

# EL *ETHOS* DE LA LITURGIA MONÁSTICA: DISCIPLINA Y CELO UNA LITURGIA ANTROPOLÓGICAMENTE AUTÉNTICA<sup>1</sup>

Gofredo Boselli<sup>2</sup>

Es un lugar común alabar el eminente valor de la liturgia, especialmente de la liturgia romana, en la educación y la disciplina del sentimiento religioso (...). Cada uno es libre en su oración privada, pero, en el culto público, no puede sino ser dócil a la disciplina de la comunidad<sup>3</sup>.

Así se expresaba Marie-Dominique Chenu en un artículo de 1947, “Antropología y liturgia”, que llegó a ser a lo largo del tiempo la *carta magna* de la antropología litúrgica del siglo XX. Desde entonces, la reflexión litúrgica se ha enriquecido con datos ofrecidos por la antropología contemporánea, tanto como se ha apropiado de las principales adquisiciones de las ciencias humanas, con la conciencia de que “la liturgia implica, confirma y consagra una antropología”<sup>4</sup>. Esto ha llevado también hacia una justa evaluación de los sentimientos, de las emociones y de los afectos que habitan a todo ser humano en su obrar y su pensamiento, y hacia la valorización de los sentidos humanos como camino de

---

1 Texto publicado en *La Maison-Dieu (LMD)*, 276, 2013/4. Traducción del francés realizada por la Hna. María Graciela Sufé, osb, Abadía *Gaudium Mariae*, Córdoba, Argentina.

2 Goffredo Boselli es monje de la comunidad de Bose (Italia). Diplomado en el Instituto superior de Liturgia, se ha especializado en la teología y la espiritualidad de la liturgia, particularmente en la concelebración (cf. *LMD* 224, 2000/4). Ha publicado *Il senso spirituale della liturgia*, Bose, Qiqajon, coll. “Liturgia e vita”, 2011.

3 M.-D. CHENU, “*Antropologie et liturgie*”, *LMD* 12, 1947, pp. 53-65, pp. 63-64.

4 *Ibid.*, p. 53.

acceso privilegiado al sentido de su obrar. La expresión afectiva y el componente emotivo de la persona son elementos fundamentales y constitutivos de la experiencia litúrgica, y no tenerlos en cuenta significaría desconocer la verdad del hombre y al mismo tiempo la verdad de la liturgia cristiana.

Si la acción humana portadora de sentido para la existencia está siempre penetrada por la afectividad, entonces, el rito está también necesariamente animado por la afectividad, al punto que el psicoanalista y teólogo Antoine Vergote puede afirmar: “Esas prácticas cristianas, que son teológicamente sacramentos, son antropológicamente ritos”<sup>5</sup>. Esto significa que, si el empobrecimiento afectivo de la liturgia es nefasto, los excesos afectivos son igualmente temibles. Para A. Vergote, el exceso afectivo en la liturgia crea una cierta lasitud, porque ese exceso se presenta como una afectividad exhibida sin pudor y replegada sobre sí, en lugar de estar orientada hacia los demás y hacia Dios. Una afectividad no educada obtiene como resultado una teatralización de la liturgia, donde la persona se da en espectáculo a sí misma y a los demás, pero “se puede tener confianza en que una liturgia antropológicamente auténtica va a educar la afectividad”<sup>6</sup>. A. Vergote concluye su reflexión expresando la necesidad de una educación de la sensibilidad afectiva y religiosa:

Lo que amenaza falsear a la disposición religiosa, no es generalmente el exceso de afectividad, sino la calidad de la afectividad que se vive y que se expresa, o la afectividad que es inducida por la expresión que se impone. Cuando la espiritualidad no educa a la sensibilidad, entonces la afectividad religiosa se deslía en sensiblerías<sup>7</sup>.

A más de cincuenta años de distancia uno del otro, M.-D. Chenu y A. Vergote vuelven a recordar la importancia decisiva de la disciplina en la liturgia, y los riesgos a que se exponen una liturgia y una espiritualidad que muestran demasiada ingenuidad frente al componente afectivo del hombre. En la actualidad, vemos la necesidad, especialmente para las jóvenes generaciones, de lo que A. Vergote llama “una liturgia antropológicamente auténtica”, que sea por sí misma una disciplina del cuerpo y del espíritu. Las fuentes monásticas antiguas atestiguan de modo preciso un *ethos* litúrgico cuyos elementos esenciales son

---

5 A. VERGOTE, “*L’ affectivité qui anime le rite*”, LMD 218, 1999, pp. 117-129.

6 *Ibid.*, p. 129.

7 *Ibid.*

la disciplina y el celo, en los cuales se expresa una liturgia antropológicamente verdadera. La reflexión que proponemos aquí nace de la necesidad, reconocida en muchos lados, de volver a encontrar hoy en la experiencia litúrgica ordinaria el sentido de la disciplina y del celo. Los textos monásticos constituyen sobre este punto un magisterio siempre actual, tanto para la teología de la liturgia como para el conocimiento del ser humano.

Los textos monásticos antiguos que proporcionan una enseñanza espiritual sobre la liturgia no son sumamente numerosos. Referencias a la liturgia se encuentran en particular en las *Reglas* de Pacomio y de Benito, así como en las descripciones dadas por Juan Casiano. En la mayor parte de los autores monásticos antiguos, las referencias a la liturgia son muy a menudo ocasionales, y no tienen ese carácter completo y sistemático que se encuentra por el contrario en los numerosos tratados sobre la oración. La tradición monástica, sobre todo la oriental, en efecto, ha atribuido mayor valor a la oración solitaria del monje que a la oración comunitaria. Aun cuando la oración solitaria no sea puesta en oposición a la oración litúrgica, la salmodia es juzgada menos perfecta que la oración contemplativa, que es espiritual, pura, contemplativa, inmaterial. En su tratado sobre la oración, Evagrio escribe:

La salmodia calma las pasiones y apacigua la intemperancia del cuerpo. La oración, en cambio, hace que el espíritu se ejercite en la actividad que le es propia...

La salmodia es la imagen de la sabiduría multiforme. La oración, en cambio, es el prelude de la gnosis inmaterial y simple<sup>8</sup>.

Juan Clímaco atribuye al espíritu del monje en oración una función sacerdotal:

Una cosa es vigilar asiduamente el propio corazón, y otra cosa es colocar este corazón bajo la vigilancia del intelecto, ese gobernador y sumo sacerdote que ofrece a Cristo sacrificios espirituales<sup>9</sup>.

8 EVAGRIO, *Sobre la oración*, 83, 85; ver también DIADOCO DE FOTICE, *Capítulos*, 73 y JUAN CLÍMACO, *La escala*, 28,37.

9 JUAN CLÍMACO, *La escala*, 28,54; Juan Clímaco hace seguir inmediatamente este texto sobre el sacerdocio espiritual del espíritu, de un pasaje particularmente audaz en el cual muchos autores ven una referencia a la eucaristía: “Si un cuerpo ve su propia manera de obrar modificada en contacto con otro cuerpo, ¿cómo podría seguir siendo el mismo el que toca el cuerpo de Dios con manos puras?” (*La escala*, 28,55) Sobre la interpretación eucarística

En el monacato occidental, un eco de la superioridad de la oración solitaria del monje sobre la oración comunitaria se encuentra aun en el siglo XI en Guillermo de Saint-Thierry, para quien el monje solitario celebra en su celda la *res ipsa omnium sacramentorum fidei nostrae*:

En el templo y en la celda se tratan asuntos divinos, pero más frecuentemente en la celda. En el templo se distribuyen algunas veces de modo visible y en figura los sacramentos de la vida divina; sin embargo, en la celda al igual que en el cielo, se nos ofrece continuamente la realidad misma de todos los sacramentos de nuestra fe, en toda su verdad y en toda su disposición, aunque todavía no con todo el esplendor de su pureza ni con la seguridad de la eternidad<sup>10</sup>.

