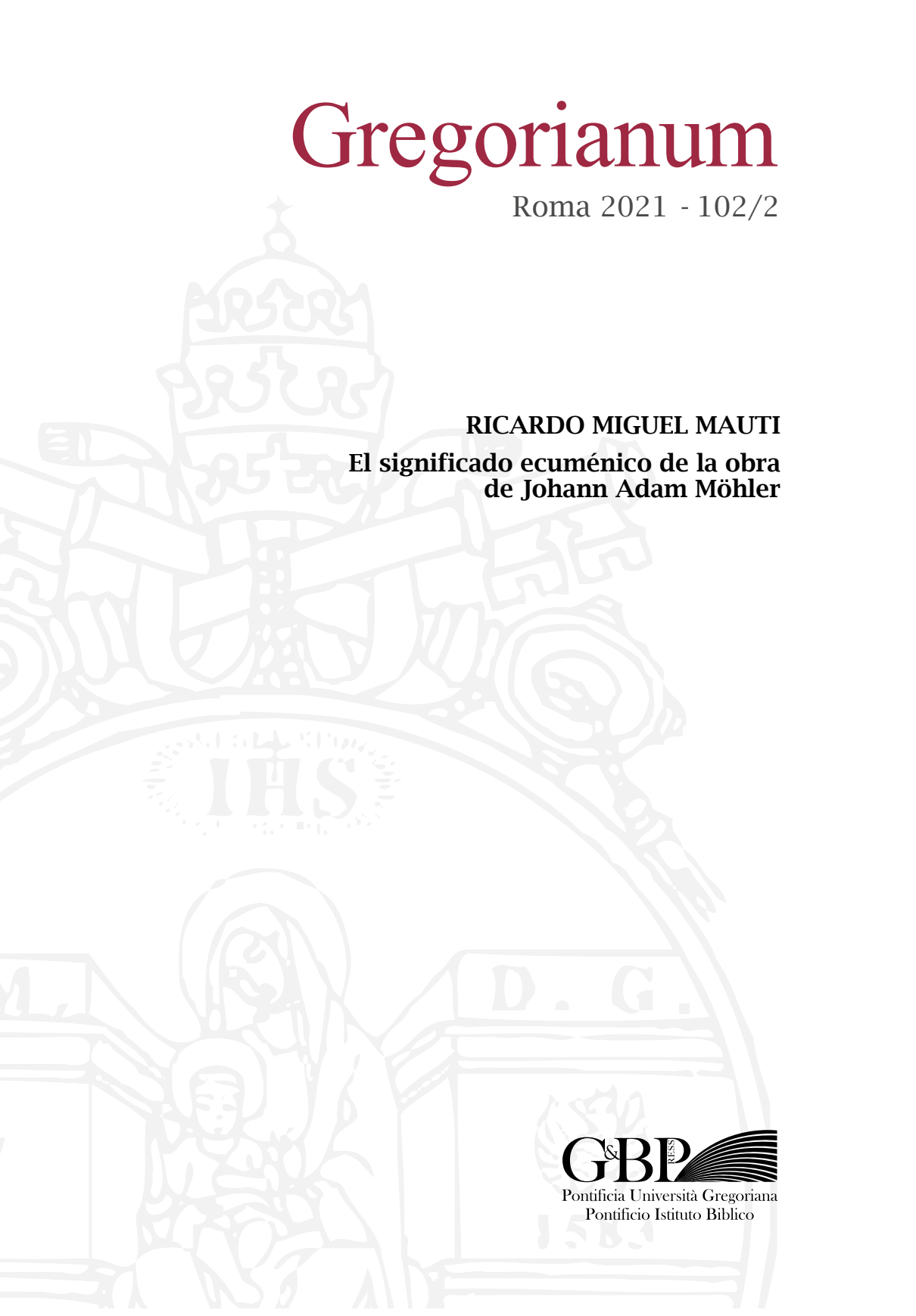


# Gregorianum

Roma 2021 - 102/2

**RICARDO MIGUEL MAUTI**

**El significado ecuménico de la obra  
de Johann Adam Möhler**



**GBI**  
Pontificia Università Gregoriana  
Pontificio Istituto Biblico

## El significado ecuménico de la obra de Johann Adam Möhler

El centésimo octogésimo aniversario de la muerte de Johann Adam Möhler (1838-2018), que nació el 6 de mayo de 1796 en Igersheim (Würtemberg) y murió un jueves santo el 12 de abril de 1838 en la ciudad de Múnich,<sup>1</sup> ha sido la ocasión para profundizar la figura profética del que con justicia es considerado precursor del moderno movimiento ecuménico.<sup>2</sup> Las pequeñas historias que jalonan grandes acontecimientos eclesiales y sirven tantas veces como marco de su interpretación, revelan que durante los trabajos de la tercera sesión del Concilio Vaticano II, el teólogo francés Yves Congar había anotado en su diario: “Mons. Colombo me dice que el Papa le ha pedido le consiga un ejemplar de Möhler, sobre la unidad”.<sup>3</sup> ¡En el corazón del Concilio, Pablo VI leyó a Möhler!<sup>4</sup> Un dato anecdótico, pero que refleja el particular interés que había crecido en el clima conciliar hacia quien desde hacía tiempo era considerado junto con Newman una de las “antenas sensibles” de la eclesiología moderna,<sup>5</sup> y padres conciliares “invisibles” del Vaticano II.<sup>6</sup> La vida de Johann Adam Möhler fue

---

<sup>1</sup> Para los datos biográficos: Y. CONGAR, “Johann Adam Möhler”, 47-51, (en adelante: *ThQ*); M. DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, 13; J.R. GEISELMANN, “J. A. Möhler”, 521ss; S. LÖSCH, “Johann Adam Möhler im Jahre 1834/35”, 29-99; y H. SAVON, *Introduzione a Johann Adam Möhler*, 23.

<sup>2</sup> Cf. R. ROUSE – S. C. NEILL, *Storia del Movimento Ecumenico*, 403; B. SESBOÜÉ, *La Chiesa e le chiese*, 7; W. KASPER, *Caminos hacia la unidad de los cristianos*, 33, 126, 163, 362; (en adelante citamos OCWK).

<sup>3</sup> Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, 222. Un mes después (noviembre 1964), Congar le hará llegar la obra en su traducción francesa: *L'unité dans l'Église*, Paris, Du Cerf, 1938.

<sup>4</sup> En 1960 siendo arzobispo de Milán, el cardenal Montini decía: “Penso che se oggi Möhler vivesse esulterebbe di gioia e di speranza all’annuncio del prossimo Concilio, che appunto si riunisce nel vincolo della pace”, G. B. MONTINI, *Discorsi e Scritti Milanesei, II (1958-1960)*, 3735. Es de notar que en las casi 6000 páginas que constituyen su monumental ‘discursos milaneses’, la única mención que se hace del teólogo tubingués esté ligada al acontecimiento del Concilio.

<sup>5</sup> CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné I*, 17-18.

<sup>6</sup> Cf. L. BOUYER, *La Iglesia de Dios*, 14.

breve. Falleció a los 42 años y sin embargo, llegó a ser una de las figuras señeras de la Escuela católica de Tübinga, junto con Drey, Hirscher, Kuhn, y otros.<sup>7</sup> Los impulsos para una renovada concepción de la teología católica luego de la desolación de la Ilustración,<sup>8</sup> que habría de influir de manera determinante en la eclesiología que preparó el concilio, se revelaron tempranamente en su biografía. En efecto, Möhler es uno de los no muy abundantes casos de precocidad en teología, publicó su primera obra *Die Einheit in der Kirche* en 1825, cuando tenía sólo 29 años, y su obra cumbre *Symbolik*<sup>9</sup> a los 36. ‘Padre de la Iglesia’ llamaban sus alumnos de Tübinga al profesor de historia de la Iglesia, no sin una dosis de ironía, pero intuyendo la verdadera relevancia y proyección que alcanzaría su maestro. El visitante del cementerio de Múnich, puede leer hoy una sobria inscripción que, a la par que indica el nombre de quien duerme el sueño de los justos y espera la resurrección de la carne, traza el perfil del que fue reconocido como *defensor fidei, litterarum decus, ecclesiae solamen*.<sup>10</sup> Sus colegas y amigos de la Facultad de Teología müniquesa resumieron así los trazos de su gigantesca figura de sacerdote, patrólogo, historiador y teólogo. En el presente artículo abordaré desde tres aproximaciones la figura de Möhler y su contribución al campo de la teología ecuménica. En primer lugar, situaré al autor en el contexto de la Escuela católica de Tübinga (1), presentaré sus dos obras cumbres (*Die Einheit* y *Symbolik*) en sus conceptos teológicos fundamentales (2) mostraré su posteridad y recepción en orden a una renovada valoración de su aporte ecuménico (3), finalizando con algunas conclusiones abiertas (4).

