

# EL CONCEPTO DE ASCESIS EN LA OBRA DE DOROTEO DE GAZA (530-580?)

## 1. Introducción

Los escritos de Doroteo de Gaza son un referente importante del pensamiento teológico bizantino, aunque, de hecho, sean poco estudiados. El motivo de este descuido se debe a que se considera a sus obras, de un modo reductivo, como simples conferencias edificantes para monjes. Su maestría retórica le permite dar esa impresión al lector descuidado, de tal modo que, bajo lecciones morales para rudos monjes, hace entrar su pensamiento y enseñanza teológica de un modo firme, aunque velado.

Por otra parte Doroteo es un eslabón de unión entre el mundo de la patrística y el comienzo del desarrollo bizantino. Junto con toda la escuela de Gaza del siglo VI, Doroteo es un receptor y trasmisor de la tradición precedente, tanto de Egipto y Capadocia como de Palestina y, a su vez, un precursor de la cultura bizantina que tendrá su esplendor monástico con la acción y obra de Teodoro de Studion. Sus escritos, fieles a los padres monásticos que le precedieron, tienen, sin embargo, puntos de singularidad propia en los que innova al punto de cambiar conceptos firmemente heredados de sus predecesores e, incluso, de la misma Sagrada Escritura. El motivo de sus opciones no es de carácter abstracto y teórico, sino práctico y concreto. La vida en su comunidad monástica lo lleva a hacer retoques en la doctrina recibida, cambiando, en ciertos casos, el significado de términos heredados<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> El P. Fernando Rivas, osb, es Abad de la Abadía de San Benito, de Luján, Argentina.

<sup>2</sup> Un caso característico es el concepto de *parrhésia*, desarrollado en la *Didascalia* 4,52. Etimológicamente significa el derecho o hábito de decir todo. De allí toma dos acepciones distintas. Una buena, que equivale a la confianza ante Dios (*Cartas* de san Pablo); otra negativa, que es la que utiliza aquí Doroteo, que es una degeneración de esa misma confianza. Esta última reviste muchos matices: desde la excesiva libertad de palabra hasta la familiaridad malsana entre los hombres. Para Doroteo es una disposición del alma que llega a ser hábito y que se opone decididamente al temor de Dios. Sería una suerte de desvergüenza o despreocupación del alma ante Dios y sus mandamientos.

Vamos a limitarnos al estudio del concepto de “ascetismo”, como uno de los tantos términos que Doroteo asume y, a su vez, modifica y remodela conforme a su propia experiencia monástica, devolviéndole su perspectiva evangélica original.

## 2. La ascetismo y la *Vita de Dositeo*

La vida del joven Dositeo forma parte del *corpus* de obras atribuidas a Doroteo de Gaza. En la casi totalidad de los manuscritos encabeza las diecisiete *didascalias* que forman el grueso de sus escritos. Doroteo no fue el autor de esta *Vita*. Más allá de ello, no caben dudas de que el autor sólo pudo escribir lo que en ella se contiene por la información que Doroteo le hubo dado, en particular, de ciertos diálogos íntimos y personales con Dositeo. Por otra parte el contenido de la *Vita* armoniza perfectamente con lo que del mismo joven se conoce por las cartas de Barsanufio y Juan<sup>3</sup>.

En esta obra hay un pasaje que es crucial para el concepto de ascetismo, pero también para entender el enfoque propio que Doroteo le da, y la reacción que ello produce en muchos hermanos de su comunidad. Detrás de este relato se constata un conflicto entre Doroteo (y, por el testimonio de las cartas, también Barsanufio), como padre espiritual de Dositeo, y un grupo de monjes que, viviendo en una gran austeridad y penitencia, rechazaban o no entendían la enseñanza de Doroteo, encarnada en el joven Dositeo:

«Cuando oyeron los hermanos la respuesta del Anciano (Barsanufio), comenzaron a enojarse y dijeron: “¿Qué ha hecho éste (Dositeo)? ¿Cuál ha sido su práctica (*ergon*) para merecer oír esas palabras?”. En verdad, no le veían ayunar día por medio, como algunos de ellos, ni velar antes del oficio nocturno, además para este oficio se levantaba sólo después de dos nocturnos. No lo veían hacer una sola ascetismo (*mían askésin*), sino que lo veían comer, a veces, un poco de la comida de los enfermos o, si sobraba, una cabeza de pescado u otra cosa por el estilo. En cambio, había algunos que, como dije, ayunaban día por medio desde hacía tiempo, y duplicaban sus vigiliass y se mortificaban (*askóuntes*). Cuando oyeron la respuesta enviada por el Anciano a un joven que llevaba sólo cinco años en el monasterio, se indignaron, porque desconocían su obra: la obediencia en todo (*hupakoé*)» (*Vita* 11).

