

JULIO LUIS MARTÍNEZ *

EL TEÓLOGO JOHN COURTNEY MURRAY, S.J., EN EL CONTEXTO DE LA SOCIEDAD Y LA IGLESIA NORTEAMERICANAS DEL SIGLO XX

PRESENTACIÓN

Apenas un mes después de la estrechísima victoria electoral de John Fitzgerald Kennedy sobre Richard Nixon (113 mil votos de casi 69 millones), el semanario *Time* publicaba en portada el retrato de un sacerdote con alzacuellos romano, de nombre John Courtney Murray (1904-1967), secundado por un artículo titulado «City of Man and God». Era el reconocimiento público a una persona a la que se le atribuía una influencia intelectual decisiva en el cambio de condiciones que habían hecho posible el triunfo de aquel político pragmático de Boston, como primer, y hasta hoy, último presidente católico de Estados Unidos. Desde luego, aquella portada y los homenajes trascendían el carácter de tributo a una persona particular, significaban un cambio, en Estados Unidos, de la apreciación pública hacia *lo católico*. De modo simbólico, la ima-

* Profesor de Teología Moral en la Universidad Pontificia Comillas.

gen de un sacerdote católico en la portada del semanario más leído de la Unión expresaba, en diciembre de 1960, aquel cambio mejor que mil palabras.

El artículo que aquí comienza presenta al teólogo Murray dentro del contexto histórico en que le tocó vivir. No pretende realizar un exhaustivo recorrido con orden cronológico de lo vivido por nuestro autor, ni quiere ser tampoco un ejercicio de biografía intelectual sobre él y su obra, aún pendiente de realización¹. La pretensión es presentar la figura del teólogo católico Murray en el marco socio-ecclesial donde le tocó llevar a cabo su misión.

Después de prestar atención a la procedencia y a las etapas de la formación religiosa e intelectual de nuestro autor, me fijaré de modo particular en los aspectos más sobresalientes de la vida cultural y ecclesial de Estados Unidos a lo largo del siglo xx. Entre los datos más señeros figura la *crisis americanista* acaecida a principios de nuestro siglo, los movimientos anticatólicos de mediados de siglo, así como la elección, en 1960, del primer Presidente católico de la nación americana y la renovación de la relación de la Iglesia con el mundo sellada por el Concilio Vaticano II. Todos estos datos son relevantes para situar la aportación de nuestro teólogo.

El diseño de este paisaje se enriquecerá con las referencias de trabajos existentes en que se aborda el desarrollo del devenir personal y profesional de nuestro autor, aunque ése no sea en ellos tema principal sino más bien objeto de referencias colaterales. Para el tratamiento del contexto socio-ecclesial recurriré a distintas fuentes de información, entre las cuales contaré, por supuesto, con la visión de los asuntos que tuvo el mismo Murray.

En fin, estimo importante introducir en el panorama teológico español a un autor de singular importancia en Estados Unidos, sobre el cual he hecho mi tesis doctoral y que apenas ha tenido recepción en nuestro

¹ Existen estudios que apuntan en esta dirección de biografía intelectual, pero nadie ha acometido por el momento el conjunto que requiere esa tarea. El estudio de D. E. PELOTTE, *John Courtney Murray: Theologian in Conflict* (Paulist Press, New York 1975) sigue siendo una fuente básica para relacionar la trayectoria intelectual de Murray y los movimientos acontecidos en la vida civil y ecclesial de su país. Las obras de J. L. HOOPER y los ensayos de W. J. BURGHARDT (vid. bibliografía, en este capítulo) también ofrecen abundantes referencias para contextualizar la obra de nuestro autor. Un intento fallido (comenzado y no concluido) de hacer una bibliografía completa de Murray lo encontramos en E. J. HUGHES, «A Man for Our Season», *The Priest* 25 (1969) 389-402.

país, si exceptuamos el conocimiento que de su aportación a la declaración conciliar *Dignitatis humanae* (DH) puedan tener los expertos en asuntos relativos a la libertad religiosa (LR).

1. JOHN COURTNEY MURRAY: SU FORMACIÓN Y DEDICACIÓN PROFESIONAL

1.1. PROCEDENCIA, INGRESO EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS, FORMACIÓN INICIAL

John Courtney Murray nació en la ciudad de Nueva York, en EE.UU., el 12 de septiembre de 1904. En una de esas curiosas coincidencias, aquel mismo año nacieron otros tres de los grandes teólogos católicos de nuestro siglo: el alemán Karl Rahner, el francés Yves Congar y el canadiense Bernard Lonergan. En aquel muchacho neoyorquino —*Irish-Scottish American*²— pronto despuntaron deseos vocacionales hacia la medicina pero la situación económica de su familia no le permitía costear los estudios de esa envergadura. En 1920, a los dieciséis años, John Courtney ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús. En la Compañía le esperaban unos largos e intensos años de formación religiosa e intelectual y toda una vida dedicada al estudio y la docencia.

Fue en *Weston College* donde el joven jesuita obtuvo, en 1926, su primer título universitario —el B.A. (*Bachelor in Arts*). En la década de los sesenta, aquella institución jesuítica se trasladó a la ciudad de Cambridge. El traslado de *Weston College* desde un pueblo a unos cuarenta kilómetros de Boston hasta la vecindad de *Harvard University* era mucho más que un simple cambio físico, suponía la realización del deseo de abrir una facultad de teología en diálogo con la cultura, una facultad no exclusiva para candidatos al sacerdocio ni alejada del mundanal ruido, sino metida en el corazón de uno de los focos universitarios más importantes del mundo, y llevando por nombre *Weston Jesuit School of Theology*³.

² Sus padres fueron un abogado escocés y una ama de casa irlandesa, dos de los miles de católicos que se habían afincado en la gran metrópoli de la Costa Este de aquella inmensa nación de inmigrantes.

³ En la actualidad la *Weston School of Theology* es una de las facultades de teología que dirige la Compañía de Jesús norteamericana. En ese centro (hoy internacional) se forman jesuitas de Estados Unidos, junto a otros jesuitas extranjeros y un número creciente de no jesuitas: laicos, religiosos y clero diocesano.

De *Weston* Murray pasó al *Boston College*, donde siguió sus estudios haciendo el M.A. (*Master in Arts*). Como otros centros de estudios superiores, aquel *College* (hoy convertido en una de las mejores y más elitistas universidades católicas del país) había sido fundado por la Compañía de Jesús para responder a las necesidades de una población católica pobre e inmigrante, presionada por un ambiente económico, cultural y religioso inhóspito. Los católicos necesitaban recursos culturales para enfrentarse al prejuicio *nativista* —la cultura norteamericana era protestante y el catolicismo era ajeno a ella— y una educación de calidad se hacía imprescindible, si querían vencer la pobreza y salir de la situación de desventaja social en la que la mayoría de los católicos vivía ⁴.

Al término de esta primera fase de estudios, un escolar aún no ordenado sacerdote era destinado a Filipinas, entre 1927 y 1930, para realizar la etapa de trabajo apostólico que en la terminología jesuítica se denomina *magisterio*. El «maestrillo» Murray enseñó en el Ateneo de Manila, durante tres años, latín y literatura inglesa ⁵. De hecho, Murray siempre conservó una cierta relación con aquella nación de Extremo Oriente. Pasados los años, cuando el neoyorquino ya era un teólogo consagrado y se hallaba en plena producción intelectual, a instancias de una revista filipina, publicaría un ensayo sobre la libertad de expresión, pensando en los problemas de la sociedad filipina, que, «fiel a la idea cristiana del hombre, sufría punzantes amenazas por parte del comunismo» ⁶.

⁴ Aquellos centros universitarios católicos superaron las expectativas de éxito que habían concebido sus fundadores. Según estudios solventes, desde hace años, por ejemplo, los católicos norteamericanos de origen irlandés, italiano, alemán o polaco, están por encima de la renta media de los protestantes de origen británico, alemán o escandinavo. Además, en nivel educativo, los irlandeses-americanos superan a los británicos-americanos (Cf. A. M. GREELEY, *The American Catholic: A Social Portrait* (Basic Books, New York 1977), cuadros 3.6A y 3.4A, en pp. 62, 59. No faltan voces críticas que se alzan pidiendo que los católicos no pierdan la memoria de sus propios comienzos y de los orígenes de sus centros, porque sigue habiendo pobres. Cf. D. HOLLENBACH, *The Catholic University Under the Sign of the Cross: Christian Humanism in a Broken World* (1996) (manuscrito entregado por el autor).

⁵ De este tiempo se conserva un pequeño artículo que Murray publicó en el boletín de Woodstock sobre la relación entre Estado y colegios en Filipinas: J. C. MURRAY, *Governmental Supervision of Schools in the Philippines*: Woodstock Letters 58 (1929) 48-53.

⁶ J. C. MURRAY, «The Problem of Free Speech», *Philippine Studies* 1 (1953) 107-124, en J. L. HOOPER (ed.), *Bridging the Sacred and the Secular. Selected Writings of John Courtney Murray, S.J.* (Georgetown University Press, Washington, D.C. 1994) 54-70. [A partir de ahora me referiré a esta colección de artículos de Murray editada por Hooper, como *Bridging*.]

1.2. ESTUDIOS TEOLÓGICOS

De vuelta a Estados Unidos, en 1930, cursó la Licenciatura en Teología en *Woodstock College*, el Teologado de la Compañía de Jesús en Woodstock (Maryland)⁷. Una vez recibida la ordenación sacerdotal el 25 de junio de 1933, el P. Murray fue destinado a Roma en 1933 para hacer la tesis en teología. Necesitaba completar sus estudios teológicos con el doctorado antes de iniciar la actividad docente en su país. Tres años más tarde, en 1937, John Courtney Murray se doctoraba en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma con una tesis titulada *Matthias Joseph Scheeben's Doctrine on Supernatural Divine Faith*⁸. Era aquel un tiempo en que el estudio del acto de fe estaba en pleno apogeo⁹.

Aquellos años en el Viejo Continente fueron bien aprovechados por el neoyorquino. El trabajo de la tesis le llevó a pasar algunas temporadas fuera de Roma, sobre todo en Francia y Alemania. Coincidió la llegada de John Courtney Murray a Europa con la autoproclamación de Hitler como Jefe del Estado y Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas alemanas, a la muerte del Presidente de la República, Mariscal Hindenburg.

1.3. LA EXPERIENCIA EUROPEA DE MURRAY

Los años que Murray pasó en Roma, el continente europeo vivió tiempos de gran turbulencia. La depresión económica seguía haciendo sentir sus efectos. Aún no se había recuperado de una devastadora guerra y ya se estaba gestando otra. La democracia parecía en franca desventaja y declive frente a la triple amenaza totalitaria que constituían el Fascismo, el Nazismo y el Bolchevismo. La llegada al poder de Mussolini y Hitler coincidía con un considerable movimiento interno dentro

⁷ De entonces es el siguiente artículo: J. C. MURRAY, *Crisis in the History of Trent: Thought 7* (1932), reeditado en J. L. HOOPER (ed.), *Bridging*, 285-294.

⁸ D. Th. HUGHSON (ed.), *Matthias Scheeben on Faith: The Doctrinal Dissertation of John Courtney Murray*, vol. 29: Toronto Studies in Theology (The Edwin Mellen Press, Lewiston, NY 1987). Una síntesis realizada por el mismo autor se puede ver en: J. C. MURRAY, «The Root of Faith: The Doctrine of M.J. Scheeben», *Theological Studies (TS)* 9 (1948) 20-46.

⁹ La obra principal a este respecto es: M. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (Warny, Louvain 1945), citada por J. C. MURRAY, *The Root of Faith...*, 20.

de la Iglesia católica. Es el período del pontificado de Pío XI (1922-1939)¹⁰.

El Papa Pío XI se afanaba en la restauración de la civilización occidental sobre las bases de las raíces cristianas, para lo cual puso en marcha la *Acción Católica* con el fin de renovar el contacto con las fuentes cristianas y repensar la relación entre la Iglesia y el mundo tanto en sus aspectos más teóricos como en los prácticos. Pío XI presentó al mundo una importante encíclica, *Quadragesimo anno*, a los cuarenta años de *Rerum novarum*. En medio de una aguda crisis ideológica, el Pontífice lanzaba una apremiante llamada que enseguida encontró la respuesta de una excepcional generación de pensadores católicos, nacidos al final del XIX, como P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, H. de Lubac, J. Maritain, en Europa, o John Ryan, en Estados Unidos. A otros —los nacidos en la primera década del XX como J. C. Murray, Y. Congar, K. Rahner o B. Lonergan— toda aquella tempestad les cogió en pleno comienzo de su vida apostólica e intelectual.

La siguiente apreciación de Joseph A. Komonchak nos ilustra para comprender el impacto sobre Murray de la crisis europea y de la urgente llamada del Papa ante aquella crítica situación:

«Hay evidencia sobrada de que Murray volvió de Europa no sólo con un agudo sentido de crisis histórica sino también inspirado por el proyecto doctrinal y práctico de Pío XI, así como iluminado por el trabajo de algunos pensadores católicos [como los citados]. La primera evidencia de ello se apoya en varias series de conferencias y ensayos elaborados por Murray a comienzos de los cuarenta»¹¹.

El paso por varios de los más agitados países europeos, unido a la temperamental apertura hacia las preguntas que los tiempos suscitaban, generaron en el neoyorquino la capacidad para percatarse de que ser cristiano en aquel mundo era una empresa mucho más ardua de lo que parecía tras los muros de las inmensas casas religiosas. Dos de aquellas casas eran *Weston at the Woods* y *Woodstock*, donde Murray y sus compañeros jesuitas se habían preparado para su ministerio apostólico, sacerdotal y docente, con gran seriedad y rigor académico, pero

¹⁰ Sobre la relación del pontificado de Pío XI con el Nazismo y el Comunismo hay una abundante bibliografía; destaco únicamente el excelente capítulo en I. CARMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica* (San Pablo, Madrid 1991) 151-182.

¹¹ J. A. KOMONCHAK, *John Courtney Murray and the Redemption of History. Natural Law and Theology*, en J. L. HOOPER & T. D. WHITMORE (eds.), *John Courtney Murray & the Growth of Tradition* (Sheed & Ward, Kansas City 1996) 60-81, en p. 62.

con muy poco contacto con las «personas sobre la haz de la tierra, en tanta diversidad, así en trajes como en gestos, unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo»¹². Desde aquellos maravillosos parajes era prácticamente imposible hacerse cargo del complejo mundo sobre el que el Dios Trino pronunciaba una sentencia de salvación: «Hagamos redención». Aquella conclusión del diálogo entre el Padre y el Hijo de la contemplación de la Encarnación tan crucial en los Ejercicios ignacianos sin duda tenía mucho que ver con la vocación intelectual que tan tempranamente se agudizó en John Courtney Murray. Si la Iglesia quería comunicar alguna buena noticia a un mundo alejado de la casa paterna¹³, era hora de superar los miedos a plantearse el porqué de aquella dolorosa confrontación y de las luchas y desencuentros que cercenaban las posibilidades de interacción y diálogo.

1.4. UN PROFESOR DE TEOLOGÍA QUE PARTICIPA EN IMPORTANTES FOROS CIVILES Y ECLESIALES

Concluidos los largos años de estudio y formación jesuítica, Murray comienza su docencia en *Woodstock College* como profesor de Teología dogmática, especializado en el área de Gracia y Trinidad. Desempeñó su tarea docente desde ese curso de 1937-38 hasta su muerte en 1967, con algunas interrupciones a causa de su frágil salud, que no cesó de causarle problemas, o de las diversas colaboraciones que se le solicitaron tanto en empresas civiles (encargos de instituciones estatales o académicas) como eclesiales.

Según el calendario de *Woodstock College* Murray dio clases allí todos los años con la excepción de 1950-52 y 1954-55¹⁴. A ese respecto es interesante recordar las misiones que se le encomendaron y las circunstancias que rodearon esos dos cortos períodos: el curso 1950-51

¹² S. IGNACIO DE LOYOLA, «Ejercicios Espirituales», en *Obras completas* (BAC, Madrid 1977) 233-234 [n.106].

¹³ J. C. MURRAY, «Towards a Theology for the Layman», *Jesuit Educational Quarterly* 11 (1949) 349.

¹⁴ Aunque el año 1945-46 seguía figurando entre los profesores la verdad es que su cargo de «religious editor» en *America* no le permitió dedicarse a la facultad, por lo menos, no lo pudo hacer con normalidad: J. C. MURRAY, «The Social Function of the Press», en *Bridging*, 200-201.