## I. LA ESCUELA CATÓLICA DE TUBINGA: TEOLOGÍA HISTÓRICA Y EN DIÁLOGO

Suele citarse como un lugar común al teólogo ruso Vladimir Soloviev (+1900), cuando decía que el Anticristo habría de ser doctor *honoris causa* por la Facultad de Teología de Tübinga.<sup>11</sup> Pero quien sólo sabe esto, jamás ha tenido noticias de la Tübinga de Hölderlin, Shelling, Hegel y Mörike,<sup>12</sup> de

<sup>7</sup> Cf. K.H. NEUFELD, “La scuola cattolica di Tübinga”, 147-158.

<sup>8</sup> J. RATZINGER, “La eclesiología del Vaticano II”, 7.

<sup>9</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung*.

<sup>10</sup> “defensor de la fe, gloria de las letras, consuelo de la Iglesia”; cf. M. DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, 42.

<sup>11</sup> Cf. V. SOLOVIEV, *Los tres diálogos*, 40. A lo que se refería Soloviev era a la antigua Escuela Evangélica de Tübinga, con autores que la identificaron como Ferdinand Christian Baur y David Friedrich Strauss, y su interpretación histórico-crítica de la Biblia y la historia de los dogmas. Frente a ella tomó una postura crítica la Escuela Católica de Tübinga.

<sup>12</sup> Cf. M. SECKLER, “Tübinger Schule I”, 287-290; E. KLINGER, “Escuela de Tübinga”, 759-765; OCWK 2, 11.

historiadores y patrólogos como K. Hefele<sup>13</sup> y F. Funk<sup>14</sup> y aún después de la Segunda Guerra Mundial, enseñaron en ella Romano Guardini<sup>15</sup>, Karl Adam,<sup>16</sup> Heinrich Fries,<sup>17</sup> Josef Rupert Geiselmann,<sup>18</sup> Hans Küng,<sup>19</sup> Joseph Ratzinger,<sup>20</sup> Walter Kasper,<sup>21</sup> y Peter Hünermann.<sup>22</sup> Pero ¿dónde tiene su origen esta ‘Escuela de Teología’ como la denomina Geiselmann, que desde sus principios de eclesialidad, científicidad y contemporaneidad que la han identificado, estaba llamada a tener una influencia perdurable en la historia de la teología contemporánea?<sup>23</sup>

Muy rara vez en el pasado la situación de la Iglesia católica en Alemania fue tan difícil como en el tránsito del siglo XVIII al XIX. La organización eclesiástica en el recién proclamado reino de Württemberg se encontraba por el suelo a causa de la secularización y la reestructuración territorial como consecuencia de la Revolución Francesa.<sup>24</sup> Era necesario un nuevo comienzo que no limitándose a lo exterior se adentrara en el terreno intelectual. Precisamente en el sudoeste alemán amplios sectores del clero estaban determinados por el espíritu de la ilustración católica y eran partidarios de una iglesia nacional germana de impronta episcopaliana, que abogaba por reformas como la supresión del celibato, la introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia y la celebración de sínodos.<sup>25</sup> Mientras tanto las fuerzas de la renovación intelectual irradiaban desde diversos centros: Münster, Maguncia, Múnich, y sobre todo Tubinga. La cuestión central que se debatía era la libertad de la Iglesia respecto de un sistema eclesiástico-estatal que pretendía tutelarla todo, aunque con cortas miras. En el campo teológico, en época de los grandes teólogos tuingueses, como Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, Franz Anton Staudenmaier y Johannes Evangelist von Kuhn comienza un nuevo *kairós*.<sup>26</sup> Estos inician mediante su encuentro con Schelling y Hegel, una renovación

<sup>13</sup> J.B. SÄGMÜLLER, “Karl Joseph von Hefele”, 191-192.

<sup>14</sup> K. BILHMEYER, “Francois Xavier von Funk”, 620-623.

<sup>15</sup> Cf. R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, 18, 84, 92.

<sup>16</sup> Cf. B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi*, 9.

<sup>17</sup> Cf. B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi*, 247-248.

<sup>18</sup> Cf. M. DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, 44.

<sup>19</sup> H. KÜNG, *Libertad conquistada. Memorias*, 268-273, 282-287; *Verdad controvertida. Memorias*, 145-194; *Humanidad vivida*, 624-627.

<sup>20</sup> Cf. J. RATZINGER, *Mi Vida. Recuerdos (1927-1977)*, 111-112; BENEDICTO XVI, *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, 192-196.

<sup>21</sup> Cf. W. KASPER, *Chiesa Cattolica*, 15-18.

<sup>22</sup> Cf. M. ECKHOLT – R. HEYDER, ed., *In der Freiheit des Geistes leben*, 114-142.

<sup>23</sup> Cf. J. R. GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule*, 17.

<sup>24</sup> Cf. M. DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, 43; H. SAVON, *Johann Adam Möhler*, 10-11.

<sup>25</sup> Cf. OCWK 6, 352.

<sup>26</sup> Cf. OCWK 2, 48.

de la teología y de todo el catolicismo alemán, al principio reprimido por una visión ultramontana de la autoridad,<sup>27</sup> que sólo más tarde con los movimientos de renovación que prepararon el Concilio Vaticano II, alcanzará su madurez y plenitud. Puede decirse que aquellos hombres tuvieron un sentido profético, fueron capaces de entablar un diálogo abierto con las corrientes intelectuales de su tiempo, algo totalmente extraño a la teología oficial romana de entonces.<sup>28</sup> A diferencia de como sucedería más tarde con los teólogos modernistas, esta apertura de los teólogos de Tubinga no provenía de un prurito de actualidad, en modo alguno hicieron suyo acríticamente el pensamiento de su época; por el contrario, sus escritos desbordan confrontación y crítica. Pero siempre se trata de una crítica inserta en la corriente de la gran tradición de la Iglesia, refractaria a todo tipo de apologética ciega. Su ‘espíritu’ (*Geist*) consistía antes bien, en crear espacios de diálogo que ayudaran a avanzar y fueran capaces de asumir todas las sugerencias positivas que pudieran venir desde los diversos sistemas de pensamiento, haciendo uso de una asombrosa agilidad intelectual. Michel Deneken la define muy bien desde sus rasgos característicos: “una escuela de la libertad de pensar por sí misma”.<sup>29</sup>

Cuando Johann Sebastian Drey (1777-1853),<sup>30</sup> junto con toda la facultad de teología de Elwangen se trasladó en 1817 a la Universidad de Tubinga, el mundo europeo y la Iglesia experimentaban un cambio radical. Tras el colapso de la forma de catolicismo marcada por la Iglesia imperial, surge con frescura la pregunta: ¿qué significa católico? Es cierto que el adjetivo “católico” se tenía desde el principio, más precisamente desde Ignacio de Antioquía, por una característica de la Iglesia,<sup>31</sup> que también los ortodoxos reclamaban para sí y a la que los reformadores se aferraban igualmente.<sup>32</sup> Pero esta situación cambió en la época de la confesionalización; allí surgirá primero el concepto de “protestantismo”, que excluía todo lo que se consideraba específicamente católico y por tanto no protestante. De igual modo, “catolicismo” se formó como opuesto al término “protestantismo”. Esta confesionalización del término “católico” resultó un proceso paradójico que llevó no sólo a un lugar de egoísmo

<sup>27</sup> Cf. F.L. CROSS – E.A. LIVINGSTONE, “Ultramontanism”, 1667; K. SCHATZ, *El primado del papa*, 202-212; J.W. O’MALLEY, *Vatican I*, 2018.

<sup>28</sup> Un juicio diametralmente opuesto tiene Hans Küng, considerado en 2008 por el rector Bernd Engler “Emblema de la Universidad de Tubinga”; cf. H. KÜNG, *Humanidad vivida*, 624. “La facultad de Tubinga, al cambiar el viento (hay paralelos con los acontecimientos más recientes), giró claramente, bajo la nefasta influencia de Johann Adam Möhler y de los “möhlerianos”, a la línea romana (...) lo que llevó a la división de la facultad y por último a una resignación profunda”, H. KÜNG, *El Cristianismo. Esencia e historia*, 516.

<sup>29</sup> M. DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, 49.

<sup>30</sup> A.P. KUSTERMAN, “Drey, Johann Sebastian”, 349-354.

<sup>31</sup> Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Smyrn* 8,2.

