

El modernismo teológico en la literatura alemana

La obra literaria de Joseph Wittig, sacerdote,
teólogo y escritor popular

Ernst DASSMANN

Resumen: El patrólogo y antiquista alemán Joseph Wittig publicó, entre 1919 y 1929 estudios piadosos y sencillos, de interés literario y sentido pastoral, para acercar la fe cristiana a las vivencias de la gente corriente. Pretendía alejar el temor a la condenación y afianzar la esperanza. Algunas de sus tesis alertaron al Santo Oficio. El obispado de Breslau, por indicación del Santo Oficio, expidió el decreto de excomunión, el 12 de Junio de 1926. Después de la segunda guerra mundial fue rehabilitado. Se estudia el contexto intelectual de Wittig y la difusión del modernismo en la Alemania de entreguerras.

Abstract: Joseph Wittig, German patrologist and scholar of antiquity, published between 1919 and 1929 simple and pious writings, interesting for their literary and pastoral quality, in an attempt to bring the Christian faith nearer to the every-day life of normal people. He tried to center more on hope than the fear of condemnation. Some of his theses worried members of the Holy Office. The Diocese of Breslau, by order of the Holy Office, issued the decree of excommunication on June 12, 1926. After the Second World War he was reinstated. The author studies the intellectual context of Wittig and the diffusion of modernism in Germany between the World Wars.

Palabras clave: Modernismo alemán, Joseph Wittig, Card. Adolf Bertram, Hubert Jedin.

Key words: German modernism, Joseph Wittig, Card. Adolf Bertram, Hubert Jedin.

1. *El contexto*

Las pautas para determinar qué se ha de entender por *modernismo* son múltiples y contradictorias. Con el término de *modernismo* se designa cosas variadas: todo depende de si se define conforme a las condenas implicadas en el juramento antimodernista y la relación de errores señalados en la encíclica *Pascendi* del 8 de septiembre de 1907, o si se entiende como una corriente teológica, o intelectual o tan sólo literaria.

Se pueden considerar modernistas, no sólo a aquellos teólogos que han abandonado conscientemente los fundamentos de la fe católica, sino también a aquellos pensadores des-

viados, que han sido declarados como tales por alguna instancia eclesiástica. Por ello, lo que unos entienden como reforma intra-eclesial, es para otros una desviación dirigida contra la Iglesia. Además, a la dificultad de determinar quiénes son modernistas, se añade otro problema: que un mismo fenómeno modernista básico se ha manifestado después en diversos países, de modo que se pueda hablar de un modernismo italiano, francés, inglés o alemán; a estas diferencias geográficas se unen, además, desarrollos cronológicos, de modo que el modernismo de los años virulentos de principios de siglo XX puede ser distinto del que se aprecia en la época de entreguerras o en torno al Concilio Vaticano II.

En consecuencia, a pesar de los intensos esfuerzos por lograr una definición unitaria del modernismo, no se ha conseguido todavía¹, y esto no ha de extrañar, pues en cierto modo la noción de modernismo debe quedar abierta, para que su contenido se vaya determinando conforme a las intenciones que mueven en cada caso la investigación. Hoy, muchos opinan que el modernismo no es tanto una secta execrable, como se ha dicho, ni un esqueje del anglicanismo o una variante del protestantismo, sino más bien «forma parte de una continuada crisis de identidad de la Iglesia y de la teología católica ante el reto de la Modernidad»².

A la vista de las ambigüedades terminológicas que he señalado, no pretendo realizar, en este estudio, una discusión teológico-científica del modernismo, sino mostrar las repercusiones de este fenómeno en la literatura alemana durante la primera mitad del siglo XX. Tales secuelas han sido relativamente escasas y no se pueden comparar con el eco que ha provocado el modernismo en otras zonas lingüísticas. Así, se buscará en vano una obra en lengua alemana que haya tenido una repercusión como la novela *Il Santo* de Antonio Fogazzaro³, aunque en términos cuantitativos fue considerable, en aquella época, la producción de literatura católica de divulgación, superando con mucho las publicaciones similares de los últimos decenios⁴.

1. Dentro de la bibliografía desbordante se pueden señalar los siguientes intentos de definición: cfr. Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland*, Pustet, Regensburg 1995, sobre todo pp. 1-27; ID., «*Sicut mortui. Et ecce vivimus*». *Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung*, en Hubert WOLF (Hrsg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*, Schöningh («Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vaticanums», 2), Paderborn-München-Wien-Zürich 1998, pp. 42-63; ID., *Der katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken*, *ibid.*, pp. 107-139 (con bibliografía específica); Peter HÜNERMANN, *Antimodernismus und Modernismus. Eine kritische Nachlese*, *ibid.*, pp. 367-376.

2. Otto WEISS, «*Sicut mortui. Et ecce vivimus*». *Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung*, cit. en nota 1, p. 43.

3. Antonio FOGAZZARO, *Il Santo. Romanzo*, Baldini Castoldi & Co., Milano 1905. Fue puesto en el Índice el 5-IV-1906 (ASS 39 [1906] 96s.); Edizione integrale a cura di A.M. Moroni, Mondadori («Oscar classici», 64), Milano 1985; traducción alemana: *Der Heilige*, Volksausgabe, Gagliardi, München-Leipzig ⁸1908. Sobre Fogazzaro, cfr. Fernando BANDINI-Fabio FINOTTI (eds.), *Antonio Fogazzaro. Le opere e i tempi. Atti del Convegno internazionale di studi (dal 27 al 29 aprile 1992)*, Accademia Olimpica, Vicenza 1994; Ernst HANISCH, *Der katholische Literaturstreit*, en Erika WEINZIERL (Hrsg.), *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, Graz-Wien-Köln 1974, pp. 142-144; 158.

4. Cfr. Theodor RALL, *Deutsches Katholisches Schrifttum gestern und heute*, Benziger, Einsiedeln-Köln 1936, *passim*; Antología: *Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart. Dargestellt*

Esto no significa, sin embargo, que el modernismo como tema literario no haya suscitado interés en Alemania. En efecto, la novela de Fogazzaro tuvo mucha repercusión en el ámbito de habla alemana. Así, por ejemplo, Joseph Sauer⁵, el sucesor de Franz Xaver Kraus⁶ en la cátedra de Friburgo (Alemania), intentó lograr una preimpresión de esta novela en versión alemana, en la revista *Hochland* que había fundado Karl Muth⁷. Con este fin, Sauer se dirigió a Augusta von Eichthal⁸ que, según parece, mantenía una estrecha relación con Fogazzaro, aunque, por otra parte, ella no tenía inconveniente en descalificar su novela de manera poco halagüeña en una carta a Sauer:

«Esta vez, el cordero pascual nos ha traído, como pre-sacrificio incruento, la condena del *Santo*... Se ha confirmado la antipatía insuperable de Fogazzaro contra Pío X (que ya le caía mal como cardenal Sarto, porque se percataba de la limitación de éste en teología dogmática y de su intolerancia). Esta medida no hace más que inflar la propaganda de esta novela insulsa con sus figuras de *papier-maché*, pero, por desgracia, apaga al mismo tiempo toda ilusión acerca de la tolerancia de Pío X... Después de la rígida arrogancia de León XIII, el temperamento sensible de Pío X parecía como un alivio, y el enfoque religioso de su misión, como algo revelador. Sin embargo, todo esto no ha dado más que frutos sin jugo»⁹.

Esta apreciación desde la crítica literaria permite adivinar el ambiente que reinaba en los salones de la baronesa von Eichthal, en Roma, cuyas tertulias literarias frecuentaban, además de Sauer, muchos artistas, diplomáticos, hombres de ciencia (como Louis Duchesne¹⁰) y prelados romanos ilustrados, mientras que otros (por ejemplo el historiador de los papas y convencido antimodernista Ludwig Pastor¹¹) se abstendían a sabiendas; un ambiente, en definitiva, donde se comentaba y criticaba la política eclesiástica de la curia romana.

En la recepción literaria de la crisis religiosa originada al hilo del modernismo desempeñó un papel importante la revista *Hochland* (*Monatsschrift für alle Gebiete des Wis-*

von führenden Schriftstellern und Gelehrten des In- und Auslandes, Herder, Freiburg i.Br. 1934, pp. 1-107; además, los párrafos correspondientes en Gisbert KRANZ, *Europas christliche Literatur von 1500 bis heute*, Schöningh, München-Paderborn-Wien 1968.

