

Abba Moisés el etíope

DEBOS, P.: *Saint Jean Cassien et Saint Moïse l'éthiopien*, en: *Analecta Bollandiana* 103, 1985, p. 61-74.

La *Historia monachorum in Aegypto* pone en boca del recluso Juan de Lycópolis una advertencia acerca de los engaños y seducciones, que ya sean de origen diabólico o humano, intentan llevar el espíritu a la elevación del orgullo. El anciano agregó a ello el recuerdo personal de un combate con las ilusiones de los demonios (*Hist. mon. Aeg.*, I, 60-61). La versión latina de Rufino no difiere mucho del original griego. HeLa aquí:

"También a mí me sedujeron frecuentemente los demonios por la noche, y no me dejaban orar ni reposar, sugiriendo a mis sentidos fantasías y pensamientos. Por la mañana, en una especie de ilusión, se postraban ante mí diciendo: Perdónanos, abba, porque te hemos hecho trabajar toda la noche. Y yo les respondía: Alejaos de mí los que obráis la iniquidad, y no tenéis al servidor de Dios".

Casiano se hace eco de ello en la *Conl. 1*, atribuida a abba Moisés, quien refiere que el anciano Juan fue engañado por los demonios, pues, agotado su cuerpo por el ayuno, cuando se dirigía a tomar alimento, se le presentó un diablo en figura de negro (etíope), se postró ante él y dijo: "Perdóname, porque yo te he infligido este trabajo". Parece razonable pensar que Casiano conoció el texto de Rufino, a pesar de las diferencias sobre el objeto de la ilusión y la identidad del demonio. La misma imagen del negro es llamativa, pero también en otros lugares la utiliza Casiano, y se trata de una tema habitual en la literatura apotegmática y en los escritos contemporáneos y del mismo ambiente.

¿Quién es este Moisés? Puede ser importante intentar aclarar su identidad. Casiano menciona su nombre muchas veces: *Inst.* 10,25; *Conl. 1*, 1; 1,23; 2,1; 3,5; 7,26-27; 19,9. ¿Se trata de la misma persona, o de homónimo? Para Paladio solo hay un Moisés, el bandido etíope convertido (*Hist. Lausiaca* 19), y los Apotegmas conocen también a uno solo, antiguo bandido, que era negro. En *Conl. 19,9* dice Casiano, por boca de Juan, que Moisés, como otros Padres (ambos Macario y Pafnucio), poseyó la perfección de ambas vidas, la práctica y la teórica. Y confirma en este mismo lugar lo que ya ha dicho en *Conl. 1-2* sobre la perfección de Moisés: "Moisés, entre esas agregias flores, derramaba un perfume más suave; no solo de la virtud activa, sino también de la teórica". Es evidente que Casiano se refiere a un solo y único Moisés, el mismo en todos los lugares en que cita su nombre. En cuanto al hecho de que es un diablito negro el que lo tienta, esto lleva a reconocer que el anciano tuvo que enfrentar cierto racismo. Los apotegmas Moisés 3 y 4 muestran el humor con que el mismo Moisés se refería a su color.

En fin, en *Hist. Lausiaca* 19,6, Isidoro, presbítero de Escete, le aconseja a Moisés que no coma más de 12 onzas de pan seco, y en *Conl.* 2,18-19 Moisés responde a una pregunta de Germán, el acompañante de Casiano, diciendo que la regla del alimento era de dos panes (de seis onzas cada uno). Se puede ver con este ejemplo cómo trabajaba el gran difusor del monacato en Occidente: un margen de libertad, pero con datos "estrictamente históricos, y sobre todo, prosopográficos".

Agustín de Hipona y la vida monástica

LAWLESS, G.P.: *Augustine's first monastery: Thagaste or Hippo?*, en: *Augustinianum* 25, 1985, 1-2, (= *Miscellanea di Studi agostiniani in onore di P. A. Trapé OSA*), p. 65-78.