<sup>32</sup> Cf. K. WENZEL, “Katholisch”, 1346.

confesional en ambas confesiones cristianas, sino a la misma desvirtuación de lo católico. Lo que en sus orígenes significó “universal”, vino a convertirse en el nombre de una confesión particular. En este contexto J. S. Drey, que bien puede ser considerado como “padre de la moderna teología fundamental”, inaugura la recién fundada revista tuinguesa *Theologische Quartalschrift* en 1819, con un artículo programático: *vom Geist und Wesen des Katholizismus* (Espíritu y esencia del catolicismo).<sup>33</sup> La revista que en 2019 cumplió 200 años, se convirtió en el principal órgano de difusión de la Facultad; en ella colaborará Möhler desde 1823 a 1827, buscando situar la investigación católica alemana a la altura de la protestante.<sup>34</sup> El impulso de renovación surgido en el clima del romanticismo alemán, permitió que la Iglesia se descubra dentro del esquema del plan de Dios como manifestación del reino y órgano de su revelación suscitado desde el interior por el Espíritu. Drey y los teólogos de Tubinga, volvían a introducir la dimensión histórica en la inteligencia de la fe, que se había perdido en la teología católica postridentina con graves consecuencias para la comprensión de la esencia del cristianismo. En este marco cultural debe situarse el desarrollo de la obra de Möhler, que siguió construyendo sobre los cimientos de Drey y llevó a madurez sus impulsos e ideas. Cuando en abril de 1822, J. B. Hirscher que había sido profesor de Möhler en el seminario de Ellwangen, pide en nombre de la Facultad de Teología de Tubinga su nombramiento como *Privatdozent* para las cátedras de historia de la Iglesia y derecho canónico, pedía también la aprobación de una beca para el viaje de estudios habitual en esos casos. Los siete meses que Möhler dedica a este objetivo, le permiten tomar contacto con las principales Universidades alemanas, experiencia que marcará de manera profunda su personalidad intelectual como su labor científica. El itinerario de viaje lo conducen a Würzburg, Bamberg, Jena, Leipzig, Göttingen, Braunschweig, Magdeburgo y Berlín. En Göttingen participa de las clases de historia de la Iglesia de G. Planck (1751-1833) y K. Stäudlin, de las que resalta su erudición y capacidad expositiva de los hechos fundada en un perfecto dominio de las fuentes.<sup>35</sup> Según su propio testimonio aquel viaje no habría tenido valor, si no hubiera visitado Berlín. Allí toma contacto con teólogos protestantes como Schleiermacher, Marheinecke y Neander. Sobre todos ellos, es la figura de Johann August Wilhelm Neander (1789-1850) de quien más influencia recibe. Las lecciones de Neander le serán inolvidables, le impacta su conocimiento profundo de Orígenes, Clemente, Tertuliano, Agustín y Crisóstomo. Estas lecciones fueron para Möhler el descubrimiento del patrimonio patrístico a la vez que la adquisición de un ‘método teológico’ del que hará ejercicio en sus numerosos cursos dedicados

<sup>33</sup> Cf. J.S. DREY, *ThQ* 1 (1819), 3-24.

<sup>34</sup> Cf. H. SAVON, *Johann Adam Möhler*, 31; M. DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, 52-54.

<sup>35</sup> M. DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, 20-22.

a diversas figuras de la patrística griega, que se verán luego reflejados en sus obras. No es casual que en *Die Einheit* aparezcan abundantes citas de los *Stromata* de Clemente, según el programa de estudios, Möhler había dedicado el semestre de invierno de 1823-1824 a esta obra del alejandrino. Todo este patrimonio de conocimiento histórico y ecuménico han marcado a la Escuela católica de Tubinga en el siglo XIX, pero su relevancia no debe limitarse a una época teológica del pasado que puede y debe investigarse históricamente, sino que sigue siendo un fragmento que interpela constantemente a la historia de la teología contemporánea.

## II. *DIE EINHEIT* (1825) Y *SYMBOLIK* (1832) EN SUS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

El fruto de las primeras investigaciones y reflexiones de Möhler sobre la historia de la Iglesia primitiva, está condensado en su genial obra de juventud: *La Unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos*.<sup>36</sup> El extenso título no es inútil, pues muestra que el autor no deseaba presentar una doctrina particular, sino la esencia misma del catolicismo que para él es la comunidad que vive en la unidad realizada por la presencia permanente del Espíritu.<sup>37</sup> Si se detiene en el siglo III es porque en aquel momento se ha manifestado ya con toda claridad el “principio del catolicismo”, no porque el movimiento orgánico no haya continuado. Las innumerables citas de Ignacio de Antioquía, Clemente romano, Ireneo, Orígenes, Cipriano, Tertuliano y Clemente de Alejandría, muestran que Möhler encontró en los Padres un cristianismo vivo, lúcido y vigoroso, que le permitió superar las estrechas miras en las que habían sumido el sentido de Iglesia, tanto las ideas de la “Aufklärung” como de la restauración romana.<sup>38</sup> La unidad se convierte en el principio configurador y orgánico de la Iglesia. Pero Möhler no piensa en una unidad disciplinaria meramente exterior. Jesucristo no “congregó a la Iglesia mediante órdenes”,<sup>39</sup> sino que le entregó su Espíritu para que la congregara.<sup>40</sup> Es una razón teológica lo que le lleva a dar prioridad a la dimensión pneumatológica: “el Padre envía al Hijo y éste al Espíritu. Así vino Dios a nosotros. Pero nosotros seguimos un camino inverso para llegar a Él: el Espíritu Santo nos lleva al Hijo y éste al Padre. Así he querido comenzar por lo que en nuestra ‘cristianización’, es cronológicamente lo

<sup>36</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit*.

<sup>37</sup> J. A. MÖHLER, *Die Einheit*, 97.

<sup>38</sup> Cf. M. DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, 74-75.

<sup>39</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit*, 244.

<sup>40</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 116.

primero”.<sup>41</sup> Josef Rupert Geiselmann que preparó las ediciones críticas de sus obras, en un trabajo publicado en 1960 en la obra colectiva *L'Ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> Siècle*, señala cómo Möhler en *Die Einheit* supera sus posiciones de las ‘Lecciones de Derecho canónico’ dictadas en 1823, donde describe a la Iglesia como un movimiento que va “desde lo exterior hacia lo interior”. Lo exterior de la Iglesia consistente en el culto, la doctrina y su estructura jurídica, debía servir para comunicar a los individuos los bienes interiores. En este modo de pensar se le representa ahora una idea de Iglesia católica superficial,<sup>42</sup> una construcción demasiado mecánica a la manera de cualquier masa orgánica.<sup>43</sup> Es por ello que dedica el primer capítulo,<sup>44</sup> a tratar sobre ‘la unidad mística’ que funda la esencia del catolicismo ligada de la manera más precisa con el modo de entender por parte de los católicos la Eucaristía: “el Espíritu es quien forma, anima y une la totalidad de los fieles”,<sup>45</sup> aunque remotos y separados entre sí por el tiempo, “están animados por un solo y mismo Espíritu, y representan una comunidad, forman una vida colectiva, constituyen una Iglesia”,<sup>46</sup> a su vez, “esta fuerza viva espiritual que se propaga y hereda en la Iglesia es la tradición, el lado interno y misterioso de ella”.<sup>47</sup> Con esta visión mística e integral, Möhler deslinda su comprensión del catolicismo respecto del racionalismo y el protestantismo de su época. Por lo que respecta al contenido, se desmarca asimismo de un movimiento coetáneo que entendía el catolicismo no a partir de su esencia objetiva, sino de su función política. La teología de *Die Einheit* es la de una unidad viva, y como todo lo que está vivo, también en la vida de la Iglesia se mueve por antítesis (*Gegensatz*) o ‘tensiones polares’.<sup>48</sup> En un célebre pasaje Möhler señala:

El hombre está inserto en un gran todo (*Ganze*); para mirarse y obrar como miembro del mismo, no tiene otro medio que reconocer esta situación y, por ende, que no le es lícito oponerse al todo ni levantarse por encima del todo. Es lo que la Escuela llama la unidad con el universo, la armonía de la vida individual con la universal (S. Seber, *Über Religion und Theologie*, 8-16). Esta unidad con el universo es a la par el verdadero estar en Dios, la condición del verdadero conocimiento de Dios,

<sup>41</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 95.

<sup>42</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 361.

<sup>43</sup> J. R. GEISELMANN, “Les variations”, 152-153.