Murray fue nombrado consultor del gobierno norteamericano en *Public Affairs Section of The Office of the U.S. High Commissioner of Germany*; y en el 1951-52 fue invitado por la *Yale University* como profesor invitado de Filosofía, el primer sacerdote católico llamado a impartir cursos en esa universidad¹⁵. El año 54 es el año en el que se le prohibió escribir sobre materias relativas a la libertad religiosa (en adelante: LR)¹⁶,

¹⁵ En el invierno de 1962 la Universidad de Yale vuelve a invitar a Murray, esta vez para impartir las conferencias de la Cátedra Santo Tomás Moro. En el prefacio al libro que publicó a partir de aquellas conferencias escribía Murray: «Mi afecto a la comunidad de Yale, profesores y alumnos, data principalmente del año 1951-52 que pasé como profesor visitante del departamento de Filosofía. Este afecto ha aumentado y ha adquirido mayor carácter de gratitud con la invitación de la Universidad a dar las conferencias Santo Tomás Moro (Invierno 1962)» en: J. C. MURRAY, *The Problem of God, Yesterday and Today* (Yale University Press, New Haven 1964); citaré según la traducción española de J. M. VALVERDE, *El problema de Dios. La imagen teológico-histórica del Dios bíblico como problema del hombre* (Nova Terra, Barcelona 1966) 8.

¹⁶ La reacción de Murray ante esa alocución papal fue de indisimulada alegría, pues descubría elementos indudables de cambio en la posición oficial con un consiguiente distanciamiento respecto a la posición de la *Tesis-hipótesis* defendida públicamente por el Cardenal Ottaviani, que consideraba el Estado confesional católico como el ideal. Animado por la declaración papal, Murray se atreve a criticar pública y claramente a Ottaviani («Murray was incautious enough to take issue publicly with Cardinal Ottaviani's position, reiterated in a recent lecture, that 'error has no rights'. The fact was in the fire. Murray was told by his Jesuit superior to lay off Church-State relations», en: Th. BOKENKOTTER, *A Concise History of the Catholic Church* (Doubleday, New York 1990) 398. Esto supondrá un punto de inflexión en el modo como hasta ese momento había discurrido la controversia. A finales de 1954 a Murray se le ordenaba mantener silencio y no escribir nada sobre el tema de la LR. La orden le llegaba por medio del delegado norteamericano del Superior General de la Compañía a instancias de autoridades romanas, el P. Vincent McCormick. El apoyo que sus superiores le habían dado nunca había dejado de insistir en la prudencia; ahora esa estrategia ya no era suficiente. Se puede ver con detalle en: D. E. PELOTTE, o.c., 46-59. Whitmore aporta algunos datos que no constan en el estudio de Pelotte: por ejemplo, que el último de la serie de artículos que van de 1949 a 1955, *Leo XIII and Pius XII: Government and the Order of Culture*, no pudo ser publicado. En ningún lugar mejor que a través de una reciente investigación de J. A. Komonchak se puede conocer esta historia dolorosa de la relación de nuestro teólogo con autoridades vaticanas (sobre todo con el Cardenal Ottaviani y con varios teólogos norteamericanos —Fenton, O'Shea, Connell) por supuestos problemas doctrinales nunca hechos públicos pero, a fuerza de la investigación, ya conocidos: J. A. KOMONCHAK, *The Silencing of John Courtney Murray*, en A. MELLONI, D. MENOZZI, G. RUGGIERI, M. TOSCHI (eds.) *Cristianesimo nella Storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo* (Il Mulino, Bologna 1996). Dice Komonchak: «It is now possible to identify the propositions censured by the Holy Office. In the Roman diary of Joseph Clifford Fenton and in the papers of Francis Connell can be found the following text: *Proposizioni Dottrinali Erronee*».

después de que, públicamente, en una conferencia en la *Catholic University of America*, en Washington, interpretase *Ci riesce*, un discurso pronunciado por Pío XII el 6 de diciembre de 1953, como desautorización a afirmaciones realizadas por el Cardenal Ottaviani expuestas en un discurso en marzo de ese mismo año¹⁷. El profesor Murray también tuvo que suspender durante varias temporadas entre 1963 y 1965 sus actividades docentes en *Woodstock College*, cuando se le convocó para participar como perito en el Concilio. Sin duda, aquella iba a ser —al menos para la posteridad— la empresa más importante de su vida.

1.5. LOS INTERESES TEOLÓGICOS DE MURRAY: ENTRE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y LA ÉTICA SOCIAL

A Murray le querían en *Woodstock College* para ser profesor de Teología dogmática. En efecto, su trabajo en la Gregoriana fue en esa dirección, como se puede apreciar por el tema de su tesis. Sin embargo, en seguida sus intereses adquirieron una dimensión ético-política innegable, sin que esto llevase consigo el olvido de las grandes cuestiones de la Teología sistemática: así lo atestiguan sus cursos sobre teología trinitaria o acerca del método teológico que no dejó de ofrecer. Reflexionar sobre la relación entre religión y sociedad, sobre el puesto de la Iglesia y los católicos en el mundo y de la cooperación entre cristianos, pasaron a ser materias de máxima preocupación para nuestro autor, y el área de moral social, ámbito en el que se convirtió en autoridad.

La caracterización tan feliz que una vez formuló Murray sobre el oficio del teólogo como el que se encuentra *in the growing edge of the Tradition* refleja, mejor que muchas palabras, la actitud y el modo de ejercer el trabajo de un hombre que estuvo en primera línea de lo que se ha llamado «revolución teológica»¹⁸. Murray fue uno de aquellos teólogos que, sin una específica formación académica inicial para la moral, coadyuvaron a buscar alguna salida a la vía muerta en que había entrado

Además de las cuatro proposiciones censuradas como erróneas, este artículo da cuenta de la correspondencia de los superiores religiosos con Murray, así como de algunos escritos que éste envió a algunos amigos en los que se describe todo el tormentoso proceso.

¹⁷ La traducción al inglés de este discurso: Card. A. OTTAVIANI, «Church and State: Some Present Problems in the Light of the Teaching of the Pope Pius XII», *AER* 128 (1953) 321-334.

¹⁸ D. CALLAHAN, «Authority and the Theologian», *Commonweal* 80 (1964) 319-323.

la casuística de los manuales de moral. La dinámica en que los especialistas de teología moral habían entrado era la de repetir la doctrina oficial, para dar criterios a los confesores, a fin de que estos pudiesen «dictar sentencia» en los confesionarios¹⁹. Acaso por no pertenecer al gremio de los moralistas, Murray no estuvo atado por las servidumbres propias del corporativismo que tiende a ser cerrado y excluyente, ni por los miedos al cambio que tienden a atenazar la voluntad de renovación. Tal vez sin saberlo ni imaginarlo, Murray fue uno de los que eficazmente ayudó a salir de la dinámica de los manuales morales de los siglos XIX y XX, la dinámica de repetición de lo que sus predecesores habían escrito y realizado y de recolección de citas para ver si los casuistas y los escolásticos estaban o no de acuerdo sobre temas morales, y a abrirse al diálogo con otros creyentes y no creyentes sobre los asuntos que de verdad afectaban al consenso público, sin renunciar a lo genuino de la tradición propia.

Un intercambio de correspondencia entre Murray y su Provincial en 1946 resulta altamente significativo para constatar la tendencia que desde el comienzo de su carrera toman sus intereses teológicos. En 1941²⁰, a Murray le nombran redactor en jefe de *Theological Studies* (en adelante *TS*), la revista de pensamiento e investigación teológica de las facultades jesuíticas norteamericanas. Cuatro años después, en 1945, le nombran también coordinador de la sección religiosa (*religious editor*) de *America*, la revista de la Compañía de Jesús norteamericana de alcance más general —divulgación y opinión teológica para un amplio público, más allá de las fronteras del mundo académico. Murray le escribe a su Provincial, P. McQuade, para expresarle su convicción de que no veía viable encargarse de las dos revistas a un tiempo, «con un grado de satisfacción suficiente tanto para mí mismo como para los otros». En un ejercicio de franqueza, reconocía su experimentada preferencia hacia *America*, ya que, según sus palabras: «mis intereses predominantes

¹⁹ La autoridad de Richard A. McCormick nos permite decirlo con mayor precisión: «En los años cuarenta y cincuenta, aunque la moral católica era muy pastoral y prudente, críticamente respetuosa, realista y compasiva, abierta, caritativa y bien informada, sin embargo era demasiado parcialmente orientada hacia la confesión, dominada por el magisterio, centrada en el derecho canónico y dirigida a los seminaristas», en R. A. McCORMICK, «Notes on Moral Theology 1940-1989: An Overview», *TS* 50 (1989) 3-4. «For quite a few years ago, theologians have, without disowning casuistry, disowned an excessively casuistic approach to moral life», en R. A. McCORMICK, «Notes on Moral Theology», *TS* 26 (1965) 596.

²⁰ En esa revista trabajó de 1941 a 1967.

en los últimos cuatro años han tendido a distanciarse de la «teología técnica», para implicarse en el campo de lo que he llamado «religión y sociedad»²¹.

Contra el sentir y la inclinación expresados por Murray, el Provincial le mandará que se dedique a *TS*, cercenando, como estrategia complementaria, las inclinaciones del joven Murray hacia el trabajo de la pastoral universitaria, en el *International Student Movement*. Haciendo gala de un buen sentido del humor, comentaría unos veinte años más tarde ante un auditorio compuesto por periodistas:

«Pasé sólo un año de mi vida como periodista, entre 1945 y 1946, en el semanario jesuitico *America*. Aparentemente no fue un gran éxito, pues después de un año me mandaron de vuelta a *Woodstock* para continuar enseñando teología, donde estoy desde entonces»²².

La obediencia religiosa frenó al entonces joven profesor de teología en su deseo en pro de una buena causa; pero, desde la perspectiva que da el paso de los años, a juzgar por los frutos, *ex eventu* se podría decir que el Provincial tomó una decisión acertada. No cabe duda de que el trabajo en *TS* estaba más en consonancia con su labor académica en *Woodstock*. Lo que sucedió fue que al cerrársele las puertas de la revista *America* y de la pastoral universitaria directa, Murray mismo buscó y encontró desde *Woodstock* y *TS* una excepcional plataforma para afrontar los temas candentes y espinosos de la relación entre «religión y sociedad», proyectando sobre ellos el rigor de la investigación teológica. La bibliografía de Murray lo atestigua sin ningún género de dudas.

2. LA PERSONA EN SU CONTEXTO SOCIO-CULTURAL

Es cierto que la América que Murray encontró a su regreso de Europa no era un país en el cual el liberalismo hubiera sido truncado por el totalitarismo, como había acontecido en una buena parte de Europa

²¹ Sigue la carta con la enumeración de algunos de los temas en que Murray había trabajado: «The subjects I have written in: Catholic Action (I taught this at Woodstock); cooperation among men of goodwill; the papal peace program; the moral implications of atomic energy; freedom of religion (involving liberalism, Church and State, etc.). Add also: College religion, and theology for the laity», cit. en D. E. PELOTTE, O.C., 8.

²² J. C. MURRAY, *The Social Function of the Press*, en J. L. HOOPER (ed.), *Bridging*, 200-201.

castigada por el Nazismo alemán y por los otros regímenes cimentados en ideologías antiliberales. Con todo, lo que encontró en América tampoco le llenó de satisfacción y complacencia. Un «mal espíritu», el de la *mystique de la terre* —como alguna vez escribió en francés— tendía a paralizar en Estados Unidos la acción de cualquier sentido espiritual específicamente cristiano, porque se nutría de una mentalidad para la cual la idea de lo absoluto era un horror. Pero aquel secularismo no era el único «mal espíritu». Otro era el que «profería una total condenación de la *res humana* que América representaba, corrupta en sus raíces y sus ramas», como si la única respuesta fuera «retirarse de la ciudad de la perdición»²³.

2.1. EL RESQUEBRAJAMIENTO DEL ETHOS PROTESTANTE

John Courtney Murray nació en el seno de una familia de inmigrantes católicos en la mayor metrópoli de un país compuesto por inmigrantes, en el que el *ethos* prevalente era protestante y en el que los católicos (no eran ciertamente los únicos ni los últimos ciudadanos de segunda) sufrían una patente marginación de los ámbitos del poder político y de la cultura dominante. La desconfianza ambiental y la baja aceptación del catolicismo eran datos innegables que seguían vivos y presentes en Estados Unidos a mediados de nuestro siglo.

En efecto, en Estados Unidos la frágil e inestable combinación entre tendencias liberales y religiosas protestantes se mantuvo claramente reconocible en la vida pública hasta los años cuarenta. Era una cultura popular representada fielmente por el *ethos W-A-S-P* (*White-Anglo-Saxon-Protestant*). No tardó mucho Murray en desafiar a la visión *nativista* que daba acriticamente por hecho que «el protestantismo había forjado en Estados Unidos una identificación histórica e ideológica con la cultura americana, particularmente con la mística difusa secularista de la libertad individual como fuente de todo valor, incluyendo la justicia, el orden y la unidad. El resultado habría sido el *Nativism* en sus diversas formas, tosco y refinado, popular y académico, fanático y liberal»²⁴.

Durante ciento cincuenta años de dominio protestante se había dado, en la práctica, frente a la retórica jurídico-política al uso, un tipo de

²³ J. C. MURRAY, «For the Freedom and the Transcendence of the Church», *AER* 126 (1952) 28-48, en p. 43.

²⁴ J. C. MURRAY, *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition* (Sheed & Ward, Kansas City, Mo 1960) 20 [de ahora en adelante: *WHTT*].

«established church» o, por lo menos, de «semi-establishment»²⁵ en los Estados Unidos —una forma de protestantismo cultural o, por decirlo con el término alemán acuñado para el efecto, *Kulturprotestantismus*— que imposibilitaba, por ejemplo, la elección de un Presidente católico. Cuando Murray comenzaba su carrera académica la potencia de ese *ethos* se estaba resquebrajando, en un campo de fuerzas postbélico, donde el escepticismo liberal y el fanatismo irracionalista antiliberal habían hecho su aparición. Sin embargo, la crisis de la prevalencia cultural protestante no se iba a traducir en una mejor acogida hacia la Iglesia católica.

2.2. SEÑALES DEL CAMBIO SOCIO-CULTURAL

Como hemos dicho, el protestantismo como fuente de donde manaba el *ethos* de cultura liberal predominante parecía resquebrajarse a finales de la década de los cuarenta. Las señales de ese resquebrajamiento proporcionaban sólidos apoyos a la tesis desafiante de Murray:

- a) Las secuelas de la Segunda Guerra Mundial, por lo que respecta al panorama intelectual de los Estados Unidos, eran, por un lado, el escepticismo de unos intelectuales liberales que tuvieron que contemplar atónitos los destrozos de su ideología en manos del totalitarismo y, por otro, la ideologización fanática de las corrientes antirracionalistas —cuáqueros, puritanos y anticomunistas viscerales como el católico Senador MacCarthy, considerado uno de los principales ideólogos de la derecha norteamericana en tiempos de la postguerra²⁶. El proceso de ideologización al que me refiero ha sido certeramente descrito por Daniel Bell como la tendencia a convertir asuntos concretos en problemas ideológicos, a cargarlos con tonos morales y con alta tensión emocional, de tal manera que dejaban de ser asun-

²⁵ George Weigel se refiere a este dominio de este particular *ethos* protestante como una forma de «semi-establishment»: no era un «establishment» formal pero sí un modelo de «semi-establishment», «its institutional expressions ranged from the early schools through the McGuffey readers and to such agencies as the YMCA...», en: G. WEIGEL, *Catholicism and the Renewal of American Culture* (Paulist Press, New York 1989) 111.

²⁶ Una de los estudios principales sobre el tema del irracionalismo y el escepticismo frente a los cuales es alternativa la «filosofía pública» es: R. B. FOWLER, *Believing Skeptics: American Political Intellectuals, 1945-1964* (Greenwood, Westport, Conn. 1978).

- tos de discusión pacífica y se convertían en conflictos dañinos para la sociedad²⁷.
- b) Frente a escépticos e ideólogos, no faltaron los intelectuales que confiaban en el poder de la razón para abordar los asuntos de la moral social. La confianza generaba una apuesta en favor de la filosofía pública práctica, una filosofía superadora del escepticismo que abocaba irremediabilmente al decisionismo moral en lo privado y al pragmatismo de la tecnificación de la política en lo público, y también superadora del fanatismo irracionalista engendrador de dogmatismo, intolerancia y ideologización no transformadora de la realidad social. Escépticos y fanáticos hacían imposible el ideal del consenso público como consenso moral que los partidarios de la filosofía pública propugnaban²⁸.
- c) Tras la II Guerra Mundial, la Corte Suprema asumió como cometido principal la defensa de los derechos individuales frente a la transgresión del gobierno. Se fue creando una jurisprudencia que entendía estos derechos asociados a la exigencia de la neutralidad gubernamental respecto a la cuestión del bien (donde se encuadraba la religión, que pasaba a ser objeto de elección personal) con la consiguiente afirmación de la prioridad de lo correcto (*the right*) sobre lo bueno (*the good*) en que fue desembocando la interpretación de la Constitución americana²⁹. Enmarcadas en el escepticismo liberal que pugnaba por evitar a toda costa la ideologización de la vida pública, tenemos las sentencias

²⁷ D. BELL, *The End of Ideology* (Free Press, New York 1962) 121.