5. Sobre Sauer, véase Claus ARNOLD, *Joseph Sauer (1872-1949) in Freiburg und Rom*, en RQ 101 (2006) 50-59; Thomas Michael LOOME, *Joseph Sauer – Modernist?*, en RQ 68 (1973) 207-220.

6. Sobre Kraus, cfr. Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland*, cit. en nota 1, pp. 122-133; Michael GRAF, *Liberaler Katholik – Reformkatholik – Modernist? Franz Xaver Kraus (1840-1901) zwischen Kulturkampf und Modernismuskrisis*, LIT Verlag («Vergessene Theologen», 2), Münster 2003.

7. Cfr. Theodor RALL, *Deutsches Katholisches Schrifttum gestern und heute*, cit. en nota 4, pp. 15s; Claus ARNOLD, *Joseph Sauer (1872-1949)*, cit. en nota 5, p. 58.

8. Sobre Eichthal, véase Claus ARNOLD, *Frauen und «Modernisten». Ein Kreis um Augusta von Eichthal*, en Hubert WOLF (Hrsg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*, cit. en nota 1, pp. 241-265.

9. *Ibid.*, pp. 254s.

10. Sobre Duchesne, cfr. Brigitte WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922): historien de l'Église, directeur de l'École Française de Rome*, CEFR 167, École Française de Rome, Roma 1992.

11. Sobre Pastor, cfr. Erwin GATZ, *Pastor*, en LThK³ 7 (1998) 1432s.

sens, der Literatur und Kunst), cuya posición político-eclesiástica ha sido investigada con intensidad y con resultados contrapuestos e incluso contradictorios¹². Mientras unos ven a Karl Muth y a la revista por él fundada situados en el recinto nebuloso del modernismo, otros los consideran como el intento de elevar la literatura católica a la altura de los tiempos¹³. Muth quería crear un órgano central para promover la calidad literaria en el ámbito católico, no una revista especializada para un catolicismo reformista. Es cierto que quiso correr el riesgo de escandalizar los ánimos temerosos, pero confiaba en que «los verdaderos intereses católicos se identifican con el reconocimiento incondicional de la verdad histórica constatada»¹⁴. Por eso, la revista *Hochland* elogió la obra de la austriaca Enrica von Handel-Mazetti y la defendió contra objeciones religiosas de mente estrecha¹⁵, de quienes veían en su libro *Jesse und Maria* el prototipo de novela modernista; por este motivo, la revista intentó publicar *Il Santo* de Fogazzaro, justo antes de que fuera puesto en el Índice. Las fronteras, pues, son imprecisas. Es cierto que *Hochland* contribuyó a difundir ideas modernistas, presentadas en veste literaria, en círculos intelectuales católicos, pero no lo hizo por el contenido modernista sino por la calidad literaria; hay que conceder, por otra parte, que el editor difícilmente podía prever en ese momento qué artículos serían clasificados después como modernistas¹⁶. Es obvio que el juicio sobre la calidad literaria implica siempre un margen de valoración.

12. Cfr. Heinz HÜRTE, *Karl Muths Hochland in der Vorkriegszeit – oder der Preis der Integration*, en Martin HUBER-Gerhard LAUER (Hrsg.), *Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850-1918*, Niemeyer, Tübingen 1996 pp. 133-146; sobre K. Muth, cfr. Winfried BECKER, *Muth*, BBKL 6 (1993) 396-402; Manfred WEITLAUFF, «*Modernismus litterarius*». *Der «katholische Literaturstreit», die Zeitschrift «Hochland» und die Enzyklika «Pascendi dominici gregis» Pius' X. vom 8. September 1907*, en BABKG 37 (1988) 97-175; Karl HAUSBERGER, «*Dolorosissimamente agitata nel mio cuore cattolico*». *Vatikanische Quellen zum «Fall» Handel-Mazetti (1910) und zur Indizierung der Kulturzeitschrift «Hochland» (1911)*, en Rudolf ZINNOBLER et al. (Hrsg.), *Kirche in bewegter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Kirche in der Zeit der Reformation und des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Maximilian Liebmann zum 60. Geburtstag*, Styria, Graz 1994, pp. 189-220, sobre todo 203-209.

13. Heinz HÜRTE, *Karl Muths Hochland in der Vorkriegszeit – oder der Preis der Integration*, cit. en nota 12, p. 133; Theodor RALL, *Deutsches Katholisches Schrifttum gestern und heute*, cit. en nota 4, p. 15; Gisbert KRANZ, *Europas christliche Literatur von 1500 bis heute*, cit. en nota 4, p. 459.

14. Heinz HÜRTE, *Karl Muths Hochland in der Vorkriegszeit – oder der Preis der Integration*, cit. en nota 12, pp. 136s.

15. C. DECURTIUS, *Dritter Brief an einen jungen Freund*, MCSR 32 (1910) 449-469; sobre Handel-Mazetti, véase Bernhard DOPPLER, *Katholische Literatur und Literaturpolitik. Enrica von Handel-Mazetti. Eine Fall-Studie*, Hain («Literatur in der Geschichte», 4), Königstein/Taunus 1980; Anton DÖRRER, *Die religiöse und literarische Wirkung von Handel-Mazettis Dichtung auf ihre Zeit*, en Paul SIEBERTZ (Hrsg.), *Enrica von Handel-Mazettis Persönlichkeit, Werk und Bedeutung*, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München 1930; Ernst HANISCH, *Der katholische Literaturstreit*, cit. en nota 3, pp. 139-146; Jutta OSINSKI, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, Schöningh, Paderborn 1993, pp. 386-395; Karl HAUSBERGER, «*Dolorosissimamente agitata nel mio cuore cattolico*», cit. en nota 12, pp. 190-203; Susanna SCHMITT, «*Handlanger der Vergänglichkeit*». *Zur Literatur des katholischen Milieus 1800-1950*, Schöningh, Paderborn 1994, pp. 178-181.

16. Cfr. Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland*, cit. en nota 1, p. 465.

2. El caso de Joseph Wittig

Uno de los colaboradores de *Hochland* era Joseph Wittig¹⁷, unido en larga amistad con el editor. Al final de su vida recuerda Wittig:

«Como me sentía un servidor de la Iglesia católica y realmente quería servirla lo mejor posible, pensaba escribir lo más bello que se puede escribir de una Iglesia, a saber, que con el tesoro de su doctrina añeja es capaz de hacer de nuestra nación un pueblo de Dios verdaderamente devoto y redimido. Fue entonces cuando escribí aquel mensaje pascual *Die Erlösten* –de tanto revuelo– que se publicó en Pascua 1922 en *Hochland*, la revista más prestigiosa de la Alemania católica, del grande y noble reformador de la literatura católica, Carl Muth»¹⁸.

En *Hochland* aparecieron también otros artículos de Wittig¹⁹. Hay división de opiniones sobre si todos sus artículos estuvieron a la altura de las exigencias literarias de la revista y, en general, de su rango como escritor; es un tema que requeriría, desde el punto de vista literario-artístico y teológico-religioso, un estudio aparte.

Por lo que respecta a sus cualidades como escritor, los manuales de historia de la literatura se limitan a menciones casuales, si no lo omiten por completo. Y cuando se le aprecia, no se hace sin reservas. Valga como ejemplo el juicio de Oskar Katann en una síntesis titulada *Die katholische Kunstprosa des deutschen Sprachgebietes*: «Con sus características peculiares, Joseph Wittig habría podido ser un Alban Stolz de base académica, porque por sus dotes narrativas, fuerza, calor y expresividad propios de un talento conversador; sin embargo, se encontró inerte, expuesto a censura, ante el rigor lógico y conceptual de la teología»²⁰.