<sup>44</sup> La división y los títulos, por lo demás magníficos, reflejan muy bien la intención y el movimiento del pensamiento de Möhler: 1º parte: *Unidad del Espíritu de la Iglesia*. C. I: La unidad mística; C. II: La unidad intelectual; C. III: La variedad sin unidad; C. IV: La unidad en la variedad. 2º parte: *Unidad del cuerpo de la Iglesia*. C. I: La unidad en el obispo; C. II: La unidad en el metropolitano; C. III: La unidad de todo el episcopado; C. IV: La unidad en el primado.

<sup>45</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit*, 99.

<sup>46</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 102.

<sup>47</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 103.

<sup>48</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 184.

creador del universo [...] Ahora bien, como el individuo está fundado en Dios dentro del todo, así Dios sólo puede ser reconocido por los individuos en el todo. Y como sólo el universo (*all*) de sus revelaciones lo revela totalmente, así tampoco se le puede conocer verdaderamente sino en el universo (*all*), viviendo con él abrazándonos magnánimamente con él. Este es en efecto el misterio de nuestro conocimiento de Dios: sólo por el todo puede ser reconocido Aquel que creó el todo, porque sólo en el todo se revela enteramente. ¿Cómo puede conocerle el individuo? Por el hecho de que, si bien no puede ser el todo, puede empero, abarcarlo (*umfassen*) con ánimo grande, con amor; aunque no es el todo, el todo, sin embargo está en él, y reconoce lo que el todo conoce. En el amor nos dilatamos los individuos, hasta el todo: el amor comprende (*erfasst*) a Dios.<sup>49</sup>

Es llamativo que esta página no contenga ninguna cita de la Escritura o de los Padres, algo que se constata de continuo en *Die Einheit*. Es que la obra refleja también la influencia del idealismo alemán como de Friedrich Schleiermacher,<sup>50</sup> en particular su escrito *Über die Religion*, donde intenta conducir a sus lectores desde la religión natural al Dios que se ha hecho carne.<sup>51</sup> Por momentos, también Möhler aborda el tema de la unidad en el plano de una filosofía de la religión, al mostrar el carácter óntico en el que la unidad de la humanidad tiene su fundamento en Dios. Pero su percepción y desarrollo es de naturaleza diversa al teólogo de Breslau, pues se centra en una visión propiamente teológica, al señalar que los principios comunes a toda religión, tienen necesariamente en el cristianismo una reformulación. Cristo es el *nuevo creador* que puede ser conocido sólo en la totalidad (*Gesamtheit*) de sus fieles, y sólo cuando el individuo se entiende como miembro del todo.<sup>52</sup> La permanencia en el 'todo' de Dios,<sup>53</sup> expresa su máxima concentración en la unidad con que el Espíritu realiza la catolicidad de la Iglesia. Esta realización, sin embargo, puede verse históricamente afectada por la polarización de la parte o el individuo sobre el todo,<sup>54</sup> es allí según Möhler, donde los Padres de la Iglesia ven el fundamento de la herejía, en que "ella se mira a sí misma

<sup>49</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 177-178.

<sup>50</sup> Cf. H. SAVON, *Johann Adam Möhler*, 46.

<sup>51</sup> Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Zweite Rede*, 74-115. Una posible alusión a este autor puede verificarse cuando Möhler refiere que el honor de Cristo se despierta en todas partes donde aparece el deseo de la unión de los cristianos: "y más que en nadie, en los teólogos protestantes más profundos", J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 177.

<sup>52</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 179.

<sup>53</sup> También Möhler subraya que la Trinidad de Dios constituye la premisa para la auténtica existencia del hombre. Puede verse: J.R. GEISELMANN, *Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers*, 151-161. En la teología contemporánea es sobre todo K. Rahner quien ha resaltado las relaciones entre la doctrina trinitaria y la antropología teológica; cf. K. RAHNER, "El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación", en *MS II*, 269-335.

<sup>54</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 149, 187, 189.

como centro en torno al cual giran todas las cosas”.<sup>55</sup> La unidad que provoca y anima el Espíritu admite y exige tensiones polares. Pero mientras que en la Iglesia los opuestos se interpenetran, en la herejía se desgajan de la unidad y del todo. En la vida de la Iglesia son posibles dos extremos, y los dos son egoísmos, dice Möhler. Estos se verifican respectivamente, cuando cada uno o uno solo pretende ser todo.<sup>56</sup> Con ejemplos tomados de la complementariedad que existe entre teología mística y especulativa,<sup>57</sup> entre liturgias de oriente y occidente,<sup>58</sup> Möhler, descubre la ‘admirable tensión’ de lo diverso en lo uno. Ni uno, ni cada uno pueden ser el otro, solo ‘todos’ constituyen el ‘todo’, y solo la unión de todos forman un todo. Esta es la idea de la Iglesia católica.<sup>59</sup> No podemos detenernos aquí en todos los aspectos que ofrece esta genial obra, sin embargo, y en contraste con algunas críticas surgidas a finales de los años 20’,<sup>60</sup> que señalaban el escaso interés de Möhler por la dimensión externa de la Iglesia, conviene recordar que en su conciencia eclesiológica,<sup>61</sup> no falta una particular atención a los vínculos “visibles” de la unidad: “la unidad en torno al obispo”<sup>62</sup>, “la unidad del episcopado”,<sup>63</sup> “la unidad en el primado”.<sup>64</sup> Möhler ve la figura del obispo como: “la unión hecha visible de todos los fieles en un lugar determinado”, “amor personificado de unos con otros”, “manifestación y punto central vivo del espíritu cristiano”, “imagen del amor de la comunidad”.<sup>65</sup> Sin embargo, puesto que el Espíritu –y aquí se retoma la idea principal de *Die Einheit*– no se le da a ningún individuo en cuanto tal, sino que él mismo se adueña del individuo invariablemente en cuanto miembro del todo, también, “cada obispo es un producto (*Erzeugnis*) fundado en institución divina, de un conjunto determinado y de suyo, casual de fieles”.<sup>66</sup> Igualmente, “la totalidad de los obispos es un producto general (*Gesamtproduktion*) de todos los fieles, absolutamente inseparable y uno como los fieles mismos, cuya unidad

<sup>55</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 190.

<sup>56</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 188.

<sup>57</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 208.

<sup>58</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 444.

<sup>59</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 358.

<sup>60</sup> Ya en 1939 en una crónica sobre los estudios eclesiológicos aparecidos en esa década, Y. Congar señalaba: “se ha tildado al autor de *L’Unité dans l’Église* de subjetivismo (...) se le ha atribuido una paternidad en la génesis del modernismo”. Y agrega en nota (10): “Esta tesis es defendida en el libro de E. Vermeil, *J. A. Möhler et l’École catholique de Tubinga*, 1913”; Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, 465. La tesis de Vermeil fue asumida de forma sumaria en el artículo de: A. FONCK, “Möhler, Jean-Adam”.

<sup>61</sup> J.R. GEISELMANN, “Les variations”, 169-171.

<sup>62</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 239-260.

<sup>63</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 269-286.

<sup>64</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 287-295.

<sup>65</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 249, 250, 251.

<sup>66</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 276.

representan".<sup>67</sup> Aún como veremos acerca del impacto de su proyección, *Die Einheit* significó para Möhler una obra muy imperfecta, de allí que se negara a reeditarla hasta el fin de su vida.

En los años que siguieron a *Die Einheit*, Möhler publica dos obras en 1827: *Atanasio el Grande y la Iglesia de su tiempo*,<sup>68</sup> y algunos meses después, en dos números sucesivos en *Theologische Quartalschrift*, aparece: *Anselmo Arzobispo de Canterbury. Su aporte al conocimiento ético-religioso, público-eclesiástico y científico de los siglos XI y XII*.<sup>69</sup> Hasta la aparición de *Symbolik* en 1832, sus ideas evolucionan alcanzando una notable síntesis. Si en *Die Einheit* exaltaba particularmente el principio divino de la Iglesia, el estudio sobre Atanasio le permite valorar mejor el principio humano, la importancia de lo cristológico y la necesidad de la redención. Comprende mejor que el punto de vista pneumatológico necesita equilibrarse, pues no le permite oponerse eficazmente a la idea protestante de Iglesia invisible. Por eso, llega resueltamente a una visión cristológica que se afirma en las sucesivas ediciones de la obra, hasta alcanzar la quinta que se hallaba en prensa cuando le sorprende la muerte. Conviene recordar que en el ámbito teológico alemán del siglo XIX, 'teología simbólica' designaba los estudios comparados de los "símbolos de la fe" de las distintas confesiones cristianas. De allí el extenso título de inconfundible cuño möhleriano: *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*.<sup>70</sup> El género literario es clave para comprender el objetivo de la obra. Estudiando los 'símbolos' de manera comparada, Möhler ofrece una "modesta contribución al fomento de la paz, que brota del verdadero conocimiento de las divisiones".<sup>71</sup> El método que Möhler asume en la obra, es en cierta forma de apariencia 'dialéctica'. J. R. Geiselman ha mostrado como *Symbolik* lleva la marca de un reencuentro intelectual con el mundo de Hegel,<sup>72</sup> en los dos libros distribuidos en doce capítulos, ofrece una exposición histórico-dogmática confrontando las doctrinas de las diversas confesiones religiosas: católicos,<sup>73</sup> protestantes<sup>74</sup> y reformados,<sup>75</sup> pero también grupos menores como: anabaptistas,<sup>76</sup> cuáqueros,<sup>77</sup> metodistas,<sup>78</sup> socinia-

<sup>67</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 276.

