

O Anjo do ‘supplices’ do Cânon Romano (2): Fundamentos Bíblicos e Dogmáticos sobre as Funções Litúrgicas dos Anjos

Resumo

O seguinte artigo é a continuação da reflexão anterior, que quis identificar a pessoa do anjo mencionado na oração do supplices do Cânon Romano. Enquanto naquela primeira parte o autor discutiu a questão da identidade do agente litúrgico, aqui o estudo se refere mais à ação litúrgica em si, ou seja, sobre qual seria o significado de ‘levar a oferta para o altar celeste’. Trata-se da questão da mediação: Aquilo que o anjo leva, ele o oferece em nome de todos? Trata-se duma ação espiritual do anjo, em colaboração com a ação de Cristo e do Espírito Santo, onde o anjo está participando no sacerdócio de Cristo? Neste artigo se buscarão critérios para distinguir a ação divina da ação duma criatura.

Já no Antigo Testamento, as manifestações dos anjos apresentavam características cristológicas para indicar, de alguma maneira, a futura vinda do Filho de Deus. Na realização da encarnação, morte, ressurreição e ascensão do Filho de Deus, os anjos o acompanham subindo e descendo sobre o Filho do Homem (cf Jo 1,51). Também na história da Igreja a ação dos anjos realiza-se, sobretudo, na celebração litúrgica. Isto porque eles assistem aos que hão de herdar a salvação (Hb 1,14). Deus não age sozinho. Especialmente no Novo Testamento podemos observar que a ação de Cristo se realiza sempre em colaboração com a sua esposa, a Igreja.

Encontramos a expressão mais forte dessa colaboração na celebração da liturgia, onde os homens, pela participação no sacerdócio de Cristo, ou seja, através da graça, colaboram como instrumentos numa ação divina. Também os anjos são chamados a tal participação ativa, executando o plano de Deus por meio dessa colaboração.

O autor demonstra com exemplos bíblicos como se realiza a colaboração entre Deus e as suas criaturas, especialmente a dos anjos na missão da Igreja. Destacam-se algumas figuras bíblicas

de anjos com missões específicas, executadas em nome de Cristo. Tais anjos realizam uma ação muito próxima à ação divina, enquanto representam Deus como seus embaixadores. Mesmo sendo difícil para nós, seres humanos, determinar com precisão os limites entre a ação divina e a ação angelical, o artigo se propõe a ser um estímulo para esta reflexão, especialmente para que se esteja mais consciente da necessidade da nossa colaboração com os santos anjos na liturgia.

Summary

The following article is a continuation of the previous reflection, which sought to identify the person of the angel mentioned in the supplices prayer of the Roman Canon. While in the first part the author discussed the question of the identity of the liturgical agent, here the study refers more to the liturgical action in itself, or rather, it deals with the question of the meaning of the phrase “take this offering to the heavenly altar”. It treats the question of mediation: That which the angel takes, does he offer in the name of everyone? Does it treat of a spiritual action of the angel in collaboration with the action of Christ and the Holy Spirit, where the angel is participating in the priesthood of Christ? In this article we will seek the criteria to distinguish the divine action from the action of the creature.

Already in the Old Testament, the manifestations of the angels presented Christological characteristics in order to indicate, in some way, the future coming of the Son of God. In the realization of the incarnation, death, resurrection and ascension of the Son of God, the angels accompanied the ascending and descending of the Son of Man (cf Jo 1,51). Also in the history of the Church the action of the angels is realized above all in the celebration of the liturgy. This is because they assist those who are to inherit salvation (Heb 1,14). God does not act alone. Especially in the New Testament we can notice that the action of Christ is realized always in collaboration with His Spouse, the Church.

We find the strongest expression of this collaboration in the liturgical celebration, where men, through their participation in the priesthood of Christ, or rather, through grace, collaborate as instruments in the divine action. Also the angels are called to

such an active participation, executing the plan of God by means of this collaboration.

The author shows with biblical examples how the collaboration between God and His creatures is realized, especially the angels in the mission of the Church. There stands out some biblical figures of angels with special missions, executed in the name of Christ. Such angels realize an action which is very close to the divine action, in so far as they represent God as His ambassadors. Even though it is difficult for us human beings to determine the precise limits between the divine action and the angelic action, this article proposes to serve as a stimulus for reflection on this matter, especially help our being more aware of the need for our collaboration with the holy angels in the sacred liturgy.

* * *

I. A relação de Deus - Cristo - anjo

Na primeira parte da nossa reflexão tratamos da questão do agente litúrgico (quem celebra), ou seja, da identidade daquele ‘Anjo’ da oração do supplices. Em seguida nos ocuparemos mais com a questão da ação litúrgica, ou seja, o que se entende com o ‘levar o santo sacrifício’.

Se quisermos chegar a um resultado satisfatório na nossa investigação sobre o “anjo do sacrifício do Cânon romano”, convém antes estudar um capítulo sobre a angelologia, para poder distinguir mais claramente as funções do anjo na Santa Missa. Para identificar o anjo será importante responder: Os anjos são somente espectadores, ou eles intervêm no sacrifício de Cristo com uma ação própria? Se os anjos cooperam, como será tal colaboração com Cristo ou com o Espírito Santo? Consideremos em primeiro lugar a ação dos anjos na Bíblia.

1. O ‘Malak Yahveh’

Uma dificuldade com a qual nos deparamos logo no início é a identificação da figura do “anjo do Senhor” no Antigo Testamento, cujo problema é semelhante à nossa questão do ‘anjo do supplices’. Também aqui se apresenta o problema, a saber, até que ponto uma criatura pode represen-

tar o divino. A problemática do Malak Yahveh no Antigo Testamento foi estudada abundantemente, por isso existem vários artigos e monografias sobre o tema¹. A questão é: distinguir a identidade do personagem e interpretar a relação entre Deus e seu mensageiro.

No Antigo Testamento, o conceito hebraico ‘malak’ (enviado, mensageiro) é usado normalmente com relação ao nome de Deus (seja Yahveh ou Elohim), e designa um enviado de Deus que deve executar uma tarefa divina junto aos homens. Neste contexto, a problemática é determinar a relação entre o Yahveh e seu ‘malak’, já que, em muitos textos do Antigo Testamento, não se faz distinção alguma entre ‘Yahveh’ e ‘malak Yahveh’. Dito problema foi tratado detalhadamente na exegese bíblica, de onde surgiram diferentes teorias, mais ou menos aceitas:

1. Às vezes se traduz “malak Yahveh” como “o Anjo de Yahveh”, com uma alusão à Palavra divina (teoria do Logos). Neste caso, o anjo seria uma manifestação da segunda pessoa divina, que representa o Pai, que, em si, é invisível.
2. Em outra teoria se considera o mensageiro como uma tipologia ou forma de aparição do próprio Deus: trata-se de Deus mesmo, que adota uma forma humana ou angélica (teoria de identidade).
3. Alguns reconhecem no “malak Yahveh” uma inserção posterior em favor de Yahveh, enfrentando uma representação muito antropomórfica de Deus (teoria de interpolação), para salvar o problema da transcendência de Deus, por isso se introduz o ‘anjo’ como uma ‘forma literária’.
4. Uma “teoria psicológica” é a idéia de um único autor, Fridolin Stier, que, segundo os critérios da exegese científica, reconhece o anjo como uma criatura, cuja ação, entretanto, realiza-se em conjunto com a ação divina.
5. Segundo a opinião comum católica, entende-se por “malak Yahveh”, por certo não em todas, mas em muitas passagens do Antigo Testamento.

¹ Por exemplo: ROHLING, A (1844) *Der Jehovaengel des Alten Testaments*, «Theologische Quartalschrift» 48, 418-458; 528-570. RYBINSKI, J (1930) *Der Malak Yahve*, Paderborn; STIER, F (1934) *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Münster; BAUMGARTNER, W (1944) *Zum Problem des Yahve-Engels*, «Schweizerische Umschau» 14, 47-102; GRYSOY, R (1967) *L'Ange de Yahvé*, «Collectanea Mechliniensia» 52, 474-482; BERRA, F (1974) *L'angelo del Signore: che significa?*, Domodossola; RÖTTGER, H (1978) *Malak. Bote von Gott*, Frankfurt; KITTEL, G - VON RAD, G (1935) «ἄγγελος, ἀρχάγγελος, ἰσάγγελος»: TWNT I, 72-86.

mento, não o próprio Yahveh, mas um mensageiro criado que atua em nome de Deus e com uma missão divina. Não se deve esquecer que o malak (mensageiro) sempre mantém uma relação muito íntima com quem o envia, pois está autorizado a falar ou atuar em seu nome; em suma, é o emissor (Deus) quem fala ou atua através do anjo. Por isso, em certo sentido pode-se identificar o mensageiro com quem o envia, ou seja, o “malak Yahveh” com o próprio Yahveh (Deus).

É necessário observar que a palavra anjo (malak) em hebraico, é usada na sagrada Escritura em um sentido mais amplo como mensageiro (também para mensageiros humanos). No Antigo Testamento hebraico a palavra ‘malak’ aparece 213 vezes. A LXX traduz o termo hebraico ‘malak’, provindo da raiz ‘l’k’ (= enviar) ao grego com ἄγγελος, usando-o para os enviados humanos e para os enviados de Deus. Apenas na Vulgata, a tradução latina, constatamos uma diferença: denomina-se mensageiro humano ‘nuntius’ e o celestial ‘angelus’. Por isso deve-se sempre examinar atentamente cada citação bíblica sobre o “Anjo do Senhor”, para entender o termo “anjo” no seu sentido correto, porque no AT são chamados “anjos (mensageiros)” também os sacerdotes e profetas.

No nosso contexto é importante salientar que o mensageiro é um ser subordinado a Deus que fala com autoridade divina (cf. Ex 23,20-23: ‘escuta sua voz... meu nome está nele’). Portanto, não é de se admirar quando aparece, fala ou atua no nome de Deus.

No Novo Testamento o termo ἄγγελος foi usado como *terminus technicus* para seres espirituais pessoais, que chamamos “anjos”. Ou seja, quando no Novo Testamento se fala de anjos, salvo pouquíssimas exceções, está-se falando de seres espirituais e não de mensageiros humanos.

A dificuldade de interpretação da palavra ‘anjo’, no que se refere a nosso tema do supplices, já é antiga. Em relação com o termo ‘anjo do Senhor’, que é mais geral, a discussão se mostrou mais acentuada depois dos anos 50 do século XX, com a exegese moderna, embora sempre tenha havido na história aqueles que negavam a existência dos anjos, como, por exemplo, os saduceus.

A teoria da interpolação é um método muito radical e uma solução muito fácil e superficial para resolver tal dificuldade exegética. Entretanto, dificilmente se pode acreditar que os judeus, para quem os textos bíblicos são sagrados, tivessem tão facilmente modificado os textos, ou seja, introduzido o termo anjo para resolver a questão da transcendência de Deus.

Já apresentamos as diversas teorias que descrevem a relação dos anjos com Deus. Portanto, não pretendemos nos deter mais na questão da relação existente entre Deus e seu ‘malak’; entretanto, dentre as cinco teorias mencionadas, ainda nos ocuparemos com a primeira e a quinta. A primeira porque se refere ao *Christos Angelos* (que trataremos em seguida: cf. 1.2.) e a quinta porque se refere ao anjo como criatura espiritual de Deus.

2. A questão de “Christos Angelos” nos primeiros autores cristãos

O Novo Testamento não atribui a Cristo o título “anjo”, mas o de “mediador” (1Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15; 12,24), que em certo sentido o coloca muito perto do termo “mensageiro”. Na tradição apostólica encontramos este atributo dado por vários Padres da Igreja. Alguns autores, como J. Barbel, G. Kretschmar, J. Daniélou e Ch. Gieschen, estudaram mais a fundo o tema.

