

LA «ORACIÓN DE WESSOBRUNN» (ca. 800) Y LA EVANGELIZACIÓN DE BAVIERA

ELISABETH REINHARDT

La llamada «Oración de Wessobrunn» es un fragmento de la época carolingia, escrita en vetero-altoalemán, que tiene su origen en Baviera. Además de ser un monumento literario importante, constituye un testimonio de enseñanza del cristianismo en lengua vernácula. Aquí nos interesa su relación con la evangelización y su contenido teológico en cuanto puede aportar algunos datos sobre la transmisión de la fe cristiana en esas regiones.

1. EL CONTEXTO

La población de Baviera se remonta a un primer asentamiento celta en una tierra conquistada después por los romanos y posteriormente, al final de las migraciones, dominada por los «baiuwares», una tribu desconocida hasta entonces que se mezcló con los pobladores precedentes. Aunque existen algunos testimonios de un cristianismo romano en el siglo IV, la evangelización comenzó propiamente a principios del siglo VII con los esfuerzos de los misioneros de origen irlandés y anglosajón, principalmente a través del monasterio franco de Luxeuil, fundado por San Columbano¹. La región, como se sabe, se abrió lentamente y con gran dificultad al Evangelio, porque debajo de una aceptación externa de la fe latía la mentalidad religiosa germana que se resistía a abandonar los cultos antiguos, con el consiguiente sincretismo o la recaída en las prácticas paganas. En el establecimiento de la Iglesia y en el desarrollo cultural desempeñaron un papel importante los du-

1. Sobre los orígenes del cristianismo y el establecimiento de la Iglesia en Baviera hasta el término del siglo VIII, vid. Wilhelm STÖRMER, *Frühes Christentum in Altbayern, Schwaben und Franken*, en W. BRANDMÜLLER, *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte*, I, Eos, St. Ottilien 1998, pp. 1-93. El mismo manual (I, pp. 838-839) informa también sobre la «Oración de Wessobrunn», en un artículo de Hans PÖRNACHER, *Die volkssprachliche geistliche Literatur des Mittelalters in Bayern*.

ques agilolfingos que empezaron a gobernar Baviera en la segunda mitad del siglo VI, una estirpe procedente probablemente de Borgoña, cuyos miembros eran ya católicos. Focos de cultura y centros de misión cristiana eran, ante todo, los monasterios con sus incipientes bibliotecas y escuelas, donde se enseñaba latín, artes liberales y la doctrina sagrada, y se copiaba textos. El proceso de la institución estable de la Iglesia en Baviera comenzó a principios del siglo VIII, bajo el gobierno del duque agilolfingo Teodo, que acudió a Roma para establecer un plan de organización eclesiástica junto con el papa Gregorio II; este plan se consolidó posteriormente, con la erección canónica de varias sedes episcopales en 739, bajo el duque Odilo y el impulso de San Bonifacio, que había recibido del papa Gregorio III los poderes para ello. Este desarrollo religioso y cultural llegó a su culmen durante el gobierno del duque Tassilo III (ca. 741-ca. 796), también agilolfingo y primo de Carlomagno por línea materna, hombre no sólo piadoso sino de miras políticas amplias.

El ducado de Baviera de finales del siglo VIII no coincidía con la extensión del actual *Bundesland*, pues alcanzaba en el oeste casi el río Lech, al sur incluía el Tirol y al este comprendía parte de la actual Austria, mientras que al norte llegaba hasta Bayreuth y Nuremberg. Tassilo III estaba casado con una princesa longobarda y su ducado gozaba de cierta independencia política que le interesaba mantener a pesar de los reclamos de Carlomagno. No es de extrañar, por tanto, que surgiesen tensiones con el soberano franco. Como es sabido, el duque cayó en desgracia por no aceptar la soberanía del monarca, fue acusado y condenado como traidor, y confinado —igual que el resto de su familia— en un monasterio franco donde murió alrededor de 796, mientras que el ducado fue incorporado al reino de Carlomagno.

