

ASCETICA

Quizá pueda extrañar a los no versados en teología la inclusión de la palabra «ascética» en un diccionario de conceptos teológicos. Pero justamente esa extrañeza señalaría hasta qué punto ha perdido este término su profundidad teológico-salvífica en la mentalidad corriente, aun de los cristianos. En consecuencia, haremos ver cómo en todo el complejo de la revelación corresponde a la ascética un lugar destacado. Sólo desde una perspectiva teológica puede ser comprendido en su verdadero relieve el aspecto ético-moral de la ascética cristiana.

1. *El concepto* de ascética no es de procedencia cristiana, sino que tiene su origen en el griego clásico y helenístico. Por primera vez Clemente de Alejandría y Orígenes introducen su empleo en la terminología cristiana. Por ello, antes de consultar a la revelación —a la Biblia— sobre la reali-

dad contenida en este concepto habremos de dar una visión panorámica de su historia. Así quedará también claro por qué el concepto de ascética es empleado en tan diversos sentidos.

La palabra *ascesis* proviene del griego (ἀσκέω, con sus derivados sustantivos: ἀσκησις, ἀσκητής). Aparece al principio con el sentido de elaboración artística o fabricación técnica (Homero y Herodoto); posteriormente, con el significado de ejercicio físico y entrenamiento (Tucídides, Jenofonte, Platón). De aquí provienen las notas de repetición y método como algo específico de la ascética. A este sentido físico se añade un sentido espiritual y moral: *ascesis* como entrenamiento del espíritu en su función intelectual y de la voluntad. Ambos conceptos encierran a menudo igual contenido, ya que → sabiduría y → virtud son consideradas como idénticas. Según Sócrates (*Gorg.*, 507 C), debe ejercitar el hombre la σωφροσύνη, la prudencia, y huir de toda indisciplina, para ser valiente, justo y piadoso; para ser bueno. Los estoicos, sobre todo Epicteto, exigen la *ascesis* —en el sentido de abstinencia— para lograr el dominio de los pensamientos y apetitos, para conseguir la liberación de las concupiscencias. De aquí proviene el que la abstinencia sea una característica inseparable y sobresaliente de la *ascesis*. Hemos de considerar, finalmente, el sentido religioso de la *ascesis*. Este sentido aparece ya en Píndaro e Isócrates, así como en los pitagóricos (DSAM I, 940), sobre todo en Filón de Alejandría (ThW I, 493; RAC I, 752s), quien subordina la ascética a su camino de salvación por la religión y la filosofía, a la subida a la contemplación, a la → mística, a la visión de Dios. La ascética es en Filón presupuesto para la mística. Por medio de ella se libera el hombre paulatinamente de la sujeción al → mundo material y a las realidades visibles. *Ascesis* significa, por tanto, para Filón, lucha y renuncia (el patriarca Jacob —Gn 32,34— es para él un asceta). Filón es, pues, el precursor inmediato del concepto de ascética cristiana. De él principalmente han tomado el vocablo, en su sentido ético-religioso, Clemente de Alejandría y Orígenes, para quienes la meta de la *ascesis* es también la → gnosis perfecta, la unión con Dios en la contemplación mística. Así, pues, la *ascesis* remueve los impedimentos (apetitos y pasiones) y convierte al hombre hacia la → Verdad, el Logos; hacia Dios, por medio del constante recogimiento, → meditación e incesante oración. *Ascesis*, como acto religioso moral, tiene, por tanto, para los alejandrinos un sentido amplio: es ejercicio de virtudes, de conocimiento de la verdad, de impasibilidad, de penitencia y continencia. Pero mientras Orígenes, en conformidad con los principios que rigen su vida personal, destaca sensiblemente el aspecto de mortificación y renuncia exterior (corporal) (*In Ir.*, 20,7; *Contr. Cels.* V, 49), Clemente, por el contrario, coloca en primer plano el ejercicio de las potencias anímicas.