<sup>68</sup> J.A. MÖHLER, *Athanasius der Große*.

<sup>69</sup> J.A. MÖHLER, *Anselm, Erzbischof von Canterbury*.

<sup>70</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik*.

<sup>71</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 90.

<sup>72</sup> Cf. M. DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, 94.

<sup>73</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 108-111.

<sup>74</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 112-114.

<sup>75</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 114-117.

<sup>76</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 493-516.

<sup>77</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 517-551.

<sup>78</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 565-568.

nos y arminianos.<sup>79</sup> El plan que se propone tiene sus límites en la misma fundamentación teológica: aborda sólo las divisiones a partir del siglo XVI y deja fuera las que se registran respecto de las Iglesias orientales. Considera que ambas poseen naturalezas diversas, mientras que las divisiones de las iglesias occidentales tienen su núcleo en la antropología cristiana, la cuestión oriental se mueve en el terreno de la cristología.<sup>80</sup> Estas puntualizaciones revisten enorme valor a la hora del dialogo ecuménico.

En *Symbolik*, Möhler logra desarrollar su posición originaria al vincular la concepción pneumatológica de la unidad más estrechamente con una concepción cristológica, determinada por la encarnación.<sup>81</sup> A diferencia de lo que sostiene en *Die Einheit*, la forma exterior de la Iglesia ya no es reflejo de la vida interior; en todo caso, afirma: “La última razón de la visibilidad de la Iglesia radica en la encarnación del Verbo de Dios”, y añade “si éste hubiera entrado en el corazón de los hombres sin haber tomado la forma de siervo y sin haber aparecido en forma corporal, habría fundado solamente una Iglesia invisible”.<sup>82</sup> Es imposible dar cuenta aquí del enorme caudal teológico que encierra esta obra, pero debemos reconocer con Y. Congar que la aportación eclesiológica decisiva de *Symbolik*, que le valió a Möhler el influjo determinante que preparó la teología que hizo el Vaticano II, fue el esclarecimiento decididamente cristológico bajo el cual es abordada la realidad eclesial. En la eclesiológica que se desprende de *Die Einheit* y *Symbolik* la Iglesia es contemplada en sí misma con dependencia de sus fuentes divinas en la encarnación del Hijo y la misión del Espíritu Santo.<sup>83</sup> De este modo, el punto de vista trinitario con frecuencia explícito, la continuidad con la encarnación expresada en la estructura sacramental y la comunión a través del tiempo y del espacio, constituyen el sustancial legado de la eclesiológica möhleriana.<sup>84</sup>

### III. POSTERIDAD, RECEPCIÓN E INFLUENCIA ECUMÉNICA

La posteridad espiritual de Möhler en la teología contemporánea es de vasto alcance. Yves Congar establece cierta genealogía cuando dice: “Möhler engendró a Passaglia, Passaglia engendró a Schrader; Passaglia y Schrader engendraron a Scheeben y Franzelin”.<sup>85</sup> En su tesis doctoral sobre “La doctrina

<sup>79</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 607-636.

<sup>80</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 98.

<sup>81</sup> J.R. GEISELMANN, “Les variations”, 163-164.

<sup>82</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 384.

<sup>83</sup> Cf. Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin*, 421-422.

<sup>84</sup> Cf. P. RIGA, “The Ecclesiology of Johann Adam Möhler”, 563-587; 578.

<sup>85</sup> Y. CONGAR, “L'Écclésiologie de la révolution Française”, 107.

de la tradición en la Escuela Romana” (1961), Walter Kasper, ha demostrado con minuciosidad el influjo de Möhler en los teólogos jesuitas del entonces Colegio romano, la actual Pontificia Universidad Gregoriana.<sup>86</sup> Esta “Escuela romana” que en Giovanni Perrone y los autores citados tuvo a sus máximos representantes, posee fuertes vínculos con la Escuela de Tubinga. Pero debemos distinguir a esta escuela de la ‘neoescolástica ahistórica’ posterior, a quien se le debe en el marco de la polémica antimodernista en el último tercio del siglo XIX y comienzos del XX, haber contrapuesto de manera crítica y polémica ambas escuelas teológicas, creando una hipoteca en la recepción de los teólogos tuingueses. En una conferencia de 2010 sobre el tema: “Pensar hoy la tradición cristiana”, Kasper señala cómo durante largo tiempo se cernió sobre la figura de Möhler la sospecha de modernismo, lo cual propició desconfianzas y denuncias, que según el estado actual de la investigación, nunca significaron una reprobación oficial por parte de las autoridades romanas.<sup>87</sup> Antes bien debe reconocerse un influjo manifiesto. No cabe duda de que Perrone, que tuvo a Newman de alumno,<sup>88</sup> debe lo más valioso sobre su concepto de tradición a la *Symbolik* de Möhler. En ella se le aclaró la importancia de la visión orgánica de la Iglesia para comprender el alma de la tradición.<sup>89</sup>

Estos cruces y vínculos no han sido fortuitos, antes bien, explican los vasos comunicantes de la “tradición” entre los dos concilios vaticanos. Möhler murió 32 años antes que se iniciara el Vaticano I, sin embargo, su presencia no fue del todo extraña en aquella asamblea. Obispos germanófonos de la minoría antiinfalibilista, como Karl Joseph Hefele obispo de Rottensburg, que había sucedido a Möhler en la cátedra de historia de la Iglesia en Tubinga cuando éste fue trasladado a Múnich y que había asimilado lo mejor de su pensamiento, hicieron escuchar su voz.<sup>90</sup> Es cierto que el Vaticano I no pudo por razones históricas realizar toda su agenda,<sup>91</sup> y quedó polarizado por la definición del dogma de la infalibilidad, o más bien por su posterior interpretación dominante,<sup>92</sup> cristalizando luego en una visión de Iglesia papal.<sup>93</sup>

<sup>86</sup> OCWK 1, 10-11; 94, 120ss; 128, 164, 170, 179-185; 195-196; 235, 240-249; 361-365; 443-450; 503-509; 519-523.

<sup>87</sup> W. KASPER, “Penser la tradition chrétienne”, in OCWK 7, 563-582, 566-567.

<sup>88</sup> El tema lo expuse en el capítulo.: “La experiencia romana”, R.M. MAUTI, *Newman peregrino de la Verdad.*, 132-133; ID, *La unidad de la Iglesia*, 329-331. Sobre la influencia de Möhler en Newman, puede verse: J. ARTZ, *Newman Lexikon*, 718; también: C.M. SHEA, “Newman, Perrone and Möhler”, 45-55.

<sup>89</sup> OCWK 1, 238-239.

<sup>90</sup> M. DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, 238.

<sup>91</sup> R. AUBERT, *Pío IX y su Época*, 347-403.

<sup>92</sup> Cf. H. POTTMEYER, “The Petrine Ministry”, 21.

<sup>93</sup> Sobre esta cuestión el cap. de Tillard: “*Pastor aeternus*: un delicado texto interpretado desde una mentalidad ultramontana”, in J.-M. TILLARD, *El obispo de Roma*, 44-54.

