

Il latino del canone romano

R.P. Jean-Christophe de Nadaï, O.P.¹

1. Introduzione: il concetto di stile

Ci proponiamo qui di condurre un'analisi stilistica del canone romano, con l'obiettivo di coglierne il genio proprio. Per «stile» si intende la terza delle cinque parti dell'arte oratoria, che gli antichi chiamavano *elocutio*, ovvero la scelta delle parole, la redazione concreta del discorso². Per quanto riguarda infatti la prima e la seconda parte della retorica, *inventio* e *dispositio* (trovare cosa dire in termini di idee e in quale ordine), si osserva una certa conformità generale tra le preghiere eucaristiche in uso nelle varie aree della cristianità, con affinità nei dettagli. Jungmann ricorda così i legami del canone romano con la tradizione alessandrina. Non è nemmeno necessario parlare delle ultime due parti: *actio* e *memoria*, ovvero l'azione oratoria e la memoria, poiché la prima è codificata in rubriche e il celebrante dispone di un libro. Ma *l'elocutio* riveste agli occhi degli antichi un'importanza dominante, grazie alla quale il discorso acquista la sua fisionomia unica. Nel suo trattato *L'Oratore*, Cicerone indica che *l'elocutio* è, letteralmente, ciò che costituisce *l'eloquentia*, quell'«eloquenza» che è l'eccellenza dell'oratore e del suo discorso.

2. Una prosa «solenne» (Jungmann)

Se esiste un'eloquenza del canone romano, essa non è quindi caratteristica di un autore. Si tratta di un testo che proviene da una storia letteraria e quindi probabilmente scritto da più autori. È noto, ad esempio, che la sezione *Hanc igitur* «ha ricevuto la sua redazione attuale solo da Gregorio Magno»³. Tuttavia, questo intervento si fonde in un insieme che presenta un tono e un colore di notevole unità: un'unità che, di conseguenza, non ha nulla di personale e che Jungmann ricollega a una tradizione generale di insegnamento della retorica: «Bisogna ricordare, scrive, che la prosa solenne che caratterizza il canone romano è lo stile che si praticava nelle scuole di retorica alla fine dell'impero».⁴

¹ Conferenza tenuta in occasione del XIV Colloquio del CIEL, Roma, 30 gennaio 2025.

² Cfr. Cicerone, *Orator*, XIX, 61.

³ Joseph-André JUNGSMANN, *Missarum solemnina. Explication génétique de la messe romaine*, t. 3, Aubier-Montaigne, («Théologie», 21), Parigi, 1954, p. 94.

⁴ *Op. cit.*, p. 55.

Va anche ricordato che l'obiettivo delle scuole di retorica, anche in un impero diventato cristiano, è senza dubbio diverso da quello delle scuole di teologia. L'osservazione di Jungmann ci sembra importante per una questione che riguarda la pertinenza del ricorso, per redigere una preghiera al Dio d'Israele, a tecniche che hanno avuto il loro sviluppo al di fuori della tradizione biblica.

3. La questione dell'eloquenza cristiana

Senza dubbio questa è una questione tipica del nostro secolo. Nasce dall'imbarazzo provato da alcuni di fronte a una retorica giudicata pomposa nella sua deferenza indiscreta verso un Dio che ci impegna con lui in un rapporto di carità, cioè di amicizia, che richiede maggiore semplicità. Inoltre, questi tratti «solenni» sono tanto più evidenti nella liturgia rinnovata, in quanto il canone è pronunciato ad alta voce. Essi sono per molti, ancor più dell'estensione superiore della 1^{ari} preghiera eucaristica, nella sua pratica abbandonano oggi, a favore della 2^a e 3^a preghiera, preferenza giustificata dalla loro semplicità ritenuta più biblica.

Ma queste ragioni che portano all'attuale disuso del canone romano non devono essere respinte a priori come proprie dei nostri moderni dottrinari. I dibattiti odierni sulla semplicità di uno stile biblico abbandonato da una tradizione successiva sono emersi fin dall'antichità. Così come alcuni Padri di Nicea avevano potuto sopportare con impazienza l'introduzione nell'esposizione della fede cristiana di un *homoousios* che mobilitava risorse filosofiche extra-scritturali, la Rivelazione avrebbe immediatamente colpito di vanità le ricerche troppo umane degli studiosi e avrebbe respinto fin dall'inizio l'arte dei retori, quando il Signore stesso ha parlato. Ora, il Dio che solo parla bene di sé nella Scrittura è anche colui che ci insegna a pregare, nel libro dei Salmi e nella preghiera dominicale; così che sembra imporsi l'idea che l'autorità divina imponga il disprezzo di tutti quegli artifici linguistici con cui gli esseri umani cercano di solito di assicurarsi l'ascolto dei loro simili.