Bajo el impulso de Tassilo III se fundaron en Baviera más de una docena de monasterios benedictinos, entre ellos el de Wessobrunn². Como consecuencia de la política de los agilolfingos nos encontramos, a finales del siglo VIII, con una buena organización eclesiástica, numerosos mo-

2. La historiografía admite la fundación del «Monasterium ad fontes Wezzonis» o «Monasterium Wessofontanum» en el siglo VIII, pero el protagonismo de Tassilo y los hechos que rodean la fundación no son del todo claros debido, muy probablemente, a que el monasterio y su biblioteca fueron destruidos en 955 durante la invasión de los húngaros. La leyenda de la fundación (cfr. MGH SS XV, 2. *Notae Wessofontanae*, ed. O. Holder-Egger 1888, pp. 1.024-1.028) narra que Tassilo III se hallaba de caza entre los ríos Lech y Ammer en 752 ó 753, acompañado por los cazadores Taringai y Wezzo. Por la noche vio en sueños una escalera entre la tierra y el cielo con ángeles —similar a la escala de Jacob—, en lo alto San Pedro y al pie de la escalera una fuente que nacía en forma de cruz. Al día siguiente encontró Wezzo una fuente en esta forma, por lo que Tassilo decidió erigir un monasterio «Wessobrunn» en el lugar. Cfr. Wolfgang WINHARD, *Die Benediktinerabtei Wessobrunn im 18. Jahrhundert*, Verlag Schnell und Steiner, München-Zürich 1988, pp. 9-10.

nasterios, iglesias y sínodos en los que se decidía los asuntos de interés general, entre ellos la instrucción del pueblo. No obstante, los conocimientos religiosos del pueblo eran aún escasos y generalmente no excedían el Padrenuestro y el Credo. Una instrucción más amplia, concretamente sobre estos dos textos, era, por tanto, un tema habitual en los sínodos³. Las personas a las que se dirigía esta tarea misional carecían, generalmente, de instrucción básica y se hallaban, en su mayoría, dispersas por el país, imbuidas todavía de supersticiones y prácticas paganas de sus antepasados. Los promotores de la misión en estas tierras aún escasamente pobladas y a veces poco accesibles, eran fundamentalmente los monjes.

2. EL MANUSCRITO

La llamada «Oración de Wessobrunn» se encuentra en un manuscrito, terminado en 814 —según consta al final del documento—, que fue hallado en el monasterio de Wessobrunn, aunque el texto de la oración puede ser más antiguo. Desde la secularización del monasterio en 1803, el manuscrito se conserva en la Bayerische Staatsbibliothek de Munich bajo la signatura Clm (Codex latinus monacensis) 22053, denominado también *Handschrift des Wessobrunner Gebets*. El nombre de «Wessobrunner Gebet» data del siglo XIX. El manuscrito abarca cien folios, copiados por un solo amanuense en la llamada «minúscula carolingia», cuidadosamente trazada y bien legible. También aparece el nombre del amanuense, un tal Bonifacius.

El códice consta de varias partes y contiene textos muy variados; es una especie de miscelánea con una finalidad didáctico-pastoral que permite apreciar, al mismo tiempo, el nivel de cultura profana y religiosa en la época que nos concierne. En él encontramos referencias a los Santos Lugares, la invención de la Cruz, breves comentarios bíblicos, un glosario bíblico y litúrgico, también la traducción vetero-altoalemana de términos latinos, algunos textos patrísticos, una breve descripción de las artes liberales, nociones geográficas y cronológicas, etc. El texto que nos interesa propiamente, la «Oración de Wessobrunn», se encuentra en dos folios al final de la exposición sobre las artes liberales⁴.

3. Cfr. H. PÖRNBACHER, *Das Wessobrunner Gebet*, Kunstverlag Josef Fink, Lindenberg 1998, p. 6.

4. Las distintas partes del contenido están descritas por Pörnbacher, que para este autor son cinco (cfr. *ibid.*, pp. 13-14). Gustav Ehrismann, que ha estudiado con detalle las características literarias, contextualizadas, de la «Oración de Wessobrunn», considera que el códice está dividido en tres partes: hasta f. 21^b; 22^a-66^b; 67^a hasta el final, donde termina con la frase «Ab incarnatione Domini anni sunt DCCCXIII»; la «Oración de Wessobrunn» ocupa los folios 65^b y 66^c. Cfr. Gustav EHRISMANN, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, I, C.H. Beck, München 1959, pp. 137-147.