²⁸ Más adelante veremos cómo esta línea de filosofía práctica, nunca ausente en el pensamiento norteamericano, resurgió con fuerza en la crisis de la postguerra. Murray, junto a Lippmann, Hallowell y Rawls, cada uno desde su propia tradición, compartieron un interés visible por mantener la convicción del consenso público en virtud del cual la comunidad democrática debía depender de un conjunto de verdades más fundamental que las de un consenso pragmático o meramente ideológico. Y precisamente el fundamento moral más allá del pragmatismo y de la ideología lo encontraban en la teoría de la LN.

²⁹ Michael J. Sandel es uno de los autores que mejor ha estudiado este asunto: «The Supreme Court thus gives clear expression to the public philosophy of the procedural republic. In its hands, American constitutional law has come to embody the priority of the right over the good. The areas of religion and speech illustrate the influence of this liberalism in our constitutional practice; they also display the difficulties it confronts», en M. J. SANDEL, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* (Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1996) 55.

de la Corte Suprema —sobre todo *Everson* (1947) y *McCullum* (1948)— mediante las que se hacía difícil poner en duda una clara pretensión (no siempre reconocida) de privatizar la religión —y no sólo evidentemente la religión católica³⁰.

- d) Así mismo, podemos reconocer la profunda crisis en la moralidad tradicional, al agrandarse la línea divisoria entre la moral privada y la moral pública. Decisiones del Tribunal Supremo sobre la oración en las escuelas, la pornografía o, más adelante, el aborto, ampliaron la libertad individual y enfatizaron la neutralidad estatal en áreas previamente consideradas como lugares de juicio moral colectivo.
- e) Es preciso registrar también la conmoción producida por el *Civil Rights Movement*, con su radical cuestionamiento de los valores morales de aquel *White, Anglo-Saxon, Protestant Ethos*. Aquel movimiento pro derechos humanos contenía dos elementos³¹. Por un lado, representó una clara colisión entre los principios jurídicos liberales de la política norteamericana y las prácticas concretas de la sociedad (los líderes negros invocaban los principios fundacionales contra los hechos de la injusticia); por otro, pedía la legitimación de las diferencias culturales (los negros americanos exigían que la renuncia a su carácter distintivo no fuera el precio que tenían que pagar para ser plenamente admitidos en la sociedad).

2.3. EL DIAGNÓSTICO: LA DENUNCIA DEL VACÍO MORAL DE LA VIDA PÚBLICA NORTEAMERICANA

Murray formaba parte de un potente grupo de pensadores que denunciaban la pérdida de sustancia moral que sustentase y alimentara la vida pública de la república. Si Reinhold Niebuhr anticipaba en 1944 que el moderno secularismo creaba un vacío moral, abocando a la vida ciudadana al abismo del nihilismo moral y amenazándola con el sin-

³⁰ «The semi-establishment of *Kulturprotestantismus* was succeeded by another semi-establishment, though: this time, of a generalized secularism evident in the Supreme Court jurisprudence on matters of church-and-state since the groundbreaking of *Everson* case in 1947», en *ibid.*, 112.

³¹ Un tratamiento sugerente de esta transformación lo podemos encontrar en: W. A. GALSTON, *Liberalism and Public Morality*, en A. J. DAMICO (ed.), *Liberals on Liberalism* (Rowman and Littlefield, New York 1986) 129-147.

sentido³², Walter Lippmann decía en 1955 que «lo único que los defensores de la libertad tienen en común es la defensa de la neutralidad pública o del agnosticismo público»³³. Y muy cercano en el tiempo, Murray sentenciaba que la necesidad primaria del momento —una necesidad que no se estaba atendiendo— era que los principios morales se incorporasen en la política pública, esto es, moralizar la política pública, ya que la prevalencia de la tecnología desvinculada de los verdaderos fines políticos, generaba confusión moral y, ésta, vacío espiritual:

«El poder, que no tiene sentido de la dirección, priva a la vida de sentido, si no destruye completamente a la humanidad. Este sentido de dirección no puede encontrarse en la tecnología; en sí, la tecnología tiende hacia la explotación de las posibilidades científicas simplemente porque son posibilidades. El poder puede recibir su sentido sólo de los principios morales. Es la función de la moralidad ordenar el uso del poder, prohibirlo, limitarlo, o más en general, definir los fines en virtud de los cuales el poder ha de usarse y juzgar las circunstancias de su uso»³⁴.

Murray vivía en aquella sociedad a la que describía como más insegura que cualquier otra época de su historia, más insegura que los tiempos de la Guerra Civil o que en el tiempo inmediatamente siguiente a *Pearl Harbour*, porque en ella parecía no haber objetivos ni victorias que lograr, sólo instinto de supervivencia, porque en ella sólo parecía haber consenso negativo contra el enemigo comunista, pero no una guía firme para la política pública, porque en aquel momento de la historia faltaban respuestas serias a la pregunta por las verdades de la sociedad norteamericana, aún más, había miedo a plantear preguntas³⁵.

2.4. LA POSICIÓN DE ACEPTACIÓN CRÍTICA

En aquella sociedad inmersa en una situación de desconcierto, Murray recibía como vocación particular la misión de ser teólogo católico. Su relación con la sociedad norteamericana constaba de un doble movimiento del corazón y la cabeza: la distancia de la crítica y la afección de la acogida. Si no podía dudar, mucho menos después de su experiencia

³² R. NIEBUHR, *The Children of Light and the Children of Darkness* (Charles Scribner's Sons, New York 1944) 133.

³³ W. LIPPMANN, *The Public Philosophy* (Mentor, New York 1956) 88.

³⁴ J. C. MURRAY, *WHTT*, 273.

³⁵ *Ibíd.*, 87-89.

europea, de que su país gozaba de una potencialidad única para integrar lo sagrado y lo secular; tampoco podía cerrar los ojos ante el *ethos* materialista y positivista que, afanosamente, se estaba encargando de oscurecer aquella privilegiada situación. La crítica a la cultura americana, acometida por Murray desde la aceptación básica de las líneas de fuerza que constituían lo que a él le gustaba llamar *American Proposition* y *American Experiment*, se convertiría en una de las melodías de fondo de su reflexión. En la consideraciones del tenor de la que sigue se hacía patente su talante y pretensión fundamental que animaba su proyecto:

«La afirmación de la *res humana*, hecha en un contexto de fe en Dios, gobernando el orden moral, ha sido desplazada en favor de un exclusiva afirmación de la *res huius saeculi*, ignorando y negando la transcendencia»³⁶.

Murray no estaba ciego para apreciar la situación de su país pero tampoco vivía una complacencia acrítica hacia él. En su calidad de católico formado en la escuela de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio se presentaba «con grande ánimo y liberalidad» a pensar teológicamente desde la realidad americana y estaba dispuesto a «salvar —críticamente— la proposición del prójimo». Quería buscar lo esencial de la tradición política y moral norteamericana (la que había llevado al juez Douglas del Tribunal Supremo a declarar en una sentencia de 1952: «We are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being») y de la tradición católica. Se sentía hijo de las dos tradiciones y, por eso, no importaba tanto el esfuerzo que supusiera sino el bien que de ello pudiera sacarse. Y no podía dudar sobre la bondad del fin deseado, porque era urgente vencer el peligro que entrañaba aquella «falaz, ficticia y frágil unidad»³⁷ construida sobre la ausencia de «consenso público», sobre la falta de diálogo cívico y reflexión seria, sobre el vacío espiritual y la confusión moral.

3. LA PERSONA Y SU CONTEXTO SOCIO-ECLESIAL

Las dificultades ciertamente no venían sólo desde fuera de la comunidad católica. La Iglesia en Norteamérica había emprendido un largo camino hacia la *americanización del catolicismo*, tímidamente iniciado por los primeros obispos del siglo XVIII e intensificado por un potente grupo

³⁶ J. C. MURRAY, *Christian Humanism in America*: Social Order 3 (1953) 236-237.

³⁷ J. C. MURRAY, *The Return of Tribalism*, en: *Bridging*, 147-156, en p. 149.

de líderes religiosos (sobre todo de origen irlandés) a finales del XIX. Aquel camino se vio bruscamente truncado por la censura papal sobre el «americanismo»³⁸, con la carta *Testem benevolentiae (TB)*³⁹, en 1899, aunque se vio felizmente rehabilitado por el espíritu del Vaticano II.

3.1. UNA IGLESIA EN MARCHA HACIA EL VATICANO II

El 25 de enero de 1959 Juan XXIII anunciaba, en la basílica romana de San Pablo Extramuros, su intención de convocar un concilio. El que hasta la fecha es el último concilio de la Iglesia católica se convirtió en uno de los grandes acontecimientos históricos de la segunda mitad del siglo XX. Sin ánimo de simplificar la complejidad y riqueza del significado de tan magna asamblea, no es aventurado decir que constituyó un decidido esfuerzo por parte de la Iglesia para superar una conciencia sentida de extrañamiento respecto del mundo, para resituarse en él y, así, responder más adecuadamente al sentido radical de la propia Iglesia: la misión recibida de Jesucristo de anunciar al mundo el Reinado de Dios, con signos eficaces.

El proceso de redefinición ponía en tela de juicio la eclesiología apologética triunfante en el Vaticano I y dominante a partir de él⁴⁰. Busca-

³⁸ Bibliografía básica sobre el 'americanismo': Th. McAvoy, *Great Crisis in American Catholic History 1895-1900* (Henry Regnery Co., Chicago 1957); «The Catholic Minority After the Americanist Controversy, 1899-1917: A Survey», *Review of Politics* 21 (1959); «El americanismo: mito o realidad», *Concilium* 27-30 (1967) 124-151; R. D. CROSS, *The Emergence of Liberal Catholicism in America* (Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1958); M. REHER, *The Church and the Kingdom of God in America: The Ecclesiology of the Americanists* (Ph. D., Forham University, 1972); «Pope Leo XIII and "Americanism"», *TS* 34 (1973) 679-689; EDITORIAL de La Civiltà Cattolica (6 marzo, 1899), «Leo XIII e L'Americanismo», *La Civiltà Cattolica* 1165-1176 (1898-1899) 641-653.

³⁹ LEÓN XIII, «Testem Benevolentiae. Epistola ad Cardinalem Gibbons, Archiepiscopum Baltimoremensem. De Americanismo», en *Leonis Papae XIII. Allocutiones, Epistolae, Constitutiones, Aliaque Acta Praecipua*, vol. VII (1897-1900) (Desclée de Brouwer, Brugis et Insulis 1906) 223-233. La traducción inglesa de la carta papal se puede ver en J. WYNN (ed.), *The Great Encyclical Letters of Pope Leo XIII* (Benzinger Bros., New York 1903). Reproducido parcialmente en DENZINGER-HUNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia 1991), traducción española (Herder, Barcelona 1999), en adelante: DZ-H y n. Aquí DZ-H, 3340-3346.

⁴⁰ Para un estudio sistemático y detallado de la eclesiología desde el Vaticano I al Vaticano II, cf. J. A. ESTRADA, *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días* (Cristiandad, Madrid 1985) 28-97.

ba la superación de una apología reactiva cuyo enemigo no era ya la Reforma protestante —como había sido para Trento— sino las diversas corrientes de la razón moderna, entre las cuales el liberalismo y sus asociados ocupaban lugar destacado. En el contexto de finales del siglo XIX, el estilo condenatorio de la Iglesia del Vaticano I aparecía más defensivo y autoritativo que el tono tridentino.

Sin caer en la demagogia que se afana por imputar toda la responsabilidad del enfrentamiento secular entre razón moderna y catolicismo únicamente a la Iglesia, o del ansia por mantener vivo y abierto un proceso de culpabilización contra la jerarquía católica⁴¹, es difícil, no obstante, negar el hecho de que, atravesando la Ilustración y ante todos los retos del período moderno, la posición de la Iglesia institucional fue *agresivamente* defensiva. Característica de esta postura defensiva fue una dependencia mayor respecto del poder institucional con un énfasis especial en la autoridad del Sumo Pontífice, enmarcados en un modelo eclesiológico jurídico-institucional que, además de realizar una identificación de la Iglesia visible con su jerarquía, desarrollaba la eclesiología como un tratado de derecho público eclesiástico sobre una sociedad suficiente en sí misma —«sociedad perfecta»—, para la cual lo jurídico-institucional se convertía en «principio estructurante de su autocomprensión». Dos consecuencias básicas tuvo este tipo de eclesiología: la primacía de lo institucional y la hipertrofia de lo jerárquico⁴².

⁴¹ A buen seguro hubo responsabilidad dentro y fuera de la Iglesia, e injusticia tanto en actuaciones acometidas como en agresiones recibidas. En el caso paradigmático de las relaciones entre Iglesia católica y la Revolución francesa, la opinión de que fue la *Constitución Civil del Clero* la que generó una actitud antirrevolucionaria por parte de la Iglesia es ampliamente compartida por los comentaristas [cf. *Communio* 3 (1989)]. Robert F. Leavitt tiene unas reflexiones sobre la negación del catolicismo de la razón moderna y del pluralismo que en su devenir se va gestando. Difiere en la interpretación al uso en que pone a la Iglesia más como reactiva a los golpes que recibe que como la dominadora de la situación que directamente ataca: «[Catholicism] regarded as a cultural outcast, still holding to what some took as outdated metaphysics, a supernaturalism, and medieval social world, Catholicism rejected modernity in turn and sought to preserve its own integrity doctrinally and socially. The otherness of modernity confronted the otherness of a mediaeval church. Against the new symbol of autonomous reason it asserted the need for faith, dogma, and historic revelation. Excommunicated by modernity as a serious intellectual faith, it excommunicated in return», en R. F. LEAVITT, *Notes on a Catholic Vision of Pluralism*, en E. D. PELLEGRINO, J. P. LAGAN, J. C. HARVEY (eds.), *Catholic Perspectives on Medical Morals. Foundational Issues* (Kluwer Academic Publisher, Boston 1989) 231-260, en p. 237.

⁴² C. PALACIOS, «La autoridad en la Iglesia», *Selecciones de Teología* 110 (1989) 115.

Las definiciones de la infalibilidad papal y del primado de jurisdicción hechas en 1870, en la Constitución dogmática del Concilio Vaticano I *Pastor Aeternus* son pruebas del reforzamiento sin precedentes de la autoridad del pontífice y de la tendencia a la centralización⁴³. Difícil encontrar otro ejemplo más patente del enfrentamiento entre la razón moderna y la Iglesia que la condena del «modernismo»⁴⁴, acaecida durante el pontificado de Pío X, que el decreto *Lamentabili* (1907) y la encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907)⁴⁵. Los dos ejemplos mencionados son representativos (desde luego, no únicos) de la actitud condenatoria hacia aquello que se entendía como enemigo de la fe católica y su depositaria la Iglesia, en un esfuerzo por afirmarse y reclamar su legítima supervivencia frente a poderes políticos, en el período de las grandes ideologías.

⁴³ «La definición dogmática de 1870 ha marcado profundamente la vida teológica, espiritual y pastoral de la Iglesia, por no decir nada de su incidencia en la historia propiamente política y diplomática. Con la *Pastor Aeternus*, efectivamente, tomó vigor y alcanzó su climax, si es que alguna vez se debilitó, la tendencia hacia la centralización que ha tenido graves y múltiples reflejos sobre el clero y sobre el laicado (...) Los reflejos negativos son principalmente el centralismo curial y su método de uniformidad a toda costa, con peligro de infraestimar los incalculables componentes culturales, sociales, religiosos, teológicos, políticos, artísticos de una sociedad humana extremadamente pluralista y variada, como es la Iglesia, unificable sólo desde la fe común. Además el conformismo, que con el tiempo genera en su seno la hipercrítica y el antiautoritarismo. Finalmente, el sentido de seguridad terrena y una cierta actitud de servilismo, que no honran el testimonio cristiano.» En EDITORIAL de la *La Civiltà Cattolica*, «El ministerio del Papa después de los dos Concilios Vaticanos», *La Civiltà Cattolica* 3249 (2 de noviembre de 1985) 209-221.