Tanto la palabra como el concepto de ascética parecen haberse aclimatado pronto en la teología cristiana; en todo caso, en la época siguiente llega a ser término técnico para designar la vida monástica (DSAM I, 941), sin eliminar con todo aquellas expresiones que hablan especialmente de renuncia (ἀποταγή, ἐγκράτεια, ἀποχή, ἀπάθεια, ἀταραξία, ἀπαλλωτρίωσις). Es también esencial a estos conceptos el carácter de entrenamiento

(ἀσκητής = ἀθλητής), que incluye la perseverancia e incluso un régimen de vida estable.

En latín no fue aceptada la palabra *ascesis*. A lo sumo se empleó en la forma *asceterium* por *monasterium* —que Du Cange (*Glossarium* I, 418) interpreta como *locus exercitio et disciplinae virtutum destinatus*—, y aun esto generalmente en la forma anómala de *archisterium* u otras semejantes. Muy raras veces aparece el término *ascesis* en su versión latina (*exercere, exercitium, exercitatus*). Tertuliano habla —en el *De Praescript. Haer.* XIV, 2—, una sola vez, de *exercitati = ascetae*. Sólo en el siglo xvii vuelve a registrarse en el vocabulario teológico (DSAM I, 1011). Aparece en los títulos de los libros; así, *Tractatus ascetici, Doctrinae asceticae, Theologia ascetica*. «Ascético» es usado en estos casos como noción parcial y en cuanto opuesta a «místico». Ambos conceptos forman un todo y se complementan mutuamente. Ascética y mística constituyen *una única* ciencia: la → teología espiritual. Por eso en la literatura tradicional católica del espíritu se entiende por *ascesis* sobre todo aquellos actos que provienen del esfuerzo humano y tienden a conseguir la perfección cristiana, así como el esfuerzo *constante y ordenado*, en el que la lucha y la renuncia desempeñan un papel importante, aunque no absolutamente decisivo. Paralelamente, el concepto de «*ascesis*», tal como es empleado por la historia de las religiones del siglo xix, acentúa de modo casi exclusivo el sentido de renuncia, de forma que la terminología no católica entiende por ascética simplemente la abstinencia de alimentos, de sueño, abstención del trato con los hombres, de relaciones sexuales, y en sentido activo, mortificación. A partir de la motivación y el sentido de tales actos podemos distinguir una ascética mágica, ética y mística. La profundidad y plenitud cristianas de la ascética quedan comprometidas o excluidas cuando se da a este concepto un sentido poco preciso (como sucede en ciertos autores católicos), o cuando se restringe su significado a una mera renuncia (como lo hacen la mayor parte de los autores no católicos).

2. *Sagrada Escritura*. Lo dicho hasta aquí ha de ser tenido en cuenta en el estudio de la revelación del AT y NT, donde se manifiestan aquellos elementos a los que alude el concepto ético-religioso de ascética desde el punto de vista de su origen y su historia (ejercicio dirigido a la perfección humana, a la salvación).

a) El ejercicio por antonomasia exigido al hombre en la economía de la → gracia y de la → redención, de la → revelación cristiana, es el de la → obediencia de la → fe y, por consiguiente, también la → esperanza en la consecución de las promesas, así como del → amor al Dios presente en este mundo, en su pueblo. Este ejercicio significa de por sí una prueba y lleva consigo necesariamente ciertas renunciaciones. Ya en el relato del *estado primitivo* del hombre llamado por Dios se hace mención de ello. En Gn 2, 16ss se dice: «Y Dios ordenó al hombre: de todos los árboles del paraíso puedes comer; pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que comieres de él, ciertamente morirás». Sólo de Dios puede