El lugar de origen del manuscrito no es, a pesar de su título, el monasterio de Wessobrunn, sino que muy posiblemente llegó allí en el siglo XII como regalo. Según una hipótesis generalmente aceptada en la actualidad, procede del escritorio del monasterio de Inselwörth (situado en una isla del lago Staffelsee). Este monasterio quedó extinguido ya antes del siglo XI y sus libros —entre ellos probablemente el manuscrito de la «Oración de Wessobrunn»— fueron trasladados a la sede episcopal de Augsburgo, desde donde llegaría a Wessobrunn, reconstruido en el siglo XI después de su destrucción por los húngaros; el códice pudo ser un regalo del obispo Gualterio I de Augsburgo a este monasterio durante la época del Beato abad Gualto (1130-1156), cuyo nombre figura en la primera página. Por tanto el título de «Wessobrunn» parece, después de todo, justificado⁵. El códice está bien conservado y ha visto diversas ediciones⁶.

3. EL TEXTO DE LA «ORACIÓN DE WESSOBRUNN»

El fragmento que nos interesa está titulado *De poeta* y consta de dos partes diferenciadas en cuanto a la forma literaria. La primera consiste en nueve líneas de poesía de aliteración («Stabreim»)⁷, similar a la

5. Cfr. R. HÖPPL, *Die Traditionen des Klosters Wessobrunn*, en *Quellen und Erläuterungen zur bayerischen Geschichte*, XIII, 1, München 1984; cfr. W. WINHARD, cit. p. 12; H. PÖRN-BACHER, *Das Wessobrunner Gebet*, cit., pp. 14-15, apoyado en las investigaciones de Bernhard BISCHOFF, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken der Karolingerzeit*, teil I.II, Wiesbaden 1960-1980, y de Romuald BAUERREISS, *Das frühmittelalterliche Bistum Neuburg im Staffelsee*, en «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige» 60 (1946) 375-438.

6. De todo el códice (Clm 22053) existe una magnífica edición facsímil hecha en Munich, en 1922, a cargo de Annette von Eckhardt y Carl von Craus. Otras ediciones recogen solamente los ff 65v y 66r, la primera de ellas se debe al monje benedictino e historiador Bernhard PEZ, *Thesaurus Anecdotorum Novissimus*, I, Augsburgo 1721, col. 418; otra edición se encuentra en: Karl Müllenhoff-Wilhelm Scherer (ed.), *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.-XII. Jh.*, Berlin 1861, 4. Ausgabe v. E. Steinmeyer, Bd. I, Berlin 1892 (Neudruck Berlin 1964), p. 1s.; una edición más reciente, en *Bayerische Bibliothek. Texte aus zwölf Jahrhunderten*. Hg. V.H. Pörnbacher-B. Hubensteiner, Bd. I: *Mittelalter und Humanismus*, München 1978, pp. 19 y 109. El texto de la «Oración de Wessobrunn» se encuentra, además, en diversas antologías como la de W. BRAUNE, *Althochdeutsches Lesebuch*, Tübingen ¹⁴1962. Para la bibliografía sobre los aspectos históricos y literarios, se puede consultar, además del manual ya citado de Ehrismann, H. DE BOOR-R. NEWALD, *Geschichte der deutschen Literatur*, I, C.H. Beck, München 1960, pp. 275-276, y «Kindlers Literatur Lexikon» 12 (1992) 272s.