<sup>3</sup> BARSANUPHIUS et IOHANNES GAZAEI, *Epistulae, Quaestiones*, ed. F. Neyt et P. Noah, traduction par L. Regnault, *BARSANUPHE – JEAN DE GAZA: Correspondance I-III* (SC 426, 427, 450, 451, 468), Paris 1997-2002, *Carta* 223.

Este pasaje presenta, al comienzo del “corpus”, un uso peyorativo del concepto “ascesis”. Se aplica a monjes que son capaces de mantenerse en ayunas durante dos días –práctica muy difundida entre los monjes palestinos– y ser sumamente puntuales en la asistencia a los oficios divinos. Sin embargo, como dice el biógrafo de Dositeo, desconocen lo más importante de Dositeo: la obediencia<sup>4</sup>. La obediencia y la renuncia a la propia voluntad son, para Doroteo, los componentes esenciales para la ascesis del monje. Sin ellas, las obras que, ascéticamente son buenas, pierden su valor evangélico<sup>5</sup>.

Esta acepción negativa del concepto de ascesis se ve confirmada a lo largo de las *didascalias* de Doroteo, en las que sólo aparece dos veces, para referirse a quien se mortifica sin sabiduría, por vanagloria:

“Aquel que se entrega a la ascesis (*aské*) por vanagloria o figurándose que así practica la virtud, no lo hace sabiamente. De ahí proviene el que se ponga a despreciar a su hermano, creyéndose él mismo gran cosa” (*Did.* 14,153)<sup>6</sup>.

Por otra parte sabemos, por el recopilador de los escritos de Doroteo, cuya carta encabeza todo el corpus, que el nombre que recibían los monjes era, precisamente, el de ascetas:

«Tal era el bienaventurado Doroteo, guiado por Dios en su vida monástica; tal fue la vida que adoptó, conforme a su meta: con los Padres, la mayor renuncia a las cosas materiales, la sumisión sincera según Dios, la transparencia y la apertura de alma, la delicadeza de su conciencia, y, sobre todo, la espontaneidad de la obediencia “con ciencia”, apoyado en la fe y hecha perfecta por la caridad; hacia los hermanos, sus compañeros de ascesis (*sunaskouménos*), la veneración unida a la afabilidad, sin orgullo ni familiaridad; hacia los trabajos, el celo, la prudencia, la calma unida a la ponderación, marcadas por la firmeza de su carácter...» (*Carta* 5).

<sup>4</sup> Contemporáneamente dice lo mismo BENITO de Nursia en su *Regula Monachorum*, c. 49,8.

<sup>5</sup> Debe notarse que en la traducción francesa hecha a este pasaje en *Sources Chrétiennes* 92, Regnault no percibe esta diferencia de vocabulario y traduce indistintamente “*askésis*” por “mortificación”, cuando Doroteo, por el contrario, sólo traduce por mortificación cuando la “*askésis*” es realizada con espíritu de obediencia y caridad.

<sup>6</sup> DOROTHEUS GAZAEUS, *Doctrinae diversae*, ed. L. Regnault et J. Prévaille, *Dorothee de Gaza: Oeuvres spirituelles*, (SC 92), Paris 1963, 430, (citado *Did.*). El otro pasaje es *Did.* 14,153.

No deja de sorprender que un concepto tan rico, incluso en el uso que le daban las escuelas retóricas griegas, y que remonta en su uso monástico a la *Vita Antonii*<sup>7</sup>, reciba una significación negativa sabiendo, por otra parte, que la Gaza del tiempo de Doroteo es la sede en la que se confeccionaron las colecciones de apotegmas de Egipto y se difundieron las *Cartas* de Antonio<sup>8</sup>.