17. Entre las obras más importantes de Wittig, que se citarán en adelante, figuran: *Hergottswissen von Wegrain und Straße. Geschichten von Webern, Zimmerleuten und Dorfjungen*, Herder, Freiburg i.Br. 1922, Gotha 1929); *Die Erlösten*, en «Hochland», 19/2 (1922) 1-26; *Meine «Erlösten» in Buße, Kampf und Wehr*, Franke, Habelschwerdt ³1925; *Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo*, 2 vols., München 1925 (reimpresiones L. Klotz, Gotha y Heilbronn 1926; 1929; Heilbronn 1958; Evangelische Buchgemeinde, Stuttgart 1966; Moers 1991 [versión abreviada]); *Höregott, ein Buch vom Geiste und vom Glauben*, L. Klotz, Gotha 1929; *Roman mit Gott. Tagebuchblätter der Anfechtung*, L. Klotz, Stuttgart 1950; reimpresión Moers 1990 con prólogo de E. Drewermann y epílogo de H.-K. Hofmann); *Kraft in der Schwachheit. Briefe an Freunde*, hrsg. von Gerhard Pachnicke, Brendow, Moers 1993.

18. *Roman mit Gott*, cit. en nota 17, p. 50.

19. Cfr. Joseph WITTIG, *Hergottswissen*, en «Hochland», 10 (1919/20) 181-186; ID., *Aedificabo ecclesiam. Eine Studie über die Anfänge der katholischen Kirche*, en «Hochland», 18/2 (1921) 257-282; ID., *Meine Geschichte von den Erlösten. Eine Selbstverteidigung und Selbstkritik*, en «Hochland», 19/2 (1922) 585-597; también se publicaron en «Hochland» preimpresiones de *Leben Jesu in Palästina*, cit. en nota 17; cfr. Anthony W. RILEY, *Der Volksschriftsteller Joseph Wittig (1879-1949)*, en Martin HUBER-Gerhard LAUER (Hrsg.), *Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850-1918*, Niemeyer, Tübingen 1996, p. 152.

20. Oskar KATANN, *Die katholische Kunstprosa des deutschen Sprachgebiets*, en *Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart*, cit. en nota 4, p. 53.

Como se ha dicho, en la obra principal de Wittig –al menos según la estimación de él mismo– titulada *Leben Jesu in Palestina, Schlesien und anderswo*²¹, Wittig se complace en combinar lo anecdótico con la erudición, demostrando no sólo un profundo amor a la naturaleza, sino también una fina ironía frente a los teólogos. Precisamente «los contrastes entre seriedad y humor, popularidad y saber, amor y burla, lo banal y lo ingenioso, resultaron para algunos demasiado artificiosos e incluso de mal gusto. Y esto, sin duda, contribuyó a su desgracia»²². Con todo, no se pueden pasar por alto las cualidades teológicas de Wittig, pues en 1915 fue nombrado profesor ordinario de Historia de la Iglesia Antigua, Patrología e Historia del Arte Paleocristiano, y en 1921 revisó el manual de Patrología de Gerhard Rauschen²³, que, continuado por Berthold Altaner y Alfred Stuiber, se sigue usando hasta hoy²⁴; pero esas cualidades teológicas no se pueden valorar de modo aislado y sólo pueden enjuiciarse adecuadamente en unión con las intenciones pastorales de su obra narrativa.

¿Quién era Joseph Wittig?²⁵ Nació el 22 de enero de 1879 en Neusorge (Silesia Media). Fue el sexto hijo de una familia de artesanos. Recibió la primera formación latina del párroco Heinrich Mey y, al concluir la enseñanza preuniversitaria en 1899, estudió Filosofía y Teología en la Universidad de Breslau. Después del doctorado en 1902, que obtuvo con la calificación de *summa cum laude* con una tesis sobre el Papa Dámaso I, recibió la ordenación sacerdotal al año siguiente y continuó sus estudios en Roma, de 1904 a 1906. Vivía en el convitorio sacerdotal junto al Campo Santo Teutónico, a la sombra de la Basílica de San Pedro. No parece que le influyeran las crecientes tensiones acerca del modernismo que bajo Pío X se hacían sentir claramente. Los dos años romanos, en los que investigó sobre los monumentos paleocristianos recogidos en la *Deutsche Nationalstiftung* del Campo Santo²⁶, fueron para él «un cielo limpio y despejado»²⁷.

A los treinta años de edad recibió Wittig la *venia legendi*; con treinta y dos, una suplencia de cátedra de Historia de la Iglesia antigua, Patrología e Historia del arte paleocris-

21. Anthony W. RILEY, *Der Volksschriftsteller Joseph Wittig (1879-1949)*, cit. en nota 19, p. 154; cfr. *supra*, nota 17.

22. Oskar KATANN, *Die katholische Kunstprosa des deutschen Sprachgebiets*, cit. en nota 4, p. 54.

23. Gerhard RAUSCHEN, *Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterchriften*, 6./7. Auflage, neu bearbeitet von J. Wittig, Herder, Freiburg i.Br. 1921.

24. Cfr. Domingo RAMOS-LISSÓN, *Patrología*, EUNSA, Pamplona 2005, p. 501.

25. Para lo que sigue, véase Ludwig WOLF (Hrsg.), *Joseph Wittig. Sein Leben, Wesen und Wirken*, Franke, Habelschwerdt 1925; Karl HAUSBERGER, *Der «Fall» Joseph Wittig (1879-1949)*, en Hubert WOLF (Hrsg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*, cit. en nota 1, pp. 299-322, sobre todo 301-303; Anthony W. RILEY, *Der Volksschriftsteller Joseph Wittig (1879-1949)*, cit. en nota 19, pp. 148-153; Helmut TSCHÖPE, *Zwischen Argument und Sakrament. Die mystagogische Theologie Joseph Wittigs und ihre Bedeutung für Theologie, Kirche und Gottesdienst*, P. Lang (EHS.T, 490), Frankfurt/Main 1993; Siegfried KLEYMANN, «...und lerne, von dir selbst im Glauben zu reden»: *Die autobiographische Theologie Joseph Wittigs (1879-1949)*, Echter, Würzburg 2000.

26. Joseph WITTIG, *Die altchristlichen Skulpturen im Museum der deutschen Nationalstiftung am Campo Santo in Rom*, RQ.S 15, Freiburg-Rom 1906.

27. Joseph WITTIG, *Höregott, ein Buch vom Geiste und vom Glauben*, cit. en nota 17, p. 226.

tiano. Todo ello dentro de la normalidad. Sin embargo se salió de la normalidad la interesante historia titulada *Der schwarze, der braune und der weiße König* («El Rey negro, el moreno y el blanco») del incipiente profesor e investigador, que fue publicada por vez primera en *Heliand*, revista del movimiento juvenil católico alemán del mismo nombre. A este ensayo siguieron más relatos que, por motivos de precaución, se publicaron bajo un seudónimo. En 1922 los editó Herder (Friburgo) en un solo volumen y bajo el nombre de Wittig. Estas publicaciones alcanzaron gran éxito, sobre todo entre lectores del movimiento *Heliand*. Con ello, Wittig había descubierto el proyecto de su vida que consistía en expresar su pensamiento teológico en forma poética para así divulgarlo a gran escala. Fue para él como una «experiencia de la torre»* y lo describe así:

«Entonces me dijo el buen Dios: “allí, entre el agro de los profesores y el prado de los poetas hay una franja donde puedes ir a pastar”. Al principio, como no logré ejercer la mansedumbre a la perfección, peleé un poco para conseguir una cátedra, pero después me acerqué a aquella franja entre el prado y el agro para escribir allí historias que eran mitad ciencia, mitad poesía, y esto me produjo el gran gozo de poseer una buena parte del terreno»²⁸.

La alegría no duró mucho tiempo, porque el ya mencionado relato pascual *Die Erlösten* (1922), escrito en plena euforia y con las mejores intenciones, desencadenó un alud que sepultó a Wittig bajo amonestaciones, destituciones, indizaciones y finalmente la excomunión. Él había escrito su historia pascual, porque observaba con dolor que a muchos cristianos les angustiaba el pecado y sentían temor ante el sacramento de la penitencia. En su opinión, el cristiano católico «se siente siempre amenazado por castigos a causa de transgredir los límites»; no llega a experimentar la belleza de la fe en medio del reino de Dios, sino que «se ve envuelto en continuas querellas con su alma, con su confesor y con su Dios por haberse hecho culpable de transgredir los límites»²⁹. Esto no había sido así en los inicios de la Iglesia, sino una consecuencia de la *Schultheologie* (es decir, la teología académica), que formaba a los sacerdotes con unos esquemas de mente estrecha. Wittig se quejaba con estas palabras: «Oh vosotros, dogmáticos,... ¿no podríais proclamar vuestra doctrina de salvación de tal modo que el pueblo católico se sintiera realmente redimido del pecado...? Poneos a buscar en los tesoros de nuestra santa Iglesia católica... Algunos de vosotros se han equivocado de puerta y en lugar de llegar al lugar del tesoro han acabado en la sala de torturas»³⁰. Aún hoy resuena la queja de que la teología ha convertido la buena nueva del Evangelio en un mensaje amenazador.

