

ISSN: 1139-0107

ISSN-E: 2254-6367

---

# MEMORIA Y CIVILIZACIÓN

ANUARIO DE HISTORIA

---

22/2019

---

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE HISTORIA,  
HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Carl Antonius Lemke Duque

El Instituto *Fe y Secularidad* y el diálogo de los jesuitas españoles sobre marxismo y secularización (1967-1987): «Europa como espacio de paz»

*The Institute Fe y Secularidad and the dialogue of the Spanish Jesuits on  
Marxism and Secularization (1967-1987): 'Europe as a space of peace'*  
pp. 703-726 [1-24]

DOI: 10.15581/001.22.004



Universidad  
de Navarra

---



# El Instituto *Fe y Secularidad* y el diálogo de los jesuitas españoles sobre marxismo y secularización (1967-1987): «Europa como espacio de paz»

*The Institute Fe y Secularidad and the dialogue of the Spanish Jesuits on Marxism and Secularization (1967-1987): 'Europe as a space of peace'*

CARL ANTONIUS LEMKE DUQUE

Instituto Cultura y Sociedad (ICS)

[clemke@unav.es](mailto:clemke@unav.es)

<https://orcid.org/0000-0003-4665-9698>

RECIBIDO: OCTUBRE DE 2018

ACEPTADO: ABRIL DE 2019

DOI: <https://doi.org/10.15581/001.22.004>

**Resumen:** Desde los años cincuenta la Compañía de Jesús ha estado no solo presente a nivel europeo sino que ha contribuido en los discursos sobre Europa como espacio histórico, cultural y político. En el caso de España los jesuitas empujaron la reapertura hacia Europa sobre todo mediante el instituto *Fe y Secularidad*, fundado en reacción al Segundo Concilio Vaticano en 1967. *Fe y Secularidad* formó una nueva generación de intelectuales que aspiraba a renovar tanto la sociedad española como la Iglesia católica mediante una europeización del mundo cultural y académico en España. Uno de sus enfoques más importantes se centraba en la idea de la paz en Europa. El análisis del presente estudio se centrará en las ideas de paz de los dos Jesuitas fundadores y directores de *Fe y Secularidad* Alfonso Álvarez Bolado SJ (1928-2013) y José Gómez Caffarena SJ (1923-2013), contextualizando sus contribuciones en el discurso de los Jesuitas sobre Europa.

**Palabras clave:** Tardofranquismo. Compañía de Jesús. Discursos de Paz. Democratización. Transferencias culturales

**Abstract:** Since the 1950s, the Society of Jesus has been not only present at European level but has contributed to the discourses on Europe as a historical, cultural and political space. In the case of Spain, Jesuits pushed the reopening towards Europe, especially through the institute *Fe y Secularidad*, founded in response to the Second Vatican Council in 1967. A new generation of intellectuals was formed in the institute, seeking for a renewal of Spanish society and the Catholic Church through a process of Europeanization of the cultural and academic world in Spain. One of the most important focuses of *Fe y Secularidad* referred to the idea of peace in Europe. The analysis of this study focuses on the ideas of peace of the two founding Jesuits and directors of *Fe y Secularidad*. Alfonso Álvarez Bolado SJ (1928-2013) and José Gómez Caffarena SJ (1923-2013), contextualizing their contributions in the discourse of the Jesuits on Europe.

**Keywords:** Late Francoism. Society of Jesus. Discourses on Peace. Democratization. Cultural Transfer

INTRODUCCIÓN

La paz es uno de los grandes clásicos de investigación en torno al catolicismo. Aunque parece limitarse a cuestiones teológicas o de la historia de las religiones, la paz siempre contiene una dimensión política que, según el concepto del hombre y de la sociedad, subyace como base y punto de partida o, en perspectiva programática-utopista, representa su objetivo final. Una cosa, por ejemplo, es investigar la herencia histórica de la idea de paz del papado de Pablo VI (1897-1978) y otra cosa subrayar el momento constitutivo del antimilitarismo y de la lucha contra la violencia para la praxis y fe cristiana hoy en día<sup>1</sup>. Junto a estas vertientes en torno a la idea de paz en el catolicismo, por un lado, y, por otro, su respectivo modo y actualidad en las culturas y sociedades cristianas, el contexto cristiano de la paz ofrece, además, una dimensión histórica y europea particular, sobre todo desde 1945 para el contexto secular en Europa.

La investigación historiográfica sobre el cristianismo y la paz en Europa se ha centrado hasta hace pocos años principalmente en la primera fase de la Guerra Fría, con especial atención sobre la cuestión de la política del Vaticano y el tema de la división ideológica europea en el marco de la expansión mundial del marxismo hasta los años setenta<sup>2</sup>. Recientemente, el tema de la paz cristiana en perspectiva histórica ha sido replanteada, sobre todo para Alemania, enfocando las amenazas de la Segunda Guerra Fría y el auge e impacto de los movimientos para la paz en las políticas y sociedades europeas<sup>3</sup>. En este contexto, además, se han comenzado a analizar los movimientos pacifistas y su lucha frente al peligro de una guerra nuclear desde finales de los años setenta, en el sentido de un cambio paradigmático en las estructuras del poder, provocado por los efectos de una fuerte espacialización de la protesta política y su horizonte ideológico<sup>4</sup>.

