

El latín del canon romano

R.P. Jean-Christophe de Nadaï, O.P.¹

1. Introducción: la noción de estilo

Nos proponemos aquí realizar un análisis estilístico del canon romano, con el fin de definir su genio propio. Entenderemos por «estilo» la tercera de las cinco partes del arte oratorio, que los antiguos denominaban *elocutio*, es decir, la elección de las palabras, la redacción concreta del discurso². En cuanto a la primera y la segunda parte de la retórica, *inventio* y *dispositio* (encontrar qué decir en cuanto a ideas y en qué orden), se observa una cierta conformidad general entre las oraciones eucarísticas que se utilizan en las diversas áreas de la cristiandad, con similitudes en los detalles. Jungmann recuerda así los vínculos del canon romano con la tradición alejandrina. Tampoco hay que hablar de las dos últimas partes: *actio* y *memoria*: la acción oratoria y la memoria, ya que esta última está codificada en rúbricas y el celebrante dispone de un libro. Pero *la elocutio* reviste, a ojos de los antiguos, una importancia dominante, por lo que el discurso adquiere su fisonomía única. En su tratado *Orator*, Cicerón indica que *la elocutio* es, literalmente, lo que constituye *la elocuencia*, esa «elocuencia» que es la excelencia del orador y de su discurso.

2. Una prosa «solemne» (Jungmann)

Si existe una elocuencia del canon romano, sin duda no es característica de un solo autor. Se trata de un texto procedente de una historia literaria y, por lo tanto, sin duda escrito por varias personas. Se sabe que la sección *Hanc igitur* «recibió su redacción actual solo de Gregorio Magno»³. Sin embargo, esta intervención se funde en un conjunto que presenta un tono y un color de notable unidad: una unidad que, por lo tanto, no tiene nada de personal y que Jungmann relaciona con una tradición general de enseñanza de la retórica: «Hay que recordar —escribe— que la prosa solemne que caracteriza al canon romano es el estilo que se practicaba en las escuelas de retórica al final del Imperio».⁴

¹ Conferencia pronunciada durante el XIV Coloquio del CIEL, Roma, 30 de enero de 2025.

² Cf. Cicerón, *Orator*, XIX, 61.

³ Joseph-André JUNGSMANN, *Missarum solemnias. Explicación genética de la misa romana*, t. 3, Aubier-Montaigne, («Teología», 21), París, 1954, p. 94.

⁴ *Op. cit.*, p. 55.

Cabe recordar también que el propósito de las escuelas de retórica, incluso en un imperio que se había convertido al cristianismo, era sin duda diferente al de las escuelas de teología. La observación de Jungmann nos parece importante, ya que plantea una cuestión sobre la pertinencia de recurrir, para redactar una oración al Dios de Israel, a técnicas que se desarrollaron fuera de la tradición bíblica.

3. La cuestión de la elocuencia cristiana

Sin duda, esta cuestión es propia de nuestro siglo. Surge de la incomodidad que sienten algunos ante una retórica considerada pomposa en su deferencia indiscreta hacia un Dios que nos compromete con él en un intercambio de caridad, es decir, de amistad, que exige más sencillez. Además, estos rasgos «solemnes» son aún más perceptibles en la liturgia renovada, ya que el canon se pronuncia en voz alta. Para muchos, estos rasgos son aún más importantes que la mayor extensión de la primera oración eucarística, hoy en día prácticamente abandonada en favor de la segunda y la tercera oraciones, preferidas por su sencillez, considerada más bíblica.