El adagio medieval que quería que los monjes sean *propter chorum fundati*, adagio retomado por el renacimiento monástico del siglo XIX y luego teorizado por autores tales como Prosper Guéranger, Paul Delatte y Columba Marmion, ha sido definitivamente desmitificado por los estudios de Cuthbert Butler<sup>11</sup> primero, después por los de Louis Bouyer<sup>12</sup> y de Eloi Dekkers<sup>13</sup>, que han demostrado cómo, en los textos del monacato egipcio o en Basilio y Casiano, el oficio divino no es el objetivo para el que fue fundada la vida monástica cenobítica, y la liturgia no es lo *proprium* de los monjes en mayor medida que para todo cristiano y para la Iglesia en su conjunto. Es a partir del siglo IX, cuando al haber sido abandonado el trabajo manual en beneficio de los oficios litúrgicos, la vida cultural se desarrolló de modo desmesurado, al punto de tornarse la ocupación principal de los monjes.

Fue entonces –escribe Butler– cuando la pompa de las ceremonias litúrgicas y el perfeccionamiento del ritual experimentaron un gran desarrollo, mientras que la liturgia de san Benito era indudablemente de una austera simplicidad que, en nuestros días, se nos presentaría como puritana<sup>14</sup>.

---

de ese pasaje, ver M. VAN PARYS, “La liturgie du coeur selon saint Grégoire le Sinaïte”, *Irenikon* 51, 1978, 312-337, en particular p. 332.

10 GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Carta de Oro*, I,36.

11 C. BUTLER, *Le monachisme bénédictin. Études sur la vie et la règle bénédictines*, Paris, J. De Gigord, 1924.

12 L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Paris, Cerf, 1950.

13 E. DEKKERS, “Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?”, *LMD* 51, 1957, 31-54.

14 C. BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, pp. 32-33.

Esta visión de las cosas permite no apartar demasiado rápido los textos de los padres monásticos como una enseñanza reservada únicamente a los monjes, quienes tendrían ellos solos la carga de la oración comunitaria, con la exclusión de los demás tipos de comunidades cristianas. En realidad, el *ethos* de la liturgia monástica es el *ethos* de la liturgia cristiana en su forma más esencial y primitiva. Es en esta perspectiva como nosotros leeremos e interpretaremos las fuentes monásticas, con el objetivo de mostrar cómo una antropología litúrgica auténtica es el resultado del equilibrio necesario entre la dimensión afectiva y emotiva vivida en la liturgia y el ejercicio de una constante disciplina, es decir, el hecho del compromiso, del esfuerzo y del trabajo del cuerpo y del espíritu que demanda la liturgia. La liturgia no puede ser solamente emoción y sentimiento; ella requiere también motivación y convicción, tensión interior y pasión, tantas realidades que en los textos bíblicos y monásticos son designadas con el término “celo”<sup>15</sup>.

## Disciplina

Las fuentes monásticas dedican un amplio espacio a la disciplina que debe ser observada durante la liturgia; así muestran que la liturgia es también fruto de normas que tienen por objetivo permitir la oración comunitaria en un monasterio cenobítico. La oración es verdaderamente comunitaria cuando los que participan en ella concurren asegurando los elementos esenciales que distinguen a la liturgia celebrada por la comunidad en un mismo lugar, de la oración solitaria hecha por cada monje en su celda. Hay oración comunitaria cuando a una hora determinada las personas se reúnen en un mismo lugar, ejecutan los mismos gestos, toman las mismas actitudes, salmodian en coro, escuchan la lectura de las Escrituras, observan silencio y, en un momento fijado, terminan la liturgia y dejan el lugar de la oración para retornar a las ocupaciones cotidianas. Sin esos elementos, no hay oración comunitaria: la liturgia requiere por lo tanto una disciplina de tiempo y de espacio, una disciplina del cuerpo y del espíritu, una disciplina de la palabra y del silencio.

Dado que ella llama a los monjes a orar juntos a horas fijas del día y de la noche, la primera disciplina vivida en la liturgia es la disciplina del tiempo. Leemos en la *Regla* de Benito:

15 Un instrumento precioso e indispensable para la redacción de este trabajo es la obra de L. D'AYALA VALVA, *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, Ed. Quiqajon, Magnano, 2009.

Dice el Profeta: *Siete veces al día te alabé* (Sal 118,164). Nosotros observaremos este sagrado número septenario, si cumplimos los oficios de nuestro servicio en Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas, porque de estas horas del día se dijo: *Siete veces al día te alabé*<sup>16</sup>.

Si Benito motiva los siete oficios cotidianos como obediencia *sine glossa* a la palabra profética, Juan Casiano justifica cada hora de oración por medio de una referencia puntual a uno de los acontecimientos de salvación. Así, por ejemplo, para la hora de tercia:

No sin razón se destinan esos tiempos [de tercia, sexta y nona] a los deberes religiosos, ya que en ellos tuvieron lugar tanto el cumplimiento de las promesas como la consumación de nuestra salvación. Fue en la hora tercera que el Espíritu Santo, prometido antiguamente por los profetas, descendió como sabemos por vez primera sobre los apóstoles reunidos para el oficio de las oraciones (cf. *Hch* 2,1-4.16)<sup>17</sup>.

Permaneciendo fieles a la gran tradición de la Iglesia, los Padres monásticos consideraron los oficios divinos como un memorial de los acontecimientos de la salvación, y de esa manera reconocen en el tiempo una cualidad sacramental que da nacimiento a la santificación de las horas del día. Así, la liturgia es ante todo un magisterio cotidiano que enseña al monje el sentido cristiano del tiempo.

En segundo lugar, en la comunidad monástica, la liturgia comunitaria, en su alternancia del día y de la noche, predispone a una disciplina del tiempo y conduce al monje a entrar en ella por el hecho de que él asume un ritmo regular y ordenado del tiempo, hecho de oración, de trabajo, de fraternidad y de descanso. La vida del monasterio es determinada así por la arquitectura del tiempo litúrgico, a la vez cósmico y salvífico, tiempo de la naturaleza y de la historia, disciplinando así, más por ósmosis que por una enseñanza, la relación de cada monje con el misterio del tiempo.

La célebre advertencia de Benito: “nada se anteponga a la obra de Dios”<sup>18</sup>

---

16 *RB* 16,1-3.

17 JUAN CASIANO, *Instituciones*, III,3,1-2.

18 *RB* 43,3.

establece, en tercer lugar, una jerarquía del tiempo y por lo tanto ejercita al monje en una firme disciplina que le permite discernir la calidad del tiempo. No todas las horas de la jornada tienen el mismo valor, de la misma manera como no todas las acciones que se realizan en ellas tienen la misma importancia. Al tiempo de la oración comunitaria y a la acción litúrgica, el monje debe concederle la primacía por sobre todo otro tiempo y toda otra actividad. Ya Pacomio prescribía: “Cuando se oiga la voz de la trompeta que llama a la *synaxis*, en el mismo momento saldrán de la celda, meditando un pasaje de las Escrituras hasta llegar a la puerta del lugar de la *synaxis*”<sup>19</sup>. La misma prescripción figura en la *Regla de Benito*: “Cuando sea la hora del Oficio divino, ni bien oigan la señal, dejen todo lo que tengan entre manos y acudan con gran rapidez (*summa cum festinatione*), pero con gravedad (*cum gravitate tamen*), para no provocar disipación”<sup>20</sup>.