recibir el hombre el sentido de su existencia y salvación; únicamente de Dios, no del mundo natural ni de sus propias fuerzas, puede recibir la llamada de la gracia para conseguir una meta que es superior al mundo. El hombre vive bajo la continua → tentación de extender su mano hacia el fruto de esta tierra, en la esperanza de que pueda darle la vida incorruptible y el → poder de decidir sobre sí mismo, al igual que Dios. → Adán debía tener fe. El conocimiento que de Dios poseía y la experiencia, por la gracia, de su amorosa cercanía debían haberle sido suficientes y haberle dado la seguridad de que aquello convenía así para su salvación. En razón de una confiada obediencia debía Adán resistir a su apetito natural y, por medio de esta renuncia, reconocer la divinidad de su Dios, que todo lo abarca y todo lo fundamenta. Se trataba de ensayar esta postura, y este ensayo debía constituir la ascética fundamental y primordial del hombre creado y transformado por la gracia. El pecado original consistió en la negación de esta ascética.

Ya que el hombre, por la misericordia de Dios, y a pesar de su → pecado, continuó siendo llamado a la salvación sobrenatural, fue de nuevo repetida la gracia de la vocación a la obediencia de la fe. La → historia de la salvación está transida de este llamamiento. Sin cesar se halla el hombre, objeto de la vocación divina, en la misma situación en que se encontró Adán. Sólo que ahora es más difícil la obediencia, a causa de la debilidad del hombre caído y como consecuencia del → dolor y la → muerte, que entraron en el mundo por el pecado de Adán (→ pecado original). La renuncia se ha hecho más dolorosa. Baste recordar los ejemplos de fe de que nos habla la epístola a los Hebreos (11); todos ellos tuvieron que ejercitar y acrisolar su fe constantemente, a menudo en dura lucha y con grandes sacrificios (11,13). El camino de la salvación, para el hombre que cree en la revelación, es un camino de ascesis, de ejercicio de la obediencia de la fe con la mirada puesta en una perfección escatológica, que por serlo lleva consigo la renuncia a una total realización y plenitud intramundana de la vida terrena. Así, se habla de una *ascética de la fe*, o *ascesis escatológica*, que es el ejercicio fundamental del hombre llamado a participar por la gracia en la → vida y en la → gloria de Dios.

b) Si en el AT la renuncia a los bienes terrenos exigida por la fe y el amor a las → promesas era determinada por las circunstancias, según lo exigían la llamada de Dios y el curso de los acontecimientos, en el NT, en cambio, nos encontramos con una serie de hechos en los que el hombre, *libremente y para siempre*, sacrifica una parte importante del mundo. Algo sin precedentes hasta entonces en la historia de la salvación. Juan Bautista es pobre y célibe; → María permanece virgen; los discípulos lo abandonan todo para seguir a Jesús. Todos ellos están bajo una nueva → ley: la ley del → reino de Dios que irrumpe en el mundo, del Dios que se hace presente en su Hijo hecho hombre. (Esto vale también del Bautista, cuya ascética, a pesar de su presunta relación con los esenios y el monasterio de Qumrán, no era fundamentalmente de naturaleza ética, sino escatológica: él es «el amigo del Esposo» [Jn 3,29]). La salvación, que va ligada al nombre y a la