* La «experiencia de la torre» (Turmerlebnis) se refiere a la vivencia de Lutero, durante la cual «entendió» el sentido de Rom 1,17 (N. de la R.)

28. Joseph WITTIG, *Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo*, cit. en nota 17, vol. 2, pp. 49s; Helmut TSCHÖPE, *Zwischen Argument und Sakrament*, cit. en nota 19, p. 15; Karl HAUSBERGER, *Der «Fall» Joseph Wittig (1979-1949)*, cit. en nota 25, pp. 302s.

29. Joseph WITTIG, *Die Erlösten* (nach Joseph Wittig, *Die Erlösten*, hrsg. von C.-P. Klusmann-N. Keller, AGP-Edition, Herdecke ²1980), p. 12.

30. *Ibid.*, pp. 13s.

Si recordamos los escrúpulos por el pecado y el miedo a la confesión, que oprimía a muchos cristianos en la época anterior al Concilio Vaticano II, podemos comprender la resonancia que suscitaban las publicaciones de Wittig, escritas de modo comprensible, en un estilo emotivo, revestidas de los colores cálidos de los Evangelios y de las obras patrísticas. Una cita algo más extensa de Wittig puede subrayar su modo característico de escribir y argumentar:

«Cuando algunas semanas más tarde volví a Breslau, fui a la biblioteca, a los armarios que albergan las obras de los Padres de la Iglesia. Quería fortalecer mi fe en la salvación. Y pude comprobar una vez más lo fuerte que era la fe del cristianismo primitivo en la salvación. Esta fe resplandece una y otra vez con la claridad de las estrellas, con la luz del sol, proyectada desde aquellos tiempos antiguos. A algunos les cegó esta luz de tal modo que ya no vieron el imperio oscuro del infierno, su esperanza fue tan grande, que creyeron que vendría un tiempo en el cual todas las criaturas volverían a su Creador. Hasta Lucifer sería salvado. Esto fue Orígenes y muchos de sus discípulos. Incluso el bueno y santo obispo Gregorio de Nisa creyó en la apocatástasis, es decir, en la restitución de toda criatura pecadora gracias al amor eterno de Dios. Ante tal exuberancia de esperanza era lógico que la Iglesia –guiada por la palabra de Jesucristo acerca del fuego que nunca se apaga– reaccionara con rechazo. Pero la cristiandad universal ha mantenido, lejos de toda duda, la fe en que el bautismo conduce a la vida eterna a todos los que permanecen fieles a la comunidad de los bautizados. Grandes doctores de la Iglesia como Ambrosio y Jerónimo proclamaron expresamente su fe en que el infierno sólo está reservado a los no bautizados, mientras que todos los cristianos fieles entrarán poco después de la muerte en el país de la espera del paraíso; y que también los cristianos muertos en pecado sufrirán primero el bautismo de fuego junto con los infieles, pero que en el día del juicio final se les aplicaría el decreto de amnistía y podrían entrar en el cielo. No digáis que esto no es doctrina católica; decid más bien: qué grande era esta esperanza en la fuerza del bautismo y en la misericordia del que es infinitamente Misericordioso»³¹.

Estas frases de Wittig nos suenan ahora, en un nuevo contexto, inequívocamente ortodoxas, en el sentido de que manifiestan el intento de ofrecer un interpretación católica a citas patrísticas ambiguas. Sin embargo, en la época de Wittig, esos modos de decir podían escandalizar si se despojaban algunas formulaciones de su *pathos* pastoral y se las colocaba en la balanza de precisión de los dogmáticos, porque entonces adquirirían una connotación preocupante. Por lo mismo, aplicando los criterios de los manuales neoscolásticos, se podría considerar pelagiano el aforismo agustiniano «Dilige, et quod vis fac», y se podría descubrir en el *felix culpa* del *Exsultet* pascual la idea de una salvación universal de sabor origenista³².

Pongamos el caso de que un poeta se pone a describir la harto difícil relación de la gracia divina con la libertad humana; pues bien, si un tomista y un molinista buscan el núcleo dogmático debajo de esas formulaciones poéticas, ambos podrán encontrar expresio-

31. *Ibid.*, p. 23.

32. Ernst DASSMANN, *Augustinus*, Kohlhammer, Stuttgart 1993, pp. 128s; ID., *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand: Quellen und Entfaltung*, Aschendorff («Münsterische Beiträge zur Theologie» 29), Münster 1965, pp. 132s.

nes equívocas que den lugar a malentendidos. Si el poeta tiene un criterio recto, hay que concederle «una cierta libertad terminológica, sin que se incluya entre paréntesis detrás de cada palabra el correspondiente término técnico y el número de la colección de definiciones magisteriales elaborada por Heinrich Denzinger»³³. La recta intención de Wittig está fuera de duda. En efecto, él aseguró a su obispo de Breslau, el cardenal Adolf Bertram³⁴, que con su libro *Die Erlösten*, «no quería decir otra cosa que la dogmática católica, en su doctrina del *consensus divinus* y de la fuerza justificante de la *fides formata*. Si esto no está expresado con tanta claridad como la Iglesia desea, lo siento de veras». Reconoce «que el artículo no es una exposición exhaustiva de carácter científico, sino que quiere ser una representación gráfica mediante imágenes ambientales e interpretativas, porque así se podía llegar a un público más amplio en la tarea pastoral». Y vuelve a insistir: «Yo soy y permaneceré católico»³⁵, una afirmación que nunca retiró, tampoco después de su condena. Hubert Jedin, compatriota de Wittig y varios años discípulo suyo en Breslau, al enterarse después de la Segunda Guerra Mundial de la reconciliación de su maestro y felicitarle por su regreso a la Iglesia, recibió esta respuesta: «No se trata en absoluto de un regreso, porque yo nunca he abandonado la Iglesia»³⁶.

El mismo conflicto entre el teólogo y el narrador poético, que había surgido a raíz de su texto *Die Erlösten*, se repitió de otro modo al hilo de su gran obra sobre la vida de Jesús, pero ahora polarizada hacia el historiador de la Iglesia y el escritor popular. Como se sabe, en el siglo XIX no escasearon los libros sobre Jesucristo, de enfoque ilustrado o de piedad popular, históricos, teológicos y poéticos. David Friedrich Strauß y Ernest Renan, cuyos libros conocía Wittig, ya habían causado sensación; además habían alcanzado una amplia difusión los libros sobre Jesucristo escritos por August Neander, Hans Konrad Furrer y Johann Nepomuk Sepp³⁷. Se pueden mencionar también las visiones de Anna Catarina Emmerick, beatificada en 2004, editadas por Clemens Bretano en tres volúmenes. Sobre todo el volumen sobre la «Pasión», que fue el primero publicado, se tradujo a todos los principales idiomas europeos y experimentó una difusión comparable con la que ha tenido la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis³⁸. En la primera mitad del siglo XX, si nos fijamos sólo en la zona de habla alemana, se pueden mencionar los trabajos de Guardini,

33. Hugo LANG, *Zur Theologie der «Erlösten»*, en Hubert WOLF (Hrsg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*, cit. en nota 1, p. 154; Karl HAUSBERGER, *Der «Fall» Joseph Wittig (1979-1949)*, cit. en nota 25, pp. 304s.

34. Sobre el cardenal Bertram, véase Erwin GATZ, *Bertram*, LThK, 2 (3^a 1994) 294s.

35. Carta del 21-II-1923; cfr. Eugen ROSENSTOCK-HUESSY; Josef WITTIG, *Das Alter der Kirche, 3: Alltag. Die Akten und theologisch-kanonistischen Gutachten zum Schrifttum Joseph Wittigs*, Schneider, Berlin 1928, p. 17.