Es significativo que uno y otro texto indiquen de qué manera el monje es invitado a responder al sonido de la trompeta o de la campana: “salga de inmediato de su celda”, o “acuda con toda prisa”. La manera como es empleado el tiempo, desde el momento en que se oye la señal hasta aquel en que se llega al lugar de la oración comunitaria, revela la disposición interior del monje con respecto a la liturgia y la primacía que le concede. Otra observación es significativa: la manera como Benito pide al monje que se dirija a la liturgia: *cum festinatione* (con prisa), es la misma que la que los monjes, en la invocación que abre todo oficio, piden a Dios que venga en su ayuda: *Domine, ad adjuvandum me festina*<sup>21</sup>. La *festinatio* caracteriza por lo tanto el modo de venir, la una hacia la otra, estas dos presencias invocadas: la de los monjes que vienen a la presencia de Dios, y la de Dios que viene a la presencia de los monjes reunidos ante Él.

Al mismo tiempo que la prontitud, Pacomio pide al monje que se dirija al lugar de la *synaxis* “meditando algún pasaje de la Escritura”, y Benito también lo invita a concurrir prontamente, pero siempre con gravedad. La concordancia entre la disposición interior (meditación de la Escritura) y la actitud exterior (*gravitas*) es indicada como la manera más apropiada para dirigirse a la liturgia. No hay pues solamente una disciplina del tiempo, sino también una disciplina del espacio, es decir: hay la manera correcta de habitar el espacio material que separa a la celda del lugar de la *synaxis*. Esas disciplinas que deben ser observadas enseñan,

19 PACOMIO, *Preceptos*, 3.

20 *RB* 43,1-3.

21 *RB* 18,1.

por lo tanto, que la oración comienza desde la señal que la anuncia, y la manera como el monje se dirige a la oración debe estar en plena concordancia con lo que se apresta a realizar. El hecho de entrar en la liturgia es ya en cierto modo un acto litúrgico, puesto que está orientado hacia ella.

Además, la liturgia educa al monje en la disciplina del cuerpo y del espíritu. Las fuentes monásticas no son rúbricas litúrgicas, y por lo tanto, no tienen por objeto codificar los gestos que deben ser realizados ni dar reglas para los movimientos que deben ser ejecutados. Su intención es ante todo indicar el sentido de las actitudes corporales requeridas por la oración comunitaria y, en oposición, los comportamientos que son contrarios al auténtico espíritu de la oración. Una de las características más notables de los textos monásticos es el no separar el cuerpo del orante de sus pensamientos, y viceversa. De la convergencia entre las actitudes corporales y los movimientos del espíritu, Juan Clímaco da una buena descripción:

Algunos [demonios] sumergen en el sueño a los que están en la oración. Otros nos ocasionan dolores de entrañas violentos e inhabituales. Otros nos incitan a tener conversaciones en la iglesia. Otros arrastran a nuestro espíritu a pensamientos deshonestos. Otros nos empujan a apoyarnos contra la pared, como si estuviésemos agotados. Hay otros que nos hacen bostezar sin cesar. Algunos provocan risas frecuentes en el tiempo de la oración, buscando así excitar contra nosotros la cólera de Dios. Otros nos constriñen a precipitar la lectura de los salmos, por negligencia; otros nos sugieren cantarlos demasiado lentamente, en busca de placer; y algunos hay que vienen a sentarse sobre nuestra boca y la tienen cerrada, de manera que nos cuesta abrirla. El que piensa que está en presencia de Dios y ora en lo profundo del corazón, se estará inmóvil como una columna y ninguno de los demonios de los cuales acabamos de hablar, se reirá de él<sup>22</sup>.

Al describir una verdadera fenomenología del cuerpo que no ora, Clímaco esboza *sub signo contrario* una disciplina del cuerpo en oración. Para él, la actitud del cuerpo del monje durante la liturgia “encarna” a su espíritu, poniendo de manifiesto la verdad de su actitud interior. Somnolencia, dolores, conversaciones, fatiga, bostezos, risas, pereza, precipitación o lentitud o mutismo en el canto demuestran que el cuerpo es el único instrumento del hombre en oración. Esto

significa que, si el cuerpo del monje no ora, el monje tampoco ora. Una oración indolente es, en efecto, revelada por un cuerpo que se sostiene mal; una oración negligente, por un cuerpo que se deja llevar y que es perezoso en los gestos como en el canto. Pero ¿de qué espíritu es preciso estar habitado para que el cuerpo encuentre su compostura, su porte y su dignidad? Para Clímaco, ese espíritu es la conciencia que debe tener el monje de encontrarse en presencia de Dios:

El que piense, con un profundo sentimiento de corazón, que se encuentra en presencia de Dios cuando ora, se mantendrá inmóvil como una columna.

El ideal de la inmovilidad no significa, por cierto, una falta completa de acción y de expresión del cuerpo. La imagen de la columna utilizada por Clímaco evoca más bien la solidez y la estabilidad de un cuerpo firme, inmóvil y resistente, que manifiesta el “profundo sentimiento del corazón” del orante, habitado por la conciencia de “encontrarse en presencia de Dios”.

El desorden y la negligencia en la salmodia coral llevan a Teodoro el Estudita a enojarse con los monjes:

Ayer yo me irrité con ustedes a causa de la salmodia; les ruego y les suplico que salmodien según las normas, y no simplemente al azar y de manera confusa<sup>23</sup>.

La falta de disciplina en la salmodia y el desorden que provoca impiden, según Teodoro, la inteligencia de los salmos. Esa es la razón por la cual una salmodia inteligente requiere, por parte de todos, el respeto de un ritmo justo. Escribe otra vez Teodoro:

*Salmodien inteligentemente* (Sal 46,8). No se salmodia inteligentemente si en la organización del coro no se evita comenzar un versículo antes de que el precedente esté acabado, que la salmodia sea en alta voz o en voz baja, que el ritmo del versículo sea más lento o más precipitado<sup>24</sup>.

De la disciplina del cuerpo depende también el silencio de la liturgia. Para Casiano, la calidad del silencio de la liturgia de los monjes egipcios es fruto

---

23 TEODORO EL ESTUDITA, *Pequeñas Catequesis*, 99.

24 *Ibid.*

de la disciplina que tienen de su cuerpo o, más exactamente, de la disciplina de los ruidos que hacen sus cuerpos y que Casiano llama “ruidos indisciplinados”. El cuerpo del hombre, en efecto, no emite solamente sonidos, llamados, palabras, sino también ruidos tales como carraspeos de garganta, accesos de tos, expectoraciones, estornudos, bostezos, gemidos, suspiros... Como lo muestra el pasaje que citamos, Casiano supo, mejor que cualquier otro autor, y con un gran espíritu de observación, describir las actitudes de los monjes en oración:

Cuando [los monjes egipcios] se reúnen para celebrar las solemnidades de las que hablamos anteriormente -que ellos llaman *synaxis*- todos guardan silencio hasta el punto de que a pesar del gran número de hermanos reunidos, se creería que no hay allí absolutamente nadie a excepción del que se levanta en medio de la asamblea para cantar el salmo. Pero es aún más notable el silencio cuando se reza la oración conclusiva. Durante ella no se expectora, no se carraspea con ruido, no se tose sonoramente, no se dan bostezos soñolientos con las mandíbulas flojas y la boca entreabierta; ningún gemido, ningún suspiro distrae a los asistentes. No se oye otra voz, excepto la del sacerdote que concluye la plegaria, a no ser la que el espíritu extasiado deje escapar de los labios, habiéndose metido insensiblemente en el corazón a causa de un fervor espiritual desmedido e intolerable. De este modo el espíritu inflamado, al no poder contenerse en sí mismo, se desahoga por una especie de gemido inefable (cf. *Rm* 8,26) que sale de las intimidades profundas del corazón<sup>25</sup>.