Georg Kretschmar² estuda o problema trinitário dos primeiros séculos contradizendo a posição de M. Werner, que opina sobre a possibilidade de que Cristo se tivesse feito anjo. Contra Werner, que sustenta a tese de que a cristologia angélica seria fruto da apocalíptica judaica, Kretschmar declara insuficiente tal teoria, e que o desenvolvimento de uma cristologia angelológica entrou pelo arianismo sem encontrar uma elucidação conceptual crítica na tradição e nas reflexões dos primeiros escritores cristãos. Afirmando a aplicação da terminologia angelológica ao Espírito e ao Filho, Kretschmar sublinha a grande importância que teria a identificação deles com os anjos, durante os primeiros séculos do desenvolvimento do dogma trinitário³.

De fato, trata-se somente de duas citações veterotestamentárias: Is 6,3 (visão dos serafins) e Is 9,5 (o anjo do grande conselho) que levariam a considerar Cristo como um anjo. Por exemplo, Orígenes era um dos que apresentavam esta idéia, e provavelmente os arianos se aproveitaram da sua exegese para sustentar a posição que o Filho seria um ser criado.

Jean Daniélou, ao tratar a relação entre o dogma trinitário e a angelologia dos primeiros séculos, escreve: “Até o século IV ‘anjo’ é um dos nomes que se dá a Cristo. Seu uso tende então a desaparecer, por

² KRETSCHMAR, G (1956) *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*.

³ Cf. KRETSCHMAR, G (1956) *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, 219-221.

causa da ambigüidade da expressão e do uso que faziam os arianos”⁴. Daniélou fez a objeção contra a posição do M. Werner, afirmando: “O emprego do vocabulário da angelologia não implica absolutamente que Cristo seja por natureza um anjo. Werner se equivoca ao considerar as categorias semíticas, que são o pano de fundo das expressões utilizadas, como conceitos helênicos”⁵.

Josef Barbel⁶ apresenta a “cristologia angélica” de uma forma que mostra claramente a continuidade entre a descrição angélica judeocristã aplicada ao Logos e o desenvolvimento posterior da reflexão cristã sobre o Verbo encarnado, sobretudo no ambiente helênico.

Barbel opina que possivelmente por este problema do arianismo, Santo Ambrósio tenha trocado a oração do ‘supplices’ aplicando-lhe o plural “anjos”. Neste caso, o uso do singular “anjo” seria o mais antigo; entretanto, não encontramos uma prova histórica que o prove.

Quais foram as perguntas que os Padres da Igreja tiveram de enfrentar? As três pessoas divinas se manifestaram no Antigo Testamento? Cristo também se fez anjo para redimir os anjos (angelização)? O Logos se manifestou antes da Encarnação?

Para poder dar uma resposta, seguimos a obra de J. Barbel com o título *Christos Angelos*. Barbel estudou os autores cristãos que apresentam Cristo como anjo. Estas problemáticas passam por um processo de desenvolvimento teológico e chegam a um ponto final no tempo de Santo Agostinho. Depois desse período, já não será assunto de discussão. Veremos brevemente as etapas, segundo as quais Barbel divide cronologicamente sua obra *Christos Angelos*. Primeiro ele apresenta os escritores eclesiásticos antes do concílio de Niceia, os que consideram Cristo como o mensageiro (ἄγγελος) que o Pai enviou a este mundo:

- Século II: O Pastor de Hermas, Justino, Teófilo, Irineu e Hipólito.
- Século III:
 - a) escritores latinos: Tertuliano, Cipriano de Cartago, Victorino de Pettau, Novaciano,
 - b) escritores gregos: São Clemente da Alexandria, Orígenes.

⁴ DANIELOU, J (1958) *Teología del judeocristianismo*, 195.

⁵ DANIELOU, J (1958) *Teología del judeocristianismo*, 196.

⁶ Cf. BARBEL J (1941) *Christos Angelos*, 18-63.

- Século IV:
 - a) escola antioquena: São Cirilo de Jerusalém, São João Crisóstomo, Epifanio de Salamis, Teodoreto de Ciro, as *Constituições apostólicas*,
 - b) Capadócia: São Basílio, São Gregório de Nissa,
 - c) Alexandria: os seis bispos contra Paulo de Samosata, Eusébio de Cesareia, Santo Atanásio, Dídimo e São Cirilo de Alexandria,
 - d) No ocidente: Santo Hilário de Poitiers, Santo Ambrósio, São Jerônimo.
- Século V e depois: Santo Agostinho, São Leão Magno, Fulgêncio de Ruspe, São Gregório Magno, Santo Isidoro de Sevilha.

O tema principal se fundamenta sobre a discussão dos Padres contra os gnósticos e pagãos sobre a preexistência de Cristo, e a pergunta se este se manifestou no Antigo Testamento. A questão é: Será que, antes da Encarnação, Cristo se manifestou na forma de um anjo? Pode-se considerá-lo como um ser angélico, como dizem os gnósticos, sem detrimento de sua natureza divina? Como se pode entender um subordinacionismo de Cristo, na discussão contra os arianos? É possível que Cristo se tenha manifestado nas teofanias do Antigo Testamento, e desta maneira tenha feito visível ao Deus invisível (teoria do Logos)?

No Novo Testamento não encontramos o título ‘Christos angelos’. Para interpretar e explicar as teofanias do Antigo Testamento surge uma influência forte de elementos angelológicos sobre Cristo na obra do Pastor de Hermas, nas obras de Justino e entre os próprios arianos.

Justino, Novaciano, Tertuliano e Orígenes limitavam esta influência a uma submissão do Filho sob o Pai. Por exemplo: Orígenes, usando seu modo alegórico de interpretação, diz que os dois serafins em Isaías 6, seriam o Filho e o Espírito Santo.

Justino e o Pastor de Hermas deram a Cristo o título ‘anjo’, entretanto sempre defendendo sua divindade. Por causa da transcendência de Deus, buscava-se explicar as teofanias com a teoria do Logos, dizendo que o Pai é invisível, mas o Filho o manifestou.

Justino explica a aparição do anjo na sarça ardente (cf. Ex 3,2-5), dizendo que o Deus que falava deveria ser o Logos⁷. Estas e semelhantes afirmações se podem explicar por causa das circunstâncias de seu

⁷ JUSTINO, *Diálogo con Trifone* 60,2.

tempo. Encontramos no primeiro e segundo século uma forte influência da filosofia platônica e a preocupação de demonstrar de algum jeito a preexistência de Cristo.

Na discussão contra os gnósticos, também Santo Irineu aplica as teofanias ao Logos divino, que, por exemplo, falava com Moisés⁸; entretanto, evita categoricamente aplicar o título ‘anjo’ a Cristo. Segundo Santo Irineu, o Logos guarda a unidade da revelação divina entre o Antigo e o Novo Testamento.

Tertuliano discute a idéia de uma “angelização”, ou seja, Cristo teria assumido primeiro uma natureza angélica para salvar os anjos. O autor se dirige contra os enganos dos Valentinianos (*De carne Christi* 14) ou contra os enganos do Márcio (*Adv. Marcionem* 5,19). Tertuliano não chama Cristo anjo, entretanto, na discussão contra os hereges, não fica livre de um certo subordinacionismo do Filho sob o Pai.

É de grande importância a distinção entre o Deus visível e invisível. A partir da heresia do arianismo, os Padres não chamam Cristo anjo, enquanto os arianos sustentam que por sua visibilidade o Filho seja uma criatura, e o descrevem como “anjo”. Contra isto os Padres insistem em que a palavra “anjos” não é mais que a descrição de uma função de mensageiro. Pouco a pouco não se aceitarão mais as aparições (teoria) do ‘Logos no Antigo Testamento’.

Enfim, Santo Agostinho apresentará uma solução fundamental e definitiva. Ele reconhece que muitos apologetas apresentaram o argumento para contradizer os hereges que negavam a preexistência do Filho. Em sua carta a Paulino de Nola⁹, ele fala da problemática contra os gnósticos. A doutrina dos arianos era mais perigosa ainda, porque estes distinguem Deus Pai invisível do Filho que era visível. Agostinho conclui que se Deus for invisível segundo a natureza, então o é não somente o Pai, mas também o Filho, e que Deus pode aparecer a quem quiser. Diz que “alguns que interpretam Cristo com base em Is 9,6... mas se o Pai for invisível também o Filho o é”¹⁰. A invisibilidade de toda a Santíssima Trindade é uma tese fundamental para explicar as aparições divinas.

Em *De Trinitate* Santo Agostinho trata as missões divinas. A pessoa enviada não é inferior àquela que envia. As teofanias do Antigo Testamento

⁸ IRINEU, *Adv. haer.* 4,34,9.

⁹ Cf. AGOSTINHO, *Ad Paul.* 49: CSEL 44,346s.

¹⁰ AGOSTINHO, *Sermo* 7,3: PL 38,64.

mento são a manifestação do Pai, e se era o Pai, por que não podemos ao mesmo tempo admitir que o Pai se servisse de uma criatura visível?¹¹. No Antigo Testamento não se deve pensar na Santíssima Trindade por causa da unidade da essência divina, porque a Trindade atua inseparavelmente para fora (*ad extra*)¹². Agostinho admite que se pode encontrar aspectos trinitários, por exemplo, na teofania a Abraão, mas acrescenta que não estamos em condições de discernir se se trata de anjos ou se Deus mesmo assumiu a forma de anjos.

Enfim, considera que todas as aparições no Antigo Testamento deveriam significar a vinda definitiva do Filho de Deus. Deus se revelou no Antigo Testamento por meio de seus anjos até que aparecesse o Filho¹³. Santo Agostinho explica como entende o ‘Cristo anjo’: “Assim, Cristo como Senhor dos profetas é um profeta, como Senhor dos anjos é um anjo. Por isso foi chamado anjo do grande conselho... não um enviado nem um anjo, mas ele mesmo chegará para salvá-los (Is 35,4). Não enviará um anjo nem um mensageiro, ele mesmo chegará, ele mesmo, o anjo... vem como mensageiro. Se Cristo não trouxesse uma mensagem, não seria mensageiro”¹⁴.

No tempo apostólico (cf. São Justino e outros) era necessário defender a própria subsistência do “Logos”, que é diferente do Pai, por isso se vinculou o conceito do “Logos” a um ser angélico. Dando-lhe o nome “anjo” designaram sua função, enquanto no tempo do arianismo era necessário defender a divindade de Jesus Cristo, que não é um anjo.

É importante observar a mudança do uso dos termos entre os autores de cada século. Por exemplo, enquanto antes do concílio de Niceia, fala-se tranquilamente de Cristo, o ‘anjo do Pai’, depois os autores insistem sempre mais expressamente que Cristo não é anjo segundo sua natureza, mas somente por ofício pode ser chamado anjo.

Podemos resumir que Cristo como anjo é um produto da discussão contra as heresias. Se hoje se quisesse dar a Cristo o título ‘anjo’, isto se poderia fazer sem detrimento de sua divindade e somente para descrever sua função de revelador do Pai e esplendor de sua divina glória.

¹¹ AGOSTINHO, *De trinitate* 2,10,17: PL 42,856.

¹² “Trinitas quippe inseparabiliter operatur” AGOSTINHO, *De trinitate* 2,10,18: PL 42,857.

¹³ AGOSTINHO, *De trinitate* 3,11,26: PL 42,885s.

¹⁴ AGOSTINHO, *In Joh. Ev. tract.* 24: PL 35,1596.