⁴⁴ Murray se refiere muy pocas veces al «modernismo». Una de éstas es su ensayo *El problema de Dios*, en p. 102: «La tesis moderna se acabó de forjar por completo en la escuela de pensamiento religioso, filosófico e histórico que recibió el acertado nombre de “modernismo”. La posición cristiana había sido que el cristianismo es una religión de acontecimientos: su fe está basada en sucesos históricos. Es también una religión de dogmas; su fe está expresada en afirmaciones que son verdaderas y por tanto se refieren a la realidad transcendental, a Dios mismo y a su voluntad para el hombre.»

⁴⁵ Eran nuevos eslabones de una ya larga cadena en la que se contaban: la condena de Pío VI a la Revolución francesa, en *Quod Aliquantulum* (1791), la encíclica de Gregorio XVI *Mirari Vos* (1832), o de Pío IX *Qui Pluribus* (1846), *Quanta Cura* (1864) y, anejo a la encíclica, el *Syllabus de errores* (1864), o *Vehementer Nos* de Pío X (1906), en respuesta a la separación entre Iglesia y Estado que se acababa de producir en la República francesa. Cf. DZ-H 2730-2732 (*Mirari Vos*); DZ-H, 2775-2777 (*Qui pluribus*); DZ-H, 2890-2896 (*Quanta cura*); DZ-H, 2901-2980 (*Syllabus*); DZ-H, 3401-3466 (*Lamentabili*); DZ-H, 3475-3500.

3.2. EL CATOLICISMO DONDE NACIÓ MURRAY, MARCADO POR UNA CRISIS INTRAECLESIAL LLAMADA «AMERICANISMO»

Aquel clima de «desencuentro», cuando no de abierta oposición entre la razón moderna y el catolicismo, también tenía su vertiente norteamericana. Ocho años antes de la condena modernista y uno antes del fin de siglo, la carta *Testem benevolentiae* (TB) de León XIII había acometido la condena del «americanismo». Veía la luz después de que el mismo Papa hubiese escrito, en 1895, *Longinqua oceani*⁴⁶, la primera carta papal a la Iglesia de los Estados Unidos de Norteamérica.

Longinqua oceani comenzaba —como también lo iba a hacer TB— con grandes alabanzas al pueblo americano —*Pontifex eamdem benevolentiam quam in laude et admiratione professus est erga populum Americae*. Después de expresar la admiración y el afecto del Papa por la fuerza de la fe y el crecimiento de la Iglesia católica en los Estados Unidos, pasaba a tratar el asunto de la división entre los obispos de los Estados Unidos, al tiempo que advertía a los católicos norteamericanos del error que entrañaba la tentación de creer que la situación de la Iglesia en su país podía considerarse como ideal católico, extrapolable a otras latitudes donde el modelo era el de la confesionalidad católica del Estado y la sociedad. León XIII no dejaba la menor sombra de duda sobre su convencimiento de que la Iglesia norteamericana produciría más y mejores frutos si disfrutase del favor de las leyes y del patrocinio de la autoridad pública.

a) *Diversidad y pluralismo en la historia del catolicismo norteamericano*

En el trasfondo de los problemas condensados bajo el rótulo de «americanismo» latían las divisiones dentro de la Iglesia norteamericana. Ya quedaba lejana la unidad que, a una Iglesia exigua en número y necesitada de organización, habían aportado los católicos de ascendencia inglesa —el primer obispo católico, John Carroll elegido en 1789 por voto casi unánime de los sacerdotes, o John England cuyo liderazgo indiscu-

⁴⁶ LEÓN XIII, *Longinqua oceani. Epistola ad Episcopos foederatum Americanae septentrionalis civitatum. De Rebus Catholicis*, en *Leonis Papae XIII. Allocutiones, Epistolae, Constitutiones, Aliaque Acta Praecipua*, vol. VI (1894-1897) (Desclée de Brouwer, Brugis et Insulis 1900) 12-25. «Testem benevolentiae. Epistola ad Cardinalem Gibbons, Archiepiscopum Baltimoremsem. De Americanismo», en *o.c.*, vol. VII (1897-1900) 223-233.

tible, en la primera parte del siglo XIX, había mantenido la cohesión de la Iglesia católica. A finales del siglo pasado, la complejidad del catolicismo americano se había hecho grande, y con ella también los problemas de división y las luchas por el poder. También había cambiado la fuerza de su presencia pública en el país: la catedral de New York, St. Patrick, en pleno Manhattann, que el Arzobispo John Hughes había comenzado en 1858, llegaba a su término en 1885. Aquella catedral, con sus tremendas agujas, representaba una arquitectura neogótica impactante y se erigía en símbolo retador en el corazón de la gran metrópoli.

Los católicos norteamericanos formaban a finales del siglo pasado un grupo muy heterogéneo⁴⁷. Al medio millón de católicos principalmente de origen británico que había en 1830, se fueron sumando muchos miles de irlandeses llegados en un abundante flujo migratorio desde 1820 y constante, a un ritmo elevado, hasta 1860. A los anteriores se unieron, sobre todo, los de origen alemán, llegados a América a partir de la segunda mitad del siglo XIX, entre 1840-50 y 1890. Todos eran católicos pero entre ellos había no pocas diferencias. Les separaban tradiciones, estilos de relación y de celebración, lenguas originales, por citar algunas de las diferencias más aparentes.

Por un lado, estaban los obispos de origen irlandés (tanto los nacidos en Irlanda y emigrados a Estados Unidos como los descendientes de irlandeses nacidos en el Nuevo Continente —*Irish-American*). Estos ocupaban a finales del siglo XIX las sedes episcopales más importantes, sobre todo, las de la próspera y poderosa Costa Este del país. La mayor parte de los obispos irlandeses buscaban con ahínco adaptar la Iglesia católica al espíritu americano —una estrategia «liberal»⁴⁸ tendente a la

⁴⁷ Th. Bokenkotter da los datos siguientes: en 1830 la población católica de EE.UU. era de un medio millón de una población total de 12 millones; en 1860, era 3.1 millones (mayoría de irlandeses) de 31,5 millones; en 1890 había casi 9 millones (casi tantos irlandeses como alemanes) de 63 millones; en la ola de inmigración que hubo entre 1890 y 1920 predominaron italianos y europeos del Este. Cf. Th. BOKENKOTTER, *A Concise History of the Catholic Church*, 332-333. Otros estudios consultados, donde se pueden contextualizar históricamente estos datos: A. M. GREELEY, *The Catholic Experience: An Interpretation of the History of American Catholicism* (Doubleday, Garden City NY 1969); *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States* (Oxford University Press, Oxford/New York 1981); J. P. DOLAN, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present* (Doubleday, Garden City, NY 1985).

⁴⁸ Los más destacados entre los «liberales» eran el arzobispo de Baltimore, James Gibbons, nombrado cardenal en 1886, John Ireland, arzobispo de St. Paul, Monseñor Denis O'Connell, rector del Colegio Norteamericano en Roma, el obispo John Keane, primer rector de la Universidad de América (Washington), monseñor John Lancaster Spalding, ordinario de Peoria.

nacionalización de la Iglesia—, en continuidad con las directrices marcadas por Carroll y England. La revista de los paulistas *Catholic World* fue uno de los principales medios de expresión de esta tendencia.

Por otro lado, los obispos de origen alemán concentraban su mayor fuerza en las diócesis del centro del país, particularmente en un triángulo formado por Milwaukee, Cincinnati y St. Louis. Entre ellos prevalecía la tendencia a conservar las tradiciones, la lengua y las prácticas religiosas de sus países de procedencia originales⁴⁹. Entre éstas ocupaban lugar destacado las procesiones, la liturgia recargada y una atención especial prestada a la música como forma privilegiada de expresión religiosa. No disimulaban su mayor cercanía hacia posiciones conservadoras. El canal principal para la difusión de sus ideas era la revista, por entonces fundada, *American Ecclesiastical Review* (AER).

Los prelados de origen irlandés tendían a hablar en nombre del catolicismo de la nación, dado que la mayoría de los irlandeses hablaban inglés como lengua materna y los *Irish-American* no se consideraban extranjeros en Estados Unidos. Sin embargo, aquella «autoconciencia» no recibía confirmación por parte de los otros grupos. Thomas McAvoy saca dos conclusiones de ese hecho: la primera es que mientras los irlandeses fueran los portavoces del catolicismo romano, éste iba a seguir siendo considerado religión extranjera; la segunda, el recelo que los norteamericanos de origen germano (y la minoría de origen británico) sentían ante aquella situación.

Hasta la censura papal del «americanismo», la balanza se inclinó claramente del lado de los que perseguían la americanización de la Iglesia. Hito importante de esta corriente fue el III Concilio Plenario de Baltimore, celebrado el año 1884. Allí se había conseguido una cierta unidad en doctrina y práctica, pero en absoluto se habían disipado las discrepancias de origen, formación y objetivos entre los miembros de la jerarquía norteamericana. Los claros triunfadores fueron los obispos de la tendencia liberal nacionalizadora que, compartiendo ideas con católicos liberales europeos coetáneos, mostraban una patente buena disposición hacia las leyes constitucionales y hacia las instituciones democráticas de su país. «Americanismo» se convirtió en identificativo de la tendencia de los «liberales». Aquella etiqueta fue utilizada por el sacer-

⁴⁹ Entre los conservadores estaban los obispos de origen alemán a los que hay que sumar dos poderosos obispos irlandeses, el arzobispo Corrigan de New York y el obispo de Rochester McQuaid, así como los jesuitas y monseñor Joseph Schroeder, un profesor de teología dogmática que, procedente de Europa, enseñaba en la Universidad Católica de Washington.

dote francés Maignen en un duro estudio crítico (*Études sur l'américanisme: Le père Hecker, est-il un saint?*) sobre la vida del católico fundador de los paulistas, que había sido redentorista, el P. Hecker. Según Maignen, el converso fundador de los paulistas era símbolo de una nueva orientación teológica —«americanismo»— que no podía tener cabida dentro de la verdad católica. Que aquella obra fue influyente lo prueba el hecho de que es el motivo reconocido por León XIII en *TB* para abordar el asunto del «americanismo»: «*Occasionem scribendi praebuit liber de Vita P. Hecker*»⁵⁰.

b) *Frutos de la estrategia americanista*

La estrategia «americanista» dio varios frutos concretos. Los más importantes fueron la erección de la Universidad Católica (primera institución nacional del catolicismo americano) encomendada a uno de los católicos liberales, así como la participación católica en los Parlamentos de Religión y el progresivo acercamiento entre católicos y las autoridades políticas, que se materializó en un acuerdo entre escuelas públicas y escuelas parroquiales católicas en 1891, por el cual estas últimas cederían durante el día los locales a cambio de recibir fondos públicos para pagar a los maestros. Estos elementos se convirtieron en asuntos altamente controvertidos y se cuentan entre los detonantes que hicieron intervenir al Papa, ante las denuncias presentadas contra los «americanistas» y los sucesivos cambios de posición del delegado pontificio en Estados Unidos⁵¹.

Los «americanistas» pedían que la Iglesia aceptase la posibilidad del desarrollo doctrinal y el pluralismo social, en correspondencia con cambios legítimos y asumibles de la cultura moderna, y suscribían la distinción entre el «americanismo político», fundado en la Declaración de Independencia y la Constitución americanas, y el «americanismo eclesiástico», por el cual se asumía la solución práctica de la LR que disfrutaba la Iglesia de Estados Unidos. Como muestra fidedigna tenemos un párrafo de una conferencia pronunciada por Denis O'Connell, uno de los teólogos en el punto de mira de la censura romana, en el IV Congreso Internacional de intelectuales católicos celebrado en Friburgo (Sui-

⁵⁰ LEÓN XIII, *TB*, en o.c., 223.

⁵¹ Th. McAvoy se extiende en los pormenores de todos los cambios de opinión del delegado papal, el arzobispo italiano Francesco Satolli, Th. McAvoy, *El americanismo: mito o realidad*, 131-134.

za) en 1897, esto es, dos años después de *Longinqua oceani* y dos años antes de *TB*.

«[El americanismo] no implica conflicto ni con la fe ni con la moral católicas, a pesar de las declaraciones en sentido contrario; no es una nueva forma de herejía o de liberalismo o de separación. (...) No es otra cosa que la devoción leal que los católicos norteamericanos profesan hacia los principios sobre los cuales se funda su gobierno, y la convicción consciente de que estos principios permiten a los católicos las oportunidades favorables para promover la gloria de Dios, el crecimiento de la Iglesia y la salvación de las almas en América»⁵².

c) *Los efectos de la condena papal*

TB es una larga carta que, aunque llena de distinciones, de hecho, acabó resultando una censura de todo americanismo. Se especificaron errores concretos⁵³, pero la imputación genérica hecha contra el «americanismo» era la de liberalismo, el error contra la religión condenado sin paliativos en el número 80 del *Syllabus*⁵⁴ (1864, acompañado de la encíclica *Quanta cura* de Pío IX), tres puestos por delante de la condena del error que decía que la religión católica no debería ser la única religión del Estado (error núm. 77 del *Syllabus*).

⁵² D. O'CONNELL, *Fribourg Address*, en F. KLEIN, *Americanism: A Phantom Heresy* (Aquin Bookshop, Cranford, NJ 1951) 75. El arzobispo Ireland, líder de la corriente liberal, pronunciaba las siguientes enardecidas palabras: «Es la época de la democracia. Es una época de libertad civil y política; el pueblo cansado del ilimitado poder de los soberanos, se ha convertido en soberano y ejerce más o menos directamente el poder que originariamente era suyo por ordenación divina, J. IRELAND, *The Church and the Modern Society*, I: 64-65, cit. en Th. McAVOY, *El americanismo: mito y realidad*, 129.

⁵³ Los errores del «americanismo» condenados eran la aspiración natural al bien sobrenatural, la noción falsa de la actividad del Espíritu Santo, la eliminación de «aduanas» para conversos, la eliminación de la distinción entre preceptos y consejos, la oposición a la vida religiosa y la separación entre Iglesia y Estado. En la segunda parte de la carta se encuentran los tres errores más importantes que el Papa quiere refutar: «Americanismum in consecrariis suis perversum esse ostenditur: 1m. Consecrarium: Rejecto magisterio externo, internus Spiritus Sancti instinctus, nunc temporis amplior, sequendus est. 2m. Consecrarium: Virtutes quas passivas vocant, nunc magis quam activae opportunae sunt. 3m. Consecrarium: Religiosa vita despicitur». Cf. LEÓN XIII, *TB*, o.c., 227-231.

⁵⁴ «Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere», en DZ-H, 2980.

El «americanismo» rechazado era la versión europea del mismo, una creación del francés Maignen en sus ataques al P. Hecker, difundida con mezcla de opiniones erróneas e ideas de católicos liberales europeos, a los que no se les nombraba. Pero en la práctica la censura afectó tanto a las teorías y prácticas del «americanismo» propugnado por Ireland, Keane, Spalding y O'Connell, como al «americanismo» que se puede llamar político —la devoción al modo de vida americano y a su sistema de gobierno, expresamente excluido de la condena papal⁵⁵.

Se podrá discutir la tesis de Margaret M. Reher según la cual el conflicto «americanista» fue en su raíz un problema eclesiológico⁵⁶, pero lo que no es rebatible es que la condena (o amenaza de condena) de León XIII en 1899 afectó de modo importante a la vida eclesiástica y tuvo repercusiones eclesiológicas. Aunque ninguno de los supuestamente censurados por «americanistas» se sintió públicamente reflejado en los términos de la doctrina denostada (se ha escrito incluso que el «americanismo» condenado no pasaba de ser una «herejía fantasma»⁵⁷), las consecuencias para el conjunto de la Iglesia católica norteamericana, tanto en su vida interna como en sus relaciones con el conjunto de la sociedad, fueron muy notables.

El arzobispo Weakland se ha referido a esta primera década del siglo como de tiempo de «supresión teológica» cuyo nefasto resultado fue «la ausencia total de creatividad teológica en Estados Unidos, durante más de medio siglo»⁵⁸. Donald E. Pelotte asegura que la condena del «americanismo» constituyó un retroceso importante para la emergente vida intelectual de la Iglesia norteamericana. Lo nefasto fue el clima de sospecha hacia la teología «científica»⁵⁹. Michael V. Gannon afirma, por su parte, que la purga efectuada en los seminarios de Estados Unidos fue la principal causa de las dos generaciones de sacerdotes americanos aislados de la comunidad intelectual del país y sus canales de expresión⁶⁰.

⁵⁵ Th. McAVOY, *últ. o.c.*, 138.

⁵⁶ M. REHER, *Pope Leo XIII and «Americanism»*, 678.

⁵⁷ Según rezaba el título del libro de FELIX KLEIN, *Americanism: A Phantom Heresy* (1951) cit. en nota 11.

⁵⁸ R. WEAKLAND, «The Price of Orthodoxy», *Catholic Herald* (Sept. 11 y 18, 1986) 1-3.