36. Hubert JEDIN, *Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang*, hrsg. von Konrad Repgen, Schöningh (VKZG.Q, 35), Mainz 1984, p. 33; Konrad REPGEN, *Jedin*, LThK, 5 (3^a 1996) 764s.

37. Anthony W. RILEY, *Der Volksschriftsteller Joseph Wittig (1879-1949)*, cit. en nota 19, pp. 152s.

38. Para una introducción e historia de la recepción, véase Clemens BRENTANO, *Die Passion. Nach den Betrachtungen der Anna Catarina Emmerick*, hrsg. von Claire Brautlacht, Butzon & Bercker, Kevelaer 1960, pp. 7-18; Gisbert KRANZ, *Europas christliche Literatur von 1500 bis heute*, cit. en nota 4, p. 240.

Adam, Schlatter, Dibelius, Nink, Lippert, Saitschik, Kralik, Schaper, Schreyer y Willam³⁹. ¿Cómo se insertan en esta corriente los libros de Wittig sobre Jesucristo y por qué fueron objeto del veredicto de Roma?

La *Leben Jesu* de Wittig contiene una amalgama inaudita de noticias autobiográficas y episodios selectos de los Evangelios. El autor no sólo ofrece una «teología narrativa» como se podría llamar, sino que pretende hacer revivir al lector, en una forma narrativa y mistagógica, la obra y la presencia de Cristo⁴⁰. Wittig no sólo se deja llevar por el ímpetu espiritual. Quiere algo distinto de Guardini, a quien conocía como colega de la Facultad de Teología católica de Breslau, aunque sin llegar a una relación de amistad. Guardini había advertido a Wittig contra el *daimonion* creativo, «al que temía que me había entregado. Yo he leído poco de él», escribe Wittig a la pintora Helene Varges, «me asusta –continuaba– su luminosidad filosófica; yo prefiero caminar por la sombra del bosque»⁴¹. Si se pasa por alto la intención de Wittig en sus historias sobre Jesús, o si se las considera inadecuadas, se puede llegar a juicios equivocados, como el de Karl-Josef Kuschel, que opina: «Si nuestros autores que han escrito sobre Jesús –de Wittig a Dobraczynski, de Ludwig a Schaper, Bultmann o Martin Dibelius...– hubiesen leído a Albert Schweitzer o a David Friedrich Strauss, tal vez se les habría quitado algo del aplomo con el que han tratado la temática de Jesús. Ahora, esta literatura ha descendido al nivel de lo devocional, piadoso y mediocre. Los productos de estos nuevos autores han sido aprobados piadosamente por la Iglesia y la teología; su Cristo ha sido absorbido y “domesticado” en el ambiente eclesial. Ya no inquieta a nadie». Sólo uno de ellos, concede Kuschel, «cayó en peligro, pero esto no fue más que un fenómeno cultural secundario, por muy trágico que haya sido para el interesado [se refiere a Wittig]»⁴².

Con independencia de si gusta o no el modo en que Wittig presenta a Jesús –como puede o no gustar el *Jesuskind in Flandern* de Felix Timmermans⁴³–, cabe preguntar si, desde el punto de vista de entonces o de ahora, la condena eclesiástica de ese libro sobre Jesús estaba justificada o era realmente necesaria. Wittig pretendía con su descripción acercarse a Jesús «entrando en una unión vital con Él, como el sarmiento con la vid, haciéndose uno con Él al alimentarse con su sagrada carne y sangre y recibir su espíritu, siendo creado de nuevo mediante la fe en Él para llegar a ser otro Cristo, de modo que se pueda decir con Pablo: “No soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí”»⁴⁴. Wittig tenía la profunda convicción de que «Jesús continúa teniendo, en cada bautizado, una vida ciertamente misteriosa, pero verdadera y real»⁴⁵. Jesús es para el bautizado un interlocutor directo: «Y me dijo

39. Gisbert KRANZ, *Europas christliche Literatur von 1500 bis heute*, cit. en nota 4, p. 343.

40. Cfr. Anthony W. RILEY, *Der Volksschriftsteller Joseph Wittig (1879-1949)*, cit. en nota 19, p. 153.

41. *Kraft in der Schwachheit. Briefe an Freunde*, cit. en nota 17, p. 336.

42. Karl-Josef KUSCHEL, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Mit einem Vorwort von Walter Jens, Benziger («Ökumenische Theologie», 1), Zürich-Köln-Gütersloh 1978, p. 53.

43. Sobre Timmermans, véase C. TER HAAR, *Timmermans*, LThK, 10 (3^o2001) 42s; *Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart*, cit. en nota 4, pp. 87; 126s.

44. *Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo* (Moers 1991), cit. en nota 17, p. 15.

45. *Ibid.*, p. 114.

Jesús: “Boga mar adentro”⁴⁶. Wittig era un místico en el sentido rahneriano, es decir «uno que tiene un conocimiento experimental de algo»⁴⁷. Wittig quiere transmitir una espiritualidad que está atestiguada desde el principio de la Iglesia por muchos Padres y santos y que numerosos cristianos han vivido, es decir, una piedad cristocéntrica basada en la experiencia personal⁴⁸. En la ingenua familiaridad de Wittig se puede detectar cierto misticismo malsano, en el sentido de una despersonalización eckhartiana⁴⁹. También está presente, sin duda, una unión sentimental con la naturaleza, que remonta quizá a ideas prerrománticas en el sentido de Schleiermacher⁵⁰. Sin embargo, las consideraciones sobre Jesús que hace Wittig no tienen nada que ver con los peligros de tipo filosófico o exegético que se combatían en el antimodernismo. A pesar de todo, su *Leben Jesu* fue blanco para las autoridades romanas y, junto con *Die Erlösten* y algunos artículos menores, fue puesto en el Índice por el Santo Oficio el 22 de julio de 1925. En un decreto del 29 de julio, Wittig fue acusado de destruir «la doctrina divino-católica desde su base»⁵¹.

Las decisiones romanas venían precedidas de juicios positivos y negativos sobre las publicaciones de Wittig, y les seguían igualmente opiniones encontradas. Conocidos publicistas y teólogos, como los jesuitas Friedrich Muckermann⁵² y Erich Przywara⁵³, habían alertado contra él hacía ya algún tiempo; el obispo competente, cardenal Bertram, que en el fondo tenía una actitud benevolente hacia Wittig, se mantuvo leal con respecto a las exigencias de Roma y –de acuerdo con su temperamento, conocido también de otras circunstancias⁵⁴– no quiso provocar un enfrentamiento con el Magisterio. Hubo condenas mordaces de índole teológica, como la que lanzó el dogmático de Chur, Anton Gisler⁵⁵, que

46. *Ibid.*, p. 111.

47. Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. 7, Benziger, Zürich-Köln 1966, pp. 22s.

48. Cfr. Ernst DASSMANN, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Kohlhammer, Stuttgart 2004, pp. 213-216; ID., *Die Christusfrömmigkeit des Bischofs Ambrosius von Mailand*, en *Historiam Persecratori*: Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino O. Pasquato, a cura di Mario Maritano, LAS («Biblioteca di Scienze Religiose», 180), Roma 2002, p. 672.

49. Cfr. Helmut TSCHÖPE, *Zwischen Argument und Sakrament*, cit. en nota 19, pp. 181-184; Anthony W. RILEY, *Der Volksschriftsteller Joseph Wittig (1879-1949)*, cit. en nota 19, p. 153.

50. Cfr. Anthony W. RILEY, *Der Volksschriftsteller Joseph Wittig (1879-1949)*, cit. en nota 19, p. 157.

51. Karl HAUSBERGER, *Der «Fall» Joseph Wittig (1979-1949)*, cit. en nota 25, pp. 307; 312s.

52. Friedrich MUCKERMANN, *Auf der Gralwarte*, en «Der Gral», 16 (1922) 364s; sobre Muckermann, véase Hubert GRUBER, *Friedrich Muckermann S.J., 1883-1946. Ein katholischer Publizist in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist*, Schöningh (VKZG.F, 61), Mainz 1993, y C. TER HAAR, *Muckermann*, LThK, 7 (3^o 1998) 514.