J. Barbel conclui este capítulo com uma citação de J. M. Lagrange, que escreve: “A teologia moderna, hoje em dia, não conhece mais tal fantasma teológico, a saber, que o Verbo tenha aparecido pessoalmente neste mundo já antes da Encarnação”¹⁵.

Apresentamos este tema ‘Cristo-Mensageiro’ resumidamente, porque os autores da Idade Média, como também os autores modernos, que defenderam o Cristo-Mensageiro, referiam-se aos Padres dos primeiros quatro séculos do cristianismo. Mas, como vimos agora, a problemática deste tema se foi modificando com o desenvolvimento da fé, e este fato possivelmente não foi considerado suficientemente pelos autores medievais. O tema ‘Cristo-Mensageiro’ não se desenvolveu, mas, ao contrário, foi se dissolvendo pouco a pouco até desaparecer, porque a cristologia se desenvolveu junto com o dogma trinitário.

Não negamos que Cristo possa ser ‘anjo’ como mensageiro do Pai, mas é necessário falar de um modo inequívoco. Além disso, como já dissemos, no Novo Testamento os seres espirituais se chamam anjos e não se usam tantas diversas denominações como no Antigo Testamento (vigilantes, santos, exército celestial, conselheiros, etc).

Como já indicamos, no NT a palavra grega ‘angelos’ se refere a criaturas espirituais, a não ser, com muito poucas exceções de Lc 7,24 e 9,52. Em relação aos anjos das sete comunidades do Ap 2-3, alguns os interpretam como bispos, outros como criaturas espirituais¹⁶.

3. O mediador dos anjos (Gal 3,19-20)

Para nos aproximar mais da compreensão da ação do nosso anjo do ‘supplices’, temos que considerar a questão da mediação dos anjos entre Deus e os homens. Em um artigo do ano 1978, o cardeal Albert Vanhoye¹⁷ apresenta uma resposta exegética sobre o problema de ‘Cristo – mediador’ e ‘anjo – mediador’, e chega à conclusão de que o mediador (μεσίτης) de Gal 3,19 se deve entender como um representante do mundo angélico, ou seja, como um anjo criado.

¹⁵ BARBEL, J (1941) *Christos Angelos*, 180.

¹⁶ Cf. KITTEL, G - VON RAD, G (1935) «ἄγγελος, ἀρχάγγελος, ἰσάγγελος»: TWNT I, 86.

¹⁷ VANHOYE, A (1978) *Un médiateur des anges en Ga 3,19-20*, «Biblica» 59/3, 403-411.

Sua argumentação se fundamenta em que a citação de Gal 3,19 não deve ser lida paralelamente a 1Tm, como foi feito por tantos outros exegetas que interpretam o mediador como sendo Cristo. Ao contrário, Gal 3,19 se deve ler conjuntamente com os textos dos Atos dos Apóstolos 7,38 e 7,53, porque o ‘mediador’ se refere a um anjo. Apresentamos aqui os quatro textos:

Gal 3,19-20: “a lei foi promulgada mediante anjos por mão de um mediador... Deus é um e não há um mediador quando se trata de uma só pessoa”.

1Tm 2,5: “há um só Deus, e também um só mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus homem”

At 7,38: “Este (Moisés) é o que estava na congregação no deserto junto com o anjo que lhe falava no monte Sinai, e com nossos pais”

At 7,53: “vós que recebestes a lei por disposição de anjos”

O argumento de Vanhoye é que o mediador de Gal 3,19 se refere a um anjo. A compreensão neotestamentária de São Paulo e dos Atos dos Apóstolos apresenta-nos um anjo criado com uma missão especial, destacada dos outros anjos, os quais este representa. Tal função nós a encontramos também no livro de Daniel capp 8-10 ou no Evangelho de São Lucas cap. 1, quando os anjos se identificam com nomes próprios (Miguel ou Gabriel), para designar sua missão própria. A mesma idéia podemos encontrar também no Apocalipse.

O que São Paulo quer dizer é que, quando há uma só pessoa, não é necessário um mediador (um mediador para uma única pessoa). O próprio do mediador é representar um grupo. Sendo Deus um só, não há um grupo e não se necessita mediador. A posição de Moisés em Gal 3,19 é análoga à que apresenta Cristo em 1Tm 2,5. Se Cristo for o mediador em relação a Deus, ele mesmo representa o grupo da humanidade.

Conscientes de que a citação de Gal 3,19 não é de fácil interpretação, queremos seguir a proposta do cardeal Vanhoye. Contra um modelo da exegese moderna (H. Schlier, H. de Lubac, F. Mussner, etc), Vanhoye apresenta outro modelo e sugere dois mediadores. Como no exemplo de David e Golias (cf. 1Sm 17), onde cada um representa um povo, assim devemos também imaginar a posição entre Moisés e o anjo: Moisés representa o povo de Israel; não pode, outrossim, ser representante dos anjos. Portanto, o anjo que falou com Moisés (At 7,38) é um representante do mundo angélico, porque no v. 53 se fala deles, dos anjos, no plural.

Se houver uma única pessoa, não se necessita um mediador. Deus se comunica diretamente com Abraão. Quando se apresenta um grupo, um deles é o representante do grupo. Logo, segundo o modelo de explicação de Mussner, no caso de Gal 3,19 seria Moisés que está colocado entre um grupo de anjos e o povo de Israel. Mas isto parece estranho, porque Moisés não pode ser um representante dos anjos. A resposta de Vanhoye é que o único anjo que falava com Moisés (At 7,38) é o representante do grupo dos anjos da lei. Encontramos, por um lado, uma pluralidade de anjos (V. 53) e um mediador (V. 38); e por outro lado a pluralidade dos israelitas (7,38 - nossos pais) e seu mediador (7,37 - Moisés).

É característico em Gal 3,19 e 1Tm 2,5 os dois textos insistirem na unicidade do mediador para estabelecer uma relação com Deus. Como Deus é único, assim o é também o mediador, entretanto o mediador não é de uma única pessoa, mas sim de um grupo. Se houver dois grupos, são necessários dois mediadores. Indica-o a palavra grega *mesites*, ou a palavra hebraica *is habbenaym*, que quer dizer literalmente: “o homem de duas distâncias”, ou “homem do intervalo”.

Voltemos para o exemplo de 1Sam 17,4.23, onde havia dois mediadores entre dois exércitos – David e Golias – para resolver o conflito. Sob tal perspectiva, ajusta-se perfeitamente a idéia de Paulo e se compreende que o mediador dos anjos é um anjo; o mediador dos israelitas é Moisés.

Isto corresponde também à tradição dos judeus. O livro dos jubileus menciona “o anjo da presença”, que ditou a ‘Torah’ a Moisés, começando pelo relato da criação e preceito do sábado (Jub 1,27; 2,1.26-27 etc). Uma tradição posterior fala do “anjo da lei”.

Outra pergunta que surge aqui: por que a lei vem de muitos anjos. Não é Deus mesmo o único autor da lei? Qual seria a função de um grupo de anjos? Possivelmente, porque a lei não é somente um mandamento e possui não só uma característica, mas muitas. Por tal razão, podemos imaginar que haverá vários anjos que representam diversas características da lei.

Não vamos nos deter mais nesta questão. Para nós é suficiente compreender a possibilidade de um anjo poder representar uma multidão de anjos, porque para o ser humano é muito difícil distinguir os anjos entre si e dirigir-se a um grupo de anjos.

Para nossa questão do ‘anjo do supplices’ queremos propor a possibilidade de que este anjo pode ser como um anjo mediador ou um anjo intérprete; ou um anjo que representa um grupo de anjos, que exerce

uma função em nome de um grupo ou de todos os anjos. Para sustentar melhor este pensamento, apresentaremos outro exemplo bíblico, o anjo do Ap 10.

4. O Anjo da Revelação (Ap 10)

Para mostrar a dificuldade da interpretação, apresentamos como exemplo o anjo que aparece no capítulo 10 do livro do Apocalipse. Isto pode nos ajudar a compreender melhor a relação entre Deus, Cristo e os anjos.

Luis A. Brighton¹⁸ demonstra em sua dissertação exegética, que o “anjo forte” do Ap 10, não é Jesus Cristo, como alguns pensaram¹⁹, mas um anjo-criatura, com uma missão especial de parte de Deus e com uma função que o destaca de outros anjos e o apresenta como protagonista para toda a segunda parte do livro. Brighton inclusive pensa que o anjo do capítulo 10 seja o mesmo que o anjo que encontramos em Ap 1,1 e 22,6.16.

No primeiro capítulo, o autor apresenta a problemática e as diversas opiniões opostas e interpretações exegéticas sobre o “anjo da revelação” do Ap 10, começando com os textos dos Padres da Igreja, até as mais diversas posições que apresentam a exegese moderna de crítica textual.

Em seguida, Brighton explica o problema veterotestamentário do *Malak Yahveh* e as diversas teorias exegéticas, e chega a uma conclusão no final do segundo capítulo. Afirma que se trata, em frequentes passagens, de uma teofania-angélica, ou seja, um anjo criado, que assume o lugar e os atributos de Deus. No terceiro capítulo investiga a questão com base na literatura judaica e nos escritos apócrifos para demonstrar que entre os anjos de Deus há alguns que aparecem com uma missão única e destacada dos outros. Na angelologia judaica existe a tradição de anjos com um único ‘status’ e que representam Deus. Particularmente, tais anjos ocupam uma função reveladora e são descritos com características divinas. Tais características indicam a presença e glória de Deus ou, frequentemente, aspectos de uma missão profética.

Na tradição cristã não se conhece tais anjos, com um ‘status’ único, para representar Deus (Pai). Mas, ao contrário, para representar Jesus Cristo encontramos tais anjos, que manifestam a glória de um Cristo exaltado, que é o Logos, Mediador principal e Revelador de Deus. Tal é o caso do

¹⁸ BRIGHTON, L A (1991) *The angel of revelation: an angel of God and an icon of Jesus Christ*, UMI, Ann Arbor.

¹⁹ Cf. Gieschen Ch (1998) *Angelomorphic Christology*, 26; etc.

anjo do Ap 10, que ao aparecer sob a autoridade e com a glória de Deus, é um representante de Cristo.

Cristo assume no NT a função de mediador, mas os anjos não perdem tal função, que agora está subordinada a de Cristo, “porque são seus anjos” (CatIC 331, cf. Mt 25,31).

São Paulo nos confirma esta teoria quando menciona em uma mesma sequência ‘Deus, Cristo e os anjos’ como testemunhas “te encareço diante de Deus, do Senhor Jesus Cristo e de seus anjos escolhidos, que guardes estas coisas” (1Tim 5,21; cf. tb 2Tes 1,7) ou quando também inclui o Espírito Santo: “Deus foi manifestado na carne, justificado no Espírito, visto pelos anjos” (1Tim 3,16).

Isto nos parece muito lógico: se Jesus, em sua natureza humana, foi servido pelos anjos (Mt 4,11; Mc 1,13), e em sua paixão recebeu a ajuda de um anjo que o consolou e fortaleceu (cf. Lc 22,43), ainda não se cumprira sua profecia “verás coisas maiores, os anjos subindo e baixando sobre o Filho do homem” (Jo 1,51). Agora, embora a humanidade gloriosa de Jesus não tenha necessidade do apoio dos anjos, podemos pensar que também se sirva deles no sacrifício eucarístico.