Amiamo dunque, cristiani, la semplicità di Gesù, amiamo il Vangelo con la sua umiltà, amiamo Paolo con il suo stile rude [...] abituiamoci così tanto ad amare Gesù Cristo solo nella purezza naturale delle sue verità tutte sante, che vediamo ancora regnare nella Chiesa quella prima semplicità che ha fatto dire al divino Apostolo: «*Cum infirmor, tum potens sum*: Sono potente perché sono debole»; i miei discorsi sono forti perché sono semplici; è la loro innocente semplicità che ha confuso la saggezza umana.⁵

⁵ Jacques-Bénigne BOSSUET, «Panégyrique de saint Paul», primo punto; in *Œuvres*, a cura di Philippe SELLIER, Parigi, Larousse, 1975, p. 29.

Queste righe di Bossuet, nella sua Panegirica di San Paolo, risalgono al 1657. Ma nel 1661, nel suo Sermone sulla Parola di Dio, punto¹, egli sfumò notevolmente questa dottrina. Dopo aver fatto nuovamente riferimento a San Paolo che «insegna ai predicatori che devono sforzarsi non di farsi rinomare per la loro eloquenza, ma di rendersi raccomandabili alla coscienza degli uomini attraverso la manifestazione della verità», poiché, mentre «le orecchie sono lusingate dalla cadenza e dalla disposizione delle parole» – con cui si distingue, come vedremo, il nostro canone romano – «l'immaginazione è rallegrata dalla delicatezza dei pensieri, lo spirito è talvolta persuaso dalla verosimiglianza del ragionamento: la coscienza vuole la verità»⁶; Bossuet, tuttavia, aggiunge più avanti:

Se ora volete sapere quale ruolo possa avere l'eloquenza nei discorsi cristiani, sant'Agostino vi dirà che essa non può apparire se non in seguito alla saggezza.⁷

Bossuet fa qui riferimento al IV libro del *De doctrina christiana*, capitolo 10, di cui cita poi il latino da tradurre così: «Renditi conto che la Saggezza esce dalla sua dimora, che è il cuore del saggio, e che la segue, come sua inseparabile servitrice, anche senza essere chiamata, l'eloquenza».⁸

4. Leggere il canone romano alla luce del *De doctrina christiana*

Propongo che questo IV^e libro del *De doctrina christiana* ci serva da guida per l'analisi stilistica del canone romano. Ci autorizziamo a farlo poiché i due testi sono probabilmente contemporanei e nessuno ignora che Agostino ebbe come primo impiego quello di insegnare l'eloquenza, così da essere entrato a far parte dei maestri di quelle scuole di retorica a cui si fa risalire l'origine di questa preghiera.

Un'obiezione a questa tesi potrebbe tuttavia derivare dal fatto che il canone romano è proprio una preghiera, una parola che un uomo rivolge a Dio in nome della Chiesa, mentre il *De doctrina christiana*, dopo aver studiato nei primi tre libri il modo di interpretare la Scrittura, si sofferma nel quarto libro a considerare la predicazione e l'insegnamento cristiani⁹: cioè i discorsi che un uomo rivolge agli esseri umani a nome di Dio. Per quanto riguarda *l'inventio*, prima parte della retorica che consiste nel trovare le idee che l'oratore intende esprimere al suo uditorio, l'eloquenza cristiana è quella che cede il passo alla Sacra Scrittura, in modo che «più si vede povero

⁶ In *Œuvres*, a cura di Philippe SELLIER, Parigi, Larousse, 1975, p. 82.

⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁸ *Ibid.*; traduzione di Philippe SELLIER.