obra de → Jesucristo, ha transformado desde sus cimientos el mundo y el estado de la humanidad (2 Cor 5,17). En nombre de esta buena nueva, hecha realidad en Jesús, y conscientes de ser «no ya extranjeros y huéspedes (como los israelitas del AT), sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Ef 2,19), hay quienes renuncian a sus bienes (Mc 12,44 y par.; Hch 4,34s), permanecen célibes (1 Cor 7,8; Ap 14,4) y no piensan ya en encontrar en la tierra la plenitud de su vida (1 Cor 9,19); casi se podría hablar de un estado de ascesis. Con razón se llamó más tarde simplemente ascetas a quienes elegían este estado. Cristo alabó tal proceder y hasta lo exigió en determinados casos. Quien quiera compartir con él su vida apostólica y ser su discípulo tiene que estar dispuesto a renunciar a los bienes propios y al lucro, al hogar y a la familia (Mc 10,28ss y par.; Lc 9,57-62; 14,26.33). En realidad, todos los cristianos están llamados a seguir este camino, aunque las formas de renuncia a la vida terrenal y a sus bienes sean diversas. Pues el Señor exige a todo el que cree en él que se niegue a sí mismo y se considere como muerto a este mundo (Mc 8,34 y par.). En este sentido fundamental, la ascética cristiana es una condición y una consecuencia del cumplimiento del *Sermón de la Montaña*. La ascética no consiste, pues, en una ley general, con un contenido fijo y determinado, por la que hubiesen de regirse de antemano las relaciones entre el cristiano y el mundo y con ayuda de la cual se habría de conseguir un nuevo orden terreno. La positiva afirmación de la → creación no es algo que pase inadvertido en la vida y en la predicación de Jesús, así como en la de los → apóstoles. Los valores creados —bienes de fortuna, → propiedad, → matrimonio y → estado— permanecen intangibles en este eón. El NT desconoce el rigorismo ascético. La ascética no constituye la totalidad de la vida cristiana. Más bien es necesaria, en cada caso, una especial llamada de Dios que determine al hombre a la renuncia concreta al mundo. Esta vocación tiene su sentido pleno y su lugar adecuado solamente en la nueva economía que comenzó con Cristo. Por ello encontramos siempre una llamada del Señor, que invita y da gracia al mismo tiempo, en cada uno de los actos del cristiano «que, por el reino de los cielos» (Mt 19,12), por el Señor y su evangelio (Mc 10,29 y par.; 1 Cor 9,23), abandona el mundo y está dispuesto a dar su vida. Así aparece con frecuencia en la Escritura: «El Señor está contigo» (Lc 1,28); «tú has encontrado gracia delante de Dios» (*ibíd.*, 30), dice el → ángel a María; «ven y sígueme» (Mc 1,17.20 y par.; Lc 9,59; Mc 10,21 y par.); «quien pueda entender, que entienda» (Mt 19,12) es la invitación de Jesús a sus discípulos y a todos aquellos a los que él llama en su seguimiento (→ imitación). La relación, por tanto, entre conversión al mundo o renuncia a él es para el cristiano variable y ha de ser descubierta en cada caso. La ascética cristiana es, sobre todo, entrenamiento en la obediencia de la fe, ejercicio de la vehemente y expectante esperanza en la perfección por la gracia y del amor con el que Dios llena y atrae al hombre en Cristo. Ello significa, desde un punto de vista negativo, entrenamiento para la muerte en el «morir que se va realizando gradualmente a lo largo de toda la vida» (K. Rahner).