Pero estas razones que inclinan hacia la actual desuso del canon romano no deben rechazarse de plano como propias de nuestros doctrinarios modernos. Los debates que hoy se plantean sobre la simplicidad de un estilo bíblico abandonado por una tradición posterior surgieron ya en la antigüedad. Del mismo modo que algunos Padres de Nicea pudieron soportar con impaciencia la introducción en la exposición de la fe cristiana de un *homoousios* que movilizaba recursos filosóficos extraescriturales, la Revelación condenaría de inmediato por vanas las investigaciones demasiado humanas de los eruditos y descartaría desde el principio el arte de los retóricos, cuando el Señor mismo ha hablado. Ahora bien, el Dios que solo habla bien de sí mismo en la Escritura es también el que nos enseña a orar, en el libro de los Salmos y en el Padrenuestro; de modo que parece imponerse la idea de que la autoridad divina exige el desprecio de todos esos artificios del lenguaje con los que los humanos suelen intentar asegurarse la atención de sus semejantes.

Amemos, pues, amemos, cristianos, la sencillez de Jesús, amemos el Evangelio con su humildad, amemos a Pablo con su estilo rudo [...] acostumbremos tanto a amar a Jesucristo solo en la pureza natural de sus verdades santas, que veamos reinar aún en la Iglesia esa primera sencillez que hizo decir al divino Apóstol: «*Cum infirmior, tum potens sum*: Soy poderoso porque soy débil»; mis discursos son fuertes porque son sencillos; es su inocente sencillez la que ha confundido a la sabiduría humana.⁵

⁵ Jacques-Bénigne BOSSUET, «Panegírico de san Pablo», primer punto; en *Œuvres*, Philippe SELLIER ed., París, Larousse, 1975, p. 29.

Estas líneas de Bossuet, en su Panegírico de San Pablo, son de 1657. Pero en 1661, en su Sermón sobre la Palabra de Dios, punto¹, matizó notablemente esta doctrina. Después de referirse de nuevo a san Pablo, que «enseña a los predicadores que deben esforzarse no por hacerse famosos por su elocuencia, sino por hacerse recomendables a la conciencia de los hombres mediante la manifestación de la verdad», ya que, mientras que «los oídos son halagados por la cadencia y la disposición de las palabras » —por lo que se distingue, como veremos, nuestro canon romano— «la imaginación se deleita con la delicadeza de los pensamientos, el espíritu se deja persuadir a veces por la verosimilitud del razonamiento: la conciencia quiere la verdad»⁶ ; Bossuet, sin embargo, añade más adelante:

Si ahora queréis saber qué papel puede desempeñar la elocuencia en los discursos cristianos, san Agustín os dirá que solo le está permitido aparecer como consecuencia de la sabiduría.⁷

Bossuet se refiere aquí al libro^{IV} capítulo 10, de *De doctrina christiana*, del que cita a continuación el latín, que se traduce así: «Date cuenta de que la Sabiduría sale de su morada, que es el corazón del sabio, y que la sigue, como su inseparable sierva, incluso sin ser llamada, la elocuencia».⁸

4. Leer el canon romano a la luz de *De doctrina christiana*

Propongo que este libro IV^e de *De doctrina christiana* nos sirva de guía para el análisis estilístico del canon romano. Para ello, nos basamos en que ambos textos son probablemente contemporáneos y en que todo el mundo sabe que el primer empleo de Agustín fue el de profesor de elocuencia, por lo que se había ganado un lugar entre los maestros de esas escuelas de retórica a las que se remonta el origen de esta oración.

Sin embargo, se podría objetar a esta interpretación que, precisamente, el canon romano es una oración, una palabra que un hombre dirige a Dios en nombre de la Iglesia, mientras que *De doctrina christiana*, tras haber estudiado en los tres primeros libros la forma de interpretar las Escrituras, se detiene en el cuarto a considerar la predicación y la enseñanza cristianas⁹ : es decir, los discursos que un hombre dirige a los seres humanos en nombre de Dios. En lo que respecta a *la*

⁶ En *Œuvres*, Philippe SELLIER ed., París, Larousse, 1975, p. 82.

⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁸ *Ibid.*; traducción de Philippe SELLIER.