⁵⁹ «As ecclesiastical witch-hunts replaced openness to scholarship, seminaries lapsed into a (manual) dogmatic slumber from which they awakened only with Vatican II», en D. E. PELOTTE, *o.c.*, 4.

⁶⁰ M. V. GANNON, *Before and After Modernism: The Intellectual Isolation of the American Priest*, en J. T. ELLIS (ed.), *The Catholic Priest in the United States: Historical Investigations* (St. John's University Press, Collegeville 1971) 293-383.

Y es que con el talante de la sociedad americana, ciertos métodos de censura y actuación represiva pueden crear mucha más confusión que cualquier tipo y grado de pluralismo en teología moral⁶¹.

Sin duda este ajuste de cuentas dentro de las filas eclesiásticas tuvo consecuencias directas para la relación del catolicismo con los valores e instituciones políticas de la sociedad norteamericana. Dentro de este marco «antiamericanista», el «American experiment» no encajaba, y en el marco de principios constitucionales y políticos de la República americana, no encajaba una Iglesia que, orgullosamente, proclamaba como ideal la confesionalidad católica del Estado y veía la democracia con enormes recelos.

d) *Murray acusado de «americanista»:
La polémica con Joseph Clifford Fenton*

¿Por qué interesa tener en cuenta la crisis americanista para contextualizar la obra de J. C. Murray y apreciar el significado de su pensamiento? Dos son, a mi juicio, las razones que se pueden ofrecer a esa pregunta.

Por una parte, porque, aunque cuando Murray vuelve de Europa para iniciar su trabajo teológico en Estados Unidos ya han pasado cuarenta años desde *TB* y casi treinta desde la condena modernista, los bloqueos causados en la Iglesia católica norteamericana por las condenas y los miedos ante la «americanización», la democracia, el liberalismo, el pluralismo y el secularismo, aún siguen vivos y operantes en las distintas áreas de vida eclesial. Los efectos no habían pasado porque el conjunto de la Iglesia católica aún no aceptaba la vía de la apertura y el diálogo con lo que genéricamente llamamos Modernidad, porque la Iglesia aún no sabía tratar con el pluralismo, porque partía de la posesión de la verdad condenando los «errores».

Por otra parte, interesa conocer el «americanismo» porque los detractores de Murray trataron de relacionar su reflexión sobre temas de religión y sociedad con las ideas condenados por León XIII. Murray era presentado por algunos de sus colegas como uno de esos eclesiásticos que de tal modo se habían acomodado a la sociedad americana que ha-

⁶¹ Así lo dice Richard A. McCormick aplicándolo a lo que les sucede a los católicos americanos con las declaraciones provenientes de Roma. Cf. R. A. McCORMICK, *Pluralism within the Church*, en E. D. PELLEGRINO, J. P. LAGAN, y J. C. HARVEY (eds.), *Catholic Perspectives on Medical Morals. Foundational Issues* (Kluwer Academic Publisher, Boston 1989) 147-167, en p. 164.

bían llegado a minimizar la importancia de la doctrina verdadera, lo cual se expresaba en la petición de desarrollo doctrinal, en la aceptación del marco político americano como bueno para la Iglesia, en el apoyo a la cooperación interconfesional, y en otras reivindicaciones concomitantes.

A diferencia de algunos de sus probos compañeros de orden religiosa que tan vehementemente habían denunciado los males americanistas⁶², el jesuita Murray se alineaba, varios lustros antes del Concilio, entre las filas de los que *TB* reprendía como «amantes de la novedad», los que supuestamente trataban de alterar el depósito de las verdades de fe aduciendo motivos de oportunismo, o de hacerla más atractiva para otros que no compartían la verdad de la Iglesia, o de suavizarla, tergiversando el sentido que la Iglesia invariablemente había afirmado⁶³. Según sus opositores, Murray era uno de aquellos que había sido atrapado en la red del diálogo cordial con un mundo en el que democracia, pluralismo, cooperación entre religiones, neutralidad del Estado ante las iglesias se daban como modos deseables de organizar la vida social.

D. E. Pelotte, en su tesis sobre Murray, dedica un capítulo titulado *In the Americanist Tradition*⁶⁴, ha dado cumplida cuenta de la imputación de «americanismo» (normalmente no directa sino sugerida), que Joseph Fenton, Francis Connell y otros teólogos hicieron a las ideas de Murray a mediados de los cuarenta. Las doctrinas afectadas eran, sobre todo, las que trataban sobre cooperación interreligiosa desde la base racional común de la LN, así como las que concernían a la superación de la dis-

⁶² El P. Coube S.J. hablando en St. Sulpice en 1897 se refería a los cuatro grandes males que amenazaban por entonces a la Iglesia: el Parlamento de las Religiones, un artículo de Brunetière, la filosofía de Maurice Blondel y el americanismo del P. Hecker. En la misma línea el P. Gaudeau y otros. Cf. Th. McAvoy, *El americanismo: mito y realidad*, 135.

⁶³ «Principii cattolici non si cambiano, nè per volgere d'anni, nè per mutar di paesi, nè per nuove scoperte, nè per motivi d'utilità. Essi sono sempre quelli che Christo insegnò, che pubblicò la chiesa, che difesero I Dottori. Conviene prenderli come sono, o come sono lasciarli. Chi li accetta in tutta la loro pienezza e rigidezza è cattolico; chi tentenna, balena, si adatta a'tempi, transige, potrà chiamare se stesso con quel nome che vuole, ma dinanzi a Dio e alla Chiesa egli è un ribelle e un traditore» (texto de un editorial de la *Civiltà Cattolica* (6 de marzo, 1899), «Leo XIII e L'Americanismo», *La Civiltà Cattolica* 1165-1176 (1898-1899) 641-653, en p. 653.

⁶⁴ D. E. PELOTTE, *John Courtney Murray: Theologian in Conflict*, 141-185. Más recientemente ha abordado el asunto: J. A. KOMONCHAK, *Das II. Vaticanum und die nordamerikanische Kultur am Beispiel von John Courtney Murray*, en P. HÜNERMANN (ed.), *Das II. Vaticanum-christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen* (F. Schöningh, Paderborn, München, Zürich 1998) 211-225.

tinción de *tesis-hipótesis* (afirmando la LR frente a una tolerancia de *modus vivendi*) y a la comprensión histórica del desarrollo doctrinal.

Sobre el grado en que a Murray se le tuvo como reviviscencia del ideal americanista, sirva a título de ejemplo, una cita de uno de los artículos en donde el teólogo Joseph Fenton critica «actitudes radicalmente destructivas de la verdadera mentalidad católica hacia las encíclicas», que pueden producir males doctrinales y llevar al abandono práctico del magisterio». Según tal actitud, es asunto que compete al teólogo distinguir dos elementos en el contenido de las distintas encíclicas. Uno sería el depósito de la enseñanza católica genuina, que por supuesto todos los católicos están obligados a aceptar siempre. Otro sería el conjunto de nociones que entran dentro de la aplicación práctica de la doctrina católica, y representan ideas que los católicos pueden dejar de aceptar⁶⁵. Fenton aludía a Murray, sin citarlo expresamente, y para él reservaba en otro momento la sentencia concluyente que cae sobre «todo el que enseñe o acepte tales temerarias proposiciones, que incurre en falta moral»⁶⁶.

El caso es que todas aquellas críticas e imputaciones, hechas en nombre de una tradición católica centrada en las declaraciones magisteriales, no dejaron de causarle problemas a Murray —el mayor fue probablemente el que vivió con ocasión de la prohibición para escribir sobre temas relacionados con la LR—, pero no le apartaron (quizás hasta se volvieron fuente de estímulo) de poner sus fuerzas creativa y eficazmente al servicio de la corriente que pugnaba por abrirse paso en el catolicismo de mediados de nuestro siglo: la corriente por la renovación de actitudes y el *aggiornamento* (*ressourcement*, en la lengua de nuestro teólogo) de la vida intraeclesial y de las relaciones de la Iglesia con las diversas instancias de la sociedad.

3.3. MURRAY Y EL CONCILIO VATICANO II

a) *Murray, teólogo norteamericano de la LR*

El redentorista Bernhard Häring, padre de la renovación en la moral católica de nuestro siglo, se refiere a la contribución de J. C. Murray en los siguientes términos laudatorios:

⁶⁵ J. FENTON, «The Doctrinal Authority of Papal Encyclicas, II», *AER* 121 (1949) 210-220, en p. 216.

⁶⁶ J. FENTON, «The Religious Assent Due to the Teachings of Papal Encyclicals», *AER* 123 (1950) 59-67, en p. 64.

«En Estados Unidos, el célebre jesuita John Courtney Murray se convirtió en el paladín y portavoz de la LR como tesis única, válida en todos los países. Lo que estaba en juego era la credibilidad de la tolerancia y de la colaboración pacífica de los católicos en todos los países donde hubiera otras confesiones y otras comunidades religiosas (...) Así fue, al fin, solemnemente proclamado por el Concilio Vaticano II en su declaración *DH* sobre la LR. Apenas ha existido ninguna otra materia que haya encontrado tan obstinados adversarios durante el Concilio y en la época postconciliar. Se trataba, de hecho, de un salto cualitativo en la comprensión tanto de la Iglesia y de su proclamación de ser «sal de la tierra» como de la dignidad del libre asentimiento de la fe»⁶⁷.

En efecto, considerar a Murray teólogo norteamericano del Concilio Vaticano II es probablemente lo primero que le viene a uno a la mente cuando alguien pide datos para situar e identificar al P. Murray. Sin duda hay fundamentos objetivos para decir que él fue uno de los teólogos que contribuyó más eficazmente —seguramente el que más— al decreto del Concilio sobre LR, *Dignitatis humanae* (*DH*), y que no pudo participar en comisión de expertos convocada para la elaboración de *Gaudium et spes* (*GS*), porque su delicada salud, que no había dejado de causarle problemas, se lo impidió.

El 4 de abril de 1963 recibía la invitación para participar en la segunda sesión del Concilio (entre el 29 de septiembre y el 4 de diciembre de 1963), en la comisión de trabajo sobre la LR, cuando la primera sesión (entre el 11 de octubre y el 8 de diciembre de 1962) se había cerrado con el bloqueo del diálogo entre dos mentalidades opuestas, con contornos polémicamente definidos y posiciones enfrentadas que llegarían a su punto álgido en la tercera sesión (del 14 de septiembre al 21 de noviembre de 1964) en el que periodísticamente se ha llamado «jueves negro» (19 de noviembre de 1964), cuando la minoría conservadora impidió la aprobación del texto preparado como declaración sobre la LR. En el último período de sesiones del Concilio (entre el 14 de septiembre y el 8 de diciembre de 1965) fue en el que vio la luz *DH*.

⁶⁷ B. HÄRING, *¿Soluciones pastorales en la moral?*, en D. MIETH (ed.), *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica «Veritatis Splendor»* (Herder, Barcelona 1996) 325. Häring también se refiere a la excelente impresión que le causó Murray en B. HÄRING, «Minha participacao no Concílio Vaticano II», *Revista ecle-siástica brasileira* 54 (1994) 394.

La minoría «conservadora» estaba representada por el Cardenal Ottaviani y engrosada por unos doscientos obispos españoles e italianos⁶⁸, mientras que el Cardenal Bea encabezaba la «progresista», secundada por los obispos centroeuropeos y norteamericanos⁶⁹. Es obvio que el recurso a las tipologías sociológicas de «conservadores» y «progresistas», aunque útil a efectos de exposición⁷⁰, se queda en un nivel de descripción superficial, pues, como ha escrito Vicente Gómez Mier en su estudio sobre el proceso de redacción de la declaración conciliar *DH*, ambos grupos experimentaban, según consta en los testimonios escritos y hablados, además de sus proclividades por la conservación o el progreso, las presiones morales de sendas coherencias:

«Unos, la coherencia con la ortodoxia vista según la matriz disciplinar vigente para la teología moral católica, con el sentimiento de no poder hacer concesiones a una ortopraxis que otros descubrían desde otra matriz disciplinar en la modernidad»⁷¹.

En Estados Unidos, la posición conservadora —oficial hasta el Concilio— tenía como figura más destacada al ya citado Joseph C. Fenton, director de AER desde 1944 hasta 1963, no por casualidad justo cuando

⁶⁸ H. JEDIN, *El Concilio Vaticano II*, en H. JEDIN y K. REPGEN (eds.), *Manual de historia de la Iglesia IX: La Iglesia mundial en el siglo XX* (Herder, Barcelona 1984) 210.

⁶⁹ En la etapa preparatoria del Concilio, los dos primeros documentos que abordaron el tema de la libertad (o tolerancia), tocaron también otro asunto íntimamente relacionado con él: el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estos documentos son el *Esquema de constitución sobre la libertad religiosa*, preparado por el Secretariado para la Unión de los Cristianos (presidida por el Cardenal Bea), y el capítulo IX del *Esquema de constitución sobre la Iglesia*, preparado por la Comisión de la Fe y las Costumbres (presidida por el Cardenal Ottaviani), con el título «Relaciones entre la Iglesia y el Estado y tolerancia religiosa». Para conocer los detalles sobre la evolución del debate, sus problemas, etc., cf. J. HAMER, *Historia del texto de la Declaración*, en J. HAMER & I. CONGAR (eds.), *La libertad religiosa. Declaración «Dignitatis Humanae Personae»* (Taurus, Madrid 1969) 61-142; M. GARCÍA, *Análisis histórico*, en AA.VV. *La libertad religiosa. Análisis de la declaración «Dignitatis humanae»* (Razón y Fe, Madrid 1966) 43-218; V. GÓMEZ MIER, *De la tolerancia a la libertad religiosa. Exigencias metodológicas de la ética cristiana a la luz del decreto conciliar «Dignitatis Humanae»* (PS Editorial, Madrid 1997).

⁷⁰ Estimo muy atinada la consideración que hace J.A. Komonchak de que la situación no se deja atrapar en una descripción que separe entre «conservadores» (la minoría) y «progresistas» (la mayoría). Cf. J. A. KOMONCHAK, *The Encounter between Catholicism and Liberalism*, en R. B. DOUGLAS y D. HOLLENBACH (eds.), *Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge-Mass 1994) 86-88, 95.

⁷¹ V. GÓMEZ MIER, o.c., 158.

el Concilio ya se había puesto en marcha. Fenton compartía orientación ideológica con el redentorista Francis J. Connell, profesor de teología en el Universidad Católica de Washington, y con George O'Shea, profesor de teología en *Immaculate Conception Seminary* de New Jersey. La posición aperturista —que adquirió el título de oficial con el decreto conciliar— tenía como representantes de mayor peso a John Cogley de *Commoweal* y, sobre todo, a John Courtney Murray⁷², a la sazón director de *TS*, cuya línea editorial contrastaba sin disimulo con *AER*⁷³.

El P. Murray era llamado a prestar su colaboración en el Concilio, pese a la oposición de algunos, gracias al empeño tenaz de los obispos norteamericanos⁷⁴. Por extraño y paradójico que pueda resultar, la intervención decisiva para convocar a nuestro teólogo fue la del arzobispo de New York, Cardenal Spellman, un purpurado con reputación de conservador y de reconocida influencia en Roma. En una carta del Secretario de Estado del Vaticano se le hacía conocer al jesuita neoyorquino la noticia. Sucedió esto a pesar de la enorme presión en contra de las posiciones de Murray y de una historia previa jalonada de obstáculos por parte de Roma y sus representantes en Estados Unidos hacia su trabajo. Por entonces, Murray tenía casi sesenta años y unos cinco lustros de intensa producción intelectual. Atrás quedaban años de confrontación ideológica y de «restricción mental» en relación con el asunto del que ahora se le reconocía «oportuna conoscenza e norma», según rezaba la diplomática invitación del Cardenal Cicognani.

Así, pues, la figura de Murray está unida al concilio Vaticano II, el Concilio que no habría tomado el rumbo que tomó de no ser por el trabajo pionero de hombres como Yves Congar, Henri De Lubac, Bernhard Häring, el Cardenal Suhard, Karl Rahner o el propio John Courtney Murray, entre otros también dignos de mención. En efecto, el jesuita de New York contribuyó decisivamente a los trabajos de aquella magna asamblea, y su participación en ella le rehabilitó, dándole ocasión para el reconocimiento público y oficial tanto de su calidad humana y religiosa como de su enorme talla teológica.

⁷² El también jesuita Gustave Weigel y John Tracy Ellis, director de *The Catholic Historical Review* de la Catholic University of America, son otros que merecen ser mencionados junto a Murray.

⁷³ Sobre los orientaciones de las revistas teológicas (las dos mencionadas y otras como *Commonweal*, *Catholic Biblical Quarterly*, *The New York Review*), cf. D. E. PELOTTE, o.c., 3-9.