Del silencio del cuerpo proviene el silencio de la liturgia, y por esta razón el monje debe entrenarse en aprender a disciplinar su cuerpo en la oración y a hacerlo cada vez mejor. Para Casiano, esta disciplina difícil no es solamente un bien en sí, sino también un acto de caridad con respecto a los hermanos: disciplinar el propio cuerpo significa tener atención y respeto por aquellos con quienes él ora, pues el monje cuyo cuerpo es indisciplinado representa un obstáculo para la oración comunitaria. La falta de disciplina del cuerpo, concluye Casiano, no pone en peligro solamente la oración del monje, sino también la oración de los que se encuentran cerca de él:

En cambio, aquél que sumido en tibieza ora gritando o deja escapar de su garganta algunos de los ruidos que acabamos de mencionar, y sobre todo se

exceda en bostezos, es considerado doblemente culpable: en primer lugar, porque comete falta contra su propia oración, al ofrecerla con negligencia; y en segundo lugar, porque interrumpe con ruido desordenado la aplicación de otro, que tal vez hubiera podido orar más intensamente<sup>26</sup>.

La oración comunitaria es, pues, un espacio de caridad fraterna. Orar con los hermanos permite, en efecto, según Teodoro el Estudita, despertar el cuerpo del monje vecino, de manera que a la oración no le falte ese orden que le es necesario. Veamos lo que escribe el Estudita:

Si, como a veces ocurre, hay un poco de relajamiento y de somnolencia, que uno despierte al otro, y que el buen orden sea conservado en la mayor medida posible. Si, en otros ámbitos, el orden es una cosa muy hermosa, ¡con mucha mayor razón en el coloquio con Dios!<sup>27</sup>

El orden y el buen porte del cuerpo no son suficientes, sin embargo, para asegurar una oración auténtica; pero el buen porte del cuerpo significa el consentimiento del único e indispensable instrumento sin el cual no es concedido al monje orar. Según Jerónimo, el arpa y la cítara, a los cuales los salmos hacen referencia a menudo, son en realidad el cuerpo del orante, llamado a convertirse él mismo en el instrumento de la salmodia:

*¡Despierten, cítara y arpa! (Sal 107,3) Oh cítara, oh arpa, tú has sido hecha y creada para entonar los salmos para Dios: despierta y entona los salmos. ¿Por qué duermes?... Maldito el que hace con negligencia la obra de Dios (Jr 48,10). Si eres una cítara o un arpa, ¿por qué te quedas mudo y no glorificas a Dios?*<sup>28</sup>

La disciplina del cuerpo es un instrumento esencial para la disciplina del espíritu y del pensamiento. Durante la liturgia, un espíritu distraído puede habitar un cuerpo que se mantiene bien, pero un cuerpo lánguido no puede ciertamente ser habitado por un espíritu atento. Esto explica por qué las fuentes monásticas hablan mucho más de las distracciones en la oración que de la buena presentación del cuerpo.

26 *Ibid.*, II,10,2.

27 TEODORO el ESTUDITA, *Pequeñas Catequesis*, 99.

28 JERÓNIMO, *Tratado sobre los salmos*, 107,3.

Los Padres del monacato están de acuerdo en testimoniar que las distracciones asaltan al monje sobre todo durante la salmodia, que es el centro y la esencia de la oración monástica. Evagrio Póntico es tan consciente de esto que declara: “Es una gran cosa rezar sin distracción, pero es una cosa más grande aún salmodiar sin distracción”<sup>29</sup>. El abad Teodoro de Ennatón se muestra particularmente comprensivo hacia la fragilidad humana: “Si Dios nos reprochara las negligencias en la oración y las infidelidades en las salmodias, no podríamos salvarnos”<sup>30</sup>. La tradición monástica antigua enseña ante todo que la atención en la oración es la recompensa a la que no se llega más que después de haber luchado toda la vida:

Teodoro de Alejandría preguntó un día a Pacomio: “He escuchado decir respecto a Cornelio que es extremadamente dueño de sí mismo y que, durante toda la *synaxis*, no permite que su mente se distraiga. Ahora bien, en esta hora (pasada), yo también traté con gran vigilancia y apenas pude hacer tres oraciones reteniendo mi pensamiento. ¿Cómo puedo escuchar la palabra de Dios y rezar sin tener la mente distraída?” (Pacomio) le contó esta parábola: “Un hombre esclavo según la carne, si ve a un hombre libre, aunque sea pobre, desea la libertad; si un pobre ve a un comandante, quiere ser un comandante; si un comandante ve a un rey, también desea fervientemente llegar a ser rey. Y a Cornelio se le concedió eso después de mucha lucha por la gracia del Señor. Tú trabaja de la misma forma con confianza y recibirás según tu mérito”<sup>31</sup>.

Para Pacomio, por lo tanto, la atención en el momento de la oración litúrgica es fruto de una disciplina que es una auténtica lucha espiritual, es decir un ejercicio que implica fatiga, compromiso y regularidad. No por nada Benito dos veces en la *Regla* llama a la liturgia *pensum servitutis*, peso o carga del servicio<sup>32</sup>. Barsanufio y Juan de Gaza invitan a “agujonear al espíritu”, lo que significa estimularlo y solicitarlo haciendo del orante el vigilante y el pedagogo del propio espíritu:

*Pregunta:* Cuando durante la salmodia un hermano recita versículos,

---

29 EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico*, 69.

30 *Apotegmas de los Padres*, Serie alfabética, Teodoro de Ennatón, 3.

31 *Primera Vida griega de san Pacomio*, 111.

32 *RB* 49,5. L,4.

unas veces mi pensamiento está tranquilo, otras veces divaga. ¿Qué debo entonces hacer?

*Respuesta:* Cuando tu pensamiento está tranquilo y experimentas compunción escuchando los versículos recitados por el hermano, saca provecho de ello. Pero si ves que tu espíritu es prisionero de otros pensamientos, esfuérzate en agujonearlo, para que esté atento a las alabanzas proclamadas por el hermano<sup>33</sup>.

Frente a la amplitud de la enseñanza sobre el tema de la atención en la salmodia, lo que nos parece interesante destacar es que, para los Padres monásticos, la disciplina de los pensamientos a lo largo de la salmodia no depende solamente de las fuerzas psíquicas, de las capacidades intelectuales y de las energías espirituales del monje, sino que la misma oración litúrgica ofrece al orante los medios y los instrumentos eficaces para combatir las distracciones.

El primer instrumento es la misma salmodia. Basilio de Cesarea reconoce en la salmodia en común una capacidad terapéutica tanto personal como comunitaria:

El salmo es serenidad de las almas y árbitro de paz, él calma la agitación y la turbación de los pensamientos. En efecto, pacifica la irritación del alma y modera su desorden. El salmo favorece la amistad, reúne a los que están separados, pone fin a las enemistades. ¿Quién podría, en efecto, continuar mirando como enemigo a la persona con la que cantó a una sola voz las alabanzas de Dios? Así, la salmodia nos procura también el mayor de los bienes, la caridad<sup>34</sup>.