Pero los temas de Möhler viajaron hacia el Vaticano II con una leve escala en *Mystici Corporis* de Pío XII (1943) por la vía que mejor lo acreditaba en la atención que le prestarían los teólogos del *ressourcement*: su aprecio por los Padres de la Iglesia,<sup>94</sup> y su visión ecuménica.<sup>95</sup> En efecto, el influjo ecuménico de Möhler no fue menor en el siglo XX. La cuestión de la relación Escritura-Tradición que generó el primer debate teológico del Vaticano II, y revistió especial importancia ecuménica, había sido ampliamente estudiada por Josef Rupert Geiselmann,<sup>96</sup> que había revisado las enseñanzas de Trento a la luz de la teología de Tübinga, particularmente de Möhler, y cuestionado la tesis de la teología de la contrarreforma según la cual había verdades reveladas en la Tradición no atestiguadas en modo alguno en la Escritura. También desde los años 30' en *Le Saulchoir*, la escuela de teología de los dominicos franceses, Marie-Dominique Chenu cultivó el estudio de Möhler e introdujo a Congar en su lectura,<sup>97</sup> de allí que su tesis para el 'lectorado' (grado interno de los estudios dominicanos) sobre "La unidad de la Iglesia" (1928), le venga en gran medida inspirada por él.<sup>98</sup> Pero este encuentro no se dio sin sobresaltos y amarguras, los 'retos' que las ideas de Möhler harían al sistema escolástico suponía un cambio de mentalidad y una apertura para la que tal vez no estaba preparada la 'teología oficial'.<sup>99</sup> Y. Congar, en cuya eclesiología Möhler ocupa un lugar destacado,<sup>100</sup> y que vio proyectar sus ideas en un amplio espectro de temas ecuménicos,<sup>101</sup> sintetizó así el talante profético de su enseñanza: "Con el tiempo, he ido viendo cada vez más en Möhler a un hombre profético, que sorprendentemente, había sido capaz de adivinar aquello de lo que el siglo tendría mayor necesidad. No fue en absoluto modernista, ni siquiera precursor del modernismo. Pero, un siglo antes que nosotros, abordó los problemas de

<sup>94</sup> Cf. Y. CONGAR, "L'Esprit des Pères d'après Möhler".

<sup>95</sup> Cf. P.D. MURRAY, "Expanding Catholicity", 458.

<sup>96</sup> Cf. J.R. GEISELMANN, *Sagrada Escritura y Tradición*.

<sup>97</sup> Cf. G. FLYNN, "Ressourcement, Ecumenism, and Pneumatology", 221.

<sup>98</sup> A. NICHOLS, *Yves Congar*, 10.

<sup>99</sup> Cf. J. GRAY, "Marie-Dominique Chenu", 205-218; también: A. FRANCO, *Marie-Dominique Chenu*, 35-47. En febrero de 1942, la obra de Chenu: *Une école de Théologie: le Saulchoir* (1937) fue puesta en el Índice de libros prohibidos por el Santo Oficio. En esta obra el autor intentaba una 'relectura' de Santo Tomás desde la entera tradición, revalorizando la *historia* como *lugar* de la tradición e interpretación de sus ideas. También Congar experimenta lo mismo por influencia de su compañero de Orden Garrigou-Lagrange op. del Angelicum (Roma), que apunta sobre *Chrétiens désunis* (1937); durante estos años Congar estudia a Möhler y publica varios artículos entorno al centenario de la muerte del teólogo tübingués: J. BOSCH, *A la escucha del Cardenal Congar*, 202-204.

<sup>100</sup> J.A. LEE, "Shaping Reception", 699.

<sup>101</sup> Puede verse: Y. CONGAR, "La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe"; "La signification oecuménique de la pensée de Möhler"; "Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Möhler".

los que viviría el modernismo: problemas que dejados sin solucionar sobre el campo de batalla devastado por la tormenta, se nos planteaban como justamente los que teníamos que llevar a su madurez en el clima de la fe”.<sup>102</sup> Es significativo que con el despertar del movimiento eclesiológico, publicaciones que alcanzarían a una inmensa mayoría de padres conciliares, incluyera a Möhler en su programa editorial. En la colección *Unam Sanctam* de la editorial *Du Cerf*, luego de publicarse como primer volumen la obra de Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un "oecuménisme" catholique* (1937), aparece la primera traducción francesa de *L'Unité dans l'Église* (1938) para conmemorar el centenario de la muerte de Möhler. Congar inicia su reseña diciendo: “Es un gran libro, uno de esos raros libros que no consienten ser únicamente recorridos, sino que exigen ser leídos, releídos, meditados y que dejan para siempre en el espíritu una idea simple, pero rica y fecunda, como una huella indeleble”.<sup>103</sup> Las ideas möhlerianas sobre el espíritu común, que como hemos visto, fueron determinadas por el romanticismo, tuvieron por último una fuerte influencia en la renovación de la teología ruso-ortodoxa, en especial en la doctrina del espíritu del pueblo y la idea de *sobornost* de Aléxei Stépanovic Khomiakov y Georges Florovsky.<sup>104</sup> El teólogo ecumenista y obispo de Pérgamo Ioannis Zizioulas, refiriéndose a la crítica de Khomiakov al pensamiento eclesiológico occidental señala: “Khomiakov no dijo nada específico respecto al problema que estamos tratando, pero sus opiniones sólo tienen sentido si se inyecta una buena dosis de pneumatología en la eclesiología. De hecho, esta dosis –que, a propósito ya había sido generosamente dada a la eclesiología por un contemporáneo de Khomiakov, J. A. Möhler, en su obra *Die Einheit*– fue tan fuerte que hizo de la Iglesia una ‘sociedad carismática’ más que el Cuerpo de Cristo”.<sup>105</sup> Ya hemos señalados estos desequilibrios, por demás comprensibles, si se tiene en cuenta la fecundidad de temas y el corto proceso de síntesis que alcanzó su pensamiento. Tal vez el aporte de Möhler a la teología ecuménica dependa más de una lectura en ‘sinergia’ de sus dos obras fundamentales, que de una fragmentación apologetica de su pensamiento. Así parece haberlo entendido el teólogo estadounidense Avery Dulles: “si en su obra temprana Möhler enfatizó la dimensión pneumatológica y los aspectos subjetivos de la Tradición, pues “Tradición viva” era para él un sentido colectivo de la fe infundido en la Iglesia por el Espíritu Santo. En su obra tardía, equilibró este concepto unilateral poniendo gran atención en el depósito apostólico de la fe transmitido por la Iglesia”.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Y. CONGAR, *Diario de un teólogo*, 69.

<sup>103</sup> Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, 463-464.

<sup>104</sup> P. EVDOKIMOV, “Les principaux courants”, 57-76; 66-67.

<sup>105</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 138.

<sup>106</sup> A. DULLES, *The Craft of Theology*, 90-91.

## IV. ALGUNAS CONCLUSIONES ABIERTAS

Pocas décadas atrás, los católicos hablaban con frecuencia como si no existiese fe más allá de los confines de su propia Iglesia.<sup>107</sup> Hoy en día, reconocen que no solo la fe divina y salvífica, sino también la vida de santidad, se encuentran también entre los miembros de otras comunidades cristianas, reconocen los valores espirituales de otras religiones no cristianas e incluso en personas que no son formalmente religiosas. El Concilio Vaticano II, en varios textos de importancia, alentó esta nueva tendencia (LG 8; 15; 16; UR 3-4; Nae 2-4; DH 2; AG 11; 22; GS 22). Si se entiende la teología como la fe que busca intelección, bien puede considerarse que existe teología dondequiera que haya fe, incluso sin revelación cristiana o bíblica. Johann Adam Möhler procuró entre otras cosas superar lo restrictivo de las confesiones y volver al sentido patristico de “católico”. La realización de la catolicidad supone una conversión del corazón, pero también de la inteligencia. Por eso, la empresa teológica, en algún sentido del término, está abierta a todos los que quieran conversar seriamente acerca de las preguntas de la verdad y del significado últimos sobre la base de una preocupación existencial: “¿Cómo es posible gozar de verdadera y profunda paz de espíritu, cuando uno está, sin reflexión apenas y sin instrucción suficiente, en medio de grandes sociedades, cada una de las cuales afirma poseer, pura e intacta la verdad religiosa?”<sup>108</sup> Möhler indica de este modo que la “catolicidad” quiere decir lo contrario de estrechez mental, lo contrario de una mentalidad que se dedica a hacer delimitaciones polémicas y apoloéticas. Para Möhler, el ecumenismo no era una ocupación secundaria de la teología, sino la verificación de su estatuto eclesial y de su acreditación social.

Al finalizar estas reflexiones nos preguntamos qué aportes ha dejado el gran tubingüés como legado al moderno movimiento ecuménico. Algunas de sus ideas fueron recogidas por algunos autores luteranos que asistieron como observadores al Concilio,<sup>109</sup> así, el teólogo Krister Skydsgaar, que había desempeñado funciones en el Consejo Mundial de Iglesias, recordó el aporte de Möhler a la ‘dimensión histórica’ de la Iglesia,<sup>110</sup> también, el exégeta Oscar Cullmann, señaló los dos extremos con los que se enfrenta la tarea ecuménica: el de un ‘irenismo sentimental’ alimentado por un ingenuo optimismo, y un endurecimiento confesional carente de esperanza en la acción de Dios que obra en el corazón de las comunidades divididas.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> Puede verse: B. SESBOÜÉ, *Fuera de la Iglesia*.

<sup>108</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 86.

<sup>109</sup> Cf. L. VISCHER, “El Concilio”, 441.