7. La palabra *Stabreim* viene de *Stab* que significa, en las lenguas vetero-nórdicas, letra y sonido. La poesía de *Stabreim* trabaja con la aliteración, es decir con palabras que comienzan con una vocal cualquiera (todas las vocales se aliteran entre ellas) o con la misma consonante. Pero la aliteración no es la única condición: importa también la construcción de las líneas, el contenido de las palabras acentuadas, la anacrusa y el contenido de la frase, así como la tensión entre la subida y bajada de las sílabas. Este juego con la aliteración es posi-

que encontramos en la poesía épica, como es el *Hildebrandslied* (Canción de Hildebrando), una forma literaria usual entre los germanos para cantar las proezas de sus héroes, destinada a la transmisión oral. El autor de los versos de la «Oración de Wessobrunn» escogió esta forma literaria, probablemente porque pretendía instruir y convertir a sus oyentes en una lengua y un estilo que les eran familiares. Además, un contenido expresado en fórmulas breves es más pleno, más conciso y fácil de retener. De todos modos, sorprende esta forma de transmitir una enseñanza religiosa, porque por una parte existían ya desde antiguo himnos y poesías en lengua latina con rima final que se podrían haber adoptado y, por otra parte, no era todavía corriente formular un texto cristiano en lengua vernácula. No parece que, por las características de la poesía, estuviera destinada a la devoción privada o para el recinto monacal, sino a la catequesis del pueblo. De hecho, es la primera poesía cristiana en la literatura vetero-altoalemana⁸.

La segunda parte es propiamente una oración, redactada en prosa, y es una forma más usual que la primera parte. En efecto, se han transmitido oraciones similares de esa época, como el *Fränkische Gebet*, *St. Emmeramer Gebet* y el final de la *Fuldaer Beichte*⁹.

Veamos el texto mismo, con una traducción al castellano (en nota, la traducción al alemán moderno)¹⁰:

ble especialmente en las lenguas germánicas, ya que se acentúa la primera sílaba. Las palabras destacadas por el *Stabreim* son, generalmente los portadores del sentido de la línea, de modo que este tipo de aliteración acentúa y clarifica el contenido de la frase. Una línea larga tiene dos partes, separadas por una cesura, y cada línea tiene dos o, máxime, tres palabras aliteradas que determinan el sonido y el contenido de la frase, mientras que las demás palabras apenas se acentúan. Cfr. H. PÖRNBACHER, *Das Wessobrunner Gebet*, cit., pp. 8-10. Sobre esta forma de poesía, vid. H. DE BOOR-R. NEWALD, *Geschichte der deutschen Literatur*, I, cit., pp. 46-48.

8. Cfr. H. PÖRNBACHER, *Das Wessobrunner Gebet*, cit., p. 10.

9. *Ibid.*, pp. 26-27.

10. Sigo la traducción alemana de H. PÖRNBACHER, *ibid.*, cit., p. 19:

Etwas vom Dichter
 Das erfuhr ich bei den Menschen / als das erstaunlichste Wissen:
 daß die Erde nicht war / noch das Firmament,
 weder Baum [hier fehlt ein Wort] / noch Berg,
 kein [fehlt wahrscheinlich: Stern] / und auch die Sonne nicht schien,
 noch der Mond leuchtete / und auch das herrliche Meer nicht war.
 Als da nichts existierte / an Enden und Wenden,
 da war der eine / allmächtige Gott,
 das freigebigste aller Wesen, / und bei ihm waren viele
 herrliche (gute) Geister / Und Gott ist [?] heilig..

Gott, allmächtiger, der Du Himmel und Erde erschaffen und den Menschen so viel Gutes gegeben hast, gewähre mir in Deiner Güte rechten Glauben und guten Willen, Weisheit und Klugheit und Kraft, dem Teufel zu widerstehen und das Böse zu meiden und Deinen Willen zu tun (zu wirken).