⁹ Cf., *De doctrina christiana*, Libro IV, IV, 6, comienzo. Consultado en SAN AGUSTÍN, *La doctrina cristiana*, en Obras, t. 11 / 2, París, Instituto de Estudios Agustinianos, («Biblioteca agustiniana»), 1997, p. 326.

inventio, primera parte de la retórica que consiste en encontrar las ideas que el orador se propone expresar a su audiencia, la elocuencia cristiana es la que cede ante la Sagrada Escritura, de modo que «cuanto más pobre se ve en sus palabras, más debe enriquecerse con las de la Escritura»¹⁰. Pero en cuanto a *la elocutio*, parte dominante de la elocuencia según Cicerón, «se esfuerza por expresar [esas ideas «justas, buenas y santas»] de manera que se le escuche, se le aprecie y se le siga»¹¹. Aquí reconocemos, en orden, las tres tareas que la retórica asigna al orador ante su público: *docere, delectare, movere*: «instruir, complacer, comprometer», donde las dos primeras tienden al *movere*, por lo que el público se ve llevado a donde se le compromete.

Ahora bien, los discursos cristianos tienen como objetivo principal la conversión. Sin embargo, esta no surge directamente de ellos, sino que es obra de Dios a través de estos discursos, o incluso con motivo de ellos. Y Agustín continúa:

Que [el orador cristiano] sepa bien que, si puede convertir y en la medida en que pueda hacerlo, lo deberá al fervor de su oración más que a su arte oratorio, de modo que, rezando por sí mismo y por aquellos a quienes se dirija, sea hombre de oración antes que de buen decir.¹²

Sit orator antequam dictor: en el transcurso mismo de su exposición, san Agustín expresa de manera llamativa esta precedencia de la oración sobre todo arte retórico, ya que el término *orator*, que hasta entonces había designado a un «orador»¹³, pierde aquí ese sentido, en beneficio, por tanto, de «hombre de oración», oración que es el secreto de la elocuencia cristiana.

En cuanto a la oración, el canon romano pertenece al alma misma de la predicación cristiana, que manifiesta directamente. Por otra parte, sabemos que al Señor le complació dar a la oración de sus fieles y de su Iglesia «la dignidad de la causalidad»¹⁴, como dice Pascal, cuando ordenó: *Pedid, y se os dará* (Mt 7, 7). Dios sabe lo que necesita su Iglesia; sin embargo, no le da nada que ella no le haya pedido.

Toda plegaria eucarística envuelve así el relato de la Institución, donde se realiza, *ex opere operato*, el don de Dios, que Él hace de Sí mismo a su Iglesia. Como relato y no como discurso, y como eficaz más que persuasivo, no pertenece al orden retórico. Pero es el lugar donde el don es

¹⁰ *Ibid.*, V, 8, comienzo, 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 dictor.*

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

¹⁴ Pascal, *Pensées*, ed. Philippe SELLIER, París, Classiques Garnier, 2011, 757, p. 611.

inmediato a la petición del don, que se marca en el *Quam oblationem*, donde el sacerdote pide *expressis verbis* la conversión de las especies en el cuerpo y la sangre de Cristo.

Por otra parte, la dignidad de la causalidad conferida por Dios mismo a la oración es lo que fundamenta su inscripción en el orden retórico. Ciertamente, quien reza no puede presumir de inclinar la voluntad de Dios, como el orador, mediante el *movere* retórico, se esfuerza por ganarse a su audiencia para sus sentimientos. Sin embargo, los caminos que practica ante Dios son materialmente análogos a los que toma quien pleitea ante sus semejantes y, por lo tanto, son susceptibles de análisis retórico.

5. Presencia de la Sagrada Escritura

Según Agustín, hemos visto que lo propio de la elocuencia cristiana es dejarse informar por la Escritura. Por lo tanto, si exceptuamos el relato de la Institución, cuyo marco es la oración, esta misma oración integra elementos escriturales en alusiones directas.

Así, en *el Memento dei* viventi, se observa, en este orden, el *sacrificium laudis*, seguido de *tibique reddunt vota sua*. Se trata de una variación del salmo 49, v. 14: *Immola Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo vota tua*. Ahora bien, el salmo 49, aquí, no es propiamente una oración, sino un mandamiento que Dios dirige al hombre. La Iglesia se apropia de esta palabra divina, que se convierte en palabra del hombre a Dios, en respuesta a su mandamiento y en una obediencia que se cumple en la acción litúrgica.