Brighton examina detalhadamente as características do anjo do capítulo 10 e as compara com a visão de Cristo no primeiro capítulo do Apocalipse. No Ap 1,1 encontramos a seguinte ordem:

1. Deus deu a Jesus Cristo a missão de revelar
2. Cristo envia seu anjo a João
3. João dá testemunho aos servos de Deus.

O que é conhecido no início (Ap 1,1), chega a seu cumprimento no final (Ap 22,6-21), onde aparece novamente o anjo de Deus e de Jesus Cristo. A Cristo mesmo não lhe é atribuído o título ‘anjo’, mas aparece assumindo funções angélicas, sendo o mensageiro da ‘revelação’. Jesus é o revelador de Deus. O esquema é sempre o mesmo, também no epílogo (22,6), onde se usa as mesmas palavras. A maneira como se apresenta o anjo indica que apenas um anjo está envolvido na mediação. O esquema do epílogo coincide com o do prólogo: Deus - Cristo – anjo.

Este mesmo princípio se faz mais claro no anjo do Ap 10. Este leva as insígnias dos dois: de Deus e de Cristo por meio do simbolismo. Brighton explica que os símbolos da nuvem e do arco-íris (10,1) indicam uma relação do anjo com Deus, enquanto o ‘rosto brilhante como o sol’ indica a relação com Cristo. O anjo atua sob a autoridade de Deus, mas

representa Cristo em sua mensagem de mediação. Brighton sustenta sua tese comparando os diversos símbolos onde há semelhanças e também diferenças. Por exemplo, os rostos não são idênticos. O rosto do Filho de Homem brilha como o sol (1,16: ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ). Diferentemente, o rosto do anjo é como um reflexo do sol (10,1: πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος). Todos os símbolos são importantes, o que justifica que Brighton siga examinando-os.

A respeito do arco-íris, ele apresenta o significado teológico que é sugerido em Gen 9,13ss e Ez 1, juntos com aquele de Ap 4,3. São João insere a tradição do arco-íris para referir-se não somente à aliança da misericórdia de Deus (cf. Gn 9) e sua glória celestial (cf. Ez 1), mas também com uma idéia de fundo mitológico, que o anjo é um mensageiro particular de Deus.

As insígnias do Filho do homem podem ser vistas no fato de ser o Senhor da Igreja e lhe falar diretamente (Ap 2,1-3,21), indicado pela espada que sai da boca (1,16). E quando usa o pequeno livro para revelar a mensagem de Deus à Igreja, ele o faz como portador do título e autor do pequeno livro e sua mensagem (cf. tb. Ap 5,6-10). O anjo não fala com a Igreja, mas comunica e se coloca como mediador da mensagem para João (10,2) conforme uma ordem recebida do céu. O anjo não abre o pequeno livro como o faz o Cordeiro, porque já está aberto quando ele o entrega a João²⁰.

Temos no Ap 10 uma aparição Anjo-teofânica. Brighton acredita que o anjo do Ap 10 poderia ser o mesmo daquele de Ap 1 e de Ap 22. O anjo está atuando sob a autoridade de Deus e ao serviço de Jesus Cristo. Sua estatura gigantesca quer indicar certamente a importância de sua missão. E quando João quer adorar o anjo (Ap 22,8-9), este se apresenta como conservo.

As duas figuras celestiais e majestosas do ‘Filho do homem’ e do ‘anjo da revelação’ são apresentadas com características semelhantes, mas também com diferenças bem evidentes. Jesus é o objeto e conteúdo da mensagem; o anjo é somente um servo.

Evidentemente não examinamos até o fim este exemplo bíblico sobre o anjo mediador da lei e o anjo mediador do livro do Apocalipse. Apresentamos somente um resumo de estudos exegéticos de dois autores, e escolhemos estes exemplos para demonstrar a proximidade dos anjos

²⁰ Cf. BRIGHTON, L A (1991) *The angel of revelation*, 184.

com Cristo e a consequente colaboração na sua Obra da redenção. Assim, podemos ter uma idéia mais clara daquilo que poderia ser o nosso anjo do ‘supplices’ em sua função de representante, o que nos ajudará a ter um critério mais objetivo sobre como podemos distinguir entre a ação de Cristo e do anjo durante o sacrifício.

II. A relação do Espírito Santo com os anjos

Como alguns autores apresentaram uma interpretação pneumatológica do anjo do ‘supplices’, consideramos muito útil uma reflexão sobre a relação dos anjos com o Espírito Santo. Apoiamo-nos em alguns estudos sobre a doutrina de São Basílio²¹.

Um ‘santo anjo’ é um ‘santo espírito’ criado por Deus. Vemos em tal título uma afinidade entre os anjos e o Espírito Santo. Nós, seres humanos, temos uma relação especial com a segunda Pessoa divina. O Filho de Deus não se fez anjo, mas se encarnou e se fez homem. Sobre a relação de anjo-espírito com Deus encontramos algumas afirmações na Sagrada Escritura, onde se fala do “Pai dos espíritos” (Hb 12,9), “Deus dos espíritos” (Num 27,16; Ap 22,6) ou também “Senhor dos espíritos” (2Mac 3,24). Fica claro que ‘espírito’ e ‘anjo’ não podem ser considerados simplesmente como sinônimos, porque ‘espírito’ poderia significar também a alma humana.

O teólogo Alois Winklhofer fundamenta sua comparação de “Espírito Santo - anjo”, a partir das pessoas divinas: “O homem feito do barro e tendo sido gerado, é mais semelhante ao Filho. Ao contrário, os anjos, criados e não gerados, correspondem ao Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho. Os anjos não são princípio ou origem de outras pessoas como tampouco o é o Espírito Santo”²². Em uma nota, Winklhofer expõe: “Que este pensamento de uma relação especial dos anjos com o Espírito Santo não tenha encontrado maior explicação, deve-se talvez ao fato de que já Santo Atanásio²³ teve que opor-se aos Pneumatomacos” (= os que

²¹ BASILIO, *De Spiritu Sancto XVI*: PG 32,136C-140B; HEISING, A (1965) *Der Heilige Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilus von Cäsarea*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 87, Herder, Wien, 257-308; WINKLHOFER, A (1961) *Die Welt der Engel*, Ettal; HEUFELDER, E (1973) *Die Engel, Abbilder des Heiligen Geistes*, «Internationale katholische Zeitschrift» 2, 565-569.

²² WINKLHOFER, A (1961) *Die Welt der Engel*, 46.

²³ Cf. ATANÁSIO, *Primera carta a Serapion*, 18: PG 26,665.

identificaram o Espírito Santo com um anjo) contra uma assimilação ou identificação do Espírito Santo com os anjos.

Emanuel Heufelder apresenta no seu artigo ‘Os anjos, imagens do Espírito Santo’, um pensamento de M-J Scheeben, a saber, que “toda a criação, em certo sentido, é como uma projeção da vida interior divina”²⁴. De maneira semelhante, se pode estabelecer uma relação de colaboração entre anjo-homem como um paralelo à relação Cristo-Espírito Santo. Desta maneira temos as seguintes oposições:

Cristo	—	Espírito Santo	(colaboram)
homem	—	anjo	(colaboram)

O anjo (espírito) guia ao homem (cf. At 8,26); o Espírito guiava Jesus ao deserto (cf. Mc 1,12). Neste caso, a comunhão pessoal entre homem e anjo formaria como que uma imagem da comunhão pessoal divina.

1. O simbolismo comum

Encontramos a relação especial do anjo com o Espírito Santo na semelhança de suas tarefas: o Espírito Santo é enviado; também os anjos são enviados. Não somente temos os nomes em comum, mas também os símbolos, que a sagrada Escritura nos apresenta, podem-se aplicar aos dois: os anjos são como ventos e chamas de fogo (cf. Heb 1,7), símbolos com os quais se manifesta o Espírito (cf. At 2,1). Outros símbolos são a luz, a nuvem, a água etc., que biblicamente são aplicados para os anjos e também para o Espírito Santo.

Aquilo que observamos em relação à afinidade dos anjos com Cristo, poderíamos fazê-lo também para descrever a proximidade dos anjos com o Espírito Santo. A Sagrada Escritura e também a liturgia da Igreja aplicam símbolos para indicar a pessoa e a ação do Espírito Santo.

Nossa intenção é encontrar um critério para distinguir a ação do anjo da ação do Espírito Santo. Como criatura, o anjo, na sua ação, é limitado. O Espírito Santo, como Deus, possui poder infinito para santificar os seres humanos pela graça. Contudo, Deus pode dar esta graça igualmente aos anjos e capacitá-los para certas ações que superam sua capacidade natural.

Nossa questão é: se os anjos podem levar as orações dos homens, será que podem também colaborar na distribuição das graças do Espírito Santo?

²⁴ Cf. SCHEEBEN, M J (1933) *Katholische Dogmatik II*, Herder, Freiburg, 566.

Esta questão não a podemos exaurir, mas sua resposta terá consequências também em relação à ação do anjo do ‘supplices’.

2. A colaboração dos anjos na obra do Espírito Santo

Depois de termos visto a coincidência entre os símbolos dos anjos e do Espírito Santo sobre a tarefa dos anjos em geral, queremos considerar o seguinte: em que medida e de que forma os anjos intervêm na missão do Espírito Santo? Tomemos alguns exemplos da Sagrada Escritura a respeito desta colaboração:

1. Na obra da Encarnação: O arcanjo Gabriel teve a honra de anunciar a Maria. Esta parte preparatória é executada pelo anjo, ou seja, o anjo colabora segundo sua capacidade. Mas ele aponta para o Espírito Santo dizendo: “O Espírito Santo descenderá sobre ti” (Lc 1,35). A encarnação é obra do Espírito Santo e nenhuma criatura seria capaz de realizá-la. Mas a criatura está chamada a colaborar naquilo que é capaz e então vem o anjo na função de mensageiro. O anjo colabora preparando uma ação divina.
2. Podemos observar o mesmo antes da Encarnação, no anúncio do nascimento de João Batista. Foi também São Gabriel quem deu uma indicação ao Espírito Santo quando disse: “Estará cheio do Espírito Santo já no seio de sua mãe” (Lc 1,15).
3. Nos Atos dos Apóstolos, cap.8, v.26-27 lemos que “o anjo diz a Filipe” para batizar o eunuco que vem da Etiópia. No v.29 se lê: “o espírito disse a Filipe: ‘chega-te e ajunta-te a esse carro’”, em v.39: “e saindo da água, o Espírito do Senhor arrebatou Filipe”. Portanto temos três conceitos diferentes: “Anjo, Espírito, Espírito do Senhor”. E o último causa um deslocamento, a saber, levou Filipe a outro lugar, possivelmente da mesma maneira como um anjo tinha levado o profeta Habacuc (cf. Dn 14,36.39). Aqui fica a pergunta: É o anjo quem atua, ou se trata de uma cooperação do anjo com o Espírito Santo?
Temos aqui o mesmo problema de identificação. São três conceitos sinônimos? Possivelmente o autor quer assinalar a íntima união e colaboração entre Deus e seus anjos ou do Espírito Santo com os anjos.
4. Em relação à vinda gloriosa do Senhor e ao julgamento universal, A. Winklhofer escreve: “Os anjos reúnem os escolhidos... realizarão

com eles o julgamento, entretanto é o Espírito Santo quem convence o mundo”²⁵.

Não faltaram intérpretes a dizer que o Espírito Santo é Gabriel. Outros (os muçulmanos) acreditam que Gabriel foi o responsável pela encarnação e, portanto, Cristo não seria Deus.

Há outros âmbitos onde os anjos podem intervir. Poderíamos nos perguntar, por exemplo, como os anjos colaboram com o homem no uso dos dons e carismas do Espírito Santo. Certamente o Espírito Santo é o autor de tudo. Entretanto, há segundas causas nessa colaboração. Os carismas são para a edificação da Igreja e também aqui São Paulo lembra que são “diversas forças que operam, mas é o mesmo Espírito” (1Cor 12,8-11).