El hecho de concordar en el canto de los salmos es, pues, fuente de reconciliación fraterna. El mismo Basilio considera la salmodia a dos coros como una ayuda contra la distracción: “Divididos en dos grupos, cantan los salmos en coros alternados; de este modo, dan mayor fuerza a la meditación de las palabras de la Escritura, y al mismo tiempo, se aseguran un corazón atento y no distraído”<sup>35</sup>. Es particularmente interesante la enseñanza de Atanasio de Alejandría: para él, la melodía según la cual se rezan los salmos en coro es un modelo del descanso de

---

33 BARSANUFIO y JUAN DE GAZA, *Carta* 445; col. “Sources chrétiennes” 451, p. 525.

34 BASILIO DE CESAREA, *Homilias sobre los salmos*, 1,3.

35 BASILIO DE CESAREA, *Carta* 207.

los pensamientos. Atanasio utiliza con mucha razón la singular expresión “lectura modulada de los salmos”, y así muestra cuán impropio es hablar de canto de los salmos, mientras la salmodia es a decir verdad, una cantinela, más parecida a una recitación que a un canto en sentido propio:

La tranquilidad perfecta, la calma interior, tienen su imagen y modelo en la lectura modulada de los salmos. Nosotros damos a conocer los movimientos del alma a través de nuestras palabras; por eso el Señor, deseando que la melodía de las palabras fuera el símbolo de la armonía espiritual en el alma, ha hecho recitar los salmos melodiosa, modulada y musicalmente<sup>36</sup>.

El ejemplo tal vez más sugestivo de la manera como la liturgia prepara esos instrumentos que permiten al orante disciplinar su espíritu, es ofrecido por Juan Clímaco. La introducción a los principales oficios bizantinos –el versículo del *salmo* 94,6: “*Vengan, postrémonos y adoremos*”–, puede ser un instrumento de disciplina:

Vi a un monje que con intensidad de corazón, más que el resto, cantaba los salmos y sobre todo al comienzo de los himnos su actitud y su rostro cambiaban hasta el punto que parecía hablar con alguien. Le pedí a aquel bienaventurado que me dijese lo que significaba aquello. Él, deseando que me aprovechara, me lo reveló y dijo: «Yo, Padre Juan, al comienzo del oficio divino suelo recoger con gran cuidado mi corazón, mi intelecto y mis pensamientos, los llamo ante mí y les digo: “*Vengan, adoremos y postrémonos ante Cristo, nuestro Dios y nuestro Rey*”»<sup>37</sup>.

La célebre fórmula benedictina “*mens concordet voci*” representa la síntesis y la cima de la enseñanza de los Padres monásticos sobre la manera de cantar los salmos con inteligencia y atención: “Asistamos a la salmodia de tal modo que nuestra mente concuerde con nuestra voz”<sup>38</sup>. Benito invierte los términos: no es la *vox* la que debe estar de acuerdo con la *mens* (el deber de pensar en lo que se dice, o lograr decir con palabras lo que se piensa con el espíritu), sino que la meta a la que apunta el ejercicio de la disciplina en la liturgia es la concordancia entre

---

36 ATANASIO de ALEJANDRÍA, *Carta a Marcelino*, 27.

37 JUAN CLÍMACO, *La escala*, 4,42.

38 *RB* 19,6; ver también AGUSTÍN de HIPONA, *Regla*, 2,3-4: “Cuando oren a Dios con salmos e himnos, mediten en el corazón lo que pronuncian con la voz”.

la *mens* y la *vox*, o, en un sentido más extenso, la unidad profunda entre el cuerpo del orante, su pensamiento y aquello a lo que él da voz, es decir a la palabra de Dios contenida en los salmos. La disciplina tiende pues a la escucha de la palabra de Dios, de la cual nace la oración. La totalidad de la persona –*sôma* y *pneuma*–, por lo tanto todas sus capacidades y facultades físicas, psíquicas y espirituales, deben ser disciplinadas, en el sentido de concordar con la palabra de Dios; en el sentido etimológico del verbo latino *accordare*: unir su corazón a la palabra de Dios, pero también en el sentido musical: ponerse de acuerdo, llegar a la misma vibración que la palabra de Dios. Para Evagrio, los elementos que deben ponerse de acuerdo, concordar en la salmodia, son el corazón y la boca: “Salmodia con tu corazón, no te contentes con mover tu lengua”<sup>39</sup>. Mas cuando en la oración se llega a la concordancia entre el corazón y la boca, o entre el espíritu y la voz, lo que se produce en realidad es la concordancia entre *anthropos* y *Logos*. Cuando esto llega, el hombre es habitado por el *Logos*, que imprime en el hombre su misma forma, su belleza, volviéndolo semejante a Él. Tal es el pensamiento de Clemente de Alejandría, para quien solo el hombre que toma la forma del *Logos* obtiene esa verdadera belleza que él mismo no puede darse:

El hombre en quien el *Logos* habita no cambia ni se transforma; tiene la forma del *Logos*, es semejante a Dios; es bello, no necesita embellecerse; bello es lo verdadero, porque así es también Dios. Y ese hombre llega a ser Dios, porque lo quiere Dios<sup>40</sup>.

Se puede por lo tanto, con toda razón, afirmar que la liturgia es la obra del *Logos* que da forma y belleza a los cuerpos llamados a convertirse, gracias a la oración comunitaria, en un solo cuerpo: el cuerpo habitado por el *Logos*.

Como conclusión de esta primera parte, podemos pues destacar cómo, para las fuentes monásticas, la oración comunitaria no solamente pide una constante y seria disciplina, sino que en definitiva, la liturgia es por sí misma una disciplina espiritual que lleva a la comunión con Dios y con los hermanos. Y el que se ejercita en la disciplina es el *discipulus*, llamado a aprender la enseñanza que le es transmitida.

39 EVAGRIO PÓNTICO, *A una virgen*, 35.

40 CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *El pedagogo*, III,1,5.

## Celo

Si la disciplina crea las condiciones necesarias y suficientes para la oración común, ella no es suficiente si el monje que celebra no es movido por una pasión que lo habita interiormente y lo lleva a desear el encuentro con Dios. Como los textos bíblicos, las fuentes monásticas dan a esta pasión el nombre de “celo”.

En la actual *koiné* cristiana, “celo” es uno de esos términos de la Biblia y de la tradición que han caído en desuso, así como el adjetivo “celoso” se ha vuelto anticuado. Hablar hoy de celo, aunque sea a propósito de la vida espiritual o de la liturgia, vuelve a evocar formas extremas de voluntarismo, de fervor exagerado, de militancia, cuando no de fanatismo: hace prevalecer la connotación negativa del término, y su aspecto menos atrayente. Por otra parte, la historia del vocablo “celo” ilustra la ambivalencia de su significación, positiva o negativa. La Biblia y la tradición espiritual dan testimonio tanto la una como la otra de que “celo” significa amor celoso, pasión y fervor, pero también envidia, discordia y fanatismo<sup>41</sup>. En los textos monásticos antiguos, esta ambivalencia reaparece constantemente. La *Regla* de Benito es una prueba particularmente autorizada de esto cuando, en su conclusión, evoca los dos tipos de celo, el “*zelus amaritudinis malus*” y el “*zelus bonus*”:

Así como hay un mal celo de amargura que separa de Dios y lleva al infierno, hay también un celo bueno que separa de los vicios y conduce a Dios y a la vida eterna. Practiquen, pues, los monjes este celo con la más ardiente caridad<sup>42</sup>.

Juan Clímaco, en *La escala*, hace del celo una cualidad del monje fiel, y asocia el celo a imágenes positivas tales como el fuego, el fervor, el deseo: “¿Cuál es pues el monje fiel y prudente, que guarde su fervor, sin dejar que se apague, hasta el fin de su vida y persevere siempre aumentando cada día fuego sobre

---

41 Cf. E. REUTER, “Qn”, en *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, ed. H.-J. FABRY ET H. RINGRENN, vol. VII, Brescia, Paideia, 2007, cols. 1005-1017; H.-Chr. HAHN, “Zelo”, en *Dizionario dei concetti biblici de Novo Testamento*, éd. L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, Bologne, Ed. Dehoniane, 1976, pp. 2034-2036; art. “Zèle”, en *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1984, cols. 1135-1138.