De Poeta

Dat gafregin ih mit firahim firiuuizzo meista
 Dat ero ni uuas noh uffhimil
 noh paum [...] noh pereg ni uuas
 ni [...]nohheinig noh sunna ni scein
 noh mano ni liuhtha noh der mareo seo.
 Do dar niuuit ni uuas enteo ni uuenteo
 enti do uuas der eino almahtico cot
 manno miltisto, enti dar uuarun auh manake mit inan
 cootlihhe geista. enti cot heilac

Del poeta

Esto averigüé entre los hombres / como el saber más asombroso:
 que no existía la tierra / ni el firmamento,
 ni árbol alguno [falta una palabra]/ ni montaña,
 ninguna [falta probablemente: estrella] / ni tampoco el sol lucía,
 ni alumbraba la luna / ni existía el magnífico mar.
 Cuando nada existía / en ninguna parte,
 existía el uno / omnipotente Dios,
 el ser más generoso que cualquier otro, / y junto a él había muchos
 gloriosos (buenos) espíritus / Y Dios [es?] santo...

El poema se interrumpe en este punto.

El texto en prosa dice así:

Cot almahtico, du himil enti erda gauuorahtos enti du mannun so
 manac coot forgapi, forgip mir in dino ganada rehta galaupa enti cotan
 uuilleon, uuistom enti spahida enti craft, tiuflun zu uuiderstantanne enti
 arc za piuisanne, enti dinan uuilleon za gauurchanne.

Dios Omnipotente, Creador de cielo y tierra, que has dado a los
 hombres tantos bienes, concédeme en tu bondad una fe recta y una vo-
 luntad buena, sabiduría y prudencia y fuerza para resistir al demonio y
 evitar el mal y cumplir tu voluntad.

Aunque en el manuscrito todo el texto está presentado en líneas continuadas, se pueden distinguir sus partes, porque cada una de ellas comienza con iniciales dibujadas en rojo; en cambio, el corte entre las líneas en verso está señalado por puntos. El texto manuscrito presenta una abreviatura usual para «enti» (y) y un signo rúnico en forma de estrella, que está en lugar del prefijo ga- (gafregin, gauuorahtos, forgapi y gauurchanne).

En el mismo folio de la «Oración de Wessobrunn», después de la parte en prosa, se encuentra un texto latino: «Qui non uult peccata sua penitere / ille uenit iterum ubi iam amplius / illum non penitebunt /. Nec illo /se ultra erubescit».

4. EL CONTENIDO TEOLÓGICO

El poema comienza con la enseñanza sobre el origen. En la religión de los germanos, el origen de los dioses y de los hombres era uno de los temas más importantes. Por tanto, como señala Ehrismann¹¹, los versos conectan directamente con las aspiraciones profundas del pueblo y contestan a una de sus preguntas más íntimas. La respuesta cristiana del misionero debía manifestar el contraste entre la doctrina cristiana y la enseñanza pagana que atribuía a los dioses un comienzo, una generación; respecto del origen del mundo, en cambio, no existía una creencia fija. Con razón se suele relacionar el planteamiento del poema con la orientación que recibían los misioneros en tierras germanas¹², como testimonia la carta de Daniel, obispo de Winchester, a San Bonifacio, escrita entre 723 y 725: lejos de enfrentarse con los paganos, le aconseja argumentar con ellos desde lo que les resulta familiar, como es la generación de sus dioses, y plantearles después la pregunta de si el mundo ha tenido un inicio o ha existido siempre. Si realmente ha tenido comienzo —un aspecto en el que debe insistir el misionero—, ¿quién lo creó?, porque no podrán encontrar un lugar donde podían haber vivido sus dioses antes de que existiese este mundo visible. O bien, el mundo ha existido siempre, y en este caso ¿quién habría gobernado el mundo antes de que fueran engendrados los dioses?, y, además, ¿cómo podrían los dioses someter a su dominio y apropiarse un mundo que siempre existió? Seguidamente, Daniel reduce al absurdo el origen generacional de los dioses con otra serie de argumentos. Es evidente que este obispo estaba acostumbrado a razonar a sus oyentes la explicación de la doctrina cristiana, ya que —afirma— podría continuar argumentando. Lo que resalta en esta carta es el tono positivo que Daniel recomienda a Bonifacio para su catequesis, «non quasi insultando vel inritando [sic!] eos, sed placide ac magna obicere moderatione debes», de modo que los paganos se convenzan al comparar ellos mismos sus supersticiones y fábulas con la doctrina cristiana¹³.