III. A ação própria do anjo no sacrifício, segundo a doutrina de Santo Tomás

Santo Tomás de Aquino se ocupa com a questão da presença dos anjos no espaço físico e sua ação sobre os corpos²⁶. Como ser espiritual, o anjo está sobre o espaço e não pode estar em um determinado lugar de modo circunscrito. Segundo o Santo, o anjo está ali onde exerce uma força sobre um corpo dentro de um espaço. Não é o corpo que contém o espírito, mas o espírito contém o corpo. Santo Tomás distingue a presença natural: “A força do anjo é limitada e, portanto, estende-se a um só lugar... e porque o anjo dirige sua força para um lugar, segue, como resultado, que está presente neste”²⁷. Se dizemos que os anjos estão presentes na missa, é porque eles exercem uma atividade segundo Santo Tomás: “Ubi angelus operatur, ibi est” (STh I 52,2c).

Segundo a doutrina de Santo Tomás, dois anjos podem atuar sobre o mesmo objeto físico, mas não da mesma maneira: “É impossível que duas causas completas sejam imediatamente uma e a mesma causa. Somente uma ação é a causa formal para a coisa próxima, e só uma pode ser a

²⁵ WINKLHOFER. A (1961) *Die Welt der Engel*, 73.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S Th* I,52.

²⁷ “Corpus in loco circumscriptive, quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive, cum non mensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique” TOMÁS DE AQUINO, *S Th* I,52,a2, c.

mais próxima que move o objeto; entretanto é possível que sejam vários motores mais distantes”²⁸.

Na Missa podem estar presentes muitos anjos participando do sacrifício de Cristo, mas cada um atua de uma maneira diferente. Devemos afirmar também que cada anjo age segundo seu próprio ser, ou seja, segundo sua própria personalidade.

Estamos conscientes que não podemos transferir diretamente o que Santo Tomás ensina a respeito ‘da ação dos anjos sobre os corpos’ para uma ação espiritual, mas a comparação nos ajudará a compreender melhor a ação do anjo do sacrifício na missa.

Assim, se se pedir “os anjos” no plural, como apresenta o texto da oração em *De sacramentis*, pede-se um grupo de diversos indivíduos, mas não se especifica nenhum. Se se pedir “o anjo” ou “um anjo” ou “um dos seus anjos”, o sacerdote não se dirige a uma massa indeterminável, mas especifica e concretiza a ação do anjo por um representante, ou seja, um anjo intermediário.

Como os anjos são limitados, cada um pode representar somente uma faceta de Deus ou um só aspecto. Um exemplo em relação ao sacrifício: geralmente a igreja distingue quatro aspectos do sacrifício da missa: o sacrifício de louvor, de ação de graças, de expiação e de impetração²⁹.

Aplicando aqui o mesmo, ajuda-nos o exemplo que vimos acima com os anjos da lei. Eram muitos anjos que transmitiram a lei a Moisés (At 7,53), porque cada um deles representa um aspecto diferente, por exemplo, um só mandamento. De forma que o anjo intermediário (v.38), que representa todo o grupo de anjos, representa também todos os aspectos da lei. Foram muitos anjos que entregaram a lei, mas um só falou com Moisés. Ao se falar com um intermediário, neste todos se encontram representados. Se Deus nos tivesse revelado o mundo dos anjos, o homem seria capaz de distingui-los segundo sua personalidade. Sem esta revelação não somos capazes de distinguir os espíritos, portanto se recorre simplesmente a um representante.

²⁸ “Impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius et eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum: quia una est forma proxima unius rei; et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti.” TOMÁS DE AQUINO, *S Th* I,52,a3.

²⁹ Cf. P. PIO XII (1947) Encíclica *Mediator Dei*, n. 64-67.

Portanto, para poder identificar a personalidade (Cristo, Espírito Santo ou um anjo criado específico) na oração do ‘supplices’, seria necessário também identificar e discernir a função do anjo.

Distinguimos três conceitos muito próximos que se referem à ação do anjo do sacrifício:

mensageiro — mediador — sacerdote

Um anjo é um mensageiro que transmite um anúncio. Ao contrário, um mediador não só transmite algo, mas também pode negociar em seu próprio nome ou com sua própria autoridade, porque é o representante de alguém ou de um grupo. Um sacerdote é um mediador que acrescenta também sua própria oração pessoal. Seria necessário um estudo específico para mostrar que os anjos entram com estes diversos aspectos na ação litúrgica.

IV. A origem das orações ‘supra quae’ e ‘supplices’

Voltamos para nosso texto litúrgico. No Cânon Romano, a oração ‘supra quae’ precede imediatamente ao ‘supplices’. É aquela que menciona três prefiguras do sacrifício de Cristo, a saber, as três personagens que conhecemos do Antigo Testamento, Abel, Abraão e Melquisedeque.

Geralmente se aceita que ambas as orações se originam de uma só, assim como a encontramos na liturgia de São Marcos: “os dons... recebe-os, oh Deus, sobre teu altar santo, celeste, espiritual, no mais alto dos céus, por meio do ministério de teus arcanjos, como aceitaste a oferta de teu justo Abel, o sacrifício de nosso pai Abraão e o incenso de Zacarias”.

Segundo tal ordem menciona-se primeiro o sacrifício de Cristo levado pelos anjos e só depois se menciona as três prefiguras do AT. Na liturgia de Santo Ambrósio a oração diz assim:

“Et petimus et precamur, uti hanc oblationem suscipias in sublime altare tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech”.

A razão por que se substituiu Zacarias por Melquisedeque seria, certamente, porque o último apresenta um sacrifício que se assemelha mais àquele de Cristo. Zacarias oferece o sacrifício de expiação com o incenso; Melquisedeque oferece pão e vinho.

Na liturgia mozarabe a ordem já está trocada: primeiro se menciona os três sacrifícios típicos do AT, e depois o anjo. Ela é considerada uma só oração. O texto está organizado assim como o encontramos no Cânon Romano, na orações de ‘supra quae’ e ‘supplices’:

“Hanc quoque oblationem ut acceptam habeas et benedicas supplices exoramus, sicut accepta habuisti munera Abel pueri tui justii et sacrificium patriarchae nostri Abrahe et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.

Descendat hic queso invisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostias descendebat.

Ascendat odor suavitatis in conspectu divine majestatis tuae ex hoc sublimi altari tuo per manus angeli tui et deferatus in ista solennia Spiritus tuus sanctus”.

O fato, de ser uma só oração, indica que há uma certa conexão entre suas partes. O sacrifício de Abel foi agradável a Deus, o sacrifício de Abraão – que ofereceu a seu próprio filho – é prefigura do sacrifício de Cristo. Zacarias foi substituído pelo personagem de Melquisedeque, que, oferecendo pão e vinho, simboliza o verdadeiro sacrifício de Cristo que há de vir. Melquisedeque, assim como Cristo, possui um sacerdócio eterno. Logo se menciona o anjo que leva o sacrifício por excelência. Ambos parecem estar relacionados, razão pela qual nos ocuparemos um pouco mais com a figura de Melquisedeque.

V. A figura de Melquisedeque

O título ‘sumo sacerdote’ (ἀρχιερέως, Vg. ‘pontifex’), aplicado a Melquisedeque, à primeira vista não parece ser bíblico. A Bíblia o chama ‘sacerdote do Deus Altíssimo’ (Gn 14,18), mas possui um sacerdócio eterno segundo o Sal 110, que Heb 5,6 está citando. O título ‘sumo sacerdote’ de Heb 5,10 se refere a Cristo, mas o complemento ‘segundo a ordem do Melquisedeque’ (v.10b) inclui o fato que também Melquisedeque, que estabeleceu tal ordem (τάξις), de alguma maneira participa de tal sacerdócio. Fica mais claro ainda quando se vê o texto em conjunto com Heb 7,15: ‘instituído a semelhança (ὁμοιότητα) de Melquisedeque’. Assim se pode considerar também Melquisedeque como ‘sumo sacerdote’, como então o coloca a Oração eucarística. Mas qual pessoa humana pode realmente ser ‘sumo sacerdote do verdadeiro Deus Altíssimo’ e possuir tal dignidade eternamente? Possivelmente por esta razão se chegou a pensar num ser angélico.

A figura enigmática de Melquisedeque é superior a Abraão e superior à ordem levítica. Segundo os escritos de Qumrán, o grupo dos essênios considerava Melquisedeque um anjo. A carta aos Hebreus parece afirmá-lo, porque não tem pai nem mãe. Heb 7,2-3 explica: “Em primeiro lugar, seu nome significa ‘rei de justiça’, e também era rei de Salém, que significa ‘rei de paz’. Sem pai nem mãe nem genealogia, não tem princípio de dias nem fim de vida; e nisto se assemelha ao Filho de Deus, em que permanece sacerdote para sempre”.

Melquisedeque pode ser um anjo? Vários exegetas o tinham por uma figura literária e não real. Outros interpretam a passagem de Gn 14 como uma teofania concedida a Abraão. Na tradição ocidental não era muito conhecida a interpretação angélica de Melquisedeque. Pseudo-Atanásio³⁰ conta de uma forma legendária a história de Melquisedeque e seu encontro com Abraão, considerando aquele um ser humano. Recomendamos um estudo muito valioso sobre o tema de Francisco Jerome que apresenta e compara diversas teorias³¹.

A partir do descobrimento dos escritos de Qumrán há a tendência de lhe dar uma interpretação angélica, escreve J.T. Milik³². Também Francisco Manzi e Margaret Barker estudaram este tema sobre a base do judaísmo³³. Não podemos entrar na questão exegética, mas, se supusermos que Melquisedeque fosse um ser angélico, seria possível encontrar alguma relação com o anjo do suplices.

Como sumo sacerdote, Melquisedeque oferece pão e vinho e indica um sacerdócio eterno. Na nova ordem (τάξις), Jesus oferece pão e vinho transformado em seu corpo e sangue. Se o sacerdote da Igreja é capaz de oferecer o corpo e o sangue de Cristo, e, deste modo, os fiéis em virtude de seu sacerdócio comum, também os anjos no céu deveriam ser capazes de oferecê-lo. Nisto os anjos exercem seu ofício sacerdotal. Certamente os anjos podem oferecer as orações dos fiéis como incenso (cf. Ap 8,3),

³⁰ (PS-) ATANÁSIO, *História de Melquisedeque*, PG 28,523-530.

³¹ JÉRÔME, F J (1920) *Das geschichtliche Melchisedech-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbrieft*, Univ., Diss., Freiburg i. Br.

³² “Il semble hautement vraisemblable, surtout à la lumière des textes qumraniens récemment publiés, que l’auteur de l’épître considérait lui aussi le personnage de Melchisédech comme un être céleste, un archange apparu jadis à Abraham et l’ange-grand prêtre de Ps. 110” Milik, 4Q Visions, citado em MANZI, F (1997) *Melchisedek...*, 230.

³³ MANZI, F. (1997) *Melchisedek e l’angelologia nell’epistola agli Ebrei e a Qumran*; BARKER, M. (2003) *The great High Priest*, T&T Clark, New York.

mas o que é central para eles é o oferecimento do sacrifício de Cristo. Como no Antigo Testamento havia a distinção entre o terreno e o celestial, o mesmo ocorre na liturgia da Igreja: a liturgia terrena se une à liturgia celestial. Muitos gestos do sacerdote na terra têm sua correspondência no céu. E disto os sacerdotes humanos devem ter consciência. Possivelmente por isso se pede ao ‘anjo do supplices’ que participe neste ato de oferecimento.