53. Erich PRZYWARA, *Gott in uns oder Gott über uns? Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben*, en StZ 105 (1923) 359-362. Sobre Przywara, véase C. TER HAAR, *Przywara*, LThK 8 (3^o 1999) 688s.

54. Cfr. *supra*, nota 34; sobre la actitud de Bertram en política eclesiástica, por ejemplo durante el Tercer Reich, véase B. STASIEWSKI, *Bertram, Adolf*, en Erwin GATZ, *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, Duncker & Humblot, Berlin 1983, pp. 43-47; sobre todo, p. 46; Norbert TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings (1887-1878)*, Schöningh, Paderborn 2003, vol. 1, pp. 95s.

55. Anton GISLER, *Luther redivivus?*, en «Schweizerische Rundschau», 22 (1922) 161-180; ID., «Das Neue Reich», 6 (1923/24) 555-557; 575-577; 697-701; 813-816; Albert GASSER, *Die Kontroverse Anton Gisler/Joseph Wittig im Jahr 1922*, ZSKG 85 (1991) 107-117.

proscribió a Wittig como un *Luther redivivus*, o las matizadas discusiones objetivas del dogmático de Friburgo, Engelbert Krebs⁵⁶. El dictamen de este último, elaborado para el cardenal Bertram, es particularmente ilustrativo, porque muestra por qué, a pesar de su actitud benevolente, no puede menos de constatar «tres errores principales o al menos ambigüedades en los escritos de Wittig»⁵⁷. Varias veces subraya este teólogo dogmático «el enfoque genuinamente católico» de Wittig y reconoce también su intención principal de «instruir a sus lectores católicos para que se liberen interiormente del temor»⁵⁸, una preocupación que Krebs comprende perfectamente.

Pero ¿cuáles son esos tres errores principales? El primero concierne la noción de libertad que tiene Wittig. Krebs logra mostrar, con abundante documentación tomada de los escritos de Wittig, que éste reduce la libertad a aceptar o rechazar la voluntad de Dios, mientras que todo lo demás procede de la voluntad divina por necesidad, también las normales actuaciones humanas, porque en último término la responsabilidad de ellas no inculme al individuo. Por eso, argumenta Krebs, el afán de Wittig de combatir el miedo a pecar le lleva a relativizar por completo la responsabilidad personal, una doctrina que la Iglesia siempre ha rechazado. El segundo error de Wittig, afirma Krebs, consiste en el modo de presentar el pecado y la justificación, como manifiesta –en su opinión– este texto de la narración pascual *Die Erlösten*: «Cristianos, ¡ésta es la buena noticia que os traigo! Cristo mismo me envía a decir: Si creéis, ya no podréis pecar»⁵⁹. Según esto, el cristiano, con tal de ser «creyente», ya no puede pecar y tan sólo por la fe se encuentra siempre justificado ante Dios, una opinión que «no es católica», como Krebs fácilmente demuestra. El tercer «error principal» es de naturaleza eclesiológica y es, para el autor del dictamen, una consecuencia de lo anterior: al insistir con tanta fuerza en la fe y en el actuar interior e invisible de la gracia, descalifica la que Wittig denomina «Iglesia oficial», «fundada con mente de juristas y organizada con inteligente cálculo», e incluso pone en tela de juicio su legitimidad; en cambio, a Wittig le parece legítima –sigue argumentando Krebs– una Iglesia entendida como «proyección y autorrealización del alma cristiana»⁶⁰. Si se parte de la situación de la teología y la Iglesia en esa época, también en lo referente al protestantismo, difícilmente se podrá contradecir la penetrante argumentación de Krebs, apoyada en numerosas citas del *Enchiridion* de Denzinger.

¿Cuál fue la reacción de los seguidores de Wittig? Tenía, sin duda, gran número de partidarios entusiastas, pero por lo general no intervinieron en la discusión. Theoderich Kampmann, por ejemplo, que fue profesor de Teología Pastoral en la Universidad de Múnich, recuerda del tiempo en que fue estudiante de teología en el convictorio de teólogos en

56. Puede verse su dictamen en Eugen ROSENSTOCK-HUESSY; Josef WITTIG, *Das Alter der Kirche*, 3, cit. en nota 35, pp. 53-73.

57. *Ibid.*, p. 56.

58. *Ibid.*, pp. 54-55.

59. Joseph WITTIG, *Meine Erlösten*, cit. en nota 17, pp. 46s.

60. Cfr. el artículo: Joseph WITTIG, *Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der menschlichen Seele*, en Ernst MICHEL (Hrsg.), *Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch*, E. Diederichs, Jena 1923, pp. 189-210. De esta obra están tomadas las citas de Wittig en el dictamen de Krebs (*supra*, nota 56), p. 66.

Paderborn, que el artículo primerizo de Wittig, *Die Erlösten*, publicado en *Hochland*, fue acogido con entusiasmo por él y sus compañeros de estudios; no obstante su admiración, no tiene reparo en caracterizar el libro de Wittig *Höre Gott* como «un *mixtum compositum* de bochornosa autobiografía y misticismo pseudoprofético, de teología abstrusa y ecumenismo embrollado»⁶¹. Es significativo el juicio de otro compatriota, el historiador de la Iglesia Hubert Jedin, que había sido varios años alumno de Wittig y simpatizante suyo: «Para nosotros, la tragedia de Wittig fue un duro golpe, porque le queríamos, y a mi personalmente no puedo decir que me produjera serios conflictos de conciencia... Para él, la Iglesia fue solamente la *Ecclesia spiritualis*; nunca llegó a entender que era y debía ser también una auténtica Iglesia visible y jurídica»⁶². Jedin, con un seguro sentido de la situación de política eclesiástica, vio que Wittig, aunque confesaba con plena convicción la fe romano-católica, batallaba contra la Iglesia en su constitución concreta y su práctica pastoral, hasta el límite de que no era él quien abandonaba la Iglesia, sino esta misma Iglesia oficial le excluía a él. Wittig mismo siempre aseguró con vehemencia –antes, durante y después de todas las invectivas y condenas– su propia ortodoxia. También acató en gran medida los cargos y las instrucciones que le llegaron a través de su Ordinario local. Únicamente se negó a repetir el juramento antimodernista, porque aseguraba que él no era un perjurador y que nunca había retirado el juramento eclesiástico que llevó a cabo al recibir la ordenación sacerdotal. Exigió al Santo Oficio «lo mínimo que se concede a cualquier delincente, conocer de forma precisa los motivos de la condena y que se le concediera la posibilidad de enmendarse»⁶³. Pero los tiempos no estaban maduros para tales pretensiones. Así, tras sucesivas discusiones, el obispado de Breslau por indicación del Santo Oficio, expidió el 12 de Junio de 1926 el decreto de excomunión, por el que Wittig quedó excluido de la Iglesia⁶⁴. Nunca le llegó una comunicación oficial del decreto eclesiástico difundido a través de la prensa. Tampoco le fue comunicada oficialmente su reconciliación; le fue notificada después de la guerra, en marzo de 1946, por telegrama del administrador polaco para Breslau, sin que la hubiera solicitado y sin estipular condiciones⁶⁵.

¿Cómo se explica, al cabo de la guerra, este giro en el juicio de la Iglesia institucional sobre Wittig? Si no se quiere atribuir a motivos de política eclesiástica (que el cardenal Hlond, primado de Polonia «lo haya gestionado con éxito para fastidio del clero alemán y del ya fallecido cardenal Bertram»⁶⁶), habrá que pensar en un cambio en la autocompre-

61. Theoderich KAMPMANN, *Joseph Wittig als Seelsorger*, en Theoderich KAMPMANN-Rudolf PADERBERG, *Der Fall Joseph Wittig fünfzig Jahre danach* (SPK, 25), Schöningh, Paderborn 1975, pp. 74; 79. Reacciones positivas a *Die Erlösten* pueden verse en: Joseph WITTIG, *Meine Erlösten*, cit. en nota 17, pp. 60-131.