<sup>110</sup> Cf. K. E. SKYDSGAARD, “El misterio de la Iglesia”, 175.

<sup>111</sup> Cf. O. CULLMANN, *L’unità attraverso la diversità*, 21-22.

De estos extremos surgen dos desafíos concordes de la actividad ecuménica, practicables a todos los niveles eclesiales y que se hayan reflejados en la espiritualidad como en la doctrina möhleriana: 1) Una ‘muerte al egoísmo confesional’ que se esfuerza por descubrir los elementos de verdad más allá de la propia iglesia.<sup>112</sup> Möhler supo describirlo con un ejemplo: “El hombre que a principios del siglo XVIII, sintió profundamente la miseria del pueblo inglés fue John Wesley, al que distinguían talentos realmente grandes, formación clásica y lo que vale más que todo eso, un celo inflamado por el reino de Dios. Sin duda, en otros tiempos y otras circunstancias, Wesley hubiera sido fundador de una orden religiosa o un Papa reformador”.<sup>113</sup> El retrato del fundador del Metodismo, es uno de los muchos ejemplos con los que Möhler ha sabido leer la historia de las divisiones y el modo como ha buscado situar a sus figuras referenciales sin herir las identidades confesionales. 2) Una revalorización de los símbolos de la fe. La teología ecuménica podría afirmar cada vez más el diálogo del contencioso doctrinal, convirtiéndose más en una “Simbólica” en el sentido de Möhler. Más allá de los esfuerzos y logros bien habidos que los teólogos y sus teologías han aportado, en el futuro, el diálogo debería sostenerse más entre las Iglesias y las confesiones de fe vinculantes para ellas. Debemos sospechar que el desconocimiento que en general los católicos tienen de las confesiones de fe de las iglesias nacidas de la reforma, es proporcional a la que los cristianos no católicos tienen del Catecismo de la Iglesia católica. Esta brecha debería ser salvada. En el camino abierto por Möhler, el recurso continuo y comparado a los enunciados confesionales, podría acentuarse hoy con mayor fuerza, haciendo más vinculante el diálogo ecuménico y librándolo de sospecha, como si se tratase de una actividad reservada solo a los especialistas o amantes del tema. Por último, el motivo de credibilidad y responsabilidad frente al mundo debe estar siempre a la base: si el Dios Uno se revela en la Iglesia, no puede revelarse más que en la Iglesia Una. Toda justificación de las divisiones es una contradicción con el anuncio del Evangelio “que sean uno como nosotros somos uno... y el mundo conozca que tú me has enviado” (Jn 17, 22-23). Nuestras divisiones atestiguan en cierto modo que no conocemos a Dios, pues como afirma Möhler: “El verdadero Dios no habita donde hay aislamiento”.<sup>114</sup> Pero también hemos de reconocer que las divisiones –hasta donde Dios las permite– pueden incluso ser fecundas,<sup>115</sup> en cuanto pueden llevar a una mayor riqueza de la fe en la

<sup>112</sup> Cf. B. SESBOÜÉ, *Por una teología ecuménica*, 17; W. KASPER, *L'Ecumenismo Spirituale*, 16-17.

<sup>113</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 568.

<sup>114</sup> J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 113.

<sup>115</sup> “Pero de la herejía o el error sale la verdad más brillante y desarrollada. Y cuando el error ha logrado que la verdad haya sido brillantemente reconocida, el particularismo sigue el camino de toda carne: desaparece, porque ha cumplido su destino, que era ayudar a que la verdad apareciera como tal”, J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 186-187.

‘realización’ de lo ‘católico’,<sup>116</sup> y de ese modo preparar la ‘una-múltiple’ Iglesia, que nosotros no podemos todavía imaginar, pero en la que nada se habrá perdido de cuanto de positivo ha crecido a lo largo del mundo en la historia. Tal vez necesitemos de separaciones para alcanzar toda la plenitud que el Señor quiere darnos.

Facultad de Teología  
Pontificia Universidad Católica Argentina  
Concordia 4422  
C1419AOH-Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
República Argentina  
Orcid: 0000-0001-7707-4970.  
ricardomauti@uca.edu.ar

Ricardo Miguel MAUTI

## RESUMEN

El centésimo octogésimo aniversario de la muerte de Johann Adam Möhler (1838-2018), ha sido la ocasión para profundizar la figura profética del que con justicia es considerado precursor del moderno movimiento ecuménico. Desde el siglo XIX ha sido considerado como reformador de la teología católica. Con sus obras *La Unidad de la Iglesia* (1825) y *Simbólica* (1832) introdujo la investigación científica de las diferencias doctrinales entre las confesiones en nombre de la Iglesia Católica. Contrariamente a la práctica habitual en ese momento, Möhler evitó tanto la polémica como el irenismo dogmático al describir la doctrina de las iglesias de reforma y se refirió a sus propios documentos confesionales oficiales. Möhler contribuyó así a superar las polémicas teológicas. Por lo tanto, es considerado como pionero e innovador de la moderna teología ecuménica. El Concilio Vaticano II adoptó algunas de las ideas importantes de Möhler. En el presente artículo abordaré desde tres aproximaciones la figura de Möhler y su contribución al campo de la teología ecuménica. En primer lugar, situaré al autor en el contexto de la Escuela católica de Tubinga (1), presentaré sus dos obras cumbres (*Die Einheit* y *Symbolik*) en sus conceptos teológicos fundamentales (2) mostraré su posteridad y recepción en orden a una renovada valoración de su aporte ecuménico (3), finalizando con algunas conclusiones abiertas (4).

*Palabras clave:* Möhler, Escuela Católica de Tubinga, Unidad de la Iglesia, Simbolismo, ecumenismo, diálogo

## ABSTRACT

The hundredth and eightieth anniversary of the death of Johann Adam Möhler (1838-2018), has been the occasion to deepen the prophetic figure of whom is rightfu-

<sup>116</sup> J.A. MÖHLER, *Symbolik* 91; J.A. MÖHLER, *Die Einheit* 361-362.

lly considered the precursor of the modern ecumenical movement. Since the 19<sup>th</sup> century he has been considered reformer of Catholic theology. With his works *The Unity in the Church* (1825) and *Symbolism* (1832) he introduced scientific research into the doctrinal differences between confessions on behalf of the Catholic Church. Contrary to standard practice at that time, Möhler avoided both controversy and dogmatic irenism in describing the doctrine of the reform churches and referred to his own official confessional documents. Möhler thus contributed to overcoming theological controversies. Therefore, he is regarded as a pioneer and innovator of modern ecumenical theology. The Second Vatican Council adopted some of Möhler's important ideas. In this article I will address the issue from three approaches the figure of Möhler and his contribution to the field of ecumenical theology. In the first place, I will place the author in the context of the Tübingen Catholic School (1), I will present his two main works (*Die Einheit* and *Symbolik*) in their fundamental theological concepts (2) I will show his posterity and reception in order to a renewed assessment of his ecumenical contribution (3), ending with some open conclusions (4).

*Keywords:* Möhler, Tübingen Catholic School, Unity of the Church, Symbolism, ecumenism, dialogue

## BIBLIOGRAFÍA

- ARTZ, J., *Newman Lexikon*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1975.
- AUBER, R., *Pío IX y su Época*, en FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia XXIV*, Valencia: Edicep 1974.
- BENEDICTO XVI, *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, Bilbao – Buenos Aires: Mensajero/Agape 2016.
- BILHMEYER, K., “Francois Xavier von Funk”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, (1907).
- BOSCH, J., *A la escucha del Cardenal Congar*, Madrid: EDIBESA 1994.
- BOUYER, L., *La Iglesia de Dios*, Madrid: Studium 1973.
- CONGAR, Y., “La pensée de Möhler et l’ecclésiologie orthodoxe”, *Irénikon*, 12 (1935) 321-329.
- , “La signification oecuménique de la pensée de Möhler”, *Irénikon*, 15 (1938) 113-130.
- , “Sur l’évolution et l’interprétation de la pensée de Möhler”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 27 (1938) 205-212.
- , “L’Esprit des Pères d’après Möhler”, in Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l’Église*, Paris: Cerf 1953, 129-148.
- , “L’Ecclésiologie de la révolution Française au Concile du Vatican, sous le signe de l’affirmation de l’autorité”, *Revue des Sciences Religieuses*, 34/2-4 (1960) 77-114.
- , *Santa Iglesia*, Barcelona: Estela 1968.