A continuación, el canon romano relaciona el sacrificio de la Iglesia, en cuanto externo y visible, con los sacrificios de Abel, Abraham y, finalmente, Melquisedec, cuya ofrenda presenta una conformidad material con la especie del pan que se acaba de consagrar.

Cabe destacar también al impresionante ángel del Apocalipsis (8, 3-5), que aparece al romperse el séptimo sello. Su mención significa que el sacrificio de la misa, manifestado aquí en el tiempo, apunta hacia el del fin de los tiempos.

La primera parte del canon está, por tanto, bajo el patrocinio del salterio, mientras que la segunda se extiende entre el Génesis y el Apocalipsis, con el Evangelio ocupando el centro, en el Relato. La reverencia del canon hacia la Sagrada Escritura, que autentifica la elocuencia como cristiana, no se mide por la extensión y el número de citas, sino por su peso simbólico, que aquí es singularmente notable.

6. Presencia de la ornamentación retórica

La oración dirigida a Dios para pedir el cumplimiento de sus promesas incluye, naturalmente, el recordatorio de dichas promesas, lo que corresponde al *docere* retórico, mientras que el acto y la forma de pedirlo corresponden al *movere*. Pero, ¿qué lugar asigna la retórica del canon romano al *delectare*, mediante el cual la elocuencia dispone el corazón de los oyentes halagando sus oídos y su imaginación? ¿No se vuelven vanos tales artificios cuando se emplean ante Aquel que es Espíritu?

Pero ¿no los bendijo Él mismo, permitiendo que la Sagrada Escritura estuviera repleta de ellos? El *De doctrina christiana* propone una lectura de las Cartas de Pablo muy diferente a la de Bossuet. Mientras que este último destaca la rudeza del estilo del Apóstol, san Agustín, por el contrario, se sorprende por sus adornos y figuras. En el capítulo VII del libro IV, se esfuerza por demostrar que se trata, en efecto, de una prosa muy trabajada. Citando Rom 3, 3-5:

«Nos gloriamos en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación produce paciencia, la paciencia, virtud probada, y la virtud probada, esperanza; y la esperanza no defrauda, porque la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado».

[...] aquí reconocemos, continúa Agustín, la figura llamada en griego *climax* (escala) y en latín *gradatio* (gradación) por algunos que no quisieron decir *scala* (escala), figura en la que las palabras y los pensamientos están relacionados entre sí [...] Se reconoce aún otro adorno, ya que, tras algunas proposiciones separadas una a otra por la entonación, proposiciones que los nuestros llaman *membra* (miembros) y *cæsa* (cesuras), y los griegos *coma* y *comata*, viene un movimiento circular (*ambitus sive circuitus*), que los griegos llaman *periodon*, cuyos miembros se mantienen en suspenso por la voz de quien habla, hasta el momento en que termina ese período.¹⁵

Lo que Agustín elogia aquí es, por tanto, la alianza de un ritmo en el que la voz cae en las cesuras, con un estilo periódico, uniendo como en un círculo (*circuitus*) la protasis y la apódosis, que se encuentran en la cima del período, llamado así porque la voz se encuentra efectivamente suspendida en él. Agustín se refiere a ello como una «variedad muy bella», *decentissima varietate*¹⁶.

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

¹⁶ *Ibid.*, VII, 12, p. 338.

Ahora bien, esto es lo que encontramos en todo el canon romano, donde la armonía de los períodos domina plenamente sobre los fenómenos de cesura, porque estos últimos se manifiestan dentro de los movimientos de los períodos.

Estos períodos se rigen, en general, por el modo mayor, en el que los miembros se suceden en un rango creciente.

Tomemos aquí el ejemplo de la sección *Te igitur*. Se trata de un período cuya conjunción *uti* marca el punto álgido, introduciendo la proposición complementaria.