En efecto, la frase de Daniel de Winchester «si initium habuit, quis hunc [mundum] creavit?» puede ser el paradigma para las dos partes del poema, como sugiere Ehrismann. Según esta hipótesis, la primera parte contestaría a la pregunta sobre el comienzo del mundo, mientras que la segunda estrofa de los versos respondería a la pregunta sobre su creador¹⁴. Consideremos, pues, cada una de las partes del poema (A-1 y A-2).

11. Cfr. G. EHRISMANN, cit., p. 139.

12. Cfr. *ibid.*

13. Cfr. *Venerando et amando antestiti Bonifatio Daniel Plebi Dei famulus*, MGH, *Epistolae Merovingici et Karolini Aevi*, I, 23, pp. 271-273.

14. Cfr. G. EHRISMANN, cit., p. 140.

a) *Primera parte del poema*

El planteamiento de A-1 corresponde al modo tradicional de comenzar su catequesis los misioneros en el cristianismo germano primitivo. Incide precisamente en la cosmogonía y religión germanas, donde se tributaba culto a la tierra y al cielo, a los astros, a los árboles y a las montañas. Destaca al mismo tiempo la belleza del mundo natural y su utilidad para el hombre, la naturaleza a la que el hombre germano se sentía profundamente ligado. Los primeros versos (A-1) enseñan precisamente que ninguno de estos elementos existía.

b) *Segunda parte del poema*

El pensamiento básico de A-2 es presentar a Dios en sus atributos esenciales. Es eterno, pues existía cuando no había nada fuera de Él, y, por tanto, antes de que empezase a existir este mundo visible, que es temporal y finito. Dios es uno y único, en contraste con la multiplicidad de dioses engendrados que poblaban el mundo religioso germano. Es *almahitico*, omnipotente. Después de estos tres atributos, se presenta la *milte* o generosidad de Dios, entendida como virtud de príncipes, pero que no conoce límites. La expresión *manno miltisto*, según Pörnbacher, debe entenderse como el más generoso (*miltisto*) de los seres inteligentes (*manno*), no como un superlativo sino en sentido trascendente. La *milte*, aplicada a Dios, viene a significar la perfecta generosidad que implica también el cuidado amoroso de la creación y apunta a la afirmación joánica de que Dios es Amor (cfr. I Io 4, 8)¹⁵. Finalmente, Dios es presentado como *heilac*, santo. Esta palabra, en alemán, está relacionada con *das Heil* (la salvación), por lo que el atributo de la santidad, en este contexto, puede hacer referencia a Dios que salva al hombre y de este modo le procura la felicidad¹⁶.

La noción de Dios como Creador está presente de modo implícito, a través del atributo de la omnipotencia, la generosidad y el contraste con el contenido de A-1: los versos anteriores nos enseñan, también implícitamente, que el mundo es temporal; los versos de A-2 nos comunican que sólo Dios es eterno.

15. Cfr. H. PÖRNBACHER, *Das Wessobrunner Gebet*, cit., pp. 25-26; cfr. ID., *Der eino almahitico cot. Gedanken zum Wessobrunner Gebet*, en *Uf der maze pfat. Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag* («Göppinger Arbeiten zur Germanistik» 555), 1991, pp. 10-29. La traducción de Ehrismann y de otros para *manno miltisto* es «der Männer mildester» o «el más clemente de los hombres», que para Ehrismann corresponde a «Deus mitissimus» (cit., p. 143), pero por el análisis de las palabras y todo el contexto parece justificada la opinión de Pörnbacher.

16. Cfr. H. PÖRNBACHER, *Das Wessobrunner Gebet*, cit., p. 26.

Sorprende, a primera vista, que Dios no es dado a conocer como Padre. No parece que el poeta haya querido transmitir una enseñanza sobre la Trinidad. Muy probablemente le interesaba inculcar a sus oyentes primero una noción de Dios en su unidad de esencia y sólo más adelante hablarles de la Trinidad, para evitarles una confusión con el ideario religioso germano.