⁹ Cfr. *De doctrina christiana*, Libro IV, IV, 6, inizio. Consultato in SANT'AGOSTINO, *La dottrina cristiana*, in *Opere*, t. 11 / 2, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, («Bibliothèque augustinienne»), 1997, p. 326.

nelle sue parole, più deve arricchirsi di quelle della Scrittura»¹⁰. Ma per quanto riguarda *l'elocutio*, parte dominante dell'eloquenza secondo Cicerone, «egli si sforza di esprimere [queste idee «giuste, buone e sante»] in modo da essere ascoltato, piacere ed essere seguito»¹¹. Si riconoscono qui, nell'ordine, i tre compiti che la retorica assegna all'oratore nei confronti del suo pubblico: *docere, delectare, movere*: «istruire, piacere, coinvolgere», dove i primi due tendono al *movere*, per cui il pubblico viene portato dove lo si coinvolge.

Ora, i discorsi cristiani mirano soprattutto alla conversione. Questa, tuttavia, non nasce direttamente da essi, ma è opera di Dio attraverso, o anche in occasione di, questi discorsi. E Agostino continua:

Che [l'oratore cristiano] sappia bene che, se può convertire e per quanto può, lo dovrà al fervore della sua preghiera piuttosto che alla sua arte oratoria, in modo che, pregando per sé e per coloro ai quali parlerà, sia uomo di preghiera prima che di bella parola.¹²

Sit orator antequam dictator: nel corso stesso della sua esposizione, sant'Agostino esprime in modo sorprendente questa anteriorità della preghiera su ogni arte retorica, poiché il termine *orator*, che fino a quel momento aveva designato un «oratore»¹³, perde qui questo significato, a favore, quindi, di «uomo di preghiera», preghiera che è il segreto dell'eloquenza cristiana.

In quanto preghiera, il canone romano è quindi parte integrante dell'anima stessa della predicazione cristiana, che manifesta direttamente. Sappiamo inoltre che è piaciuto al Signore dare alla preghiera dei suoi fedeli e della sua Chiesa «la dignità della causalità»¹⁴, come dice Pascal, quando ha comandato: *Chiedete e vi sarà dato* (Mt 7, 7). Dio sa di cosa ha bisogno la sua Chiesa; e tuttavia, non intende darle nulla che lei non gli abbia chiesto.

Ogni preghiera eucaristica avvolge così il racconto dell'Istituzione in cui si compie, *ex opere operato*, il dono di Dio, che Egli fa di Sé alla sua Chiesa. In quanto racconto e non discorso, in quanto efficace piuttosto che persuasivo, esso non rientra nell'ordine retorico. Ma è il luogo in cui il dono è immediato rispetto alla richiesta del dono, che si manifesta nel *Quam oblationem*, dove il sacerdote chiede *expressis verbis* la conversione delle specie nel corpo e nel sangue di Cristo.

¹⁰ *Ibid.*, V, 8, inizio, p. 330.

¹¹ *Ibid.*, XV, 32, p. 366: *agit ergo quantum potest cum ista dicit, ut intellegenter, ut libenter, ut oboedienter audiatur.*

¹² *Ibid.*: *Et haec se posse, si potuerit et in quantum potuerit, pietate magis orationum quam oratorum facultate non dubitet, ut orando pro se ac pro illis quos est allocuturus, sit orator antequam dictator.*

¹³ Cfr. VI, 10, p. 334: *cum oratoribus gentilium*; VII, 21, p. 350: *in oratorum invenirentur ingeniis.*

¹⁴ Pascal, *Pensées*, a cura di Philippe SELLIER, Parigi, Classiques Garnier, 2011, 757, p. 611.

D'altra parte, la dignità della causalità conferita da Dio stesso alla preghiera è ciò che fonda la sua iscrizione nell'ordine retorico. Certo, chi prega non può vantarsi di influenzare la volontà di Dio, come l'oratore, attraverso il *movere* retorico, cerca di convincere il suo pubblico ad aderire ai suoi sentimenti. Tuttavia, i modi che egli pratica davanti a Dio sono materialmente analoghi a quelli utilizzati da chi discute davanti ai suoi simili e sono quindi suscettibili di un'analisi retorica.

5. Presenza della Sacra Scrittura

Abbiamo visto, secondo Agostino, che la caratteristica propria dell'eloquenza cristiana è quella di lasciarsi informare dalla Scrittura. Se quindi si esclude il racconto dell'Istituzione, di cui la preghiera è lo scrigno, questa stessa preghiera integra elementi scritturali in allusioni dirette.