### 3. La ascesis en las primeras *didascalias*

Cuando entramos directamente en la obra escrita de Doroteo (las diecisiete *didascalias*), nos encontramos con un nuevo concepto para referirse a la entera vida monástica. Para introducirlo Doroteo recurre a la figura de los grandes Padres del monacato egipcio:

«Y es por esta razón por lo que los Padres, no contentos con guardar los mandamientos, ofrecieron también dones a Dios (*dóra prosenégkan*); esos dones son la virginidad y la pobreza. En realidad no son mandamientos sino regalos. En ninguna parte está escrito: “No tomarás mujer ni tendrás hijos”. Cristo no dio un mandamiento cuando dijo: “*Vende todo lo que posees*”. Pero sí cuando el doctor de la Ley le preguntó: “*Maestro, ¿qué debo hacer para ganar la vida eterna?*”. Él le respondió: “*Conoces los mandamientos: no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás falso testimonio contra tu prójimo*”, etc. Pero al decirle que todo eso ya lo había guardado desde su juventud, Cristo le dijo: “*Si quieres ser perfecto, vende todo lo que posees, dáselo a los pobres*”, etc. (*Mt 19,16-21*). Fíjense que no dijo: “*Vende todo lo que posees*” como una orden, sino como un consejo. Porque decir: “*Si quieres*” (*ei zéleis*), no es obligar sino aconsejar» (*Did.* 1, 12).

Este texto sorprende, pues al utilizar un cierto lugar común para referirse al llamado monástico (*el joven rico*, del evangelio de *Mt 19*), e insistir en que la ascesis del monje es algo libre y voluntario, le asigna un nombre que confunde a los mismos traductores: “ofrenda de dones” (*dóra prosenég-*

<sup>7</sup> *Vita Antonii*, Praef. 1,1-3. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Vita Antonii*, ed. G. J. M. BARTELINK, *Vie d' Antoine* (SC 400), Paris 1994, 125-126.

<sup>8</sup> REGNAULT, L., *Les Apophtegmes des Pères en Palestine aux V.-VI<sup>e</sup> siècles*, en *Irénikon* 54 (1981).

Cfr. RUBENSON, S., *The Letters of St. Antony. Monasticism and the making of a Saint*, Minneapolis 1995, 35. Se debe tener en cuenta que también Isaías de Gaza parece usarlas en sus *Logoi* (cfr. CHITTY, D., *The Desert a City*, Oxford 1966, 75).

kan). Por otra parte, siguiendo de modo inmediato una descripción del hábito monástico, Doroteo hace una lectura fuertemente simbólica de cada parte del mismo para mostrar cómo significan todos los aspectos de la ascetismo tradicional de los monjes (*Did.* 1, 15-19).

El sentido de esta expresión de la *Didascalia* 1 sólo alcanza su plena comprensión en las últimas dos, las 16 y la 17, en las que Doroteo compara al monje con el mártir y al mártir, a su vez, con los sacrificios y holocaustos del culto en el Antiguo Testamento:

«Siendo, como hemos dicho más arriba, total, definitivo, completo, el holocausto (del Antiguo Testamento) es símbolo de los perfectos, de aquellos que dicen: “*Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido*” (*Mt* 19, 27). A ese grado de perfección el Señor invitó a aquel que decía: “*Todo eso ya lo observo desde mi juventud*”, ya que le dijo: “*Una sola cosa te falta todavía*”. ¿Cuál? Esta: “*Toma tu cruz y sígueme*” (*Lc* 18, 21-22). De esta manera fue como los santos mártires se ofrecieron totalmente a Dios (*prosenégkan ólous eautóus*), ofreciéndose no sólo ellos mismos, sino todo lo que les pertenecía, y lo que tenían a su alrededor» (*Did* 17, 177).

En este pasaje vemos aparecer la misma cita del evangelio de Mateo y, otra vez, está acompañado por el verbo “ofrecer” (*prosenégkan - proférein*). Este verbo, de claro contenido sacrificial<sup>9</sup>, se encuentra en su contexto natural: los sacrificios del Antiguo Testamento. Se trata de un concepto cultural y Doroteo lo aplica a la vida monástica gracias, otra vez, a una lectura simbólica ya no de las partes del hábito monástico, sino de las partes del animal sacrificado según la Ley de Moisés:

«Pero esos sacrificios y holocaustos eran símbolo (*símbola eisin*) de las almas que quieren ser salvadas y ofrecerse a Dios. Al respecto les voy a decir algunas ideas que han expresado los Padres, para que aprendiéndolas puedan elevar sus pensamientos y engordar sus almas... En cuanto a todas las otras partes de las que hemos hablado, el lóbulo del hígado, los dos riñones y su grasa, el anca y la grasa de los muslos, el corazón, las costillas y el resto, también son símbolos. “*Todas esas cosas, —dice el Apóstol—, les sucedían en figura, y fueron escritas para nuestra instrucción*” (*1 Co* 10, 11)... Los Padres vieron en el hígado la sede de los deseos. Ofrecer el lóbulo, extremo superior del hígado, es

<sup>9</sup> DANIEL, S., *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris 1966, 166-168. Cfr. SABOURIN, L., *Sacrifice*, en DBS X,1502.