Se a oração do cânon for considerada uma unidade, a oração antecedente ao ‘supplices’, a chamada ‘supra quae’, apresenta o sacrifício de Abel, de Abraão e de Melquisedeque. Em seguida vem o pedido que a oferta (o sacrifício de Cristo ou da Igreja) seja levada pelo anjo. Melquisedeque é uma prefigura de Cristo; Melquisedeque é o sumo sacerdote que oferece pão e vinho; e, voltando à oração, em seguida é mencionado o verdadeiro sacrifício, tendo um anjo que oferece ou que participa nos dons eucarísticos.

Não obstante, tendo o redator do ‘supplices’ conhecido ou não uma interpretação angélica de Melquisedeque, encontramos um certo paralelismo entre as duas figuras. Segundo uma interpretação judaica, fala-se do sacrifício de um ‘anjo’ e imediatamente se menciona um anjo do sacrifício sem mais especificações. O primeiro age em função de prefigurar o verdadeiro sacrifício; o segundo é convidado a participar do verdadeiro sacrifício. Se Cristo for sumo sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, o anjo do ‘supplices’ está participando do sacerdócio da mesma ordem, ou seja, de Melquisedeque.

Não nos parece que o autor da oração queira apresentar Melquisedeque como um anjo, porque o apresenta simplesmente como ‘sumo sacerdote’. Tal sacerdócio harmoniza-se com Cristo, por isso, o anjo que aparece no supplices, não necessariamente tem de ser superior a Melquisedeque, ou seja, divino.

Estamos conscientes de que o que foi dito é somente uma indicação. Seria necessário um estudo mais amplo, onde não somente se examinassem a base do judaísmo e a teologia oferecida pela carta aos Hebreus, mas tudo isto em união com a liturgia celestial que encontramos no livro do Apocalipse.

Uma comparação com os escritos rabínicos, junto com as explicações da carta aos Hebreus mostra o paralelismo entre céu e terra. Ambas as concepções conhecem um santuário terreno e um celestial, ambas conhecem um culto celestial. O culto terreno e o culto celestial se correspondem

como o tipo e o original. Mas não se trata somente de um paralelismo entre céu e terra, mas também entre o antigo e o novo. No Antigo Testamento temos o paralelismo entre o sacerdote terreno e os anjos como sacerdotes no céu. A nova aliança é diferente, porque Cristo o Sumo sacerdote levou tudo a seu cumprimento. O templo celestial é mencionado no Ap 3,12; 7,15; 11,19; 14,15; 15,5; 16,1.17. Segundo Ap 5,8, também os 24 anciãos no céu levam taças com incenso que significam as orações dos Santos. As vestimentas dos anjos (cf. Ap 15,6: o linho puro e o cinturão) recordam ao estado sacerdotal de Aarão (cf. Ex 28,40.43), bem como o oferecer do incenso sobre o altar (cf. Ap 8,3) é considerado uma ação sacerdotal (cf. Ex 30,7 etc.).

O interesse no livro do Apocalipse se dirige ao templo e ao culto celestial, não se falando de uma ação sacerdotal de Cristo. Em vez de considerar uma função sacerdotal de Cristo, considera-se a função de ser Ele sacrifício (cordeiro). A imagem do Apocalipse, assim como a imagem da carta aos Hebreus, confirmam a idéia da correspondência e união do culto terreno com o culto celestial.

Procuramos resolver nossa questão do anjo sobre o fundo litúrgico de orações paralelas e do desenvolvimento histórico. Mas para poder dar uma resposta definitiva, deveríamos nos ocupar também da questão do sacerdócio de Cristo e da participação dos anjos neste. Os anjos não são expressamente chamados sacerdotes, mas exercem funções litúrgicas sacerdotais. Trata-se de unir o culto na terra com o culto no céu. Nisto encontramos uma função própria dos anjos, a de unir as duas liturgias numa só.

Cristo levou o sacerdócio de Melquisedeque à sua consumação, tal como os anjos o prefiguraram. Se o sacerdócio de Melquisedeque é eterno (cf. Heb 7,3), também a ordem angélica, de alguma maneira, é supratemporal. O sacerdócio levítico cessou, porque era somente uma figura e sombra do verdadeiro sacerdócio de Cristo. Mas os anjos continuam oferecendo, ‘subindo e descendo sobre o Filho do homem’ (Jo 1,51), e o anjo do ‘supplices’ faz precisamente isto. Assim, os anjos recolhem as orações dos fiéis e as oferecem a Deus, bem como colaboram na distribuição das graças.

VI. As funções litúrgicas dos anjos

Agora nos interessa conhecer algo sobre a ação deste ‘mensageiro’ que ‘leva o sacrifício ao altar celestial’. Com os exemplos precedentes, queremos apresentar um certo fundamento para o tema da ‘colaboração’.

1. O culto racional (espiritual) dos anjos

A missão principal dos anjos é o eterno louvor a Deus. O triságio, o hino incessante, harmonioso, cheio de glória, declarando a santidade de Deus, continua como uma eterna repetição de louvor. Eles circundam Deus como o exército celestial, oferecendo-lhe homenagem pela sua obediência, executando a vontade divina (cf. Sal 103,21). “Milhares de milhares (de anjos) serviam-lhe (θεραπέύω), e miríades de miríades estavam de pé diante dele (παρειστήκεισαν)” (Dn 7,10). Supõe-se que tais ações reflitam algo da liturgia angélica.

Os anjos oferecem um culto racional ou espiritual do mesmo modo como São Paulo o pede a seus fiéis em Rm 12,1-2. O contexto bíblico relaciona a expressão “culto racional” com o ato humano de oferecimento interior do coração. Entretanto, os anjos são capazes a oferecer um culto espiritual melhor que o homem, devido a sua natureza intelectual mais perfeita.

São Paulo deseja que os romanos abandonem seu culto material para oferecer-se a si mesmo e para honrar o Criador. Em vez de oferecer animais mortos a Deus, os cristãos atribuirão às suas vidas um sentido de culto e de sacrifício, assim eles se oferecerão a si mesmos e sua boa conduta moral a Ele.

J. Fitzmeyer traduz *logike latreia* como “culto situado na natureza racional” ou “culto espiritual”. É um “culto governado pelo ‘Logos’, apropriado a um ser humano segundo seu νοῦς e πνεῦμα, e não apenas um culto como algo sentimental. Tal culto é o modo de expressar a dedicação cristã noética”³⁴. Mas, o termo λογικός pode ter dois significados: 1) ‘espiritual’ no sentido de ‘interno’, o que é oposto ao externo, físico ou material; 2) ‘racional’ no sentido de distintivo humano, seres racionais, capazes de reflexão ou de abstração³⁵.

³⁴ FITZMEYER, J (1992) *Romans: Commentary el hombre e oidoglesia* Iglesias 1-2; Ap 19,10 etc). te oabulario es semeante a Ez 1 y 10. Su tarea es de bendeci, New York, 640.

³⁵ Cf. GAVIN, J (2009) 116; nota 164.

São Paulo, entretanto, inclui também o corpo, ou seja, não o entende somente de modo ‘espiritual’, mas na forma de uma pessoa que se dedica a servir com todas suas capacidades. Para os cristãos ele está pensando no ‘racional’, porque eles não oferecem coisas materiais a Deus, mas preservam aquilo que se encontra “segundo a imagem de Deus” em sua alma racional, praticando as virtudes. As virtudes, eles as adquirem mediante a imitação de Cristo, e isto lhes faz passar da ‘letra ao espírito’ (cf. 2Cor 3,6). O que antes foi uma sombra do temporal, agora se constrói segundo a verdade eterna.

A primeira característica do culto dos anjos é sua constante e firme adesão ao ‘Logos’, e o cumprimento da divina vontade. Eles possuem a forma suprema de uma contemplação ‘natural’ ou ‘racional’, o que lhes permite compreender a criação diretamente através das intenções divinas, como Deus pensou as coisas. Não têm necessidade de recorrer a imagens materiais, enquanto os seres humanos devem partir do material para chegar à contemplação mística espiritual. O culto racional dos anjos, mediante a contemplação e aderência aos verdadeiros conceitos (logoi) da criação mediante o ‘Logos’, se torna verdadeira missão para os anjos. A oração dos anjos é perfeita, porque eles, estando na visão beatífica, vêm continuamente o rosto de Deus (cf. Mt 18,10).

Comparações como “ventos e chamas de fogo” hão de ser entendidas como comparações metafóricas, que não correspondem à natureza angélica, mas ajudam à compreensão humana.

2. Significado das palavras “*perferri per manus angeli*”

Já dissemos que a palavra latina *perferri* inclui vários significados e que não é somente “levar uma carga”, mas inclui também um aperfeiçoamento moral. Para entender melhor o significado do *perferri*, devemos olhar para o ‘pano de fundo’ grego do texto, e o que expressam as ações litúrgicas dos anjos.

Se o Cânon Romano do século IV for uma tradução do grego, que poderia se assemelhar à liturgia de São Marcos, devemos olhar brevemente os termos de tal oração, que diz: “Os dons... recebe-os, oh Deus, sobre teu altar santo, celeste, espiritual, no mais alto dos céus, por meio do ministério (λειτουργία) dos teus arcanjos”.

No texto de Santo Ambrósio se lê: “Et petimus et precamur, uti hanc oblationem suscipias in sublimi altare tuo per manus angelorum tuorum”.

O texto do missal mozárabe, já citado, pode nos ajudar na interpretação: “Descendat hic queso invisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostias descendebat. Ascendat odor suavitatis in conspectu Divine majestatis tuae ex-hoc sublimi altari tuo per manus angeli tui et deferatus in ista solennia Spiritus tuus sanctus”.

No Cânon Romano se reza: “sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.. Supplices te rogamus, omnipotens deus, iube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divine maiestatis tuae”.

Encontramos vários conceitos, mas nos fixemos primeiro no *perferri*. Parece-nos que a tradução mais adequada seria o grego “proferein”, que significa “levar para uma meta”, ou “aproximar e sacrificar”.

Veremos três conceitos: προσφέρειν – ἀναφέρειν - θυσιαστεῖν - levar³⁶, oferecer, sacrificar³⁷

Com ‘sacrifício’ se entende o oferecimento (entrega) de uma coisa. A forma mais breve em grego é de φέρω, (levar ou oferecer) como se convida no Sal 29(28),1 os anjos para oferecer o louvor a Deus (ἐνέγκατε δόξαν καὶ τιμὴν). A palavra φέρω inclui os seguintes significados: trazer, levar, transportar, guiar (pessoas), transmitir, apresentar, oferecer (dons e presentes), fazer um favor, carregar (peso, responsabilidade), carregar (a árvore que produz as frutas), suportar (sofrimento), governar, administrar, pagar um tributo³⁸.

No NT se usa a palavra φέρω para levar os doentes a JESUS, para que este os cure (cf. Mc 1,32; 2,3; 7,32 etc), ou se ‘leva’ (no sentido de guiar, conduzir) a Pedro (cf. Jo 21,18), para que seja aperfeiçoado. A palavra indica um movimento para um progresso ou aperfeiçoamento espiritual ou moral. Por exemplo, os profetas são levados pelo Espírito Santo (cf. 2Pd 1,21). A palavra se aplica também para levar a termo um julgamento (cf. 2Pd 2,11): “os anjos, que são maiores em força e poder, não pronunciam (οὐ φέρουσιν κατ’ αὐτῶν -não levam contra eles) julgamento de maldição contra seus inimigos diante do Senhor”.

Assim podemos ver a riqueza do φέρειν. Na linguagem bíblica essa palavra é a tradução do hebraico נָשָׂא, que também inclui diversos signi-

³⁶ WEISS, K (1973) φέρω, ἀναφέρω, κτλ, TWNT IX,57-90.