Nel *Memento* dei viventi si nota quindi, nell'ordine, il *sacrificium laudis*, seguito da *tibique reddunt vota sua*. Si tratta di una variazione sul salmo 49, v. 14: *Immola Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo vota tua*. Ora, il salmo 49, qui, non è propriamente una preghiera, ma un comando che Dio rivolge all'uomo. La Chiesa fa propria questa parola divina, che diventa parola dell'uomo a Dio, in risposta al suo comando e in un'obbedienza che si compie nell'azione liturgica.

Poi il canone romano riporta il sacrificio della Chiesa, in quanto esterno e visibile, ai sacrifici di Abele, Abramo e infine Melchisedek, la cui offerta presenta una conformità materiale con il pane appena consacrato.

Notiamo anche l'angelo dell'Apocalisse (8, 3-5), così impressionante, che appare alla rottura del settimo sigillo. La sua menzione significa che il sacrificio della Messa, manifestato qui nel tempo, punta verso quello della fine dei tempi.

La prima parte del canone è quindi sotto il patrocinio del salterio, mentre la seconda è tesa tra la Genesi e l'Apocalisse, con il Vangelo al centro, nel Racconto. La riverenza del canone alla Sacra Scrittura, che autentica l'eloquenza come cristiana, non si misura dall'estensione e dal numero delle citazioni, ma dal loro peso simbolico, che qui è particolarmente notevole.

6. Presenza dell'ornamentazione retorica

La preghiera rivolta a Dio per chiedere l'adempimento delle sue promesse include naturalmente il richiamo a tali promesse, che rientra nella retorica *docere*, mentre l'atto e il modo di chiedere rientrano nella *movere*. Ma quale posto assegna la retorica del canone romano al *delectare*, con cui l'eloquenza dispone il cuore degli ascoltatori lusingando le loro orecchie e la loro immaginazione? Tali artifici non diventano vani quando vengono impiegati davanti a Colui che è Spirito?

Ma non è stato forse Lui stesso a benedirli, permettendo che la Sacra Scrittura ne fosse costellata? Il *De doctrina christiana* propone delle Lettere di Paolo una lettura completamente diversa da quella di Bossuet. Mentre quest'ultimo sottolinea la rudezza dello stile dell'Apostolo, sant'Agostino è invece colpito dai suoi ornamenti e dalle sue figure. Nel capitolo VII del libro IV, egli si sforza quindi di dimostrare che si tratta effettivamente di una prosa molto elaborata. Citando Rm 3, 3-5:

«Noi ci gloriamo nelle tribolazioni, sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza virtù provata, la virtù provata speranza; ora, la speranza non delude, perché la carità di Dio è stata riversata nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo che ci è stato dato».

[...] qui si riconosce, continua Agostino, la figura chiamata in greco *climax* (scala) e in latino *gradatio* (gradazione) da alcuni che non hanno voluto dire *scala* (scala), figura in cui le parole e i pensieri sono legati tra loro [...] Si riconosce ancora un altro ornamento poiché, dopo alcune proposizioni separate una dall'altra dall'intonazione, proposizioni che i nostri chiamano *membra* (membri) e *cæsa* (cesure), e i Greci *coma* e *comata*, segue un movimento circolare (*ambitus sive circuitus*), che i Greci chiamano *periodon*, i cui membri sono tenuti in sospenso dalla voce di chi parla, fino al momento in cui questo periodo si conclude.¹⁵

Ciò che Agostino elogia qui è quindi l'alleanza di un ritmo in cui la voce cade sulle cesure, con uno stile periodico, che unisce come in un cerchio (*circuitus*) protasi e apodosi, che si incontrano al culmine del periodo, così chiamato perché la voce vi si trova effettivamente sospesa. Agostino definisce questo come una «varietà molto bella», *decentissima varietate*¹⁶.

Ora, è ciò che troviamo ovunque nel canone romano, dove l'armonia dei periodi domina pienamente sui fenomeni di cesura, perché questi ultimi si manifestano all'interno dei movimenti dei periodi.

Questi periodi sono essi stessi scanditi, in generale, secondo la modalità detta maggiore, quella in cui le parti si susseguono in un'estensione crescente.

Prendiamo ad esempio la sezione *Te igitur*. Si tratta di un periodo il cui culmine è segnato dalla congiunzione *uti*, che introduce la proposizione complementare.