En los años 388-391 Agustín organizó en Tagaste una vida monástica genuinamente tal. Esta es la tesis del A., que se propone demostrar en el artículo. Comienza reconociendo que hay tres posiciones al respecto:

1. Agustín no tuvo, cuando se instaló en Tagaste, más compromiso eclesial que el que tenía hasta ese momento. Por lo tanto, no puede hablarse de vida monástica en Tagaste en esta época, sino de una comunidad contemplativa, en un sentido más filosófico (R.J. Halliburton, L.J. Van der Lof).
2. Agustín forma su primer monasterio en 388 en la casa paterna de Tagaste (F. Van der Meer, W.H.C. Frend).
3. La idea original de Tagaste es monástica en parte, pero combinada con el ascetismo africano y el modelo romano de la contemplación (C. Stancliffe). P. Brown reconoce al experimento de Tagaste un carácter de tránsito hacia una realización más monástica que en Casiciaco.

Para nuestro A., la comunidad de Tagaste fue monástica, aunque no llevase oficialmente ni técnicamente ese título. En efecto, Agustín volvió a Africa a fines de agosto o principios de setiembre de 388; tras una breve estadía en Cartago, se dirigió a su casa paterna. Refiriéndose a Alipio y a sí mismo, dice el Santo que no eran clérigos, sino *Deo servientes* (*De civ. Dei* 22,8), o sea, ni laicos ni clérigos, sino consagrados en la vida monástica. Apenas llegado se deshizo de sus bienes, y comenzó a llevar un género de vida señalado por la renuncia a la propiedad, la pobreza, el ayuno, la fraternidad, el diálogo, la oración, la lectura y el trabajo (más bien intelectual). Varias obras suyas datan de esta época. El vocabulario utilizado no incluye el nombre de "monasterio" para la casa, pero la expresión tampoco es usada en otras obras de Agustín donde esperaríamos encontrarla (así cuando refiere noticias acerca de los monasterios pacomianos), y el mismo término tardó en imponerse en latín. Usa más bien otras expresiones, relacionadas con el servicio y la fraternidad, más que las que vienen del griego *monajos*. El género de vida seguido en Tagaste coincide, por lo general, con el que Agustín en obras posteriores, supone debe ser el de un monasterio. Al fin, en 391, Agustín busca establecerse en Cartago;

la causa tal vez haya sido que en Tagaste era demasiado conocido, y no tenía la paz que deseaba.

Los Diálogos de San Gregorio Magno

CRACCO RUGINI, L.: *Gregorio Magno, Agostino e i quattro Vangeli, en: Augustinianum 25, 1985, 1-2* (= *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. A. Trappé OSA*), p. 255-263.

En *Diál. I, Pról., 10*, dice San Gregorio Magno que es evidente para él que Marcos y Lucas escribieron sus evangelios, no como testigos presenciales, sino con los elementos que oyeron de otros. Con este precedente se justifica cuando presenta los ejemplos, llegados a él por relatos y no por directa experiencia, de los santos de Italia. El presente artículo se refiere a la distinción que hace el Santo Papa entre los evangelistas, que "vieron" y los que "oyeron". Esta distinción no era nueva, pues tiene antecedentes patristicos en Oriente y en Occidente, aquí especialmente en San Agustín. Dice este Padre que los tres primeros evangelistas (Mateo, Marcos, Lucas) estaban más dedicados a las virtudes activas, a la descripción externa de los hechos de Jesús, mientras que Juan atendía más a las palabras y al contenido referido a la felicidad eterna; y de esta manera interpreta los animales simbólicos del Apocalipsis, de modo diferente a la hasta entonces corriente, atribuyendo a Mateo el león (y no el hombre), a Marcos el hombre (en lugar del águila), a Lucas el toro (sin cambio) y a Juan el águila (en vez del león). Esta clasificación debió influir en Gregorio cuando redactaba los Diálogos, divididos en cuatro libros, con una referencia tácita al modelo evangélico. Los tres primeros libros corresponden a los hechos históricamente narrados. Aunque se separa de Agustín, al atribuir el león a Marcos y no a Mateo, concuerda con el africano en lo demás. El libro I insiste en los elementos ascéticos, el II (dedicado a San Benito) muestra, como Gregorio considera que lo hace el evangelista Marcos, la potencia de Dios con los milagros y la fuerza de intercesión del Santo; el III se distingue, como Lucas, por los aspectos sacerdotales y clericales, mientras el IV, cercano a la modalidad de Juan, se refiere a la felicidad eterna, con la aspiración por la vida celestial, como el águila que simboliza al evangelista. Por ello se puede ver que los Diálogos no son una obra marginal o menor, sino una variante en la tarea exegética en la que estaba empeñado el Papa, y también, como ella misma, edificante y destinada a suscitar el amor por la patria celestial.