Este período es perfectamente armonioso o redondo, ya que la protasis y la apódosis son prácticamente simétricas en número de sílabas (36 y 32 respectivamente). Esta simetría se ve reforzada por la del par de verbos subordinados que responden al par de verbos principales, dispuestos ambos exactamente alrededor del punto álgido del período. Lo es aún más, ya que los centros respectivos de la protasis y la apódosis están ocupados por un conjunto de tres miembros: la titulación de Cristo, en régimen de la proposición *per*, y las ofrendas, en régimen de los verbos subordinados. Por último, lo es por la extensión del último miembro de la protasis y de la apódosis (11 y 12), que sucede a un conjunto de miembros cortos (5, 5, 5 en la protasis, 3 y 4 en la apódosis). La protasis deja ver un efecto de cadencia mayor, mientras que la apódosis, cuyos miembros también ganan en amplitud sucesiva, presenta también un efecto de simetría interna, entre el primer miembro y el último, de extensión comparable (13 y 12).

Te igitur,(4)

clementíssime Pater, (6)

per Jesum Christum, (5)

Filium tuum, (5)

Dóminum nostrum, (5)

súpplices rogámus ac pétimus (11)//

uti accépta hábeas et benedícas (13)

hæc dona, (3)

hæc múnera, (4)

hæc sancta sacrificia illibáta (12)

En el libro IV de *De doctrina christiana*, Agustín lamenta la ausencia en las traducciones latinas de la Biblia de «cláusulas rítmicas», *clausulae* numerosas¹⁷, admitiendo además que no tiene forma de afirmar su presencia en el original hebreo o griego. Estas cláusulas, habituales en la elocuencia ciceroniana, consisten en introducir al final de la proposición metros poéticos determinados por una cierta sucesión de sílabas largas y breves. Ahora bien, el canon romano no ignora estos adornos. El final de la protasis del *Te igitur* está marcado por la sucesión de dos yambos y un tribraco: *rōgālmūs āc| pētīmūs*; el de la apódosis, por la simetría de un espondeo y un tribraco: *fidēī cūlltōrībūs*

Los misales de los fieles se distinguen en general (Féder, dom Lefebvre) de los misales de altar en que presentan en un párrafo diferente *el In primis quæ tibi offérimus*. Esto indica que el período que hemos estudiado puede aparecer como un todo, que aquí recibiría un nuevo impulso, de modo que el período primitivo se integra en una nueva armonía. Por lo tanto, no se trata de una proposición independiente o principal, sino de una proposición subordinada a la anterior, de modo que los misales de altar tienen motivos para integrar tipográficamente *el In primis* en el *Te igitur*. Sin embargo, el fenómeno ilustra la flexibilidad de la prosodia propia del canon romano, dentro de un conjunto perfectamente unido cuya redacción destaca las conexiones internas, especialmente en la repetición *Hanc oblationem/Quam oblationem*. Cabe destacar aquí el favor con el que goza, en esta redacción, el uso del relativo de conexión (*Qui pridie, Unde et memores, Supra quæ, Per quem hæc omnia*), que, al evitar las conjunciones coordinadas con las que el latín tiende a marcar fuertemente el inicio de las frases, convierte la oración en un todo que une de manera continua las diversas secciones, transponiendo a gran escala la figura del *clímax* o escala que Agustín distingue en la Carta a los Romanos.

La prosodia de esta pieza no tiene nada de mecánico. Si bien, dentro de períodos muy redondos, los miembros suelen ganar amplitud al sucederse en cadencias mayores, la sección *Quam oblationem* se presenta como un período asimétrico, con miembros bastante cortos a ambos lados del clímax. El cardenal Newman fue sensible a ello, al igual que Paul Claudel, que tradujo el extracto de *Loss and gains*:

Las palabras son necesarias, pero como medios, no como fines; no son simples interpelaciones al trono de la Gracia, son los instrumentos del sacrificio. Se apresuran, como impacientes por cumplir su misión.¹⁸

¹⁷ Cf. *Ibid.*, XIX, 40, p. 376.