¹⁵ Agostino, *De doctrina christiana*, Libro IV, VII, 11; *op. cit.*, trad. Isabelle BOCHET e Goulven MADEC, p. 335 e 337.

¹⁶ *Ibid.*, VII, 12, p. 338.

Questo periodo è perfettamente armonioso o rotondo, poiché la protasi e l'apodosi sono praticamente simmetriche nel numero di sillabe (rispettivamente 36 e 32). Questa simmetria è sottolineata da quella della coppia di verbi subordinati che rispondono alla coppia di verbi principali disposti entrambi esattamente intorno al culmine del periodo. Essa è ancora più accentuata dal fatto che i rispettivi centri della protasi e dell'apodosi sono occupati da un insieme di tre elementi: il titolo di Cristo, nel regime della proposizione *per*, e le offerte, nel regime dei verbi subordinati. Infine, è sottolineata dall'estensione dell'ultimo membro della protasi e dell'apodosi (11 e 12), che segue un insieme di membri brevi (5, 5, 5 nella protasi, 3 e 4 nell'apodosi). La protasi lascia intravedere un effetto di cadenza maggiore, mentre l'apodosi, i cui membri acquistano anch'essi ampiezza progressiva, presenta anche un effetto di simmetria interna, tra il primo membro e l'ultimo, di estensione comparabile (13 e 12).

Te ígitur,(4)
 clementíssime Pater, (6)
 per Jesum Christum, (5)
 Filium tuum, (5)
 Dóminum nostrum, (5)
 supplices rogamus et petimus (11)//
 uti accépta hábeas et benedícas (13)
 hæc dona, (3)
 hæc múnera, (4)
 hæc sancta sacrificia illibáta (12)

Nel libro IV del *De doctrina christiana*, Agostino afferma di rimpiangere l'assenza nelle traduzioni latine della Bibbia delle «clausole ritmiche», *clausulæ numerosæ*¹⁷, ammettendo peraltro di non avere alcun modo per affermare la loro presenza nell'originale ebraico o greco. Queste clausole, comuni nell'eloquenza ciceroniana, consistono nell'introdurre alla fine della proposizione metri poetici determinati da una certa successione di sillabe lunghe e brevi. Ora, il canone romano non ignora questi ornamenti. La fine della protasi del *Te ígitur* è così segnata dalla successione di due giambi e di un tribraco: *rōgā|mūs āc| pētīmūs*; quella dell'apodosi dalla simmetria di uno spondeo e di un tribraco: *fīdē|ī cūlltōrībūs*

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, XIX, 40, p. 376.

I messali dei fedeli si distinguono in genere (Féder, dom Lefebvre) dai messali dell'altare in quanto presentano in un paragrafo diverso *In primis quæ tibi offerimus*. Ciò indica che il periodo che abbiamo studiato può apparire come un tutto, che qui riceverebbe un nuovo slancio, in modo che il periodo primitivo si integri in una nuova armonia. Non si tratta quindi di una proposizione indipendente o principale, ma di una proposizione subordinata alla precedente, per cui i messali dell'altare sono giustificati nell'integrare tipograficamente *In primis* nel *Te igitur*. Il fenomeno illustra tuttavia la flessibilità della prosodia propria del canone romano, all'interno di un insieme perfettamente unito la cui redazione rileva i legami interni, in particolare nella ripresa *Hanc oblationem/Quam oblationem*. Si noti qui il favore di cui gode, in questa redazione, l'uso del relativo di collegamento (*Qui pridie, Unde et memores, Supra quæ, Per quem hæc omnia*) che, evitando le congiunzioni di coordinazione con cui il latino ama marcare fortemente l'inizio delle frasi, rende la preghiera un insieme che unisce in modo continuo le varie sezioni, trasponendo in grande la figura del *climax* o scala che Agostino distingue nella Lettera ai Romani.