“ofrecer” simbólicamente la parte más elevada de la potencia concupiscible, dicho de otra manera, sus primicias, lo que ella tiene de mejor y más precioso. Eso quiere decir: no amar nada tanto como a Dios y anteponer el deseo de Dios a todo otro deseo, ya que le “ofrecemos”, como hemos dicho, la parte más preciosa» (*Did.* 17,176).

En esta última *Didascalía*, hablando de toda la “ascesis” monástica, Doroteo hace uso del concepto de origen evagriano de *praktiké*. Sin embargo se limita a este pasaje en el que cita expresamente a Evagrio:

“El hombro, según dicen, representa el vigor, y las manos la *praktiké* (Evagrio, *Praktikós*, 1) como ya lo hemos dicho en otra ocasión. Siendo el hombro la fuerza de la mano, ofrecemos la fuerza de la mano derecha, es decir la práctica de las buenas obras ya que la derecha, para los Padres, significa el bien” (*Did.* 17,176).

Doroteo prefiere usar, cuando escribe de su propia mano, el concepto de “ofrenda”. En la *Didascalía* anterior, la 16, Doroteo presenta el analogado principal de este concepto ascético y litúrgico, es decir, la Pascua de Cristo:

«Hoy por lo tanto es la Pascua del Señor, día de fiesta resplandeciente, es el día de la Resurrección de Cristo, que ha clavado el pecado en la cruz, que ha muerto por nosotros y ha resucitado. Llevemos también nosotros dones al Señor (*prosenegkómen*), ofrezcamos sacrificios y holocaustos, no ya de bestias sin razón, ya que Cristo no los desea. Pues está escrito: “*Tú no quieres sacrificios ni ofrendas de animales, no te han agradado los holocaustos de terneros ni de ovejas*” (*Hb* 10,5-6; cf. *Sal* 39,7).... Ofrezcámonos a nosotros mismos (*karpoforésomen emas autoús*). El Apóstol dice en el mismo sentido: “*Ofreced vuestros cuerpos como víctima viva, santa, agradable a Dios; este es el culto que vuestra razón os pide*” (*Rm* 12,1)» (*Did.* 16,167).

Nuevamente nos encontramos con un concepto de origen litúrgico para referir la vida de ascesis del monje, en respuesta a la entrega Pascual de Cristo. Este *karpos - ferein* es un término propio del vocabulario sacrificial de los Setenta (*karpóma*), y que significa la acción de quemar la parte ofrecida<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> DANIEL, S., *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris 1966, 166-168. Cfr. SABOURIN, L., *Sacrifice*, en DBS X,1502. El concepto *karpoma om* no debe ser confundido con su semejante en griego, que significa simplemente “llevar fruto *om*”. Como señala S. Daniel, *karpoferein* es un término propio del vocabulario sacrificial de los Setenta, y significa la acción de quemar la parte ofrecida.

#### 4. La ascesis y la mortificación, según san Pablo

Esta concepción de la vida monástica, como una ofrenda sacrificial de sí mismo, que aparece tanto en la *Didascalia* 1 como en las últimas dos, reemplaza el concepto de “ascesis” en el que Doroteo encuentra algo que no le satisface del todo. Por otra parte Doroteo acompaña esta concepción de la ascesis como “ofrenda” con el uso de dos conceptos más que, siendo de origen paulino, enraizan la ofrenda en lo más profundo del evangelio. Nos referimos a los conceptos de “mortificación” (*nekrósai*) y de “crucifixión” (*estáurosan*). Estos dos términos son utilizados por san Pablo en el *corpus* de sus cartas y tienen una frecuencia muy similar, casi unas treinta veces cada uno. Con ellos san Pablo presenta toda la novedad de la vida en Cristo. Doroteo, otra vez en los dos extremos de sus escritos, los presenta así:

«Decimos entonces que los Padres ofrecen a Dios como regalo, además de otras virtudes, la virginidad y la pobreza y, como dijimos más arriba, crucificaron el mundo para sí mismos y lucharon por crucificarse ellos (*estáurosan eautóis*) también para el mundo, según lo dicho por el Apóstol: “El mundo está crucificado (*estáurotai*) para mí y yo lo estoy para el mundo” (Ga 6,14). ¿Cuál es la diferencia? El mundo está crucificado para el hombre cuando éste renuncia al mundo para vivir en la soledad, y abandona parientes, riquezas bienes, ocupaciones y trabajos. Entonces el mundo está crucificado para él porque él lo ha abandonado. Y eso es lo que dice el Apóstol: “El mundo esta crucificado para mí”. Pero después agrega: “Y yo para el mundo”. ¿Cómo se crucifica el hombre para el mundo? Cuando después de abandonar las cosas exteriores, lucha contra los placeres y la codicia de las cosas, como así también contra su propia voluntad, mortificando sus pasiones. Entonces está crucificado para el mundo, y puede decir con el Apóstol: “El mundo está crucificado para mí y yo lo estoy para el mundo”» (*Did.* 1,13).

En este pasaje la actitud fundamental del monje de retirarse a la soledad es presentada con el vocabulario característico de san Pablo: crucificar el mundo, tomado aquí de un pasaje de la *Carta a los Gálatas*. Haciendo eco de este mismo pasaje, en la *Didascalia* 16, Doroteo presentará todas las implicancias de esta cita:

«¿Cómo debemos ofrecer a Dios nuestros cuerpos como víctima viva y santa? No haciendo “*las voluntades de la carne y de nuestros pensamientos*” (Ef 2,3), sino “*marchando según el Espíritu, sin cumplir los deseos carnales*” (Ga 5,16). Esto es “*mortificar los miembros terrenales*” (*nekró-*

*sai*) (Col 3,5). Y a esta víctima la llamamos “*viva, santa y agradable a Dios*”. ¿Por qué la llamamos víctima viva? Porque el animal destinado al sacrificio es degollado y muere al instante, mientras que los santos que se ofrecen a sí mismos a Dios se sacrifican vivos cada día, como dice David: “*Por tu causa somos llevados a la muerte cada día, semejantes a ovejas de matanza*” (Sal 43,22). Es lo que dice san Gregorio: “Hagamos de nosotros mismos una ofrenda”» (Did. 16,168).

La "ascesis" monástica alcanza su plenitud de sentido cuando el monje se “crucifica” con Cristo ofreciendo, como don, su vida a Dios. Sin embargo es aquí cuando Doroteo presenta toda la originalidad de su concepto de ascesis-ofrenda. En efecto, cuando el monje renuncia a su voluntad y asume la Cruz en su propio cuerpo, ya no es él quien obra y vive, sino Cristo. En cambio la ascesis, por sí misma –tal como la ve Doroteo–, encierra al monje en sí mismo y lo deja en un planteo horizontal, que sólo lo lleva a compararse con sus hermanos, pero no con Cristo:

«Pero ¿cómo se ofrecen (*ekarpoforesan eautóus*)? No viviendo más para sí mismos y sometándose a los mandamientos divinos, renunciando a sus voluntades por el mandamiento y por el amor a Dios y al prójimo. “*He aquí que hemos dejado todo y te hemos seguido*”, decía san Pedro (Mt 19,27). ¿Qué había dejado? No tenía ni bienes, ni riquezas, ni oro, ni plata. No poseía más que su red, y como dice san Juan Crisóstomo, bien gastada. Pero ha renunciado, tal como dice, a todas sus voluntades, a todo deseo de este mundo; y es evidente que si hubiese tenido riquezas o cosas superfluas, las habría despreciado. Entonces, tomando su cruz, siguió a Cristo, según la palabra: “No soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí” (Ga 2,20). Esta es la forma en que los santos se han ofrecido, mortificando en ellos todo deseo y toda voluntad propia y viviendo sólo para Cristo y sus mandamientos» (Did. 16,169).

Esta vida de Cristo en el monje tiene como modelo a los mártires. En efecto, en ellos la renuncia a sí mismos ha tocado su propia humanidad, su cuerpo, pero ya no como fruto de una ascesis personal, sino como aceptación de la voluntad divina y, por eso mismo, en vez de llevar a la confrontación con los demás hermanos, lleva a la compasión y al perdón:

«Pero, dirá alguien, ¿cómo puedo no sentirme atormentado si necesito algo que no recibo? Porque heme aquí presionado por la necesidad. Pero ni siquiera esto es ocasión de acusar a otro ni de estar enojado con nadie. Si realmente tiene necesidad de algo, como preten-



de, y no lo recibe, debe decirse: “Cristo sabe mejor que yo si debo encontrar satisfacción y él mismo me presenta esta privación de la cosa o alimento”. Los hijos de Israel han comido el maná en el desierto durante cuarenta años y aunque era de una sola especie, este maná era para cada uno según su deseo: salado para quien lo deseaba salado, dulce para quien lo deseaba dulce, conformándose, en una palabra, al temperamento de cada uno (cf. *Sb* 16,21). Luego si alguien precisa un huevo y recibe en su lugar una verdura, que piense: “Si el huevo me fuese útil, Dios con toda seguridad me lo hubiese enviado. Además es posible que esta verdura sea para mí como un huevo”. Y confío en Dios que esto le será contado como martirio» (*Did.* 7,84).