³⁷ NEUNHEUSER, B (2001) «Sacrificio»: *Liturgia*, 1764-1782; BEHM, J (1938)θύω, θυσία θυσιαστήριον, TWNT III, 180-190.

³⁸ WEISS, K (1973) TWNT IX, 58.

ficados, mas acima de tudo é aplicado para trazer as oferendas para que sejam sacrificadas, ou seja, como um ato preparatório.

O próprio ato de uma consagração ou oferecimento de parte do sacerdote, distingue-se do trazer as oferendas, embora às vezes o trazer inclua também o sacrificar e se deva traduzir como tal. Assim, em Gen 4,3s; Mal 1,13; Am 4,4, não se distingue entre o aproximar a oferenda e sacrificá-la. A questão é se o anjo somente aproxima a oferenda como os diáconos, ou se ele também a sacrifica, como um sacerdote. Na liturgia, podemos observar tal distinção no ofertório da Missa: os fieis, na procissão das oferendas, podem aproximá-las do altar, mas somente o sacerdote pode oferecê-las e colocá-las sobre o altar.

Enquanto a palavra φέρω na Bíblia poucas vezes tenha o significado de sacrificar, a palavra ἀναφέρω quase sempre se relaciona com o sacrifício, e inclui o verbo próprio para o ato sacrificial. É a tradução do hebraico עלה - ‘alah’, que quer dizer levar para cima ou elevar a oferta e colocá-la sobre um altar. Está relacionado também com o incenso que se eleva ‘para cima’. O conceito não inclui necessariamente o sentido de compreender uma ação santificadora, embora na Bíblia se entenda tal sentido.

Distinguimos de ἀναφέρειν a palavra προσφέρειν que quer dizer ‘offerre’ (lat.), e inclui todo tipo de sacrifícios (cf. Ez 44,15, etc.), seja sacrifícios de dons, alimentos, incenso etc.

προσφέρειν corresponde mais ao hebreu קטר (katar = sacrificar com o sacrifício de fumaça) e קרב (karab = aproximar). Entendem-se dois aspectos para levar os dons à presença de Deus. Na forma katar – piel infinito constructus – entende-se a ação como sacrificar como fumar, cheirar (fragrância do perfume), enquanto na forma הקטיר – hiktir – hiphil – entende-se mais o ‘deixar a fumaça subir’. Em ambos os sentidos de θύειν, a LXX traduz frequentemente com προσφέρειν. Assim, inclui-se o aproximar a oferenda e fazê-la subir como ato sacerdotal. Nem sempre a tradução do hebraico para o grego é feita com a mesma palavra; ora se usa uma, ora outra, por isso, muitas vezes não é absolutamente claro, embora possamos entender, ainda que de forma imperfeita.

Assim, o προσφέρω pode indicar qualquer oferta ou sacrifício. Também é a tradução do hebraico (בוא) ou em casos muito particulares também é a tradução de עלה זבח - alah zabach - holocausto), ‘zabach’ quer dizer, degolar, encontramos traduzido com προσφέρειν. Podemos dizer que a palavra inclui os dois aspectos: aproximar e oferecer, ou seja: levar para cima.

As palavras ἀναφέρειν – θυσιαστεῖν – significam levar para cima e sacrificar sobre o altar respectivamente. No AT (Ez 43,18), refere-se a holocaustos (ἀναφέρειν ἐπ’ αὐτοῦ ὀλοκαυτώματα) porque se tem que subi-los para um altar. Encontramos o mesmo sentido em Ex 30,20; 1Cr; 2Cr etc.

No AT se distingue ‘holocaustos e sacrifícios’, em hebraico ‘zebajim w olot’ (זבחים ועלאת). Na tradução grega, a palavra sacrifício (προσφέρειν) é encontrada 171 vezes no AT e frequentemente é a tradução do hebraico (עלה). A palavra προσφέρειν é a que mais corresponde à tradução latina perferri.

No NT, quando não são mais necessários os holocaustos de animais, troca-se o holocausto pelo ‘subir ao altar’ (θυσίας – sacrifício de incenso ou de bom aroma). Em 1Pd 2,5 se exorta os fiéis a oferecerem sacrifícios espirituais (ἱεράτευμα ἅγιον ἀνεύγκαι πνευματικὰς θυσίας). Heb 13,15 faz referência a sacrifícios de louvor (ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως). Enquanto ἀναφέρω é o sacrifício que sobe como a fumaça do incenso, a palavra própria para incenso seria θυσίαι, que tem relação com fumar. Disto vem o nome θυσιαστήριον (do hebr. מזבח mizbeach – lugar de degolar ou altar) usado como altar dos holocaustos.

Assim, segundo o sentido distinguímos: a palavra latina oblatio (oferenda) – em grego prosfora (sacrifício), que indica um oferecimento de tudo o que é levado ao altar, seja também munus (lat) – doron (gr) e, minja (hebr. = oferenda de alimentos). A ação sacrificial tem como efeito, a transformação da oferta, ação que seria própria de um sacerdote.

Para resumir o sentido das palavras em grego: φέρω indica mais o aproximar; προσφέρω indica os dois aspectos, aproximar e sacrificar; e ἀναφέρω indica o sacrificar.

Como substantivos, ambas as palavras ‘prósfora’ e ‘anáfora’ são utilizadas como nomes próprios para designar a Oração eucarística da Missa. Por exemplo, São Justino, em sua Apologia I,67, aplicava a palavra ‘levar para cima’ para designar a oração presidencial da Eucaristia: “O celebrante eleva (envia) para cima uma ação de graças (Antistes preces cum gratiarum actionibus pro viribus sursum mittit). A forma verbal de ἀναπέμπει (enviar para cima, elevar) certamente quer indicar que o presidente orava com todo o ardor de seu espírito. Mas também se pode pensar em alguém que ajuda o sacerdote. Logicamente terá necessidade de alguém com quem ‘enviar’ a oferenda, e aqui podemos pensar novamente nas diversas opções: Será que envia a oração com o Espírito Santo ou com um anjo?

São Justino não explica o que se quer dizer com o ‘enviar’. No entanto podemos tirar algumas conclusões:

O sacerdote pode atuar na força do Espírito Santo e como seu instrumento, mas nunca se diz que o sacerdote pode enviar o Espírito Santo, porque quem envia é maior que o enviado. O sacerdote pode enviar um anjo, na virtude do seu sacerdócio, porque os anjos são ‘enviados para assistir aos que vão herdar a salvação’ (Hb 1,14). Por tal razão seria justificado pensar num anjo que colabora com o sacerdote.

Em si, a expressão ‘enviar uma oração a Deus’ é bastante comum e antiga, e é parte do movimento anabático da comunidade litúrgica. São João Crisóstomo a aplica para o canto do Sanctus na anáfora: “tais hinos divinos são enviados para cima (ἀναπέμπειν) da parte dos fieis, com santo temor... e os oferecem (προσφέρειν)”³⁹. Crisóstomo fala frequentemente com tal termo ‘enviar’, em união com o oferecer (anaferein, proferein). Ele entende o sentido do cantar o Sanctus, precisamente para unir-nos com os coros angélicos. Os anjos rodeiam o altar durante a Eucaristia e cantam o Sanctus⁴⁰. Pode-se pensar que Crisóstomo pensa no Sanctus também como um sacrifício espiritual.

Em sua homilia sobre 2Cor 18,3 Crisóstomo se refere ao Sanctus, chamando-o “hino consagrado a Deus, que os fieis enviam para cima junto com os querubins e potestades superiores para Deus durante a oração da anáfora”⁴¹. Crisóstomo quer destacar a união entre a igreja terrena e a celeste.

De fato, a anáfora é um sacrifício espiritual. Quem acredita nos anjos, nada vê de estranho na sua colaboração; de modo parecido fez São Rafael (cf. Tob 12,15): O anjo levou a ‘memória da oração de Tobit’. Escreve M. Kunzler: “a anabasis litúrgica constitui o ingresso do homem na comunicação divinizante com o Deus vivente e se expressa como adoração e doação de si, de parte do celebrante ao amor divino”⁴².

Podemos entender assim as palavras de Justino a respeito do sacerdote: este envia algo para cima, não o leva ele mesmo. Quem leva a oferenda deve ser precisamente o ‘mensageiro’ ou seja, o anjo. É uma ação complementar àquela do sacerdote, e se pode pensar em uma colaboração.

³⁹ JOÃO CRISÓSTOMO, Homilia *In illud: ‘Vidi Domini’* 1,2: PG 56,99.

⁴⁰ JOÃO CRISÓSTOMO, Hom. *nat.* 7: PG 49,361.

⁴¹ JOÃO CRISÓSTOMO, *In epistolam secundam ad Corinthios homilia* 18,3: PG 61,527.

⁴² KUNZLER, M. *A liturgia de la Chiesa*, Jaca, Milão 1996, 237.

3. O sacrifício de Cristo

No NT, a imolação de Cristo superou os antigos sacrifícios, e consiste em uma atitude interior que encontra sua expressão na oferta da cruz. A sua auto-doação livre e voluntária levou a perfeição todos os outros sacrifícios. A nova criação e a glória pascal e escatológica recebem sua causa na ação transformadora e re-criadora de Cristo, porque ‘Cristo se deu a si mesmo (παρέδωκεν ἑαυτὸν) por nós, apresentando-se a Deus em oferenda e sacrifício (προσφορὰν καὶ θυσίαν) de suave aroma’ (Ef 5,2). O efeito salvífico consiste na expiação purificadora e santificadora, como o entende também a carta aos Hebreus. Nela, em 7,27 se fala do sumo sacerdote Jesus que uma vez se ofereceu a si mesmo e que não necessita continuamente oferecer sacrifícios pelos pecados (ἀμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν).

O vocabulário que se usa para o sacrifício de Cristo (*prosfora*) é o mesmo do AT. Em relação a Cristo, a palavra *prosfora* se entende sempre no sentido de realizar o sacrifício (serviço sacerdotal) e nunca como um simples levar no sentido de transportar para o altar⁴³. Pelo único sacrifício de Cristo (προσενέγκας θυσίαν - Heb 10,12) fomos santificados (ἡγιασμένοι - 10,10) e tivemos o coração purificado de uma consciência má (καθαριεῖ - 9,14; ῥεβαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς - 10,22). Jesus não ofereceu dons e sacrifícios (δῶρά τε καὶ θυσίας - 5,1) como Aarão, mas orações e súplicas (δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας προσενέγκας - 5,7).

Portanto, o ‘perferri’ é mais que somente um transportar. Se o anjo se referisse a Cristo, não seria possível entender por que Cristo somente tem de levar ou transportar o sacrifício. Devemos necessariamente incluir um caráter sacrificial e sacerdotal.

São Paulo apresenta claramente um culto tributado à Paixão de Cristo, que é irrepetível e sela o cumprimento de todos os sacrifícios precedentes, de forma que não pode haver mais outro sacrifício. Agora os cristãos devem oferecer seus corpos como sacrifício (θυσίαν), como um culto espiritual (cf. Rm 12,1) e um sacrifício vivo e santo. Da mesma forma, Heb 13,15-16 reconhece um culto sacrificial dos cristãos.

A Didaché (n. 14) entende a celebração eucarística dominical como o cumprimento de Mal 1,11, onde se oferece incenso e uma oferenda pura

⁴³ Cf. WEISS, K (1973) TWNT IX, 69.

(θυμίαμα προσάγεται... καὶ θυσία καθαρὰ). Assim também o entende Clemente Romano (1Cl 44,4) e a Carta a Diogneto (3,3).