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

Lo que aquí se dice, por supuesto, de las palabras de la consagración, también se aplica a lo que la prepara, aunque, al final, el ritmo se calma de manera significativa y queda suspendido en la amplia locución: *dilectíssimi Filii tui Dómini nostri Jesu Christi*.

La figura de la variación, que según Agustín contribuye a la belleza del discurso, no solo se distingue en la rítmica, sino también en las sinonimias, generalmente triádicas, que presentan un mismo pensamiento bajo diferentes aspectos, y que son características del canon romano: *hæc dona, hæc múnera, hæc sacrificia; pacificáre, custodíre, adunáre et régere; ætérno, vivo et vero, etc.*

Los procedimientos propios de la retórica *delectare* se extendieron incluso a las palabras de la Institución, en glosas en las que se aprecia la devoción por este misterio. Esto denota una familiaridad con las Escrituras, que hace que no se tema tejer su propia trama, para resaltar también su profunda unidad, salpicando con una frase tomada de San Juan (17, 1) el relato compuesto según los sinópticos: *elevátis óculis in cælum*, que precede a la Oración sacerdotal. El sacramento se relaciona así con la caridad que el Señor declaró a los discípulos en el Cenáculo, reflejo de su caridad por su Padre; de este modo, se designa como sacramento de la caridad¹⁹.

Sin embargo, aún no hemos respondido a la pregunta subyacente a nuestro tema. Si, según Agustín, la Escritura presenta estos adornos retóricos, ¿por qué la oración cristiana debería seguirla en esta riqueza, e incluso amplificarla, en lugar de seguirla en su simplicidad?

7. El ethos retórico del canon romano

Aquí conviene introducir un elemento que la doctrina retórica latina ha tratado poco, a diferencia de la tradición griega. Se trata del concepto *de ethos* o «carácter», que Aristóteles expone en *Retórica*²⁰. El término designa la imagen moral que el orador pretende presentar ante el público para ganarse su simpatía.

Ahora bien, nos parece que Agustín se refiere indirectamente a este concepto de carácter cuando habla de la elocuencia cristiana: «Todo lo que decimos es grande», escribe²¹. Grandeza que se debe a lo que está en juego: la salvación eterna, señalada por el canon romano como justificación de la oración: *ab ætérna damnatióne nos éripi, et in electórum tuórum júbeas grege numerári*. Pero

¹⁹ Sin embargo, destacamos este rasgo, el de Jesús alzando los ojos al cielo, en pasajes que también aclaran la decisión adoptada por la tradición del canon romano de relacionarlo con el misterio de la Eucaristía. Así, en Mc 6, 41, se dice que Cristo *alzó los ojos al cielo* mientras bendecía los panes que multiplicaba. Del mismo modo, en Jn 11, 41, ante la tumba de Lázaro, el rasgo aparece, como en el cenáculo, antes de una oración de Cristo a su Padre, y después de haber dicho a Marta: *si crees, verás la gloria de Dios*.

²⁰ Libro I, 1356 a; 1366 b.

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

esta grandeza reside ante todo en el Ser soberano al que nos dirigimos y que es el autor de la salvación.

Ahora bien, considerar a Dios de esta manera, es decir, según su grandeza, exige por parte de la Iglesia, que se dirige a Él por medio de la voz del ministro, una actitud propiamente religiosa, formalmente distinta de la caridad que mira a Dios, no principalmente según su grandeza, sino según la amistad que Él ha querido establecer con el hombre.