42 *Regla* de san Benito 72,1-3; para una bibliografía completa sobre este pasaje de la *Regla* de san Benito, cf. A. BÖCKMANN, “Il buon zelo che devono avere i monaci”, *Ora et labora* 55, 2000/1 y 2,1-22 y 49-59.

fuego, fervor sobre fervor, deseo sobre deseo, y celo sobre celo?<sup>43</sup>.

En el cuarto grado, Clímaco advierte por el contrario al monje que no tenga un “celo falso e hipócrita” que le hace mal a él mismo y a los demás:

Mira atentamente cuando estás con los hermanos, no quieras parecer mejor que ellos en lo que sea, porque dos males haces con esto: el uno, los hieres con tu falso e hipócrita celo; y el otro, que tú no sacas de tu conducta más que soberbia<sup>44</sup>.

La progresiva disminución, a lo largo de las últimas decenas, del empleo del vocablo “celo” en el lenguaje cristiano y en la enseñanza espiritual, se debe igualmente a la amplitud de su campo semántico, que ha hecho que el vocablo “celo” sea intercambiable con términos sinónimos más hablados, tales como pasión, envidia, entusiasmo, tensión. Es preciso remontarse a los orígenes bíblicos para comprender la naturaleza de ese celo que los Padres monásticos piden a los monjes que tengan en la oración litúrgica. Con ese objetivo, nos limitaremos al examen de los principales contextos culturales en los cuales el vocablo aparece en la Escritura.

En la Biblia griega, *zêlos* traduce el hebreo *qin'ah* (de la raíz *qn'*) que designa el sentimiento de celos recíprocos entre el esposo y la esposa, un amor exigente que pide fidelidad y no admite división. La primera vez que en la Escritura el término *qin'ah* –bajo la forma adjetiva *qanna'*– es atribuido a Dios, se relaciona con el culto: Dios es celoso, y Él no admite ningún culto dirigido a otros dioses. *No te postrarás ante ellas* [otras imágenes, esculturas, etc. de dioses paganos] *ni les darás culto, porque yo el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso* (Ex 20,5). Elías, el profeta del fuego, es la figura bíblica que encarna más que los demás el celo de Dios. La fuerza espiritual de Elías se manifiesta sobre todo en la oración: reza, y el cielo se cierra; reza, y el fuego desciende del cielo. “*Ardo en celo por Yahveh, Dios Sebaot, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han derribado tus altares*” (1 R 19,10. 14), “*zelo zelatus sum pro Domino*”. Al confesar su celo, el profeta confiesa la unicidad de Dios frente a la destrucción de sus altares, un rito que es lo contrario de la consagración de un altar a Dios, y por lo tanto sanciona la infidelidad de Israel a la alianza. El celo de Elías proviene de su consciencia

43 JUAN CLÍMACO, *La escala*, 1,46.

44 *Ibid.*, 4,90.

de que Dios ha sido privado de su gloria, esa gloria que le pertenece de manera exclusiva.

El orante del *salmo* 68 (69), perseguido a causa de su celo por Dios, se encuentra aislado y acusado de haber permanecido fiel a Dios y a su culto; por eso, es objeto de insultos: *me devora el celo de tu templo, y las afrentas con que te afrentan caen sobre mí* (*Sal* 68 [69],10). Para los comentaristas es difícil comprender en qué consiste ese celo por la casa del Señor: ¿deseo de reconstruir el templo después del retorno del exilio?, ¿voluntad de defender la gloria de Dios?, ¿exceso de piedad? «El vocablo “celo” o “celotipia” podría designar aquí una actividad intensa al servicio de Dios para defender el punto de vista de Dios y recordar sus exigencias. La causa del salmista y la de Dios no son sino una sola»<sup>45</sup>. El salmista conoce la misma oposición que la sufrida por Jeremías por su denuncia de una actividad cultural ferviente, pero desprovista de la cualidad necesaria en aquel que la celebra, a saber, la fidelidad a la palabra del Señor<sup>46</sup>. Jesús mostrará el mismo celo en el episodio joánico de la purificación del templo, y el evangelista evocará el *salmo* 68 (69) para interpretar el sentido: *Sus discípulos se acordaron de que estaba escrito: El celo por tu Casa me devorará* (*Jn* 2,17). Él quiere decir que el celo por el culto auténtico del Señor será una de las causas de la condena a muerte de Jesús. El celo en la adoración del Señor es, pues, la contrapartida humana del celo divino: el Dios de Israel no acepta que el corazón de aquel que lo adora esté dividido.

Cuando las fuentes monásticas exhortan al monje al celo en la liturgia, se colocan en las huellas de las Escrituras. Aun cuando el celo no tiene más que un lugar limitado al lado de otros temas, la enseñanza sobre el celo que el monje debe tener en la liturgia encuentra en los textos monásticos todo su alcance espiritual. Para Juan Clímaco, el que ora los salmos en la soledad de su celda debe luchar contra la *acedia*, mientras que la oración comunitaria de los salmos está sostenida por el celo:

Cuando la salmodia se hace en comunidad, se acompaña de distracciones y divagaciones; no es este el caso cuando ella se hace en particular. Pero

45 J. L. VESCO, *Le psautier de David traduit et commenté*, vol. I, Paris, Cerf, 2006, p. 609.

46 *Jr* 6,10; 8,9-12; 11,21-23; 12,7-8; 15,15-16; 20,8; 23,10-12; ver también *Ne* 13 para la oposición hacia Nehemías a propósito de las reformas del culto que él ha realizado.

entonces, la *acedia* nos hace la guerra, mientras que en comunidad la emulación nos viene en ayuda<sup>47</sup>.

Es particularmente interesante la relación que Juan Clímaco establece entre la obediencia del monje y su celo en la oración comunitaria:

A menudo el verdadero obediente se encuentra de repente enteramente inundado de luz y de alegría durante la oración; porque este luchador estaba ya preparado e inflamado de antemano por la sinceridad de su servicio. A todos es posible orar en comunidad. A muchos les gusta hacerlo con un solo hermano animado del mismo espíritu. La oración solitaria, en cambio, no conviene más que a un número muy pequeño. Cuando cantas en el coro con la comunidad te será imposible orar de un modo inmaterial; pero ocupa tu intelecto en la contemplación de las palabras que se cantan<sup>48</sup>.

Orar con otros en la liturgia es un ejercicio de obediencia y de sumisión recíproca, al cual el monje se aplica con un espíritu de verdadera obediencia que debe habitarlo durante todo el tiempo. Al recordar al monje que en la liturgia él no puede “orar de modo inmaterial”, Clímaco lo invita por decirlo así, a la obediencia a la materia de la que está hecha la oración litúrgica. Las “palabras que son cantadas” piden en efecto el ejercicio del intelecto. Practicar la santa obediencia y practicar la santa liturgia son, para Clímaco, acciones en conformidad la una con la otra, porque piden la misma disposición de espíritu y de humildad:

He visto a algunos que brillaban por su obediencia y se esforzaban tanto como podían en guardar en su intelecto el pensamiento de Dios; en el momento de la oración podían recoger en seguida su espíritu y derramar torrentes de lágrimas, porque estaban preparados de antemano por la santa obediencia<sup>49</sup>.

Un apotegma reprocha al monje que se muestra celoso en la liturgia, pero negligente en toda otra cosa:

Un anciano dijo: “Había en Escete un hermano lleno de celo por la liturgia,

---

47 JUAN CLÍMACO, *La escala*, 28,35.

48 *Ibid.*, 18,4-6.