Em toda a liturgia cristã se faz memorial do sacrifício de Cristo. A Igreja que celebra o sacrifício de Cristo mediante a liturgia também se oferece a si mesma a Deus como esposa, e une o próprio sacrifício ao de Cristo. Símbolo da oferta de si mesmo são os dons eucarísticos que se colocam sobre o altar, para que o Espírito Santo os transforme. Também os anjos se unem ao sacrifício de Cristo e ao sacrifício da Igreja, e através de sua ação se une o céu e a terra, o altar na igreja e o altar celestial.

4. A ação sacrificial do anjo

Pelo uso do verbo ‘perferri’ devemos aceitar a ação do ‘anjo’ como uma ação plenamente sacerdotal. O levar para o altar celestial, enfim, é executar segundo sua própria maneira angélica, o que corresponde ao sacerdote durante a recitação da anáfora. Não é um ato acidental que também se poderia dispensar, mas é uma parte essencial do sacrifício, e, portanto, deveria referir-se também a todo sacrifício e suas diversas finalidades. O que o anjo realiza é uma solene ação de graças (eucaristia), um solene louvor (beraka), como também realiza de um modo próprio um ato de expiação e a reconciliação de Deus com as criaturas. Igualmente não pode faltar o aspecto da intercessão pela humanidade.

No supplices, o anjo leva pelas suas mãos o sacrifício. Como já dissemos, o termo latino ‘perferro’, pode significar ‘levar até a meta’ ou aperfeiçoar, não sendo apenas um transportar físico, já que o verbo pode significar igualmente: anunciar, entregar ou executar. As ‘mãos’ do anjo indicam uma ação santificadora.

Aplicando-o aos anjos, devemos também considerar um possível sacrifício angélico relacionado com o sacrifício de Cristo. Não encontramos na Bíblia uma alusão explícita e direta que os anjos oferecem sacrifícios, exceto aquele de Rafael em Tob 12,15. Nos escritos extra-bíblicos sim, encontramos-os. Também devemos ver tais sacrifícios como sacrifícios espirituais de louvor. Segundo nossa explicação etimológica, o incenso do anjo do Ap 8,4 sobre o altar pode ser considerado um sacrifício. Da mão do anjo sobe (usa-se a palavra ἀναβάλω) o incenso.

Dado que os anjos não podem oferecer um corpo como sacrifício, em cumprimento da Vontade de Deus eles renunciam a si mesmos e se entregam em imitação da ‘kenosis’ do Filho de Deus. De fato, os anjos imitam Cristo, como afirma Orígenes: “Quando eles viram o Filho de

Deus sobre a terra, disseram entre si: venham todos os anjos, desçamos do céu⁴⁴. Tal ‘katabasis’ sobre o Filho do Homem (cf. Jo 1,51), devemos entendê-la como um verdadeiro sacrifício dos anjos.

Se os fiéis devem imitar Cristo e oferecer-se a si mesmo, podemos supor que o mesmo vale para os anjos, como afirma Ef 5,1-2 a respeito de Cristo: oferecerem-se a si mesmos, apresentando a Deus sacrifícios de suave aroma. Tal ação sacrificadora, os anjos realizam com maior perfeição que os homens.

Propusemos uma interpretação. O anjo transporta e sacrifica a oferenda à maneira de um sacerdote. O anjo leva as orações e sacrifícios dos fiéis e de toda a Igreja, e junta a isso a sua própria ação de graças, louvor, reconciliação e intercessão, com a finalidade de que Cristo faça seu o sacrifício da Igreja.

‘Perferri’, se tomado como tradução do grego ‘prosfora’, inclui o sentido não só aproximar mas também de oferecer e sacrificar mediante a ação do anjo. As mãos são um símbolo: ‘per manus’ quer indicar uma ação própria do anjo, que seria uma ação de consentimento espiritual.

Santo Tomás de Aquino explica a participação dos anjos no sacrifício. Enquanto o sacerdote humano age como instrumento duma ação divina⁴⁵, administrando o sacramento, aos anjos não é dado serem administradores dos sacramentos. Mas, também os anjos, como ministros inteligentes, agem como servos de Cristo, e que ‘todo rito da liturgia cristã deriva do sacerdócio de Cristo’⁴⁶. O mesmo que os homens fazem no oferecer-se a Deus, os anjos o fazem duma maneira mais perfeita e espiritual, purificando, iluminando e santificando⁴⁷.

Aceitando o anjo como criatura espiritual, queremos pensar em uma possível ação dos anjos na Missa. A pergunta é: como participam os anjos no sacerdócio de Cristo? Um critério muito importante para distinguir, entre o ministério de Cristo e o ministério dos anjos, encontramos-lo na explicação do sacerdócio de Cristo como o apresenta a Carta aos He-

⁴⁴ ORÍGENES, *Comm. in Ez* 1,1.

⁴⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles* IV,73,1.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *STh* III,63,3c.

⁴⁷ “Illud quod faciunt homines inferiori modo, scilicet per sensibilia sacramenta, quae sunt proportionata naturae ipsorum, faciunt angeli tanquam superiores ministri superiori modo, scilicet invisibiliter purgando, illuminando et perficiendo” *STh* III, 64,7, ad 1.

breus. Esta carta fala do sacerdócio de Cristo e também da figura do Melquisedeque.

Cristo é chamado ‘sacerdote segundo a ordem de Melchisedeque’, porque este sacerdócio é um sacerdócio eterno, distinto do sacerdócio de Aarão e dos levitas da Antiga Aliança. O sacerdócio de Aarão era somente uma prefigura de uma realidade definitiva que viria depois, era algo passageiro e terreno que indicava algo eterno e celestial. Assim o descreve a Carta aos Hebreus 8,5-6: “Eles (os sacerdotes) servem de exemplar e sombra das coisas celestiais, como Moisés divinamente foi avisado, estando já para acabar o tabernáculo; porque foi dito: Olha, faz tudo conforme o modelo que no monte te foi mostrado. Mas agora alcançou ele ministério tanto mais excelente, quanto é mediador de uma melhor aliança, que está confirmada em melhores promessas”.

O sacerdócio levítico era entendido como uma imagem do celestial, o que foi mostrado a Moisés no monte. Façamos uma comparação:

no AT:	o santuário na terra (sacerdote humano)	o santuário no céu (sacerdote angélico)
no NT:	o sacrifício da missa (sacerdote humano)	o sacrifício no céu (Cristo sumo sacerdote)

O que queremos dizer é que, se já no Antigo Testamento a liturgia era como uma cópia da realidade, uma imagem da liturgia celestial dos anjos que Moisés tinha visto no monte santo, quanto mais a nova liturgia da Igreja é uma imagem da realidade celestial em que participam também os anjos. E, certamente, na Nova aliança, o sacerdócio de Cristo não eliminou o sacerdócio dos anjos.

Segundo o entendimento comum, os anjos não são sacerdotes, são como ‘liturgos e diáconos’ que servem ao único e sumo sacerdote Jesus Cristo. Entretanto, como vimos na oração do missal mozárabe (MM 52 e 445, cf. Primeira parte), os anjos podem abençoar e santificar, o que inclui um aspecto sobrenatural. Portanto, devem participar do sacerdócio de Cristo.

Se antes, segundo a concepção dos essênios, Miguel sacrificava sobre o altar celestial, agora é Jesus Cristo quem sacrifica. A morte e exaltação de Cristo superam o ofício sacerdotal do Antigo Testamento. A dignidade do Sumo sacerdote se manifesta, porque passou ao céu e está diante do trono de Deus no santuário celestial, onde se apresenta. Sua obra na terra forma uma união com sua atividade no céu.

VII. Conclusão

Vimos que os anjos estão ao serviço de Cristo e que também o Espírito Santo atua através deles. Mas para nós, seres humanos, é muito difícil assinalar os limites e distinguir entre a ação do anjo e a ação do Espírito Santo. O Espírito Santo age divinamente com um poder infinito; o anjo como criatura tem as suas limitações.

Não pretendemos introduzir um novo conceito teológico de um ‘anjo mediador’. Sem detrimento da única mediação de Cristo (cf. 1Tim 2,5), se fazia necessário explicar o sentido sobre como outras causas secundárias podem participar da mediação de Cristo devendo admitir uma função mediadora dos anjos.

Que relação tem um mediador entre os anjos e o tema do ‘supplices’? Falando de um ‘anjo intermediário’ ou ‘anjo mediador’ isto nos ajudará a compreender o sentido do anjo do sacrifício, pois é uma criatura espiritual. Se a interpretação do ‘supplices’ se referir à participação do mundo angélico no sacrifício de Cristo, então nosso anjo deveria ser aquele que representa todos.

Isto nos ajuda a compreender melhor a questão seguinte: Se o texto de Santo Ambrósio é anterior ao texto do ‘supplices’, por que se trocou o plural de ‘anjos’ pelo singular? O normal seria que parte-se de um e posteriormente pensa-se na multiplicidade. Mas também pode ser o contrário, ou seja, que no texto mais antigo, como na liturgia de São Marcos, aparece uma multidão, como também Santo Ambrósio o adotou, e mais tarde o redator do ‘supplices’ o tenha querido substituir por um anjo singular. Entretanto, não podemos provar nenhuma das duas hipóteses.

Se o redator do ‘supplices’ conhecia a forma plural dos anjos e o trocou pelo singular, os motivos podem ser vários. Ou ele quis ver um só anjo com função sacerdotal (assim como o sacerdote une as orações dos fiéis na oração coleta), ou um anjo representante conforme o ‘Malak Yahveh’ do AT. Também é possível que tenha tido em mente um anjo destacado em meio dos outros, e que este podia representar Cristo, assim como encontramos, por exemplo, na visão do Pastor de Hermas, no século II (Sim 8,1,2).

Discutiu-se se o anjo do ‘supplices’ podia ser Miguel ou Gabriel. Ambos estão junto do altar de incenso, Gabriel na Sagrada Escritura (Lc 1,11) e Miguel na liturgia da Missa romana tridentina (oração para colocar incenso). Segundo nosso parecer, não há sentido discutir sobre tal questão, mas aceitamos simplesmente um ‘anjo intermediário’. Como já foi

exposto, segundo a doutrina de Santo Tomás, não há dois anjos iguais, e não há dois anjos que atuem do mesmo modo sobre o mesmo objeto, e, ainda segundo o Santo, cada anjo é como uma própria espécie⁴⁸. Portanto, a ação de cada anjo seria algo único e pessoal. Como anjo pessoal, cada um oferece seu sacrifício à sua própria maneira e em representação por todos. Por isso, usando um ‘mediador’ quer incluir todos os aspectos, e desta maneira podemos falar de um anjo sacerdotal, ou como o chamamos: “o Anjo do Sacrifício”.

Cornelius Pfeifer ORC

Índice

I. A relação de Deus - Cristo - anjo.....	123
1. O ‘Malak Yahveh’.....	123
2. A questão de “Christos Angelos” nos primeiros autores cristãos ...	126
3. O mediador dos anjos (Gal 3,19-20).....	131
4. O Anjo da Revelação (Ap 10).....	134
II. A relação do Espírito Santo com os anjos.....	137
1. O simbolismo comum.....	138
2. A colaboração dos anjos na obra do Espírito Santo.....	139
III. A ação própria do anjo no sacrifício, segundo a doutrina de Santo Tomás.....	140
IV. A origem das orações ‘supra quae’ e ‘supplices’.....	142
V. A figura de Melquisedeque.....	143
VI. As funções litúrgicas dos anjos.....	147
1. O culto racional (espiritual) dos anjos.....	147
2. Significado das palavras “perferri per manus angeli”.....	148
3. O sacrifício de Cristo.....	153
4. A ação sacrificial do anjo.....	154
VII. Conclusão.....	157

48 Cf. THOMAS DE AQUINO, *S Th* I,50,4 ad 3.