⁷⁴ S. J. HENNESSY, «Participación norteamericana en los concilios Vaticano I y Vaticano II: Estudio comparativo», *Concilium* 17 (1966) 468-476, cf. pp. 475-476.

«El Concilio Vaticano II produjo cambios dramáticos. Muchos de los teólogos silenciados y condenados en los años cincuenta fueron los arquitectos de las nuevas enseñanzas del concilio. La eclesiología del Concilio describió a la Iglesia como Pueblo de Dios e Iglesia peregrina reaccionando contra una visión anticuada y demasiado autoritaria que veía a la Iglesia primariamente como sociedad jerárquica con una estructura piramidal»⁷⁵.

«*Fiat. Time will bring changes*» eran las últimas palabras de la carta con la que el delegado del P. General instaba a Murray a dejar de escribir sobre la cuestión Iglesia-Estado. Desde luego que aquellas palabras no tardaron en cumplirse. La confirmación de ello la tenemos en el hecho de que hoy pocos dudarían en asignarle a John Courtney Murray el título de teólogo *norteamericano* del Concilio. Es más: es lugar común entre teólogos católicos conservadores y progresistas considerar a Murray como el teólogo más importante en la historia del catolicismo norteamericano⁷⁶, o, por lo menos, «el teólogo católico más destacado de Estados Unidos, en el siglo xx»⁷⁷. Singularizarle entre los participantes norteamericanos en el Concilio, por descontado, no significa que Murray fuera el único teólogo norteamericano, pero sí el más destacado e influyente. En palabras de uno de los obispos participantes en el Concilio: «Las voces son las de los obispos norteamericanos, pero los pensamientos son los de John Courtney Murray»⁷⁸.

⁷⁵ Ch. E. CURRAN, *Heresy and Error?: America* 143 (1980) 165. Sigue diciendo Curran: «The Dominicans M.-D. Chenu and Yves Congar, the Jesuits Henri de Lubac, Teilhard de Chardin and John Courtney Murray in this country and other theologians were silenced and condemned.»

⁷⁶ Dos ejemplos, cada uno en un lado del espectro: entre los conservadores, G. WEIGEL, *Catholicism and the Renewal...*, 84; y, entre los progresistas: D. HOLLENBACH, «The Growing End of an Argument», *America* 153 (1985) 363.

⁷⁷ Ch. E. CURRAN, *History and Contemporary Issues: Studies in Moral Theology* (New York 1996) 77-100 [cap. 4: *The Role of the Laity in the Thought of John Courtney Murray*] en p. 77. Este mismo trabajo ha sido publicado en J. L. HOOPER y T. D. WHITMORE (eds.), *John Courtney Murray and the Growth of Tradition* (Sheed & Ward, Kansas City 1996) 241-261, si bien aquí no aparece la cita que nos interesa recoger.

⁷⁸ En el momento crucial de la sesión que discutía el decreto *Dignitatis Humanae* (DH) uno de los obispos norteamericanos informaba: «The voices are the voices of United States bishops; but the thoughts are the thoughts of John Courtney Murray!», en: R. E. TRACY, *American Bishop at the Vatican Council* (MacGraw-Hill, New York 1960) 172.

b) *Autocomprensión renovada de la Iglesia en el Vaticano II*

En la nueva autocomprensión que representaban los decretos del Vaticano II cabían experiencias de católicos viviendo en sociedades democráticas y pluralistas heterogéneas. También tenía cabida la experiencia de los católicos de Estados Unidos. Esa nueva autocomprensión tenía su núcleo en la controvertida expresión de raigambre bíblica «Pueblo de Dios». Referirse a la Iglesia como pueblo ponía de manifiesto el deseo profundo de poner mayor énfasis en el lado humano y comunitario de la Iglesia, más que en los aspectos institucional y jerárquico que con tanta fuerza se habían acentuado en el pasado, por razones polémicas. Avery Dulles es uno de los que ha destacado cómo el concilio en su Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium* (LG), «en vez de comenzar con la discusión de las estructuras y el gobierno de la Iglesia —como fue la tendencia del Vaticano I— decidió comenzar con la noción de Iglesia como «Pueblo de Dios» a quien Dios mismo se comunica amorosamente»⁷⁹.

El Vaticano II dio un auténtico giro en la autocomprensión de la Iglesia al afirmar lo misterico-sacramental frente a lo jurídico-institucional. Después del capítulo I de la constitución conciliar LG dedicado al misterio de la Iglesia, el capítulo II pasa a describir qué es la Iglesia bajo el título de «Pueblo de Dios»⁸⁰. La idea de la Iglesia como un misterio se desvela en su carácter de Pueblo de Dios y reconoce los elementos humano y divino que configuran la Iglesia como asamblea visible y comunidad espiritual. La distinción entre carisma e institución es afirmada de forma que la realidad carismática es condición indispensable para que lo institucional sea auténtica expresión —sacramento (LG, 1)— del Espíritu que anima y vivifica a la Iglesia. Subordinar lo carismático a lo institucional sería subvertir el genuino sentido del ser y de la misión de la Iglesia: anunciar el Reino (LG, 5).

⁷⁹ A. DULLES, *Introduction*, en W. M. ABBOT (ed.), *Documents of the Second Vatican Council* (America Press, New York 1966) 12.

⁸⁰ En su estudio monográfico sobre este punto [J. A. ESTRADA, *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios* (Sígueme, Salamanca 1988)], el prof. Estrada afirma que las ideas de misterio y la de pueblo de Dios son las dos ideas clave de la constitución LG, dentro de las cuales se integran todas las imágenes y definiciones eclesiológicas. Parte importante del presente estudio es el contraste en el uso de la categoría «Cuerpo de Cristo» (asumida en el Vaticano II por los conservadores) y la de «Pueblo de Dios» (asumida por los renovadores).

«Al haber optado por comenzar su reflexión teológica con la idea de misterio de la Iglesia, se pone término a las eclesiologías institucionales, jurídicas y societarias que resaltaban los elementos visibles (es decir, se pone fin a la época de la contrarreforma). Y al establecer que la Iglesia es el Pueblo de Dios, se hace una opción por lo comunitario y personal como lo más determinante de la Iglesia (...) El concepto de Pueblo de Dios es el que nos resalta las dimensiones horizontales, históricas y sociológicas del misterio eclesial... y necesita ser enfocado con el trasfondo del misterio eclesial para que no se convierta en una conmovición meramente sociológica y empírica»⁸¹.

La nueva autocomprensión de la Iglesia se ha expresado también mediante la categoría íntimamente ligada a la de «Pueblo de Dios»⁸² —la «comunidad»⁸³—, la cual, aun cuando no aparece en la colección de imágenes de *LG*, permea todo el documento. Se ha escrito mucho sobre la categoría «comunidad» en el concilio: se le ha llamado «idea directriz del Vaticano II»⁸⁴ o se ha considerado la idea de una Iglesia-comunidad como uno de los descubrimientos del Concilio⁸⁵ o «concepto clave en la enseñanza eclesiológica del Concilio, que el postconcilio, sobre todo en la enseñanza oficial de los últimos tiempos, destaca de un modo singular»⁸⁶. La eclesiología de la comunidad permite superar el reduccionismo

⁸¹ *Ibid.*, 175.

⁸² El profesor Joaquín Losada ha puesto en relación el hecho de la importancia creciente de la idea de «comunidad» con un cierto abandono de la comprensión de la Iglesia como «Pueblo de Dios», en J. LOSADA, *¿Identificación parcial con la Iglesia? Reflexiones desde la perspectiva de la comunidad?*, en FACULTADES DE TEOLOGÍA DE VITORIA Y DEUSTO, *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana* (Mensajero, Bilbao 1990) 315-328, en p. 316, nota 1.

⁸³ Los documentos conciliares recogen distintos sentidos del término comunidad: *a)* comunidad de la vida intratrinitaria; *b)* comunidad con Cristo; *c)* comunidad por intervención del Espíritu Santo; *d)* la Iglesia como comunidad; *e)* la comunidad eucarística; *f)* comunidad de los fieles o comunidad eclesial; *g)* la eucaristía como ámbito de la comunidad; *h)* comunidad de bienes materiales y espirituales; *i)* comunidad jerárquica; *j)* comunidad de presbíteros y de diáconos con el obispo. Cf. M. GESTEIRA, «Creo en la comunidad de los santos», *Communio* n. 10 (1988) 32-36. Importante ensayo a ese respecto es: J. M. TILLARD, *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunidad* (Sígueme, Salamanca 1991).

⁸⁴ W. KASPER, *Iglesia como comunio. Consideraciones sobre la idea directriz del concilio Vaticano II*, en: *Teología e Iglesia* (Herder, Barcelona 1989).

⁸⁵ J. M. LERA, *La Iglesia, «sacramento de comunión» en las sociedades polarizadas*, en FACULTADES DE TEOLOGÍA DE VITORIA Y DEUSTO, o.c., 399-405, en p. 405: «aún lejos de haber impregnado la totalidad de la realidad de la Iglesia católica».

⁸⁶ J. LOSADA, o.c., 316.

jurídico-institucional sin eliminar el horizonte innegable de la dimensión sociológica, que también constituye a la Iglesia.

En sus últimos artículos postconciliares, Murray tuvo gran interés en enfatizar que «el Vaticano II había afirmado tanto en hechos como de palabra el valor positivo de la libertad dentro del Pueblo de Dios»⁸⁷, siendo «el Concilio en sí mismo un espléndido acontecimiento de libertad en la vida de la Iglesia»⁸⁸. Parafraseando uno de los pensamientos más queridos de John Courtney Murray, el Cardenal Bernardin dijo, en alguna ocasión, que «el significado del Vaticano II no era tanto el que hubiese aportado cosas flamantes, sino que cogió ideas desde los márgenes de la vida de la Iglesia católica para situarlos en el centro (...) Una vez que lo que estaba en el margen, siempre en crecimiento (“*growing edge*”), había sido llevado hasta el centro del pensamiento católico, era ya tiempo para se diese un nuevo crecimiento en los márgenes»⁸⁹.

c) *Superar la contradicción entre ser norteamericano y católico*

El Concilio, al concebir a la Iglesia como realidad viva y en proceso (ya con la categoría de «pueblo», ya con la de «comunidad»), no sólo respondía más adecuadamente al sentido profundo de la realidad eclesial, o contribuía decisivamente a posibilitar la armonía entre ésta y el estilo o el lenguaje del preámbulo de la Constitución americana, sino que, sin constituir en sí mismas unas fórmulas mágicas para solucionar contenciosos históricos, aportaba la confirmación oficial de que caminos como los de Murray —no hacía mucho tiempo, fuertemente cuestionados desde dentro de la comunidad católica— eran vías de desarrollo vital y doctrinal de una Iglesia animada por el Espíritu.

En el caso de Estados Unidos, los católicos que recibían esas renovadas ideas de los líderes de su propia comunidad eclesial necesitaban con urgencia integrar vitalmente en su fe católica las consecuencias derivadas de la nueva concepción de la Iglesia, la que ella misma, reunida en su máximo órgano de decisión, había asumido y presentado a todo el mundo. No era tarea fácil pero, sin embargo, se sentía como necesaria y urgente, pues la realidad era que el católico americano en la época anterior al Concilio Vaticano II vivía escindido en dos mundos: el de

⁸⁷ J. C. MURRAY, «Freedom in the Age of Renewal», en *Bridging*, 185.

⁸⁸ J. C. MURRAY, «Freedom, Authority, and Community», en *Bridging*, 210.

⁸⁹ UNSWORTH, «Seamless Garment Shredded», *National Catholic Report* (dic. 20, 1985) 8.

la sociedad americana y el del catolicismo. Una tensión así entrañaba contradicción más que construcción creativa.

Por una parte, cada católico norteamericano como ciudadano, vivía en una sociedad que acentuaba los valores del individualismo, de la libertad y de la igualdad, en particular la igualdad de oportunidades y de la libertad de elección. Esos eran valores que se estimaban indispensables para producir una buena vida ciudadana, y que, desde su indispensabilidad, se definían como derechos inalienables. Por otra parte, como católico, la misma persona se contaba a sí misma como miembro de una Iglesia con una forma de gobierno de carácter monárquico, con una clara exigencia de sumisión a las autoridades magisteriales y jerárquicas, y con unas prácticas litúrgicas y de fe ajenas a la cultura general de la que formaban parte.

Thomas O'Dea en *American Catholic Dilemma* ha distinguido cuatro hábitos de pensamiento característicos del catolicismo americano antes del último Concilio, que dan cuenta de la falta de vitalidad intelectual y de la pasividad dentro de la Iglesia. Estos hábitos «no virtuosos» estudiados y atribuidos al catolicismo de Estados Unidos podrían hacerse probablemente extensibles a otras latitudes, pero no es eso lo que aquí me interesa. La lista comprende cuatro actitudes: *autoritarismo*: la disposición para aceptar declaraciones no tanto por sus méritos intrínsecos como por la fuente de la cual emanan; *clericalismo*: la tendencia de los sacerdotes a extender la doctrina de la infalibilidad a su ministerio en casi cualquier consideración salida de ellos, así como la disposición de gran parte de los laicos para asentir a los pronunciamientos clericales sin necesidad de más argumentos; *moralismo*: el hábito de concentrarse en ver la realidad desde el criterio de lo moral o lo inmoral, lo bueno o lo malo, en vez de fijarse en las dimensiones de verdad o falsedad; *carácter defensivo*: el impulso a proteger a la Iglesia incluso al precio de reescribir la historia, cerrando los oídos a la legítima y justa crítica, y eliminando todo lo que pudiera crear dificultades doctrinales y entrañar cualquier posible peligro para la fe⁹⁰.

Refiriéndose a un panorama eclesial más amplio que el del catolicismo norteamericano, Murray reconocía en uno de sus escritos postconciliares varios problemas de la Iglesia postridentina que también se padecían en su país: la acentuación de la autoridad eclesiástica en

⁹⁰ Tomo esta caracterización de la exposición que John Cogley ha hecho de la obra de Th. O'DEA, *American Catholic Dilemma* (Sheed & Ward, New York 1961). Cf. J. COGLEY, *Catholic America* (Image Books, Garden City, New York 1974) 217-218.

detrimento de la libertad del cristiano, el fracaso de la Iglesia (sus pastores y pueblo, sobre todo de los intelectuales) para reconocer los signos de los tiempos, para mirar debajo de la superficie del error y las desviaciones y discernir, así, la verdadera aspiración humana que pugnaba por abrirse camino:

«En una mirada retrospectiva, podemos ver que la enseñanza de la Iglesia en los siglos XIX y buena parte del XX fue parcial, centrada en los peligros de la libertad, en los peligros a los que se expone la persona humana cuando reclama para sí una libertad que no reconoce los límites que le pone la verdad, la justicia y el amor. Los peligros eran reales entonces como lo son ahora (...) Sin embargo, por encima de todos los peligros, la libertad sigue siendo la verdad primera sobre el hombre, un valor positivo personal y social que ha de ser respetado aun cuando pueda implicar a los hombres en el error o en el mal»⁹¹.

Si nos atenemos a ese tipo de descripciones, es lógico pensar que los valores/virtudes de la ciudadanía norteamericana y los valores/virtudes de la identidad católica parecían hallarse en franca contradicción. Pero demostrar que tal contradicción era una forma superficial de ver las cosas fue uno de los cometidos de la vida de Murray. Un propósito en absoluto desligado del estudio sobre la LR y la relación Iglesia-Estado y, probablemente, el que más significado le hizo adquirir en la vida pública intelectual de su país, aunque también buena dosis de oposición dentro de su comunidad católica —como he expuesto— y de desconfianza por parte de los grupos seculares y protestantes más influyentes de la sociedad americana —como a continuación mostraré.

4. EL TRABAJO DE MURRAY POR LA SUPERACIÓN DEL ANTICATOLICISMO NORTEAMERICANO

4.1. EL ANTICATOLICISMO DE LA CULTURA DOMINANTE ANTE LOS ESFUERZOS DE INCULTURACIÓN CATÓLICA: NATIVISMO Y NEONATIVISMO

El tipo de personalidad que el católico vivía al tener que habitar en la discontinuidad existente entre «lo secular» y «lo sagrado» no sólo constituía un perjuicio para su cohesión personal y grupal, sino que a menudo se plasmaba en acusaciones hechas a los católicos por su inau-

⁹¹ J. C. MURRAY, «Freedom in the Age of Renewal», en *Bridging*, 184-185.

tenticidad, por ser falsos americanos. Caía sobre los católicos el cargo de traición, con toda la fuerza que le confería la invocación a los principios constitucionales americanos. Paradójicamente, el «dogma» americano de la separación entre Iglesia y Estado se tornaba una mera apariencia de realidad para los católicos a la vista del movimiento del *Know Nothing* de mitad del siglo XIX, o de las marchas anticatólicas y racistas del *Ku Klux Klan* en los años veinte de nuestro siglo. La cuestión adquirió máxima visibilidad pública y se hizo presente con toda virulencia con motivo de la polémica en torno a la conveniencia de elegir a un senador católico de Massachusetts como presidente de la Unión en 1960. No era la primera vez que se levantaba una controversia así; una situación semejante había surgido un año antes de la Gran Depresión cuando el gobernador Alfred Smith, también católico, osara presentar su candidatura a la presidencia, en 1928.