49 *Ibid.*, 28,34.

pero negligente para todo lo demás. Un día Satán se le apareció a uno de los ancianos y le dijo: “Maravilloso: ese monje me estrecha entre sus brazos para que yo no me retire de él, haciendo mis voluntades; y dice a Dios en todo momento: *Señor, líbrame del Malvado*”<sup>50</sup>.

De esta enseñanza resulta que el monje no puede ser celoso solamente en la liturgia, y perezoso en todo lo demás, y cuando lo es, es presa de un espíritu malvado. Los textos monásticos, en efecto, exhortan al celo en todas las actividades que constituyen la vida del monje: celo en la oración de vigiliass<sup>51</sup>, en el trabajo<sup>52</sup>, en los servicios cotidianos, incluso los más humildes<sup>53</sup>, en el celibato<sup>54</sup>, en la obediencia al superior<sup>55</sup>, en la escucha de la enseñanza de los santos padres<sup>56</sup>, en la hospitalidad<sup>57</sup>, para mencionar solamente los principales campos. El celo es por lo tanto una actitud interior que el monje debe hacer suya de modo estable y constante. Por eso, el celo que se limita al “celo por la liturgia”, revela ser ese “celo malo” del que habla Benito, y los textos monásticos no dudan en dar ejemplos de

50 *Las sentencias de los Padres del desierto*, Serie anónima, trad. por L. REGNAULT, n. 574, Abbaye de Bellefontaine, Coll. “Spiritualité orientale”, 43, 1985, pp. 208-209.

51 DOROTEO de GAZA, *Enseñanzas*, 11,117: “Debemos interrogarnos... en qué forma hemos pasado... la noche. ¿Nos hemos levantado diligentemente para la vigilia? ¿No nos hemos impacientado contra el encargado de despertarnos y hemos murmurado contra él?”

52 BASILIO de CESAREA, *Grandes Reglas*, 41,2: “Cada uno debe ocuparse de su propio trabajo, aplicarse a él con pasión y realizarlo de modo irreprochable, como bajo la mirada de Dios, con un celo incansable”; *Ibid.*, 37,2: “(Los monjes egipcios) se esfuerzan en cumplir con gran celo sus trabajos manuales”.

53 JUAN CASIANO, *Instituciones*, IV,19,1: “No satisfechos con estos servicios que cumplen según el mandato de la regla, también se levantan de noche para aliviar con sus esfuerzos a aquellos a quienes estos trabajos incumben especialmente y se aplican a hacer a escondidas lo que debería ser hecho por otro”; SEUDO BASILIO, *Constituciones ascéticas*, 23: “Es necesario que el monje acepte con gran celo y con entusiasmo incluso los trabajos más humildes”.

54 GREGORIO de NIZA, *Sobre la virginidad*, 18,1: “El celo por la virginidad debe representar el fundamento de la vida virtuosa”.

55 NILO de ANCIRA, *Cartas*, 2,65: “No te metas a examinar con curiosidad las decisiones de tu superior, sino esfuérzate solamente en cumplir con celo todo lo que se te ha encomendado, incluso cuando son cosas pesadas y cansadoras”.

56 JUAN CLÍMACO, *La escala*, 26,121: “El relato de los rasgos de virtudes de los padres espirituales despierta el celo del espíritu y del alma; esta audición instructiva lleva a sus fervientes admiradores a imitarlos”.

57 EVAGRIO PÓNTICO, *A Eulogio*, 24: “Practiquemos por lo tanto la hospitalidad con gran celo”.

mal celo para la liturgia. Juan Casiano considera como fruto de un celo malo el número excesivo de salmos que en ciertos monasterios se dicen en el oficio de la noche, y propone un número más mesurado:

Hemos constatado que en otras regiones muchos monjes *teniendo el celo de Dios, pero* -como dice el Apóstol- *no conforme a un pleno conocimiento (Rm 10,2)*, han determinado en este asunto, según su capacidad de comprensión, diversas normas y reglas. Algunos, en efecto, pensaron que había que decir cada noche veinte o treinta salmos, prolongados aun con el canto de antífonas y la adición de ciertas modulaciones. Otros, trataron de sobrepasar también esta medida; algunos a su vez, se limitaron a dieciocho salmos<sup>58</sup>.

No tener el sentido de la medida en la oración comunitaria es signo de celo por Dios, pero no de juicio ni de discernimiento; es una falta de ciencia, según la expresión del Apóstol. Incluso el que está encargado de la salmodia, sobre todo cuando es joven y sin experiencia, puede mostrar un celo excesivo por la liturgia, lo que, según Casiano, puede finalmente causar un daño a la comunidad en oración:

Si alguno de los jóvenes, sea por fervor espiritual, sea porque aún no está formado, comienza a exceder la medida del canto, un anciano interrumpe el avance de la salmodia con un golpe de su mano sobre el escaño en que está sentado, haciendo levantar a todos para la oración. Así procura en todo que el alargamiento de los salmos no canse a los asistentes; pues a causa de esto el solista no solo pierde para sí mismo la inteligencia fructuosa del salmo, sino que además su exceso perjudica a los otros, produciéndoles fastidio de la *synaxis*<sup>59</sup>.

Hay una disciplina comunitaria que debe ser observada y que el celo del cantor principiante no debe transgredir. Una disciplina que, apartando de todo exceso, regula la oración común con un espíritu de medida y de moderación. Prolongar la salmodia en demasía expone al riesgo de hacer nacer el fastidio entre los hermanos, y un canto excesivamente largo perjudica a la misma liturgia,

58 JUAN CASIANO, *Instituciones*, II,1.

59 *Ibid.*, II,11.

llevando a la indiferencia y a la lasitud<sup>60</sup>. El deber del anciano que preside es entonces recordar al cantor la observancia de la disciplina común y llevar nuevamente a la comunidad al orden establecido.

Como conclusión de esta breve antología, la enseñanza de Efrén el Sirio sobre el celo que los monjes deben tener en la liturgia representa, nos parece, la palabra más significativa para comprender el valor y la significación del “*zelus bonus*” en la liturgia. Para Efrén, el celo del monje es una condición esencial de la oración comunitaria, y su ausencia conduce a una liturgia falta de vigor y negligente:

Si te encuentras en la casa del Señor para el culto espiritual, mantente lleno de celo para cantar los salmos. Si te quedas en silencio, yo me quedaré en silencio también, el vecino se quedará en silencio también, e inevitablemente el canto de alabanza cesará. ¡Pero no debe ocurrir así! Los que aclaman a un gobernante o a un rey en un teatro, si se dan cuenta de que entre ellos hay alguien que está allí sin desgañitarse gritando con ellos, lo expulsan y lo tiran al suelo porque lo juzgan indigno de quedarse allí de pie. Nosotros también, por lo tanto, no debemos cantar nuestras oraciones de modo desganado y negligente<sup>61</sup>.

Del celo de cada monje en la salmodia depende para Efrén la calidad del conjunto de la liturgia y no solamente de la oración de cada uno. La falta de celo, incluso de uno solo, es contagiosa y debilita el celo de los que están cerca de él en la oración, al punto de provocar el cese del canto: “Si te quedas en silencio, yo me quedaré en silencio también, el vecino se quedará en silencio también”. El celo es por lo tanto la condición necesaria de la liturgia comunitaria, puesto que la misma se mantiene en la medida en que cada monje se siente responsable de la oración del hermano que está al lado de él y, por extensión, de la oración de todos aquellos con quienes se ora. Estar “lleno de celo” significa pues tener conciencia de la propia responsabilidad personal en el oficio divino, y, solamente de esa manera, la liturgia puede ser una obra comunitaria. Para Efrén, la falta de celo lleva a celebrar la liturgia de un “modo desganado y negligente” que, en realidad, refleja

---

60 La brevedad de la oración en común es a menudo recordada en los textos monásticos: JUAN CASIANO, *Instituciones*, II,10,2: “Ellos prescriben concluir rápidamente la oración, temiendo que si nos detenemos demasiado en ella, la acumulación de saliva o de flemas interrumpa la intensidad de nuestra oración”; *Regla* de san Benito, 20,5: “En comunidad abrévese la oración en lo posible, y cuando el superior dé la señal, levántense todos juntos”.