Oficio Divino y compunción

GALE, J.: *The divine Office. Aid and hinderance to Penthos, en: Studia Monastica 27, 1985, 1, p. 13-30.*

La compunción (*penthos*) es uno de los temas mayores de la literatura ascética de los primeros siglos. Pero justamente, un apotegma que refiere Pablo Evergetinos considera al Oficio Divino como un obstáculo para la compunción. Se puede resumir así: Abba Pambo mandó a su discípulo a Alejandría para vender los trabajos,

y el joven pudo asistir a los oficios litúrgicos en el santuario de San Marcos. A su regreso, el anciano lo vio turbado y quiso saber la causa, y él le contestó que, después de lo que había experimentado en la ciudad, creía que los monjes perdían el tiempo, pues no cantaban como los clérigos de la iglesia. El anciano le respondió con palabras apocalípticas, preanunciando la decadencia de los monjes que, dejando el sólido alimento (la compunción, la ascesis del desierto) se dedicarían a entonar bellas melodías. Y ridiculizó los gestos y las voces de los clérigos, en contraste con la reverencia y gravedad del monje que vive en la penitencia. En esto, en fin, veía una señal de los tiempos ominosos que se avecinaban... Hay una diferencia cierta entre la manera refinada de celebrar la liturgia, propia de los clérigos y seculares, y que llama a los sentidos, y la modalidad monástica, austera, grave, penitente, pero sólida e interior. Es verdad que una forma variada y bella agrada, pero también distrae, aleja de una experiencia profunda y, en fin, no lleva a ninguna parte. Se considera que la "huída del mundo" exige del monje una actitud más reservada respecto de la liturgia. Así se plantea un conflicto que, si bien con menos acritud que en la antigüedad, sigue vigente hasta hoy. Para resolverlo es importante la categoría de *meditación*. Los monjes pacomianos meditaban en silencio lo que habían memorizado; esta recitación (interior o exterior) era fundamental en las demás corrientes monásticas de Egipto, y formaba su "liturgia", su servicio, ofrecido continuamente y que llevaba al *penthos*. Esta repetición trascendía el límite que separa a la liturgia de la vida: "Tal *meditatio* era la liturgia del monje, pero también su vida" (p. 21). La liturgia misma debía reflejar un estilo propio, que ya hemos visto basado en el silencio y el retiro. Solo así, la ruminación monástica de la Palabra podía volcarse en la reunión litúrgica. A su vez, el estilo orante de escucha y de silencio de la celebración monástica, se prolongaba en la vigilia, en la *lectio divina*. Así como la liturgia de los monjes pacomianos era diferente —"nuestros diferentes estilos de oración —ya sea personal o comunitaria— están ligados a nuestro modo de vida" (p. 22), también lo es la de toda comunidad monástica. Otros autores antiguos sostuvieron la misma actitud que el compilador Evergetinos: Atanasio, Juan Crisóstomo, un texto atribuido a Antonio el Grande. En la oración monástica tienen gran importancia los salmos: la salmodia es un arma excepcional contra las pasiones, es una ayuda para el monje, y según Evagrio, precede a la oración pura. Con los salmos se intenta orar continuamente, su recitación acompaña siempre al monje en su corazón.

La oración continua tiene mucho que ver con la compunción, como se prueba con lo ya dicho sobre la meditación. Los tres elementos contribuyen a crear un clima: "la meditación tiene un fruto: *penthos*, y este se expresa en la oración continua" (p. 25). Esta misma idea se repite a lo largo de los siglos en Oriente y Occidente, hasta los orígenes de cartujos y camaldulenses, hasta San Bernardo. Del gran reformador Beato Pablo Giustiniani es la frase que termina el artículo: "Nada es más útil para los monjes que leer los salmos ... los monjes que en la soledad y el silencio desean siempre meditar, orar con frecuencia y llegar, a veces, a la contemplación" (Bto. Pablo Giustiniani).