En efecto, la hostilidad y la antipatía por parte de la mayoría protestante era una constante de la cultura ambiental que se dejaba sentir sobre los católicos. John Cogley, director de la revista católica *Commonweal* hacía en 1952 un recuento de las amenazas que muchos norteamericanos no católicos percibían en el catolicismo⁹²:

1. La amenaza contra la democracia.
2. El temor a una excesiva influencia sobre los legisladores, líderes de la opinión y medios de donde procedían las informaciones.
3. El peligro de una jerarquía católica empeñada en destruir la tradición americana, sobre todo con la pretensión de implantar una Iglesia de Estado.
4. El resentimiento por la firmeza católica ante cuestiones de moral personal como el divorcio, el control de la natalidad, la esterilización, el aborto o la eutanasia.

John Cogley pedía encarecidamente al pueblo americano que no se dejase llevar por el mero sentimiento apasionado ante impresiones o por simples sospechas no contrastadas. Aunque desde el presente nos parezca una obviedad, sentía la necesidad de recordar que los católicos también eran americanos y que se sentían así hasta los tuétanos, además de saber muy bien lo que eso significaba.

Murray se enfrentó a ese sentimiento anticatólico que se expresaba sobre todo de dos formas: una que podemos llamar el anticatolicismo

⁹² Estas ideas de John Cogley las recogía la revista española *Eccllesia* 556 (8 de marzo de 1952) 20.

protestante tradicional, *Nativism*⁹³, representado por el decano del *Union Theological Seminary* W. Russell Bowie con quien Murray mantuvo una interesante polémica⁹⁴; y otra, el anticatolicismo secularizado que Murray llama *New Nativism*, emergente en los años cuarenta y cuyo ejemplo más notable lo encontramos en Paul Blanshard y su influyente libro de 1949, *American Freedom and Catholic Power*⁹⁵, seguido dos años después por *Communism, Democracy and Catholic Power*⁹⁶. El primero es el anticatolicismo del *odium theologicum* —un sentimiento que no sólo acentúa las diferencias religiosas en el reino de la verdad, sino que crea los desencuentros personales en el orden de la caridad⁹⁷— y era corriente añeja que había causado mucho daño pero ya no era tan corrosiva para los católicos. Sin embargo, el nuevo anticatolicismo sabía aprovechar los valores y las tendencias dominantes de la cultura para dirigirlos eficazmente en contra de lo católico. Dos frentes se convertían en líneas de combate para Murray: el «New Nativism» y la subcultura del «ghetto católico».

4.2. EL ENFRENTAMIENTO CON EL «NEONATIVISMO»

La obra de Paul Blanshard criticaba duramente al catolicismo y lo presentaba como una innegable amenaza para la libertad de Estados Unidos. A su «campana» anticatólica contribuyeron importantes personalidades de la vida intelectual norteamericana como John Dewey, Reinhold Niebuhr, Lewis Mumford y A. Powell Davis⁹⁸. A ellos se unían cartas y columnas en periódicos como *The Washington Post* en los que aparecían abundantes referencias a las declaraciones papales sobre el

⁹³ Me he referido al *Nativism* previamente, citando J. C. MURRAY, *WHTT*, 20.

⁹⁴ Cf. W. R. BOWIE, «Protestant Concern over Catholicism», *The American Mercury* 69 (1949) 261-273; J. C. MURRAY, «The Catholic Position: A Reply», *The American Mercury* 69 (1949) 274-283; W. R. BOWIE, «Response to Murray», *The American Mercury* 69 (1949) 636-637.

⁹⁵ P. BLANSHARD, *American Freedom and Catholic Power* (Beacon Press, Boston 1949).

⁹⁶ P. BLANSHARD, *Communism, Democracy and Catholic Power* (Beacon Press, Boston 1951).

⁹⁷ J. C. MURRAY, *WHTT*, 19-20.

⁹⁸ J. DEWEY, *The Later Works, 1925-1953*, ed. por J. A. Boydston (17 vols., Carbondale, 1981-1990) vol. XV, 284-285; R. NIEBUHR, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*, 128; L. MUMFORD, *The Condition of Man* (Doubleday, New York 1944) 319.

liberalismo, la democracia, la relación de la Iglesia con el Estado, y otros asuntos de difícil asimilación para cualquier norteamericano no católico.

Murray no pudo dejar de ocuparse del libro de Blanshard, porque no era algo aislado sino el símbolo de una batalla largo tiempo librada que, a finales de los cuarenta, adquiriría muy subrepticia expresión. En una breve reseña sobre *American Freedom and Catholic Power*⁹⁹, nuestro teólogo desenmascaraba la sutileza de Mr. Blanshard, el mejor ejemplo de *New Nativism*. El trasfondo de este *New Nativism* ya no era el del *Nativism* del siglo XIX, con su aversión indisimulada hacia los católicos, sino el positivismo secularista que decía deplorar el *odium theologicum*, al tiempo que alcanzaba una cerrazón y un antagonismo hacia el catolicismo, que superaba con creces al antirromanismo de los primeros colonos llegados a las costas de *New England*, los mismos que enseñaban a sus hijos canciones insultantes hacia la Iglesia de Roma¹⁰⁰. El *New Nativism* ya no era protestante sino naturalista y enseñaba que no se podía ser verdadero católico y verdadero americano «porque América es una democracia, y la democracia se basa necesariamente en una filosofía naturalista o secularista, y el catolicismo es antinaturalista»¹⁰¹.

El historiador de Harvard John T. McGreevy¹⁰² ha analizado la afinidad entre el estilo y doctrina de las sentencias de los jueces de la Corte Suprema en la década de los cuarenta —sobre todo en los casos *Cantwell*, *Everson* y *McCullum*— y la literatura e ideología de Paul Blanshard en su exitoso libro. Creo que la sospecha que Murray planteó contra el *New Nativism* coincide en sus rasgos esenciales con la interpretación del reciente estudio de McGreevy. Una de sus conclusiones señala que las decisiones en torno a la ayuda económica pública a escuelas católi-

⁹⁹ J. C. MURRAY, «Review of American Freedom and Catholic Power», *The Catholic World* (Jun. 1949) 233-234. Un estudio de la relación de Murray con los escritos de P. Blanshard se encuentra en C. L. McNEARNEY, *The Roman Catholic Response to the Writings of Paul Blanshard* (Tesis doctoral, University of Iowa 1970).

¹⁰⁰ «Abhor that arrant Whore of Rome, and all her blasphemies; and drink not of her cursed cup, Obey not her decrees», en G. WEIGEL, *Catholicism and the Renewal of American Democracy* (Paulist Press, New York 1989) 89.

¹⁰¹ J. C. MURRAY, «Paul Blanshard and the New Nativism», *The Month-New Series* 5 (1951) 214-225, en p. 216.

¹⁰² J. T. MCGREEVY, «Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928-1960», *The Journal of American History* (Jun. 1997) 97-131. Peter Steinfels ha dado cuenta del artículo de MCGREEVY en «How Anxiety About Catholicism Influenced Modern American Intellectuals», *The New York Times* (May. 3, 1997).

cas y a la separación entre Iglesia y Estado no estuvo influida sólo por los principios de la *First Amendment* (FA) sino por el miedo al «poder católico». Generalmente se han interpretado estas fuerzas anticatólicas del siglo xx como herederas del nativismo decimonónico, pero McGreevy sugiere un cuadro más complejo¹⁰³, en el que despunta de forma especial el hecho de que los católicos, con sus propias escuelas, universidades y hospitales, con sus peculiares formas de organización jerárquica y los principios de sumisión teológica y filosófica a las instancias autoritativas, constituían una fuerza disonante de resistencia ante una cultura en la que la religión se quería privatizar y en la que se apreciaba sobre todo una concepción de la autonomía individual —condensada en la frase a favor del libre pensamiento «thinking on one's own».

En todo aquel complejo entramado de fuerzas, se estaba produciendo una situación paradójica. Como certeramente ha señalado Paul Sigmund, «era irónico que justo cuando la Europa católica y la América Latina estaban optando por la democracia, se produjera en Norteamérica un agrio debate en torno a la relación del catolicismo con la democracia»¹⁰⁴. Probablemente era una ironía de la historia pero lo cierto es que así estaba sucediendo.

4.3. LA RUPTURA CON LA MENTALIDAD DE «GHETTO CATÓLICO»

Teniendo en cuenta la pobreza de recursos que padecía la población católica y la necesidad tan fuerte de algún tipo de autoafirmación, no es de extrañar que la reacción tomase la forma de repliegue defensivo en torno a la única verdadera religión. Encerrarse sobre sí mismos suponía la creación de una subcultura que ha sido llamada por los historiadores «cultura del ghetto católico», subcultura de considerable pobreza «intelectual» que un amigo de Murray, J. Tracy Ellis, en 1955, concretaba en las seis causas siguientes: *a)* los prejuicios anticatólicos reseñados, *b)* el carácter inmigrante del catolicismo norteamericano, *c)* la ausencia de tradición intelectual, *d)* la carencia general de hábitos serios de

¹⁰³ Apoyos de la Iglesia católica a los fascismos emergentes en la década de los treinta o la beligerancia antisemítica del P. Charles E. Coughlin y sus seguidores en Boston y New York también habrían formado parte del cuadro general que hay detrás de la reacción anticatólica.

¹⁰⁴ P. SIGMUND, *The Catholic Tradition and Modern Democracy*, en L. GRIFFIN, *Religion and Politics in America Milieu* (The Review of Politics, Notre Dame, IN, s.f.) 3-21, en p. 15.

lectura, e) el monopolio del buen *ethos* americano prevalente, f) minusvaloración de la vocación intelectual¹⁰⁵.

Pues bien, en esta cultura de repliegue, aislamiento y pobreza intelectual es en la que John Courtney Murray «emerge», con la lucidez suficiente para darse cuenta de que las estrategias de encerramiento empeoraban las cosas, y con los bríos necesarios para mirar hacia adelante esperanzadamente.

«Es posible dentro de esta nueva historia derribar el fantasma del pasado —olvidar los “ghettos” y los “autos-de-fe”, la *Star Chamber* y el Comité de Seguridad Pública, Topcliffe con su “Bloody Question” y a Torquemada con sus tormentos... los *Know-Nothing* y el *Ku Klux Klan* y lo que le ocurrió a Al Smith (fuera lo que fuera lo que le pasó)... Haríamos mejor encarar el futuro con una nueva limpieza de la imaginación... Quizás vendrá un tiempo en que deberíamos esforzarnos por disolver la estructura de guerra que subyace a la sociedad pluralista y erigir una estructura más civilizada de diálogo»¹⁰⁶.

Superar todas esas lacras históricas y ponerse a la tarea de edificar la unidad en medio del pluralismo —la unidad de una conversación civilizada y ordenada en la sociedad civil— no sólo era posible imaginativamente, era posible realmente, además de útil y necesario.

4.4. MURRAY, «TEÓLOGO DE LA PRIMERA ENMIENDA»

En paralelo al título de «teólogo norteamericano del Concilio», hay otro sin el cual se nos escaparía algo esencial al perfil intelectual del jesuita neoyorquino. En efecto, llamarle a Murray «teólogo de la Primera Enmienda»¹⁰⁷ (*First Amendment*, en adelante: *FA*¹⁰⁸), resulta, al menos,

¹⁰⁵ J. T. ELLIS, «American Catholics and the Intellectual Life», *Thought* 30 (1955) 353-386 es la clásica discusión sobre el antiintelectualismo del catolicismo norteamericano. Un buen estudio de esta tendencia se puede ver también en: R. HOFSTADTER, *Anti-Intellectualism in American Life* (Knopf, New York 1970).

¹⁰⁶ J. C. MURRAY, *WHTT*, 24.

¹⁰⁷ «Theologian of the First Amendment» es como llama a Murray el Cardenal Bernardin, vid. J. BERNARDIN, *Religion and Politics*, en R. McMUNN (ed.), *Religion in Politics* (The Catholic League for Religious and Civil Rights, Wisconsin 1985) 60. También en: J. A. KOMONCHAK, *Das II. Vatikanum und die nordamerikanische Kultur*, 217.

¹⁰⁸ La *Primera Enmienda* (*FA*) a la Constitución de los Estados Unidos expresa en su primera cláusula la separación entre la Iglesia y el Estado y en la segunda cláusula la libertad de expresión, a través de las palabras siguientes: «El Congreso no

tan justo y necesario como aludir a su papel destacado en el decreto conciliar sobre la LR. Murray creía firmemente en la sabiduría política de la cláusula de «separación» («separación de Iglesia y Estado»), aunque el término «separación» como tal no le hiciese muy feliz, porque podía interpretarse erróneamente.

En los padres fundadores de la nación americana Murray descubría la especial inteligencia de haber diseñado un marco constitucional en el que las instituciones religiosas no podían esperar del Estado trato discriminatorio ni favoritismo en el ejercicio de sus responsabilidades civiles y religiosas y, al tiempo, quedaban al margen de ilegítimas interferencias de los poderes políticos y dotadas de las facultades para desarrollar su propia misión en el conjunto de la sociedad. La *FA* garantizaba a las instituciones religiosas el derecho a hacer oír su visión moral en el debate público, de manera que la influencia de tal visión no radicase en el privilegio o el poder, sino en la fuerza moral y en la cualidad de sus contribuciones a la conversación cívica del conjunto social.

Con el título de «teólogo de la *FA*» se hace un reconocimiento implícito de la impresionante altura y osadía intelectual de aquel neoyorquino, porque una relación positiva hacia las cláusulas religiosas de aquella enmienda constitucional era materia vetada para cualquier teólogo católico que desarrollase su trabajo en las décadas inmediatamente previas al Concilio, en las que el autoritarismo, el clericalismo, el moralismo y el carácter defensivo configuraban el cuadro de hábitos mentales del catolicismo estadounidense. En un panorama como aquel, es lógico que el estilo y la sustancia de los argumentos empleados por nuestro teólogo resultasen y continúen resultando impresionantes.

En el contexto que he descrito, Murray se sintió obligado a estudiar la doctrina católica de la relación entre Iglesia y Estado y la LR, entrando a fondo en la Tradición. Aquel estudio prolongado, abierto siempre a la situación de su país, le llevó, por una parte, a reivindicar la nor-

aprobará ley alguna por la que se adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente, o que coarte la libertad de palabra o de imprenta, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente y para pedir al Gobierno la reparación de agravios» [texto en inglés: «*Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof, or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of people peaceable to assemble, and to petition the government for redress of grievances*»). Las Diez Primeras Enmiendas a la Constitución constituyen la *Bill of Rights* que, tras la polémica entre Federalistas y Antifederalistas, el Congreso de la recién nacida unión de Estados hubo de añadir, en el «compromiso» alcanzado el 15 de diciembre de 1791, a la Constitución federal de 1787.

malidad y la bondad de las condiciones del marco constitucional de su patria para la convivencia de diversos grupos religiosos, frente al pretendido «ideal» que representaban los países católicos de Europa, con un Estado confesionalmente católico. Por otra parte, le llevó también a reclamar el abandono de los complejos seculares que se condensaban en la subcultura de «ghetto católico»; y exigir del resto de las instancias políticas, judiciales y religiosas, la aceptación plena y sin reservas de la participación de lo católico y los católicos en el consenso público de la República norteamericana. Los católicos no tenían que pedirle perdón a nadie por serlo; ellos habían sido siempre una fuerza constructiva de la filosofía pública americana, el campo moral común que permitía la construcción del bien común.