61 EFRÉN el SIRIO (en griego), *Consejos para la vida espiritual*, 16.

la calidad espiritual de la presencia de los monjes en esa liturgia. Si la falta de celo está acompañada de una falta de convicción, de motivación, de tibieza y de negligencia, estar lleno de celo significa por el contrario celebrar la liturgia con esa convicción y esa solicitud que demandan energía, vitalidad y vigor, cualidades semejantes al poder del amor celoso de Dios. La *sollicitudo* por el *opus Dei* es, en la *Regla de Benito*, uno de los signos más seguros que revelan que el que pide entrar en el monasterio busca verdaderamente a Dios: “[Se examinará] si el novicio busca verdaderamente a Dios, si es pronto para la Obra de Dios (*si sollicitus est ad opus Dei*)”<sup>62</sup>.

En la Biblia, como hemos visto, el celo es una cualidad divina: la expresión del celo de un Dios que no acepta que el amor que se le tiene sea compartido con el amor por los ídolos. Cuando se trata del hombre, el celo es la pasión, el movimiento de aquel que se mantiene al lado de Dios, incluso al precio del aislamiento, que no tolera que Dios no sea amado como debe serlo, que no acepta que el amor de Dios no sea reconocido, y sufre por la infidelidad de los hombres a su alianza<sup>63</sup>. Si el Señor debe ser amado como merece serlo, debe también ser celebrado como merece serlo. El celo en la liturgia es el reflejo del celo divino en el corazón de aquel que la celebra. La oración litúrgica es confesión del Dios único en la vida del creyente y en la de la comunidad que no puede no estar llena de celo y de un amor celoso. La convicción y la tensión interiores con las cuales el creyente participa en la liturgia manifiestan el amor de Dios que arde en su corazón.

## Conclusión

En el *ethos* de la liturgia monástica, la disciplina a la que los monjes son llamados no es un fin en sí misma; es por el contrario de orden proleptico (*prolepsis*, de *prolambáno*), es decir, que predispone al cuerpo y al espíritu del monje para que pueda acceder a la oración. Esto se debe a que la oración comunitaria es un lugar de disciplina o dominio de sí, pero al mismo tiempo un lugar de disciplina de sí comunitario, de ese cuerpo único que forma la comunidad en oración. Llegar a la unidad de los cuerpos llamados a formar un solo cuerpo en oración, a la unidad de los espíritus llamados a formar un solo espíritu que ora, a la unidad de las

62 *Regla* de san Benito, 58.

63 Cf. J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953, pp. 305-319.

voces llamadas a formar una sola voz de alabanza, requiere mucho de disciplina, lo que implica esfuerzo, fatiga, voluntad, constante ejercicio. Es solamente gracias a la disciplina como se llega a ser capaz de soportar la repetitividad cíclica de las palabras y de los gestos litúrgicos, que en su incesante repetición a lo largo de los ciclos cotidiano, semanal y anual van llevando muy naturalmente a la costumbre y a la dejadez. La liturgia es ciertamente el lugar donde los sentidos se ejercen, pero los sentidos están disciplinados, porque únicamente los sentidos disciplinados dan acceso al sentido y por lo tanto acceso a la inteligencia.

Las fuentes monásticas enseñan que no se accede a la oración litúrgica sin experimentar, a título individual y comunitario, el *pensum servitutis*, es decir el peso, la fatiga, el esfuerzo y el compromiso que requieren el hecho de orar juntos, y todo lo que esto trae consigo de renuncia a sí mismo y de sacrificio de los propios modos de ver, de la propia sensibilidad muy legítima y de los propios gustos personales. Impresiona la precisión de un pasaje de Columba Marmion en su libro *Cristo, ideal del monje*, donde asegura que el oficio divino bien merece el título de *sacrificium laudis* pues es realmente un lugar de sacrificio en el sentido común del término:

El oficio divino puede llegar a ser, y lo llega a ser incluso frecuentemente para algunas almas, un verdadero sacrificio. En ese caso la expresión: *sacrificium laudis* (Sal 49,23) toma verdaderamente un especial sabor. El hecho se produce de varias maneras: en primer lugar, no debemos reservarnos; es preciso entregar toda la energía que tenemos. No escatimar nuestra voz, someternos a los detalles múltiples y variados del ceremonial, aceptar dócilmente, para tenerlas en cuenta, las indicaciones del cantor, incluso cuando tengamos una opinión contraria a la suya sobre tal o cual punto de interpretación musical: todo esto reclama una atención continua. Es preciso sujetar a la imaginación que querría divagar hacia otra parte: esto pide generosidad. Es preciso, para vencer nuestra apatía o nuestra ligereza natural, esfuerzos a menudo renovados: otros tantos sacrificios agradables a Dios<sup>64</sup>.

El que practica la salmodia coral hora tras hora y día tras día durante años aprende además que los salmos constituyen una reserva de emociones o de sentimientos que él puede apropiarse y casi consumir.

El libro de los Salmos –escribe Atanasio de Alejandría– tiene... una maravillosa peculiaridad: contiene exactamente descritos y representados todos los movimientos del alma... Los salmos... son para el lector palabras personales. Cada uno las canta como escritas para él y no las toma ni las recorre como escritas por otro ni para otro. Sus disposiciones (de ánimo) son las de alguien que habla de sí mismo. Lo que dicen, el orante lo eleva hacia Dios como si fuera él quien hablara y actuara<sup>65</sup>.

Atanasio estima pues que a través de los ritmos y los criterios impuestos por la liturgia, que no corresponden sino muy raramente a las condiciones psicológicas y afectivas de la persona, uno aprende salmodiando a apropiarse de los sentimientos del salmista, de sus angustias y sus alegrías, y de esa manera comprende que no son los salmos los que deben expresar los sentimientos del orante, sino que es el orante el que debe asumir los del salmista. Salmodiar, en efecto, es entrar en comunión con el salmista, quien por medio de su experiencia espiritual conduce a quien ora el salmo a la comunión con Dios. Es así como se accede al arte de la salmodia en la liturgia. Si la disciplina predispone al cuerpo y al espíritu del orante a la oración, el celo es la motivación y la razón misma de la oración. El celo y la pasión son la fuente que nutre y sostiene la oración en común con los hermanos. Al mismo tiempo, el celo es el deseo que impulsa al encuentro con Dios en la oración y a la proclamación de su gloria. Celebrar la liturgia significa para el monje encontrar una respuesta a la pregunta hecha por san Benito a quien solicita entrar al monasterio: “Amigo, ¿a qué has venido?” Pregunta semejante a la dirigida por Dios a Elías: “¿Qué haces aquí Elías?” La respuesta debería ser la misma: “Ardo en celo por Yahveh, Dios Sebaot” (1 R 19,10. 14). El celo es pues una afectividad disciplinada; es “la calidad de la afectividad vivida y expresada” de la que habla A. Vergote. Los afectos disciplinados son el lugar donde emergen las emociones y los sentimientos más auténticos, que son los frutos de la acción del Espíritu Santo en el corazón del hombre, y que la tradición monástica llama compunción, arrepentimiento y don de lágrimas. Tal es una liturgia antropológicamente auténtica, la que las fuentes monásticas nos exhortan a vivir.

*Monastero di Bose  
Via Bose, 1. Magnano (BI)  
13887 - ITALIA*