Aquí enlaza el segundo aspecto de la ascética del NT, que está subordi-

nado al primero y sólo a partir de él es entendido cristianamente. Si ya para el hombre, en el estado primitivo de gracia, era ocasión de pecado y de tentación el tener que renunciar a una plenitud intramundana de su existencia, mucho más lo será para el hombre caído, cuya existencia ha sido puesta en cuestión de manera más radical por la amenaza de la muerte. La muerte (y lo que a ella conduce) es para el hombre el «lugar» de la rebelión. Por el → bautismo ha sido liberado el cristiano del imperio del pecado, «del poder de las tinieblas, y trasladado al reino del hijo de su amor» (Col 1,13); pero mientras viva en «el cuerpo de muerte» (Rom 7,24), permanece en él la «concupiscencia» o «incentivo del pecado» —como dice el Concilio de Trento—, el aliciente del pecado como lugar de prueba y de lucha. El hombre tiene que combatir no sólo contra el → mal (las malas inclinaciones) en sí mismo (Rom 6,12; 13,14; Gál 5,16; 1 Tes 4,5; 1 Pe 2,11; 2 Pe 2,18), sino también contra las potestades y los poderes enemigos de Dios (Ef 6, 11ss; 1 Pe 5,8s). La lucha implica esfuerzo, aceptación del sufrimiento, voluntad de renuncia y prontitud para afrontar la muerte. Todo esto incluye la ascética moral del NT, que puede ser también denominada ascética de → santidad y que constituye el ejercicio metódico de esta lucha. Pablo habla de la continencia y la disciplina del atleta (1 Cor 9,24ss) y exige la mortificación de las pasiones y los apetitos pecaminosos (Rom 8,13; Col 3,5), el «despojarse del hombre viejo» dominado por el pecado (Ef 4,22). Cristo llega a utilizar la imagen de arrancar el ojo y cortar la mano para darnos a entender que la felicidad intramundana ha de ser sacrificada a la conservación de la gracia (Mt 5,29). En todo caso, el camino del reino de los cielos está lleno de dificultades y renunciaciones (Mt 7,13). Hay que vigilar y orar para no caer en la tentación (Mc 14,38; 1 Pe 5,8ss), porque el mundo trata de seducir (Sant 1,27; 2 Pe 1,4; 2,20), es placer de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida (1 Jn 2,16). La fe y la vida eterna, que se nos da en la fe, son las principales armas para vencer el mundo del pecado y el mundo pecador (1 Jn 5,4; Ef 6,16; 1 Tes 5,8). Sin la fe quedaría reducida la ascética a una inútil obra humana que desembocaría en la soberbia. Pero la ascética cristiana no persigue una perfección puramente natural, sino que se trata de «revestirnos del hombre nuevo, creado a imagen de Dios en verdadera santidad y justicia» (Ef 4,24). La ascética es sólo un instrumento de la gracia en manos de Cristo, nuestro Redentor.

Con ello hemos llegado al punto clave en la descripción de la ascética, tal como la concibe el NT. Su carácter teológico y salvífico está centrado en Cristo, no sólo en el sentido de que él hará fructíferos los esfuerzos ascéticos de sus discípulos y seguidores mediante la comunicación de la gracia por su muerte en la cruz, sino además en el sentido de que Cristo, hecho presente en la gracia, en la → palabra y en el → sacramento, es el *prototipo ideal* del ἀσκητής cristiano. Sólo en Cristo se nos muestra en su esencia más profunda la ascética cristiana y la meta adonde ésta tiende. El Señor se ha aprestado a la lucha (Mt 4,1-11 y par.) «bajo la forma de carne de pecado» (Rom 8,3) y ha quebrantado el poder de → Satán sobre el mundo y los hombres (Mt 12,28ss y par.; Jn 12,31). En la → pobreza, en la renun-