La prosodia di questo brano non ha nulla di meccanico. Se, all'interno di periodi molto rotondi, le parti assumono solitamente ampiezza succedendosi in cadenze maggiori, la sezione *Quam oblationem* si presenta come un periodo asimmetrico, con parti piuttosto brevi su entrambi i lati del culmine. Il cardinale Newman ne era consapevole, così come Paul Claudel, che traduce l'estratto da *Loss and gains*:

Le parole sono necessarie, ma come mezzi, non come fini; non sono semplici interpellazioni al trono della Grazia, sono gli strumenti del sacrificio. Si affrettano, come impazienti di compiere la loro missione.¹⁸

Ciò che qui viene detto delle parole della consacrazione vale naturalmente anche per ciò che la prepara, anche se alla fine il ritmo si placa in modo significativo e si sospende sull'ampia locuzione: *dilectissimi Filii tui Dómini nostri Jesu Christi*.

La figura della variazione, che Agostino dice contribuire alla bellezza del discorso, non si distingue solo nella ritmica, ma anche nelle sinonimie, in genere triadiche, che presentano lo stesso pensiero sotto diversi aspetti e sono caratteristiche del canone romano: *hæc dona, hæc múnera, hæc sacrificia; pacificáre, custodire, adunáre et régere; ætérno, vivo et vero*, ecc.

I procedimenti retorici del *delectare* si sono estesi anche alle parole dell'Istituzione, in glosse che testimoniano la devozione per questo mistero. Ciò denota una familiarità con la Scrittura, che fa sì che non si tema di tesserne la trama stessa, per sottolinearne anche la profonda unità, inserendo

¹⁸ Jacques Rivière e Paul Claudel, *Correspondance. 1907-1914*, Parigi, Plon, 1926, p.70.

un tratto tratto da San Giovanni (17, 1) nel racconto composto secondo i Sinottici: *elevátiŝ óculiŝ in cœlum*, che precede la Preghiera sacerdotale. Il sacramento è così ricondotto alla carità che il Signore dichiarò ai discepoli nel Cenacolo, riflesso della sua carità per il Padre; è così designato come sacramento della carità¹⁹.

Tuttavia, non abbiamo ancora risposto alla domanda sottesa al nostro discorso. Se infatti la Scrittura presenta, secondo Agostino, questi ornamenti retorici, perché la preghiera cristiana dovrebbe seguirla in questa ricchezza, e fino ad amplificarla, piuttosto che seguirla nella sua semplicità?

7. L'ethos retorico del canone romano

È opportuno introdurre qui un elemento che la dottrina retorica latina ha poco tematizzato, a differenza della tradizione greca. Si tratta del concetto *di ethos* o «carattere», che Aristotele espone nella *Retorica*²⁰. Il termine indica l'immagine morale che l'oratore intende presentare di sé davanti al pubblico, al fine di conquistarlo alle proprie opinioni.

Ora, ci sembra che Agostino si riferisca indirettamente a questo concetto di carattere quando parla dell'eloquenza cristiana: «Tutto ciò che diciamo è grande», scrive²¹. Grandezza che dipende dalla posta in gioco: la salvezza eterna, sottolineata dal canone romano a giustificazione della preghiera: *ab ætérna damnatióne nos éripi, et in electórum tuórum júbeas grege numerári*. Ma questa grandezza risiede innanzitutto nell'Essere sovrano a cui ci si rivolge e che è l'autore della salvezza.

Ora, considerare Dio in questo modo, intendiamo dire, secondo la sua grandezza, richiede da parte della Chiesa che si rivolge a Lui attraverso la voce del ministro, un atteggiamento propriamente religioso, formalmente distinto dalla carità che guarda a Dio, non principalmente secondo la sua grandezza, ma secondo l'amicizia che Egli ha voluto stringere con l'uomo.

Da questo atteggiamento religioso deriva la manifestazione dell'opera della Chiesa come sacrificale, riferita al sacrificio di Cristo. Si vuole proteggersi dall'oblio della propria condizione di creatura e prostrarsi davanti al proprio Creatore, perché ciò è giusto, essendo la religione nient'altro

¹⁹ Notiamo tuttavia questo tratto, Gesù che alza gli occhi al cielo, in punti che chiariscono anche la scelta adottata dalla tradizione del canone romano di ricollegarlo al mistero dell'Eucaristia. Così, in Mc 6, 41, si dice che Cristo *alzò gli occhi al cielo*, pronunciando la benedizione sui pani che moltiplicò. Allo stesso modo, in Gv 11, 41, davanti alla tomba di Lazzaro, questo tratto ricorre, come nel Cenacolo, prima di una preghiera di Cristo al Padre e dopo che egli ha detto a Marta: *se credi, vedrai la gloria di Dio*.