62. Hubert JEDIN, *Lebensbericht*, cit. en nota 36, p. 33.

63. Eugen ROSENSTOCK-HUESSY; Josef WITTIG, *Das Alter der Kirche*, 3, cit. en nota 35, pp. 86-88; Joseph WITTIG, *Höregott*, cit. en nota 17, pp. 63s.

64. Eugen ROSENSTOCK-HUESSY; Josef WITTIG, *Das Alter der Kirche*, 3, cit. en nota 35, pp. 141-143; para otros documentos sobre la indización y excomunión de Wittig, véase: Joseph WITTIG, *Die Erlösten*, hrsg. von C.-P. Klusmann-N. Keller, AGP-Edition, cit. en nota 29, pp. 27-35.

65. Cfr. Karl HAUSBERGER, *Der «Fall» Joseph Wittig (1979-1949)*, cit. en nota 25, pp. 315; 318.

66. *Roman mit Gott*, cit. en nota 17, p. 220.

sión de la Iglesia y en una conciencia más clara de los derechos humanos en el ámbito eclesial, que se reflejarían finalmente y con carácter universal en la Constitución dogmática *Lumen gentium* y en la abolición del Índice de libros prohibidos. Hubert Jedin y Joseph Ratzinger –ahora Papa Benedicto XVI y entonces consultor teológico del cardenal de Colonia Josef Frings– han recordado el momento agitado en la congregación general del 8 de noviembre de 1963, cuando Frings criticó duramente los métodos del Santo Oficio y exigió a esta institución romana, para los teólogos y escritores acusados ante ella, el derecho de ser escuchados y de defenderse. Frings anotó más tarde: «Este discurso tuvo un eco totalmente inesperado y sobrecogedor. Se tenía la impresión de que yo había hablado según el sentir de numerosas personas que se sentían tratadas de modo injusto o indigno por parte del Santo Oficio»⁶⁷. Es posible que en esta iniciativa Frings y sus consultores pensaran en el caso de Wittig⁶⁸, cuya condena se entendía no como una injusticia, aunque sí como algo innecesario.

Lo trágico para Wittig fue haber nacido demasiado temprano, porque «después del Vaticano II el asunto parece relativamente inocuo. Es posible que en nuestros días no se molestaría a Wittig, sino que se le apreciaría como participante en el diálogo intraeclesial»⁶⁹. Es cierto que sigue habiendo voces críticas, que advierten que detrás del brillante escritor y del pastor de almas que era Wittig, no se debe olvidar al teólogo y sus ideas chocantes⁷⁰; pero, en el juicio histórico de hoy quizá predomine la convicción de una coincidencia de Wittig y el Vaticano II⁷¹. Johannes Kowarz resume en estas palabras la quintaesencia de su extenso análisis de las intenciones y los escritos de Wittig: «... Sus ideas [de Wittig] se mueven en el marco de la ortodoxia de la fe y coinciden con las tesis fundamentales del Vaticano II. Entre sus ideas más valiosas se encuentra la comprensión de la Iglesia como autorrealización del alma, que por una parte está anclada en la Tradición y por otra reviste gran importancia actual. Aporta toda una serie de impulsos importantes para la renovación de la Iglesia, que no sólo siguen teniendo validez hasta hoy, sino que son de grandísima actualidad»⁷². No obstante, en las circunstancias de su tiempo era casi inevita-

67. Citado en Norbert TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings (1887-1878)*, vol. 2, Schöningh, Paderborn 2005, p. 385; cfr. Hubert JEDIN, *Lebensbericht*, cit. en nota 36, p. 212; Joseph RATZINGER, *Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum*, en Norbert TRIPPEN; Wilhelm MOGGE (Hgg.), *Ortskirche im Dienst der Weltkirche Das Erzbistum Köln seit seiner Wiedererrichtung im Jahre 1825. Festgabe für die Kölner Kardinäle Erzbischof Josef Höffner und Altbischof Josef Frings*, Bachem, Köln 1976, p. 190.

68. Karl HAUSBERGER, *Der «Fall» Joseph Wittig (1979-1949)*, cit. en nota 25, p. 299.

69. Franz SCHOLZ, *Die vergessene Sprache des Glaubens. Joseph Wittigs Ostergeschichte «Die Erlösten»*, en Theoderich KAMPMANN; Rudolf PADBERG, *Der Fall Joseph Wittig fünfzig Jahre danach*, cit. en nota 61, p. 9.

70. Joachim KÖHLER, *Den Theologen nicht verschweigen. Ein Portrait von Professor Joseph Wittig zu dessen 30. Todestag*, en ID., *Joseph Wittig. Historiker – Theologe – Dichter*, Delp («Silesia», 27), München 1980, pp. 43-53, sobre todo p. 51.

71. Fritz SCHMIDT-CLAUSING, *Der Fall Wittig im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en «Reformatio», 15 (1966) 461-476.

72. Jan KOWARZ, *Joseph Wittig und die Kirche (im Lichte des Vaticanum II)*, en Theoderich KAMPMANN; Rudolf PADBERG, *Der Fall Joseph Wittig fünfzig Jahre danach*, cit. en nota 61, pp. 18-58; sobre todo, p. 55.

ble su condena. Su ingenuo discurso –alimentado de experiencias personales– sobre Dios, la gracia y la redención tenía que sonar como subjetivismo e inmanentismo incontrolado a los oídos de teólogos formados según los criterios intelectuales de la enseñanza neoescolástica, de modo que el autor quedaba forzosamente expuesto a la sospecha de modernismo⁷³.

Más preocupante todavía debía de ser, para los teólogos conservadores y los guardianes romanos de la fe, la eclesiología de Wittig. A sus ojos, el patrólogo e historiador de la Iglesia Wittig trazaba una imagen del devenir de la Iglesia y de su renovación, que había de suceder dentro de su propia generación, que expresaba un planteamiento diametralmente opuesto a la concepción metafísica e inamovible de la Iglesia, predominante entonces. Algunas disciplinas como la historia de la Iglesia y de los dogmas, la exégesis, la hagiografía y la arqueología cristiana llevaban ya cierto tiempo procurando liberarse de esquemas y patrones dogmáticos, aunque principalmente en el ámbito protestante. Los teólogos católicos, sin embargo, lo hacían con gran cautela y en un lenguaje críptico. Algunos historiadores de la Iglesia, tan íntegros como Albert Ehrhard, apenas pudieron escapar de una condena⁷⁴; otros, como Franz Joseph Dölger, prefirieron cambiar su línea de investigación, pasando de la historia de los dogmas a la historia de las religiones que doctrinalmente era menos comprometida⁷⁵. En los aspectos doctrinales, Dölger se sometió a las indicaciones de su obispo von Schlör, de Würzburg, para poder seguir trabajando en su proyecto de investigación «Antike und Christentum»; este proyecto dejó la línea de la historia de los dogmas y se pasó a un enfoque histórico-crítico. Así pudo acceder Dölger, en 1927, a la cátedra de Wittig, en Breslau, después de la destitución de éste. Al parecer, este hecho afectó negativamente la relación entre Dölger y Wittig, que se conocían muy bien desde los tiempos en que habían coincidido en el convictorio sacerdotal junto al *Campo Santo*, en Roma, y también habían realizado juntos un viaje de estudios a los lugares paleocristianos en el norte de África. Después de un tiempo, según parece, se normalizaron las relaciones⁷⁶. No casaba con el temperamento de Wittig, una deliberación prudente y cauta para discernir las posibilidades de investigación teológica, obviando la censura de las autoridades eclesiásticas. Era preciso recorrer un camino más largo, hasta que –tras una exégesis histórico-crítica más madura y purificada de unilateralidades modernistas– el Concilio Vaticano II pudiera describir una imagen de la Iglesia que Wittig había deseado.

73. Cfr. Karl HAUSBERGER, *Der «Fall» Joseph Wittig (1979-1949)*, cit. en nota 25, p. 320.

74. Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland*, cit. en nota 1, pp. 171-180; Norbert TRIPPEN, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, pp. 110-182; sobre todo pp. 132-138.

75. Cfr. Georg SCHÖLLGEN, *Franz Josef Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms «Antike und Christentum»*, en *JbAC* 36 (1993) 7-23; sobre todo 22.