cia a la seguridad de la familia (Lc 9,58) y en el servicio a los pecadores (Mt 20,28; Jn 13,2ss; Flp 2,7s) quiso sufrir el pecado en su propio cuerpo. El ha recibido sobre sí «la soldada del pecado» (Rom 6,23), la muerte, cayendo en la batalla y aniquilando así a la misma muerte. Por ello, la ascética moral del cristiano será cristiana en la medida en que incluye un padecer y morir juntamente con Cristo. Ha de ser, pues, una apropiación personal, cada vez más profunda, de aquella realidad cuyo fundamento fue puesto en el bautismo, en el que «nuestro hombre viejo fue crucificado con Cristo, para que sea aniquilado el cuerpo del pecado y nosotros no seamos ya siervos del pecado» (Rom 6,6). Pero también la ascética escatológica tiene en Cristo su centro teológico. Por la renuncia a los bienes propios y al matrimonio y por la donación obediente y servicial de su vida, Jesús pone en claro que el eón antiguo ha pasado y que el nuevo ha aparecido ya. El, el Hijo de Dios, no ha de cuidarse con inquietud, como los hijos del siglo, de la existencia intramundana (Mt 6,32); no puede reunir tesoros aquí en la tierra (Mt 6,19), pues el Padre ya sabe de lo que tiene necesidad (Mt 6,32). Y porque él es la cabeza de la nueva humanidad, el pastor de los suyos, ha de tener en común todo con todos. Su renuncia al matrimonio quiere indicar de manera significativa que en el mundo nuevo sólo cuenta aquella unión matrimonial que Dios inició con la humanidad en la → encarnación de su Hijo. Por esta unión reciben los redimidos una vida eterna, son hijos de un mismo Padre y hermanos entre sí. Por fin, en el amor obediente de Jesús se hace patente que en el reino de los cielos sólo una voluntad domina y llena y unifica todo: la voluntad amorosa del Padre. Bajo el signo de la privación de los bienes terrenos, del ocaso de este mundo, resplandece en Jesús el esplendor de la vida eterna, de la presencia palpable del Dios del amor en medio de su pueblo, la unidad de los hermanos en el corazón del Hijo. La ascesis escatológica del cristiano, el ejercicio de la fe, esperanza y caridad y el eventual sacrificio consiguiente de una parte de este mundo «por el reino de los cielos» implica necesariamente una participación en la existencia escatológica de Jesús. Por ello la ascética ha de transparentar siempre algo de la luz de la resurrección, del esplendor del nuevo cielo y la nueva tierra.

3. *La ascética en la Iglesia.* Es incuestionable que la ascética, tal como aparece en la Biblia y es exigida por ella, fue incorporada, conservada y transmitida por la → Iglesia. Pero es verdad también que la ascética estuvo expuesta a ciertos peligros a lo largo de la historia de la Iglesia. A veces fue acentuado de manera unilateral uno u otro aspecto de la revelación. Se atribuye a la Iglesia primitiva la adopción de una postura ascética exagerada y se le achaca a la esperanza de la próxima parusía (1 Tes 4,17; Flp 4,5; Heb 10,37; Sant 5,8; 1 Pe 4,7; 1 Jn 2,18). Algunos pretenden encontrar ya en → Pablo ciertas señales de esta exageración, sobre todo en 1 Cor 7. Mas el Apóstol no sólo invita a adoptar una actitud reservada en la cuestión de la segunda venida del Señor (2 Tes 5,1s; cf. 2 Pe 3,8-10), sino que además se vuelve contra ciertas tendencias gnósticas de las comunidades primitivas,

que desembocaban en una infravaloración de lo material y lo corporal, sobre todo de lo sexual, a favor de lo pneumático, exigiendo por ello la abstinencia de determinados manjares, así como de las relaciones sexuales en el matrimonio, cuando no rechazaban de plano el mismo matrimonio (Col 2, 21ss; 1 Tim 4,1-5; Tit 1,14s; → sexualidad). Pablo está, a este respecto, plenamente dentro de la fe del AT en la actitud positiva de Dios para con su creación (1 Cor 7,28.36; 1 Tim 4,3s). Su ascética —que, brotando de un conocimiento profundo de la salvación basada en Cristo, sobrepasa la ascética del AT y al mismo tiempo, partiendo del dogma de la creación, excluye todo rigorismo ascético y todas las prescripciones legales de miras estrechas— fue la que se impuso en lo sucesivo.