La expresión *cootlihhe geista* designa a los ángeles que rodean a Dios. Esta expresión recuerda Ps 103, 4: «qui facis angelos tuos spiritus» y la doctrina patrística de que los ángeles fueron creados antes del mundo. Sin embargo, los versos no nos dicen nada sobre la prueba de los ángeles y la caída de algunos.

c) *Semejanzas y diferencias entre las dos partes*

El estilo de A-1 y A-2 es diferente: el primero es épico, el segundo es teológico. El primero está expresado en forma negativa, de modo vivo e imaginativo, con unos versos de mayor calidad literaria que el segundo. La segunda parte presenta una formulación positiva, es un estilo menos elegante y menos artístico, como manifiesta la repetición de la conjunción «enti» (y), pero es más conceptual. Parece que la segunda parte del poema termina de forma abrupta, pero —según Ehrismann— si falta algo, será poco, debido a la formulación escueta y condensada que presenta los hechos en rápida secuencia¹⁷.

Las diferencias estilísticas entre A1 y A2 llevan a Ehrismann a pensar en dos autores distintos: la primera parte podría ser de origen anglosajón, transmitida en la evangelización del norte de Alemania, porque esta forma responde a los principios básicos de la enseñanza misionera anglosajona; la segunda parte podría haber sido compuesta en Baviera en el último tercio del siglo VIII¹⁸. En cualquier caso, esta presentación de Dios, conocido precisamente bajo los atributos esenciales que hemos comentado, concuerda perfectamente con las orientaciones misioneras de Daniel de Winchester.

d) *La oración conclusiva en prosa*

La oración en prosa (B) se dirige a Dios omnipotente, creador del cielo y de la tierra, Dios de bondad. Por eso, aunque la forma literaria

17. Cfr. G. EHRISMANN, cit., p. 142.

18. Cfr. G. EHRISMANN, cit., p. 143. Estas diferencias se notan también en la métrica de ambas partes, cfr. *ibid.*, pp. 143-144.

es diferente, la oración conecta directamente con el contenido de A-2. Si el poema proclama la grandeza trascendente del Creador, la oración en prosa, redactada en segunda persona singular, introduce al hombre directamente en una relación personal con Dios. El hombre pide a Dios que, en su bondad, le otorgue lo que necesita para resistir al demonio, evitar el mal y vivir conforme a la voluntad divina. La expresión *in dina ganada* (en tu bondad) puede hacer referencia a la gracia («Gnade» o gracia, en alto-alemán), como cualidad propia del soberano en las relaciones con sus súbditos. Lo que el hombre pide a Dios para ese fin son cinco ayudas concretas: fe recta y una voluntad bien dispuesta, sabiduría, prudencia y fortaleza.

Queda claro en este texto que Dios es personal y que también existe el mal personal, que son los ángeles malos, sin que se trate de un planteamiento dualista; la oración distingue, además, entre el mal que hay que evitar, que es el pecado, y el mal en persona que es el demonio, a quien se debe resistir¹⁹.

En este sentido, la oración en prosa contiene la enseñanza fundamental acerca de la vida cristiana, que destaca la relación personal del hombre con Dios y la necesidad de la gracia para vivir conforme a la voluntad divina. Considerada en su conjunto, todo el texto de la «Oración de Wessobrunn», con su diferenciación literaria, forma una unidad temática.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Se ha especulado acerca de las fuentes literarias del poema, en especial de las primeras cinco líneas. Algunos ven antecedentes en la canción épica escandinava como la *Voluspá*²⁰, o en la canción anglosajona como el *Beowulf*²¹. Pörnbacher piensa que, aunque no se trata de un *Schöpfungsgedicht* (canción sobre la creación) sino de una enseñanza sobre Dios, el fundamento es claramente bíblico y sugiere como posi-

19. Cfr. *ibid.*, p. 145. Ehrismann piensa que la oración muestra «un dualismo estricto entre el principio bueno y el malo, representado por el Dios bueno y los demonios malos»; también afirma que, conforme a la fe popular de la época, esta oración pretende enseñar, en primer lugar, el contraste entre el paganismo y el cristianismo, de modo que los demonios son los dioses paganos y el mal o pecado que se debe evitar es el culto a los antiguos dioses germanos, entendido como «obra de los demonios». Esta interpretación me parece reduccionista si se considera la enseñanza conjunta de la «Oración de Wessobrunn».