76. Theodor KLAUSER, *Franz Joseph Dölger, 1879-1940: sein Leben und sein Forschungsprogramm «Antike und Christentum»*, en *JbAC*, Ergänzungsband 7, Aschendorff, Münster 1980, pp. 19s; 82-84.

3. Valoración

El caso de Joseph Wittig es uno de muchos. Aunque para él fue una experiencia amarga, sin embargo, desde el punto de vista de la historia de la Iglesia y comparado con casos espectaculares de tiempos antiguos y actuales, fue más bien un acontecimiento irrelevante. Con todo, suscita una pregunta fundamental que concierne a toda la religión cristiana y en especial a la Iglesia católica romana: ¿Por qué la fe cristiana descansa únicamente sobre un amplio fundamento de sentencias dogmáticas, fruto de deliberación y exacta formulación, que obliga de modo exclusivo a los miembros de la Iglesia?

Ninguna de las otras dos grandes religiones monoteístas –el Judaísmo y el Islam– tiene una fijación del contenido de su fe tan diferenciada desde el punto de vista filosófico y teológico, y menos todavía las otras grandes religiones del mundo⁷⁷. Es evidente la ventaja de asegurar así, a modo de sentencias, el contenido de la fe revelada, es decir entregado por Dios y no basado en intuiciones humanas o necesidades religiosas. En efecto, la fijación doctrinal y vinculante de la fe ha producido una unidad compacta de convicción creyente en la Iglesia. Ya lo decía con admiración, hace muchos siglos, Ireneo de Lyon (†ca. 200): «...la Iglesia recibió esta predicación y esta fe, y, extendida por toda la tierra, con cuidado la custodia como si habitara en una sola familia. Conserva una misma fe, como si tuviera una sola alma y un solo corazón (Hech 4,32), y la predica, enseña y transmite con una misma voz, como si no tuviese sino una sola boca. Ciertamente son diversas las lenguas, según las diversas regiones, pero la fuerza de la Tradición es una y la misma»⁷⁸. El inconveniente es que si alguien se desvía tenga que ser excluido de la Iglesia, y que surjan grupos particulares o confesiones, cuando las comprensiones heréticas no se someten a la interpretación ortodoxa de la fe, sobre todo si se define la ortodoxia como la *hérésis* (es decir, la separación) que sale vencedora en la discusión de opiniones⁷⁹.

También puede ser problemático que, ante la cantidad de sentencias dogmáticas tan detalladas, muchos creyentes se identifiquen sólo con una parte de ellas. Al desconocer los numerosos dogmas recogidos en los manuales de dogmática de varios volúmenes, el asentimiento de la mayoría de los cristianos se limita a unos pocos contenidos fundamentales, a la vez que los entienden cada uno a su manera. Por su parte, las autoridades eclesíásticas no pueden sacar las necesarias consecuencias de esa *increencia* parcial, porque les falta comprobar la disposición y la comprensión de la fe de los miembros de la Iglesia, de modo que éstas no se afrontan hasta que salgan a la luz pública las desviaciones y deficiencias. En consecuencia, sólo los teólogos que escriben están expuestos al conflicto con el Magisterio. Al comienzo de muchos desarrollos teológicos están no pocas veces motivos rectos, que terminan después en herejía. A pesar de este peligro sigue siendo imprescindible inquirir,

77. Cfr. Ernst DASSMANN, *Kirchengeschichte*, II/2, Kohlhammer («Kohlhammer-Studienbücher Theologie», 11,2), Stuttgart 1999, pp. 17-19.

78. SAN IRENEO DE LYON, *Contra los herejes*, I, 10, 2, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, D.F. 2000, p. 102.

79. Cfr. Walter BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr (BHTh, 10), Tübingen ²1964; Norbert BROX, *Häresie*, RAC 13 (1986) 290-295.

con el método teológico crítico, en los dogmas garantizados por el Magisterio eclesiástico, porque las ciencias y las situaciones sociales exigen constantemente una adaptación del *kerygma* de la Iglesia a los nuevos desarrollos. Es preciso seguir transmitiendo, con fidelidad y sin recortes, la Revelación, pero a la vez ésta tiene que seguir siendo comprensible.

Es acuciante la pregunta por qué en este proceso –en nuestro caso, el asunto Wittig– se tuvo que llegar a esas condenas y ofensas personales, sobre todo si esto afecta a teólogos que se nos muestran más tarde como pensadores con visión de futuro y hasta como precursores. El hecho de que en la historia se hayan dado a veces situaciones en las que la Iglesia se veía ante determinados retos filosóficos y científicos que no podía afrontar de inmediato desde la ciencia de la teología, no es ciertamente una respuesta, pero puede ser una advertencia. Para proteger la fe y evitar un daño a sus miembros, la Iglesia contestaba con la condena de los planteamientos críticos que entendía como peligrosos. En la Antigüedad, la gnosis cristiana fue un peligro para la fe de la comunidad eclesial. Durante bastante tiempo, los teólogos y obispos no pudieron afrontar, con el mismo nivel intelectual, las doctrinas gnósticas, pensadas con agudeza y formuladas de modo brillante. Se conformaban con advertencias y delimitaciones, hasta que con Ireneo comenzó una discusión adecuada, que continuarían después Tertuliano, Clemente de Alejandría y otros, hasta la lucha de Agustín contra los maniqueos⁸⁰.

En un apuro similar se encontró la Iglesia cuando surgió la «Ilustración». Es cierto que la compatibilidad de fe y razón, que había proclamado el mártir Justino y que Agustín había argumentado con intensidad, ya no se ponía en tela de juicio, al menos en lo fundamental. Pero en la segunda mitad del siglo XIX cayó sobre la Iglesia tal avalancha de preguntas filosóficas, históricas y de ciencias naturales que no alcanzaban las fuerzas teológicas para entablar una discusión en el mismo nivel y hubo que reaccionar con rechazos y condenas. Era necesario cierto tiempo de incubación, pleno de cuidadoso trabajo de investigación, hasta que se pudieran formular textos como la encíclica *Divino afflante Spiritu* o la constitución conciliar *Lumen gentium*. Con una visión retrospectiva resulta lamentable que muchos precursores –antes de la recepción de sus ideas– no hayan sido reconocidos como ingeniosos pensadores «adelantados», sino que se les haya mirado con sospecha y se les haya silenciado como pensadores «atravesados». Pero, quizá esto era inevitable en el ardor de las discusiones.

La Iglesia ha tenido siempre la fuerza –y más después del Concilio Vaticano II– para reconocer juicios desacertados y reparar injusticias. Si no se quiere esgrimir motivos mezquinos –algo muy difícil de probar históricamente– hemos de afirmar que las medidas disciplinarias de la Iglesia no (sólo) eran una muestra del poder curial, sino que (también) manifestaban la responsabilidad de transmitir la Revelación en su genuino sentido. No ha de extrañar que al realizar este cometido puedan coincidir inseparablemente la preocupación justificada y el temor innecesario, porque esto pertenece a la condición humanamente

80. Cfr. Ernst DASSMANN, *Kirchengeschichte*, I, Kohlhammer («Kohlhammer-Studienbücher Theologie», 10), Stuttgart 2000, pp. 145-150. Sobre posibles corrientes modernistas en la Iglesia antigua, véase Wilhelm BLUM, *Modernismus in der Spätantike?*, en Erika WEINZIERL (Hrsg.), *Der Modernismus*, cit. en nota 3, pp. 107-124.

Ernst Dassmann

falible de la Iglesia, que aún está en camino hacia la plenitud. La Iglesia no es todavía el Reino de Dios en el sentido pleno, de modo que en ella crecen juntos el trigo y la cizaña. Es algo que Loisy propuso a la consideración de la Iglesia al comienzo de la época del modernismo⁸¹. Y esta ley afecta igualmente a modernistas y antimodernistas.

[Trad. de Elisabeth Reinhardt]

Ernst Dassmann
Franz Josef Dölger-Institut
Universität Bonn
Lennéstr. 41
D-53113 Bonn
ernst.dassmann@web.de

81. Cfr. Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Bellevue³1904, p. 155; Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland*, cit. en nota 1, p. 155; Ernst DASSMANN, *El Lehrbuch der Dogmengeschichte y Das Wesen des Christentums de Adolf von Harnack*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 13 (2004) 196-198.