Como señala Regnault en la edición del texto de las *didascalias*, en este pasaje Doroteo se está refiriendo, de modo velado pero claro, a un episodio de la vida de Dosíteo. De este modo la ascesis, vista como una ofrenda a Dios, adquiere los nombres de “mortificación”, “crucifixión” y “martirio”.

## 5. Conclusión

Doroteo conoce el concepto de “ascesis” para referirse a la vida del monje y sabe de su uso por sus predecesores inmediatos, en la misma región de Gaza. Sin embargo es claro que evita, en lo posible, hacer uso de él. El primer motivo es porque ve una asociación peligrosa entre la ascesis y el orgullo. Es fácil ver que el centro de la cristología de Doroteo es la humildad, siguiendo el llamado que hace en el evangelio de san Mateo: “*Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón*” (*Mt* 11,28; *Did.* 1,7).

El segundo motivo, donde está la verdadera originalidad de Doroteo, es el reemplazo del concepto de “ascesis” por “ofrenda de dones”, como el acto propio de quien ingresa en la vida monástica. Con ello Doroteo transforma el simple “ejercicio” espiritual de la “ascesis”, en el cual ve solamente la dimensión antropológica del combate monástico, en una ofrenda de sí mismo a Cristo, a Dios, dando a la ascesis un carácter de acto litúrgico de sacrificio, tal como fueron la muerte y la crucifixión de Cristo. Con ello Doroteo realiza un giro respecto a cómo se concebía la ascesis, elevándolo a la categoría cultural de ofrenda litúrgica. En palabras de la escolástica medieval: “el acto de una virtud inferior es mejor y más meritorio por el hecho de ser imperado por una virtud superior que actúa mandando. Por esta razón, los actos de las restantes virtudes, tales como el ayuno, que lo es de la abstinencia, y la virginidad, que lo es de la castidad, son mejores y más meritorios si se hacen con voto, por el hecho de ser en este caso actos de culto divino, a manera de sacrificios a Dios”. De ahí las palabras de San Agustín en su libro

*De Virginitate*, 18: “Ni siquiera la virginidad merece honra especial por lo que tiene de virginidad, sino por su consagración a Dios: su fomento y su custodia es objeto de la continencia religiosa”<sup>11</sup>. Por otra parte, como es lógico, Doroteo sabe que una ofrenda sólo se plenifica cuando es recibida por aquél a quien se presenta. De este modo la preocupación del monje es, ante todo, de agradar a Dios, y no a sí mismo o sus hermanos. Y el signo de que la ofrenda es grata a Dios, de que es recibida, es la resurrección de Cristo. En la obra de Doroteo eso ha quedado representado por la visión que tuvo un anciano de Dositeo, en el coro de los santos. Ese pasaje final de la *Vida de Dositeo* juega el rol retórico en la hagiografía bizantina<sup>12</sup>, de presentar el agrado divino –la recepción de la ofrenda– por la vida de ese joven monje que, adiestrado por Doroteo, era mirado con crítica por sus hermanos cuando oyeron las palabras de despedida con que lo saludó Barsanufio antes de morir: “Vete con la Trinidad”<sup>13</sup>.

Esta dimensión cultural y oblativa que Doroteo imprime a la teología de la vida monástica, es tomada por Teodoro Estudita en sus Catequesis (s. VIII), y el abad De Rancé (s. XVII), fundador de la *Trappe*, quienes pusieron especial atención en la obra de Doroteo de Gaza.

*Abadía de San Benito*  
C.C. 202 – B6700WAC Luján  
ARGENTINA

<sup>11</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* II IIae., q. 88 a. 6.

<sup>12</sup> Otra forma de presentar esa aceptación de la ofrenda de vida de un santo era el presentarlo, ya en tierra, viviendo en condiciones paradisíacas (*Vita Antonii* 92-93). Cfr. DELEHAYE, H., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles-Paris 1927, 248.

<sup>13</sup> *Vita Dositheii*, 10.