La ascética de la *Iglesia primitiva* está sustentada principalmente por dos motivos: el de la esperanza escatológica y el de la imitación o seguimiento de Cristo, tal como aparece en las cartas del Apóstol (Rom 15,3; 1 Cor 11,1; Flp 2,5ss; 1 Tes 1,6). «Venga la gracia y pase este mundo», dice la Didaché en la primera mitad del siglo II (10,6). Poco antes escribe Ignacio de Antioquía a Policarpo: «Si alguno quiere vivir en castidad para honra de la carne del Señor, hágalo sin presunción» (5,2). La necesidad y el sentido de la ascética cristiana se hacen palpables en esta época, de manera especial en el martirio (→ testimonio). En él confluyen el motivo escatológico y el cristológico de la ascética: «Si no estamos dispuestos, con su ayuda (de Jesús), a ir a la muerte por él para imitar su pasión, no tendremos su vida en nosotros» (IgnMagn 5,2). Pero en el primitivo cristianismo las raíces bíblicas de la ascética estuvieron en peligro de perderse. Este peligro procedía, por una parte, de grupos judeocristianos enemigos de la ascética (E. Peterson, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese, in Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Roma-Friburgo-Viena [1959], 215s), y por otra, de algunas sectas gnósticas, de Marción y el montanismo, que favorecían una ascética demasiado severa. En líneas generales, esta amenaza fue superada, y así puede afirmarse que la ascética de la Iglesia primitiva «en sus orígenes nada tiene que ver con la filosofía griega ni con un dualismo metafísico», sino que, desde el principio, constituyó «un elemento inseparable de la fe cristiana» (E. Peterson, *ibíd.*, 219s).

Todo ello vale también para el período de la ascética cristiana, en el que la especulación filosófica penetró más profundamente en el pensamiento de la Iglesia. Es entonces cuando el término *ascética* entra en la terminología cristiana. Son, sobre todo, el neoplatonismo y la filosofía estoica los que, desde finales del siglo II, han marcado su impronta en el concepto cristiano de ascética. Esta sirve, en todas sus formas, de preparación a los supremos grados de la contemplación, a la «oración pura», a la visión de Dios. Su meta inmediata es la consecución de la ἀπάθεια, la liberación de las pasiones. Fuera de la escuela alejandrina, sobre todo en el monacato occidental latino, prevalece —en parte bajo el influjo del semipelagianismo— el elemento moral de la ascética como medio para vencer la → concupiscencia, para conseguir la santidad y la pureza, sin excluir ciertamente el elemento místico. Con relativa frecuencia encontramos en la historia de la ascética

cristiana, y por ello en la del → monacato, visiones parciales, exageraciones y hasta detalles curiosos que no corresponden al espíritu del Evangelio. A pesar de todo, la ascética, en esta época de la Iglesia, está también determinada en su núcleo más íntimo por el sello de la revelación (F. Wulf, *Selbstverleugnung und Abtötung*, 65ss), y hasta llegó a alcanzar una profundidad espiritual y teológica como apenas si la tuvo después.

La cristiandad occidental recibió sin elaboración previa la tradición ascética del antiguo monacato y de la teología patristica. En un primer momento no aparece ningún nuevo motivo; sólo hay conciencia, aunque en pequeña medida, de la perspectiva escatológica tal como la había conocido el monacato oriental de la antigua Iglesia y se había explicitado en el concepto del βίος ἀγγελικός, de la *vita angelica*. Más tarde, bajo el influjo del monacato irlandés y quizá también del pensamiento realista de los jóvenes pueblos germánicos, se destaca con más fuerza la importancia de la penitencia, de la pena por los pecados y de la reparación. En el siglo XII se inicia una evolución en las ideas ascéticas tradicionales. El culto a la humanidad de Jesús, estimulado sobre todo por las cruzadas, despierta la aspiración de asemejarse al Redentor y de padecer con él. El movimiento herético de pobreza de los cátaros (→ herejía), que, procedente del sudeste de Europa, penetra en el Rin, sur de Francia y norte de Italia exigiendo una renuncia radical al mundo, por ser pecaminoso todo contacto con él, desencadena en la Iglesia —por obra, sobre todo, de las órdenes mendicantes— otros movimientos ascéticos de signo contrario, que comprenden también amplios círculos de laicos (Orden Tercera). Si en el ideal evangélico de la → pobreza y de la penitencia (la Orden Tercera franciscana recibe el nombre de *ordo de paenitentia*) resplandece de nuevo el motivo cristológico de la ascética, en la teología sistemática, sobre todo en Tomás de Aquino (*S. Th.* II-II, 124, 146, 147, 152, 184, 185, etc.), es considerada ésta de manera preponderante y a menudo unilateral, bajo su aspecto ético.