- , “Johann Adam Möhler”, *Theologische Quartalschrift*, 150 (1970) 47-51.
- , *Mon Journal du Concile*, Paris: Cerf 2002.
- , *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid: Trotta 2004.
- , *L’Église de saint Augustin à l’époque moderne*, Paris: Cerf 2009.
- CROSS F.L. – LIVINGSTONE E.A., ed., “Ultramontanism”, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- CULLMANN, O., *L’unità attraverso la diversità*, Brescia: Queriniana 1987.
- DENEKEN, M., *Johann Adam Möhler*, Paris: Cerf 2007.
- DREY, J.S., *Theologische Quartalschrift*, 1 (1819) 3-24.
- DULLES, A., *The Craft of Theology*, New York: Crossroad Publishing Company 2001.
- ECKHOLT, M. – HEYDER, R., *In der Freiheit des Geistes leben. Peter Hünemann im Gespräch*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2010.
- EVDOKIMOV, P., “Les principaux courants de l’Écclésiologie Orthodoxe au XIX<sup>e</sup> Siècle”, in M. NÉDONCELLE, ed., *L’Écclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Unam Sanctam 34, Paris: Du Cerf 1960.
- FLYNN, G., “Ressourcement, Ecumenism, and Pneumatology: The Contribution of Yves Congar to Nouvelle Théologie”, in G. FLYNN – P.D. MURRAY, ed., *Ressourcement. A Movement for Renewal in twentieth-century Catholic Theology*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- FONCK, A., “Möhler, Jean-Adam”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII, Paris 1929, 2048-2063.
- FRANCO, A., *Marie-Dominique Chenu*, Madrid: San Pablo 2000.
- GRAY, J., “Marie-Dominique Chenu and *Le Saulchoir*: A Stream of Catholic Renewal”, in G. FLYNN – P. D. MURRAY, ed., *Ressourcement. A Movement for Renewal in twentieth-century Catholic Theology*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- GEISELMANN, J.R., *Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers*, Freiburg i. Br. 1955.
- , “Les variations de la définition de L’Eglise chez Joh. Adam Möhler”, in M. NÉDONCELLE, ed., *L’Écclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Unam Sanctam 34, Paris: Du Cerf 1960.
- , “J. A. Möhler”, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Herder 1962.
- , *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg: Herder, 1964.
- , *Sagrada Escritura y Tradición. Historia y alcance de una controversia*, Barcelona: Herder 1968.
- GUARDINI, R., *Apuntes para una autobiografía*, Madrid: Encuentro 1992.
- JOURNET, C., *L’Église du Verbe Incarné I*, Paris – Bruges: DDB 1962<sup>3</sup>.
- KASPER, W., *L’Ecumenismo Spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*, Roma: Città Nuova 2006.

- , “Penser la tradition chrétienne aujourd’hui: Unesco – 4 mai 2010, *Recherches de science religieuse*, 98/3 (2010) 329-345.
- , *Chiesa Cattolica. Essenza - Realtà - Missione*, Brescia: Queriniana 2012.
- , *Camino hacia la unidad de los cristianos*, OCWK 14, Santander: Sal Terrae 2014.
- , *La teología a debate. Claves de la ciencia de la fe*, OCWK 6, Santander: Sal Terrae 2016.
- , *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática*, OCWK 7, Santander: Sal Terrae 2018.
- , *La doctrina de la tradición en la Escuela Romana*, OCWK 1, Santander: Sal Terrae 2018.
- KLINGER, E., “Escuela de Tubinga”, in *Sacramentum Mundi* 6, Barcelona: Herder 1972.
- KUSTERMAN, A.P., “Drey, Johann Sebastian”, in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, ed., *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid: Paulinas 1992.
- KÜNG, H., *El cristianismo. Esencia e historia*, Madrid: Trotta 1997.
- , *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid: Trotta 2007<sup>4</sup>.
- , *Verdad controvertida. Memorias*, Madrid: Trotta 2009.
- , *Humanidad vivida*, Madrid: Trotta 2014.
- LEE, J.A., “Shaping Reception: Yves Congar’s reception of Johann Adam Möhler”, *New Blackfriars*, 97 (2016) 693-712.
- LÖSCH, S., “Johann Adam Möhler im Jahre 1834/35”, *Theologische Quartalschrift*, 106 (1925) 29-99.
- MAUTI, R.M., *Newman peregrino de la Verdad. Un camino teológico-espiritual*, Buenos Aires: Agape 2011.
- , *La unidad de la Iglesia en John Henry Newman*, Buenos Aires: Agape 2018.
- MÖHLER, J.A., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1825, bei H. Laupp; edición crítica a cargo de J.R. Geiselman, Köln-Olten, Verlegt bei J. Hegner, 1956.
- , “Anselm, Erzbischof von Canterbury. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchliche und wissenschaftliche Lebens im 11. und 12 Jahrhundert”, *Theologische Quartalschrift*, 9 (1827) 435-497; 585-644; 10 (1828) 62-130.
- , *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit*, Mainz, bei F. Rupferberg, 1872.
- , *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, I-II, edición crítica a cargo de J.R. Geiselman, Köln-Olten, Verlegt bei Jakob Hegner, 1960/61.

- MONDIN, B., *Dizionario dei Teologi*, Bologna: ESD 1992.
- MONTINI, G.B., (Arcivescovo di Milano), *Discorsi e Scritti Milanesi (1954-1963), II (1958-1960)*, Brescia: Istituto Paolo VI 1997.
- MURRAY, P.D., "Expanding Catholicity through Ecumenicity in the Work of Yves Congar: Ressourcement, Receptive Ecumenism, and Catholic Reform", in G. FLYNN – P.D. MURRAY, ed., *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford: Oxford University Press 2012, 457-481.
- NEUFELD, K.H., "La scuola cattolica di Tubinga", in R. FISICHELLA, ed., *Storia della Teologia*, III, Bologna: Edizioni Dehoniane 1996.
- NICHOLS, A., *Yves Congar*, Milano: Paoline 1991.
- O'MALLEY, J.W., *Vatican I. The Council and the Making of the Ultramontane Church*, The Belknap Press of Harvard University Press 2018.
- POTTMAYER, H., "The Petrine Ministry. Vatican I in the Light of Vatican II", *Centro Pro Unione Bulletin* 65 (2004) 20-24.
- RATZINGER, J., "La eclesiología del Vaticano II", in *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid: BAC 1987.
- , *Mi Vida. Recuerdos (1927-1977)*, Madrid: Encuentro 1997.
- RIGA, P., "The Ecclesiology of Johann Adam Möhler", *Theological Studies*, 22 (1961).
- ROUSE R. – NEILL S.C., *Storia del Movimento Ecumenico dal 1517 al 1948. I. Dalla Riforma agli inizi dell'800*, Bologna: il Mulino 1967.
- SAVON, H., *Introduzione a Johann Adam Möhler*, Brescia: Queriniana 1967.
- SÄGMÜLLER, J.B., "Karl Joseph von Hefele", in *The Catholic Encyclopedia*, VII, New York: Robert Appleton Company 1910.
- SHEA, M., "Newman, Perrone and Möhler on dogma and history: A reappraisal of Newman-Perrone paper on development", *Newman Studies Journal*, 7/1 (2010) 45-55.
- SCHATZ, K., *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Santander: Sal Terrae 1996.
- SCHLEIERMACHER, F., "Zweite Rede: Über das Wesen der Religion", in *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, G. MECKENSTOCK, ed., Walter de Gruyter: Berlin 2001, 74-115; trad. española, *Sobre la religión: discursos a sus menospreciados cultivados*, A. GINZO, ed., Madrid: Tecnos 1990, 27-86.
- SKYDSGAARD, K.E., "El misterio de la Iglesia", in G. A. LINDBECK – G. PEDERSEN, ed., *El Diálogo está abierto. Las tres primeras sesiones del Concilio Vaticano II*, Barcelona: Cultura popular 1967, 163-189.
- SESSBOUÉ, B., *Por una teología ecuménica*, Salamanca: Secretariado Trinitario 1999.
- , *Fuera de la Iglesia no hay salvación. Historia de una fórmula y problemas de su interpretación*, Bilbao: Mensajero 2006.

- , *La Chiesa e le chiese. La conversione cattolica all'ecumenismo*, Bologna: EDB 2015.
- SOLOVIEV, V., *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*, Barcelona: Balmes 1999.
- TILLARD, J.M., *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander: Sal Terrae 1986.
- VISCHER, L., "El Concilio como acontecimiento del movimiento ecuménico", in G. ALBERIGO, ed., *Historia del Concilio Vaticano II. V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio*, Salamanca – Leuven, Sígueme/Peeters 2008, 435-482.
- WENZEL, K., "Katholisch", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, V, Freiburg: Herder 1962.
- ZIZIOULAS, I.D., *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca: Sígueme 2003.