²⁰ Libro I, 1356 a; 1366 b.

²¹ *De doctrina christiana*, Libro IV, XVIII, 35, pp. 372-374.

che la giustizia da rendere a Dio. È giusto, ancora, confessare di averlo irritato, in un sacrificio che ha lo scopo di placarlo: *ut placatus accipias*. Jungmann riferisce così la variazione *benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque* a un giuridismo che rileva l'idoneità di un'offerta motivata dalla *placatio*²². L'umiliazione di una Chiesa davanti al suo Dio è testimoniata dal *Supra quæ* dove, non osando identificare la sua offerta con quella di Gesù che è stata appena manifestata, supplica Dio di considerarla comunque gradita. Non osa nemmeno appropriarsi dei meriti di Gesù Cristo e preferisce ricordare, nell'Antico Testamento, i sacrifici di Abele e di Abramo. Cita ancora l'offerta di Melchisedek, a causa della sua conformità materiale con quella che essa stessa porta, che non si illude di poter ricondurre al sacrificio della croce.

Dio è quindi considerato come colui la cui grandezza raccomanda l'esercizio della religione nel sacrificio offerto alla sua maestà: *in conspectu divinæ majestatis tuæ*: metonimia che sottolinea che Dio è solo grandezza, in risposta a un'altra metonimia, in simmetria prima del racconto dell'Istituzione, ovvero: *servitūtis nostræ*: «la nostra servitù», ovvero: «noi che siamo servi, anzi schiavi», con cui l'uomo dichiara invece di essere tutto bassezza. *Servitūtis* trova inoltre un prolungamento in *familiæ*, che in latino non indica ciò che noi chiamiamo «famiglia», ma la «servitù» come insieme dei *fámuli*.

L'*ethos* retorico su cui si fonda il canone romano risiede, a nostro avviso, nella tensione tra l'umiliazione puramente religiosa dell'uomo davanti alla maestà di Dio, che conferisce a questa preghiera il suo carattere distintivo, e le brevi annotazioni, ma tanto più notevoli e significative, attraverso le quali emerge, nel popolo cristiano e in chi parla a suo nome, la certezza di essere figli, senza osare dichiarare direttamente questa condizione se non attraverso questi tipi di tratti; proprio come il figliol prodigo medita di dire: *Padre, non sono degno di essere chiamato tuo figlio*, eppure sa, nel profondo del suo cuore, di essere figlio, indignandosi dentro di sé per il fatto che i lavoratori di suo padre abbiano una sorte più favorevole della sua.

Allo stesso modo, il *Te igitur, dilectissime Pater* che figura all'inizio del canone romano produce un'impressione che non viene cancellata dal seguito, dove l'uomo in preghiera si abbassa e si afferma peccatore: *Nobis quoque peccatoribus*. Non si implora la clemenza delle divinità irate del paganesimo, ma quella di un «Padre misericordioso», unica forma di superlativo insieme, appunto, al *dilectissimi Filii tui*.

Allo stesso modo, questa carità, che si manifesta tra il Padre e il Figlio, si estende oltre la loro sola comunione, fino a portare chi parla a dichiararsi membro di una *plebs sancta*. Questa

²² *Op. cit.*, p. 104.

santità è la condizione stessa di Dio così comunicata all'umanità. Questa comunicazione si manifesta attraverso la luce della fede, che fa sì che il popolo santo distingua la Passione di Cristo come «beata», *beátæ passiónis*, secondo un'alleanza di parole davvero notevole. «Passione beata», come origine efficace della felicità degli eletti; ma anche «beata», in questa prospettiva, per Gesù Cristo stesso, per quanto fosse circondato da tormenti nel corpo e nell'anima.

Così, per quanto umiliata sia la Chiesa davanti a Dio nella persona del suo ministro, essa si erge in sua presenza e gli rivolge una preghiera che non trasuda alcuna umiliazione: una prosa artistica estremamente elaborata, ricca di quegli ornamenti che la retorica raccomanda per incantare le orecchie degli ascoltatori umani con la varietà e l'armonia delle sue cadenze. In assenza di un simile discorso qui, essa è quindi un'offerta presentata a Dio, resa possibile dalla certezza della sua carità paterna, tanto il sentimento della sua immensa maestà sarebbe altrimenti tale da chiuderle la bocca e renderla muta.