De esta actitud religiosa se deriva la manifestación de la obra de la Iglesia como sacrificial, en relación con el sacrificio de Cristo. Se quiere garantizar contra cualquier olvido de su condición de criatura y humillarse ante su Creador, porque eso es justo, ya que la religión no es otra cosa que la justicia que se le debe a Dios. También es justo confesar haberlo irritado, en un sacrificio cuyo propósito es apaciguarlo: *ut placátus accípias*. Jungmann relaciona así la variación *benedictam, adscriptam, ratam, rationábilem acceptabilémque* con un juridismo que destaca la idoneidad de una ofrenda motivada por la *placatio*²². El *Supra quæ* da testimonio de la humillación de una Iglesia ante su Dios, donde, sin atreverse a identificar su ofrenda con la ofrenda de Jesús que acaba de manifestarse, suplica a Dios que la considere agradable. Ni siquiera se atreve a atribuirse los méritos de Jesucristo, y prefiere recordar, en el Antiguo Testamento, los sacrificios de Abel y Abraham. Cita también la ofrenda de Melquisedec, debido a su conformidad material con la que ella trae, que no se atreve a comparar con el sacrificio de la cruz.

Por lo tanto, Dios es considerado como aquel cuya grandeza recomienda el ejercicio de la religión en el sacrificio ofrecido a su majestad: *in conspéctu divínæ majestátis tuæ*: metonimia que indica que Dios es solo grandeza, en respuesta a otra metonimia, en simetría antes del relato de la Institución, a saber: *servitútis nostræ*: «nuestra servidumbre», es decir: «nosotros, que somos siervos, incluso esclavos», con lo que el hombre declara ser, por el contrario, todo lo bajo. *Servitútis* se prolonga además en *familiæ*, que en latín no designa lo que nosotros llamamos «familia», sino la «servidumbre» como conjunto de *fámuli*.

El ethos retórico en el que se basa el canon romano reside, en nuestra opinión, en la tensión entre la humillación totalmente religiosa del hombre ante la majestad de Dios, que confiere a esta oración su carácter distintivo, y las breves anotaciones, pero no por ello menos notables y significativas, en las que se pone de manifiesto, entre el pueblo cristiano y quien habla en su nombre, la certeza de que es hijo, sin atreverse a declarar directamente esta condición, salvo por este tipo de rasgos; del mismo modo que el hijo pródigo medita decir: *Padre, no soy digno de ser*

²² *Op. cit.*, p. 104.

llamado tu hijo, y sin embargo sabe, en lo más profundo de su ser, que es hijo, indignándose en su interior por el hecho de que los trabajadores de su padre tengan un destino más favorable que el suyo.

Así, el *Te igitur, dilectissime Pater* que figura al principio del canon romano produce una impresión que no se borra en la continuación, donde el hombre en oración se humilla y se afirma pecador: *Nobis quoque peccatoribus*. No se implora la clemencia de las divinidades irritadas del paganismo, sino la de un «Padre muy clemente», única forma de superlativo junto con, precisamente, el *dilectissimi Filii tui*.

Así, esta caridad, que se manifiesta entre el Padre y el Hijo, se extiende más allá de su comunión, hasta llevar al que habla a declararse miembro de una *plebs sancta*. Esta santidad es la condición misma de Dios así comunicada a la humanidad. Esta comunicación se manifiesta a través de la luz de la fe, que hace que el pueblo santo distinga la Pasión de Cristo como «feliz», *beatae passionis*, según una combinación de palabras muy notable. «Pasión dichosa», como origen eficaz de la felicidad de los elegidos; pero también «dichosa», en este sentido, para el mismo Jesucristo, por mucho que estuviera rodeado de tormentos en su cuerpo y en su alma.

Así pues, por muy humilde que sea la Iglesia ante Dios en la persona de su ministro, se mantiene erguida en su presencia y le expone una oración cuya redacción no respira, por su parte, ninguna humildad: una prosa de arte extremadamente trabajada, llena de esos adornos que la retórica recomienda para encantar los oídos de los oyentes humanos con la variedad y la armonía de sus cadencias. En ausencia de un propósito similar aquí, es, por tanto, una ofrenda presentada a Dios, posible gracias a la certeza de su caridad paterna, ya que, de otro modo, el sentimiento de su inmensa majestad le cerraría la boca y le dejaría mudo.