En su aspecto moral, la ascética cobra realce y va imponiéndose cada vez con mayor fuerza. El horizonte teológico (escatológico y cristológico) se va desvaneciendo paulatinamente. De esta manera aparece la ascética como obra supererogatoria. Y es en este punto donde se centra la crítica de los reformadores (→ Reforma protestante). Es rechazada toda «ascética monacal». Con razón defiende el Concilio de Trento el mérito de las buenas obras (ses. VI, c. 16) y, más en concreto, la necesidad de actos de penitencia. Pero sigue siendo un hecho que el concepto de ascética en la teología católica, así como en la literatura espiritual moderna, se circunscribe de manera demasiado unilateral al plano ético y carece de profundidad teológica. El racionalismo y la Ilustración han venido a reforzar aún más esta tendencia. Bajo el influjo de tal evolución, la ascética fue perdiendo cada vez más su conexión con la mística. Ambos conceptos y disciplinas derivaron por caminos diversos, con detrimento de su plenitud. Solamente en la época actual comienza a revalorizarse el verdadero sentido de la ascética cristiana. Por ello no debe admirarnos el que también vaya en aumento el aprecio por la ascética dentro de la teología protestante y que surja la tendencia a volver a re-

cuperar algo que es un elemento indispensable del mensaje cristiano y de su realización.

F. Martínez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*, París 1913; H. Strathmann, *Geschichte der frühchristlichen Askese*, I, Leipzig 1914; J. de Guibert-M. Olphe-Galliard-M. Viller-A. Willwoll, *Ascèse*: DSAM I (1937) 936-1010; M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo 1939; H. Strathmann-P. Keseling, *Askese*: RAC I (1950) 749-795; R. Egenter, *Die Aszese des Christen in der Welt*, Ettal 1956; G. Mensching-H. Bardtke-K. G. Kuhn-F. Lau, *Askese*: RGG I (31957) 639-648; E. Peterson, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Roma-Friburgo-Viena 1959); R. Schnackenburg, *Askese*: BW (1959) 44-49; F. Wulf, *Selbstverleugnung und Abtötung als Übung der Nachfolge Christi und als Kennzeichen des neuen Lebens in Christus*: Geistliches Leben in der heutigen Welt (Friburgo-Basilea-Viena 1960) 34-98; F. Wulf, *Die Stellung des Protestantismus zu Aszese und Mönchtum in Geschichte und Gegenwart*: Geistliches Leben in der heutigen Welt (Friburgo-Basilea-Viena 1960) 194-218; K. Rahner, *Pasión y ascesis*: Escritos de Teología, III (Madrid 1961) 73-101; A. Auer, *Weltoffener Christ*, Düsseldorf 21962; L.-B. Geiger, *Esquisse d'une théologie de l'ascèse*: Philosophie et spiritualité, II (París 1963) 289-237; Y. Congar, *Geistliches Leben in der Welt und doch nicht von der Welt*: Wege des lebendigen Gottes (Friburgo 1964) 267-326; H. U. von Balthasar, *El evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia*: Concilium 9 (1965) 7-25; J. Bours, *Asketische und spirituelle Bildung*, en E. Neuhäusler/E. Gössmann (eds.), *Was ist Theologie?*, Munich 1966, 416-428; E. Larkin, *Lugar del ascetismo en la vida moderna*: Concilium 19 (1966) 281-290; H. Schlier y otros, *Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens*, Wurzburg 1968; F. Wulf, *Ascética*: SM I (1972) 440-453; D. Wiederkehr, *Diversas formas de existencia cristiana en la Iglesia*: *Mysterium Salutis* IV/II (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 332-382.

F. WULF