20. Ésta es, por ejemplo, la opinión de Helmut de Boor, cfr. H. DE BOOR-R. NEWALD, *Geschichte der deutschen Literatur*, I, cit., p. 50.

21. Lo sugiere Ehrismann, aunque admite también otras fuentes, cfr. Gustav EHRISMANN, cit., p. 141.

bles fuentes Ps 90, 2, Prov 8, 22-34 y Sir 43²². En cualquier caso, aunque puedan tener alguna relación fuentes extrabíblicas, es plausible que el autor haya tenido muy presente la enseñanza bíblica, sobre todo el *hexaëmeron* del Pentateuco.

La «Oración de Wessobrunn» reviste, indiscutiblemente, una forma literaria bella y revela una notable maestría poética. Al mismo tiempo es de una gran fuerza comunicativa, porque capta desde el inicio la atención de los oyentes, estableciendo contrastes.

El texto transmite un contenido teológico preciso, condensado en pocas palabras. Para llegar a esta síntesis, es preciso un conocimiento amplio, profundizado por la meditación, por lo que muy probablemente el autor era monje. Es, como insiste Pörnbacher, no simplemente un «Schöpfungsgedicht», un poema de la creación, sino una enseñanza más profunda, que presenta a Dios en su naturaleza y en su obrar.

El poema y la oración en prosa manifiestan de alguna manera la unión entre doctrina y vida, en un programa muy sintético de vida cristiana, pero que contiene lo esencial. Aunque el poema, evidentemente, no está completo, el autor del manuscrito recoge los elementos en versos y prosa de tal modo que forman una unidad.

Se percibe una intención catequética, en una actitud abierta y dialogante, que sugiere efectivamente el modelo irlandés-anglosajón: comienza por lo que resulta más familiar a los oyentes, para abrirles un horizonte nuevo, un modo de proceder que no avasalla ni violenta, sino que abre a los oyentes de forma gradual a la verdad trascendente, hasta que la propia verdad convenza con su fuerza intrínseca. Es un planteamiento que recuerda remotamente el discurso de San Pablo en el Areópago (Act 17, 22-34). Ehrismann no duda en considerar la «Oración de Wessobrunn» como «ein Stück aus der Missionsliteratur»²³.

Cabe destacar también, como hace notar Ehrismann, el posible significado del lugar que ocupa la «Oración de Wessobrunn» dentro del manuscrito, al final de la exposición de la aritmética. A la aritmética pertenece el *computus*, el cálculo cronológico. Según la enseñanza del cómputo, la determinación del tiempo se inicia con el comienzo del mundo: el origen de la *ratio numerorum*, que se solía enseñar así en las escuelas monásticas de la época carolingia. Posiblemente el compilador del códice haya querido expresar con esto que Dios es el principio de todas las cosas y que en Él encuentra su sentido también la ciencia humana, puesto que el texto está colocado precisamente después

22. Cfr. H. PÖRNBACHER, *Das Wessobrunner Gebet*, cit., pp. 24-25.

23. Cfr. G. EHRISMANN, cit., p. 145.

del resumen de tres disciplinas de artes liberales: la geometría, la gramática y la aritmética²⁴.

Finalmente se puede destacar, siguiendo a Pörnbacher²⁵, que cada época histórica tiene sus propias características en el discurso sobre Dios, en el caso de la época carolingia es el Dios glorioso, el *Deus Maiestas*, como también se refleja en el arte, pero que se puede afirmar, al mismo tiempo, el valor actual de la «Oración de Wessobrunn», ya que su enseñanza sobre Dios continúa siendo comprensible y válida para el hombre de hoy.

24. Cfr. *ibid.*, pp. 146-147.

25. Cfr. H. PÖRNBACHER, *Das Wessobrunner Gebet*, cit., p. 29.