. Não é que exista a necessidade de separar o *Sanctus* e o Benedictus, mas com esta reflexão, o autor conclui que parece conveniente fazê-lo. Trata-se de uma reflexão teológica. Evidentemente, ele não propõe uma desobediência às leis litúrgicas vigentes (Ratzinger J., *Cantate al Signore um canto nuovo*, Jaca Book SpA, Milano 32009, 172).

tas Domini, enquanto o Benedictus, um canto à vinda de Deus feito homem em meio aos homens.

3. A amplificação da ação de graças

Aquilo que o Rito Romano denomina “Prefácio” é o texto que, dentro da Liturgia Eucarística, exprime por excelência a ação de graças¹⁷. Podemos dizer que é esta a parte mais fundamental da anáfora, “aquela que reproduz, do ponto de vista do conteúdo, a oração de Jesus na Última Ceia”¹⁸. O hino *Sanctus-Benedictus*, embora pareça uma interrupção na linha natural da ação de graças e da anamnese da história da salvação, é, na verdade, a “ampliação da ação de graças”¹⁹. De certo modo, o Sanctus-Benedictus expressa a união do solene agradecimento da Igreja peregrina àquele louvor que acontece na glória do céu²⁰, já que na terra – não obstante conheçamos por revelação tantas “maravilhas da salvação” (*mirabilia salutis*) e, por elas, procuremos render graças em modo verdadeiramente *dignum, iustum, aequum et salutare*²¹ – não

17 εὐχαριστία.

18 Assim, se lê: “[...] quella che riproduce, dal punto di vista contenutistico, la preghiera detta da Gesù nell’ultima Cena”(Raffa, Liturgia Eucaristica. Mistagogia della messa. Dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica, 669) A tradução para o português é nossa.

19 Ibid., 676.

20 cf. Ap 4,8-11.

21 Típica frase do início dos prefácios romanos. Confira: Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum, Editio typica tertia, Typis

somos capazes de enumerar todos os dons que Deus nos dá e nem compreender a sua profundidade²².

O Prefácio é um hino solene que nos imerge num grandioso estupor anamnético, que elenca não todas, mas algumas obras divinas, tanto aquelas pertencentes à ordem da Criação, como também aquelas da Redenção. A incapacidade de enumerar todas as obras divinas não é limitada ao aspecto textual do Prefácio em sua concisão. Ela é símbolo da fraqueza humana que, de fato, não poderia realizar jamais uma empresa como esta.

É por isto, que o Prefácio sempre termina com expressões que o conectam e o prolongam com um hino cósmico de gratidão, representado pelo díp-tico Sanctus-Benedictus. Se pudéssemos visualizar qual estância estamos chamando em causa ao chegar ao fim do Prefácio, por certo cresceria nosso estupor. A estância que entra “em jogo” é aquela celeste. Entreveríamos a Mãe de Deus, os santos canonizados aos quais veneramos, mas não somente: nos seria dado ver também a multidão dos que, no segredo e no anonimato, viveram a vontade de Deus e com Ele

Vaticanis, Città del Vaticano 2002, 518-567.

22 Sobre o quão insondáveis são as mirabilia Dei e sobre a incapacidade de exprimi-las todas no louvor, sejam consideradas estas, entre outras tantas, perícopes extraídas da Vulgata: “Multa fecisti tu, Domine Deus meus, mirabilia tua, et cogitationes tuas pro nobis: non est qui similis sit tibi. Si nuntiare et eloqui voluerro, multiplicabuntur super numerum” [Sl 40 (39), 6]. “Mirabilis nimis facta est scientia tua super me, sublimis, et non attingam eam” [Sl 139 (138), 6]. E ainda: “Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus his, qui diligunt illum” (1Cor 2,9), etc.

reïnãã gloriõsõs²³. Teríããõs, ainda, a õõportunidade de contẽplããr os anjos, criããturas espõrituais, dotadas de inteligẽãcia e de vontade²⁴. No momento em que se entõãã o Sanctus-Benedictus, cabe à assembleia humana e peregrina uma abertura humilde ao ato litúrgico que existe antes da liturgia da terra e que é a sua condiããõ de autẽntica existẽãcia: a liturgia celeste²⁵.

A *Lex orandi*, presente nos textos anafõricos desde antiguidade, fornece-nõs, portanto, este dado de fẽ: todos estes “exércitos” (σαβαώθ) que habitãã gloriõsamente os céus se unem à debilidade dos crentes sobre a terra, auxiliããdo-os no ofício do louvor de Deus, especialmente aquele realizado por excelẽãcia na celebraããõ da Eucaristia.

Conclusãõ

Tudo quanto foi afirmado neste pequeno ensããio, leva-nõs a perceber tanto a histõria do uso de textos bíblicos no ambiente litúrgico quanto a importããcia que eles possuem para revelar a densidade espõritual dos momentos em que sãõ executados. Em carãter conclusivo, gostaríããõs apenas de assi-

23 Veja-se o nũmero 6 do documento: Franciscus, «Adhortatio Apostolica Gaudete et exsultate de vocationem ad sanctitatem in mundo huius temporis (19 martii 2018)», AAS 110 (2018) 8, 1112.

24 Catechismo della Chiesa Cattolica, Cittã del Vaticano: LEV 1992, n. 330.

25 Cf. J. Ratzinger, *Cantate al Signore um canto nuovo*, 157. Ali se lê: “Essa (la liturgia della terra) è l’entrare nella liturgia celeste già da sempre in atto. La liturgia terrena è liturgia solo per il fatto che se inserisce in ciò che già c’è, in ciò che è piũ grande”.

nalar algo sobre esta “execução pastoral” do Sanctus-Benedictus.

Se entendermos o contexto no qual este hino se encontra, isto é, como conclusão e amplificação da solene ação de graças (Prefácio) e se fizermos caso do fato de que a assembleia militante no mundo se une aos exércitos de todas as criaturas visíveis e invisíveis para louvar a Deus por suas obras incontáveis, então tornar-se-á desnecessária a afirmação, plena de obviedade, de que os textos litúrgicos autenticamente aprovados pela Sé Apostólica – dentre os quais, este hino – devam ser obedecidos. Entendidos os elementos citados, estaremos convictos de que este canto não nos pertence: nós nos unimos a uma liturgia celeste que nos precede. Logo, o texto das composições musicais para este canto devem ser fieis àquele que passou pela tradição litúrgica e foi publicado no Missal.

Por fim, os mesmíssimos elementos apresentados e devidamente compreendidos nos levam a intuir que o Sanctus-Benedictus, quando cantado pela assembleia celebrante, expressa melhor a natureza do texto e do momento no qual se encontra inserido. E se não bastar a “intuição”, então recordemo-nos de que a Instrução *Musicam Sacram* (5 de março de 1967) – um dos documentos que procuraram executar desdobramentos práticos a partir dos princípios expressos na *Sacrosanctum Concilium* – afirma: “O Sanctus, qual aclamação final do prefácio, é preferencialmen

te cantado, normalmente por toda a assembleia, junto com o sacerdote”²⁶. Como vemos, não existe uma obrigatoriedade do canto, mas o advérbio “preferencialmente” faz-nos notar que a execução cantada desta parte da missa, faz mais justiça à sua natureza.

26 Veja-se quanto apresentado no número 34 do documento: *Sacra Congregatio Rituum*, «*Instructio Musicam Sacram de musica in Sacra Liturgia (24 septembris 1964)*», *AAS* 59 (1967), 310.