4.5. HACIA LA DISOLUCIÓN DE LOS COMPLEJOS CATÓLICOS

Si en la alta política institucional de Estados Unidos la elección de Kennedy¹⁰⁹ y el estilo pragmático, que caracterizó su corto tiempo como presidente¹¹⁰, suponían el destierro de los miedos seculares azuzados

¹⁰⁹ Uno de los mejores discursos que se le reconocen a J. F. Kennedy es el pronunciado ante líderes religiosos en la *Houston Ministerial Association* sobre el catolicismo, el 12 de septiembre de 1960, en plena campaña electoral. El asesor de Kennedy, Theodore Sorensen cuenta en su libro sobre el primer y hasta el presente único presidente católico: «I read the speech over the telephone to the Rev. John Courtney Murray, S.J., a leading and a liberal exponent of the Catholic position on church and state» en: T. C. SORENSEN, *Kennedy* (Harper & Row, New York 1965) 190. Parece que Murray le hizo algunas sugerencias. Después de aquel discurso el tema del catolicismo de Kennedy dejó de ser asunto controvertido, ya no se volvió a sacar como arma contra el candidato. (PELOTTE menciona este punto en el tercer capítulo de su libro, pp. 76-77. De que los demócratas consultasen a Murray no hemos de inferir que éste viese con buenos ojos a Kennedy y su partido; J. Bryan Hehir está convencido de la afinidad de Murray hacia los republicanos, igual que Thomas Hughson quien habla del «conservadurismo político» de Murray, en: Th. HUGHSON, *Murray and the People*, en: J. L. HOOPER, & T. D. WHITMORE (eds.), *John Courtney Murray & the Growth of Tradition*, 101. En esa misma línea se expresa el director de *Commoweal*, Paul Baumann: «Murray was neither a liberal nor a social Catholic. He was a registered Republican», en «The Catholic Heritage of Social Justice», *The Boston Globe* (14 de septiembre de 1998).

¹¹⁰ Se ha acuñado la expresión «estilo católico kennediano» para significar el pragmatismo que es capaz de poner entre paréntesis las creencias y principios católicos, privatizándolos, en favor de un ejercicio político para el común de la sociedad con sus plurales valores e ideas de bien. A este respecto interesa la idea de que el pragmatismo kennediano en materia religiosa no pasa de ser una retórica religiosa

contra los católicos, el Concilio Vaticano II desterraba la necesidad por parte de los católicos de vivir en dos mundos separados: *católico y americano*¹¹¹. Por fin, los católicos podían usar su historia nacional republicana tendente hacia un mayor pluralismo y democracia —en los que *lo católico* también se consideraba existente y se valoraba positivamente— para interpretar la propia experiencia de su Iglesia¹¹². Al constatar hoy que la Iglesia católica es la institución religiosa más relevante en la vida norteamericana, se hace difícil incluso imaginar que el catolicismo no haya sido siempre factor significativo e influyente en los asuntos de la nación.

Frente a las actitudes mentales del catolicismo preconiliar, se hicieron presentes, en la corriente refrescante del Vaticano II, la apertura al diálogo y a la diferencia, la afirmación de la autonomía de los reinos de la experiencia humana, el reconocimiento del pluralismo enraizado en la dignidad humana y la estima del movimiento hacia el ecumenismo¹¹³. John O'Malley ha descrito este giro copernicano como un movimiento «desde la visión de la realidad clásica o estática que requería vigilancia defensiva para mantener la verdad, a una visión histórica y dinámica del mundo en permanente cambio, que requiere constante adaptación para seguir siendo significativo ante el mundo

reflejo del más puro «ethos de la ciudad secular» (H. Cox, *The Secular City*): «Yet despite the apparent religious content of his [Kennedy] inaugural address, a contemporary theologian, writing just four years after the Kennedy inaugural, pointed to Kennedy's pragmatic style as a key example of ethos of «the secular city». The rethoric may have been religious, but the style and substance of America's first Roman Catholic president was not in any evident way motivated by religious convictions», en: R. F. THIEMANN, *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy* (Georgetown University Press, Washington, D.C., 1996) 32.

¹¹¹ La mayor parte de los comentaristas de la obra de Murray se manifiestan en ese sentido. Por ejemplo, Charles E. Curran dice que «la gran contribución de Murray fue la resolución de la incertidumbre a la que el catolicismo americano estaba confrontado desde el comienzo: se puede ser al mismo tiempo católico y americano» en: Ch. E. CURRAN, *American Catholic Social Ethics: Twentieth Century Approaches* (University of Notre Dame, Notre Dame, IN 1982) 176.

¹¹² «The «Catholicization of American culture» [has] moved the United States toward a greater sensivity to equality, justice, and peace, building upon the values of individual freedom and participatory democracy that were a legacy left by Evangelical and mainline Protestants who shaped the early days of the United States. That is no small achievement...», en G. GALLUP, (Jr) & J. CASTELLI, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices and Values* (Doubleday and Company, Garden City, New York 1987).

¹¹³ R. F. LEAVITT, a.c., 238-244.

moderno»¹¹⁴. Acaso los problemas radicarón a partir de ahí en que tras dos largos siglos de resistencia a la modernidad liberal, cuando la Iglesia católica abraza el ideal humano de la modernidad es justo el momento en que la modernidad comienza a desconfiar de sí misma. Pero ése no es el tema que nos ocupa.

Después del Concilio, pues, los católicos en Estados Unidos se podrán ver a sí mismos como miembros plenamente incorporados a su sociedad. Ya no tendrán que hacer frente a la brecha de separación entre el *American Experiment* y su idea de la LR o de la relación entre Iglesia y Estado o del bien dentro del entramado social de su país. Y no hay mejor elemento que pueda acreditar la superación de la «doble personalidad» que el de la aceptación de la pluralidad de voces dentro de la nación: el «we» de *We the People* se convierte, también para la comunidad católica, en «we» *the People of God*. Los católicos ya se podían tener a sí mismos como «pueblo americano», no sólo porque ellos realmente lo sintiesen así, sino porque los demás se lo reconocían:

«No tenemos nada que ver con un pequeño grupo excéntrico, que existe en la periferia de la sociedad americana, cuyas necesidades podrían ser pasadas por alto en función de algún bien mayor. Al contrario, constituimos un segmento de la sociedad plenamente integrado dentro de su estructura pluralista»¹¹⁵.

Murray anima a sus correligionarios a mirar hacia el futuro con confianza y hacia el pasado sin complejos, pues «la participación católica en el consenso americano ha sido plena y libre, sin reservas y sin complejos, porque los contenidos de ese consenso —los principios éticos y políticos extraídos de la tradición de la ley natural— son aprobados por sí mismos ante la inteligencia y la conciencia católica»¹¹⁶.

En fin, Murray se convirtió en el arquitecto por antonomasia del puente entre la Iglesia católica y la Constitución americana (personificando en ella el alma de la Unión), es decir, entre el catolicismo y el liberalismo americano. Realmente hoy se le considera el principal «teólogo-arquitecto» de la *American Public Theology*, junto a su colega, el protestante Reinhold Niebuhr¹¹⁷. Ambos hicieron aportaciones muy

¹¹⁴ J. O'MALLEY, «Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento», *TS* 32 (1971) 573-601.

¹¹⁵ J. C. MURRAY, *WHITT*, 147-148.

¹¹⁶ *Ibid.*, 41.

¹¹⁷ Una diferencia entre Murray y Niebuhr es que este segundo nunca tuvo que afrontar los rigores de la ortodoxia oficial, pues la misma identidad y funcionamiento de su confesión protestante la ponían fuera de lugar.

importantes al consenso público de Estados Unidos, sin renunciar a sus distintas tradiciones cristianas. Ambos se han convertido en «clásicos» a los que siempre hay que recurrir y de los que siempre se puede aprender.

5. EL RECONOCIMIENTO PÚBLICO DE MURRAY

5.1. LA PUBLICACIÓN DE WE HOLD THESE TRUTHS (WHTT)

Precisamente en ese cambio en las relaciones entre cultura americana y catolicismo se puede cifrar gran parte del anhelo que animó el esfuerzo titánico del P. Murray: identificar las características fundacionales de la nación americana y relacionar la experiencia de ciudadanía con la experiencia del pueblo cristiano, más específicamente, con la experiencia de los ciudadanos católicos. Después de unos veinte años de trabajo de investigación sobre temas de religión y sociedad que apenas había salido del ámbito intraeclesial, la publicación de *WHTT* reflejaba bien patentemente el cambio del estado de las cosas.

WHTT era, al decir de su subtítulo, un conjunto ordenado de reflexiones católicas sobre la «Propuesta americana» (*American Proposition*). Aquel libro era la culminación de buen número de ponderadas reflexiones sobre algunas cuestiones de teología, historia y política, que habían ido apareciendo en revistas especializadas¹¹⁸ como *Social Order*, *The Catholic Mind*, *Theological Digest*, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, *America* o *Theological Studies*¹¹⁹.

Como si de un *Catholic Rights Movement* se tratase, *WHTT* no sólo reclamaba la igualdad de derechos de ciudadanía para los católicos, sino que daba por indisputable el derecho a preservar y fomentar la legítima diferencia que emanaba de la idiosincrasia católica. A la típica cuestión por la compatibilidad del catolicismo con la democracia americana, Murray respondía, como habiendo perdido los complejos, proponiendo otra atrevida pregunta: ¿es la democracia americana compatible con el catolicismo?¹²⁰

¹¹⁸ Otras revistas en las que también publicó fueron: *The Catholic Lawyer*, *Modern Age*, *America*.

¹¹⁹ Estas dos últimas son las revistas de la Compañía de Jesús en las que J. C. Murray publicaría prácticamente todos los artículos importantes de sus últimas etapas.

¹²⁰ J. C. MURRAY, *WHTT*, ix-x.

Estamos en 1960. No podemos olvidar que ése es el año del primer presidente católico y el año del primer libro católico bien recibido por la cultura dominante.

5.2. EL P. MURRAY RECIBIÓ LOS MÁS ALTOS HONORES CIVILES Y ECLESIALES

El retrato de Murray en la portada de *Time* del 12 de diciembre de 1960 no hacía más que atestiguar que se avecinaba una nueva época repleta de reconocimientos hacia J. C. Murray. Dice J. L. Hooper, el gran especialista de la obra de Murray, que en los siete años que siguieron a su aparición en la portada del *Time*, el jesuita neoyorquino no paro de recibir *laureles* civiles¹²¹: «el nombre de John Courtney Murray adquirió tonos casi míticos, incluso prometeicos, unos años antes de su muerte»¹²².

Pero aquella portada y los homenajes trascendían el carácter de tributo a una persona particular, significaban un cambio de apreciación hacia *lo católico*. Aquello era señal evidente de que cosas muy importantes estaban cambiando a un nivel profundo en la relación entre la sociedad americana y el catolicismo, porque también se había producido una transformación fundamental en las justificaciones teóricas que los católicos, representados por Murray como portavoz de la porción intelectualmente más viva y más representativa de la Iglesia, aportaban para su adaptación a la situación de la LR propia de la FA.

La dimensión teórica del discurso católico que históricamente había dejado tan larga estela de sospechas y temores, ya no podría ser aducida como motivo razonable para justificar el rechazo y el hostigamiento al catolicismo norteamericano. De modo simbólico, una imagen expresó aquel cambio mejor que mil palabras: la imagen de un sacerdote católico llamado John Courtney Murray en la portada del semanario más leído de la Unión¹²³.

«En el santuario de una portada de la revista *Time*, la meditativa sonrisa de Murray y su patente alzacuellos romano parecían capturar

¹²¹ Murray recibió también laureles del mundo académico norteamericano, varios *Honorary degrees* por las más prestigiosas universidades del país: *Harvard* y *Princeton*, además de alguna de las católicas.

¹²² J. L. HOOPER, *General Introduction a: J. C. MURRAY, Religious Liberty. Catholic Struggles with pluralism* (Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky 1993) 11-48, en p. 11.

¹²³ *City of Man and God: Time* 76 (Dec. 12, 1960) 64-70.

y armonizar en dinámica unidad las diversas fuerzas sociales y personales que polarizaban su Iglesia católica y su sociedad americana. Murray era, a la vez, católico y americano, intelectual y sacerdote, comprometido con la tradición y con la modernidad, poseedor de una piedad transmundana y de un saber práctico mundano»¹²⁴.

La elección del católico J. F. Kennedy era el acontecimiento histórico de la batalla política, mientras que el prestigio de J. C. Murray era el reconocimiento al intelectual católico que ponía la mejor sustancia filosófico-teológica a aquella confianza ganada a base de denodados esfuerzos. A este respecto, escribió el teólogo protestante Martin E. Marty que «si Alfred Smith y John F. Kennedy eran los participantes que aparecían en la fachada del proceso político, Murray era el hombre de la trastienda, influyente entre las élites, entre los “influyentes”, entre los ideólogos y los pensadores del proceso americano. Como tal, nunca llegó a ser tan famoso como los políticos, aun cuando apareciera en la portada de *Time*»¹²⁵.

La batalla por la confianza *ad intra* de los Estados Unidos estaba ganada, incluso antes de que lo estuviera la definitiva batalla doctrinal por la LR al interior de la Iglesia. Sólo faltaba un par de años para que fuese librada por una Iglesia reunida en Concilio universal. A Murray también le iba a tocar luchar heroicamente en aquella lid. Para eso se había estado preparando a lo largo de más de treinta años. Justo era reconocerle conocimiento y doctrina adecuadas.

Era católico y norteamericano. Lo primero surtió importantes efectos en su país; lo segundo dejó indeleble huella en el Concilio y, desde él y con él, en la vida de la Iglesia.

5.3. UN HOMBRE QUE VIVIÓ CON SABIDURÍA¹²⁶

Mientras iba en taxi por la calle 62 de Manhattan, desde la casa de su hermana en Queens hacia el *John LaFarge Institute*, John Courtney Murray sufrió un infarto de consecuencias mortales. Era el 16 de agosto de 1967. Le faltaba menos de un mes para cumplir sesenta y tres años. Días después, el taxista que le llevaba se lamentaba de que «aquel

¹²⁴ J. L. HOOPER, últ. o.c., 11.

¹²⁵ M. E. MARTY, *Foreword* a: D. E. PELOTTE, o.c., ix.

¹²⁶ Este es el título del artículo publicado como tributo de Walter J. Burghardt a su compañero jesuita y amigo Murray: W. J. BUGHARDT, «He Lived with Wisdom: Tribute to John Courtney Murray», *America* 117 (1967) 247-248.

hombre que transmitía algo especial», después de haber pasado toda su vida rodeado de curas católicos, hubiera ido a morir junto a un judío, y, para colmo, poco devoto. La respuesta de Emet John Hughes, que le entrevistaba, fue rápida y contundente: «Si él le oyera a usted decirle eso, seguro que le respondería: mi querido amigo, algunos de mis mejores amigos son católicos y la mayor parte de mis enemigos»¹²⁷.

Días después de su muerte, el presidente Lyndon Johnson, en carta al Provincial de la Compañía de Jesús en New York, glosaba su vida como la de una persona que «había trascendido las barreras de la nación, de la raza y del credo». Pablo VI, a través de una carta del arzobispo Benelli, decía de Murray que «nunca había escatimado esfuerzos en su servicio a Dios, a la Iglesia y a la Compañía de Jesús; su humilde pero preciosa contribución será monumento y guía para muchos otros»¹²⁸.

De la muerte del P. Murray se hicieron eco algunas de las revistas católicas¹²⁹, pero no sólo ellas. A los doce días de su muerte la revista *Newsweek* dedicaba un editorial a Murray con el título *The Voice of Reason* en el que decía que J. C. Murray había demostrado en teoría lo que J. F. Kennedy había mostrado en la práctica, que americanismo y catolicismo romano no tenían por qué tenerse miedo nunca más¹³⁰. Todas aquellas alabanzas, aunque enmarcadas en el panegírico *post mortem*, respondían sinceramente a la verdad de aquel hombre, del que se dice que es hasta el presente el teólogo más importante de toda la historia del catolicismo en los Estados Unidos de América.

¹²⁷ Emmet John Hughes conversó con el taxista que llevaba a Murray cuando su corazón dejó de latir: E. J. HUGHES, «A Man for Our Season», *The Priest* 25 (1969) 389-402, en p. 402. Este artículo es lo que quedó de un trabajo que pretendió ser, en su intención original, una biografía completa de Murray.

¹²⁸ D. E. PELOTTE, o.c., 248.

¹²⁹ «Murray Dies of Heart Attack in 62», *National Catholic Reporter* 3 (Aug. 23, 1967) 1; «John Courtney Murray: Obituary», *The Tablet* 221 (Aug. 26, 1967) 915; «John Courtney Murray», *Ave Maria* 106 (Sept. 2, 1967) 4; «J.C.M.-R.I.P.», *Commonweal* 86 (Sept. 1967) 540; J. SHANNON, «Tribute to John Courtney Murray», *Catholic Bulletin* (Archdiocese of Minneapolis-St. Paul, Minnesota Weekly) (Sep. 7, 1967) 3; A. BRODERICK, «Tribute to John Courtney Murray, Symposium: From a Friend Who Never Met Him», *America* 117 (Sep. 9, 1967) 246-249.

¹³⁰ «The Voice of Reason», *Newsweek* (Aug. 28, 1967).