La paz, como tema histórico en la España del siglo XX, está relacionada con cuestiones como la violencia desde la guerra civil y el franquismo hasta la provocada por el terrorismo de izquierda. Especialmente con respecto a los años setenta y ochenta, el análisis de los fenómenos de violencia constituye un referente central de la historiografía también con respecto a la propia transformación de la Iglesia católica<sup>5</sup>. En este contexto, no obstante, apenas se ha estudiado de modo más concreto la idea de paz y el proceso de reconciliación.

---

<sup>1</sup> Hrynkow, 2009; Hrynkow, 2017.

<sup>2</sup> Hummel, 1999; Cerny-Werner, 2011; Oberkofler, 2017.

<sup>3</sup> Schüring, 2015; Schramm, 2018, etc.

<sup>4</sup> Schregel, 2011.

<sup>5</sup> Entre otros, Baby & Muñoz Soro, 2005; Montero García, 2011; Collado Seidel, 2013.

Al parecer, esta laguna tiene que ver con un modo muy descriptivo desde el cual la investigación está abordando el tema de la violencia política en España. Alrededor del terrorismo de ETA, por ejemplo, la historiografía actual conoce muchos detalles cuantitativos y técnicos pero sigue sin entrar de forma más sistemática y crítica en condicionantes ideológicos, aspectos sociológicos, contextos religiosos, consecuencias jurídicas, etc.<sup>6</sup> Las pocas investigaciones llevadas a cabo en torno a las posiciones oficiales de la Iglesia vasca frente al terrorismo<sup>7</sup> o sobre el trasfondo religioso de la violencia política en la extrema izquierda en España, no han tenido continuidad. Aunque algunas contribuciones recientes hayan subrayado el importante papel de la Iglesia como mediadora en el conflicto vasco<sup>8</sup>, lamentablemente los estudios recientes siguen abordando el proceso de paz en el País Vasco principalmente desde una perspectiva política<sup>9</sup>. De este modo, el proceso de paz como motor para un consenso político y social pierde mucha fuerza y potencial.

Otra laguna respecto a la cuestión de la paz en España se refiere a la Compañía de Jesús que ha tenido un papel importante, no solo en el contexto del conflicto terrorista sino, también, para el diálogo e intercambio con Europa, previo a la transición, como efecto de los impulsos del Segundo Concilio Vaticano (1962-1965). Últimamente se ha vuelto a estudiar la actualización posconciliar de la idea católica de paz de los jesuitas españoles en el contexto de sus reflexiones sobre la teología de la liberación<sup>10</sup>.

El análisis que se lleva a cabo en el presente estudio se divide en tres partes: a continuación (1), se presentan algunos de los impulsos tempranos de los jesuitas a nivel europeo y su contribución al proceso de paz y reconciliación entre Alemania y Francia durante los años cincuenta y sesenta. Junto a los principales cambios estructurales de la Compañía de Jesús durante la crisis posconciliar, se analiza, a continuación, (2) cómo la idea de Europa se desarrollaba y concretaba como espacio de diálogo y paz en los principales debates de los jesuitas en Alemania hasta mediados de los años ochenta. En la última parte (3) se profundiza en la cuestión de cómo los jesuitas en España consiguieron conectar con estos debates jesuíticos de diálogo e intercambio en Europa y cómo llegaron a formular y concretar una visión propia del espacio europeo de paz en el contexto de los cambios políticos y sociales en España. La conclusión recoge los resultados más destacados de este análisis.

---

<sup>6</sup> Leonisio, Molina & Muro, 2017.

<sup>7</sup> Pagola, 1992; Serrano Oceja, 2001; Sáez de la Fuente, 2002.

<sup>8</sup> Itçaina, 2011.

<sup>9</sup> Espiau, 2010.

<sup>10</sup> Delgado de la Rosa, 2017.

## I. PAZ Y RECONCILIACIÓN EN EUROPA: IMPULSOS TEMPRANOS DE LOS JESUITAS

La presencia de la Compañía de Jesús a nivel europeo surgió en el contexto del acercamiento entre Francia y Alemania de finales de los años cuarenta y comienzos de los cincuenta. La base para este acercamiento tras la Segunda Guerra Mundial fueron los impulsos desde la sociedad civil para fomentar el diálogo intercultural. Junto a los círculos de intelectuales y literatos que tuvieron mucho peso público<sup>11</sup>, también la Iglesia católica y protestante en ambos países participaron en este proceso<sup>12</sup>. Al respecto, destaca el papel del jesuita francés, antiguo miembro de la resistencia y sacerdote militar Jean-Louis-Marie du Rivau SJ (1903-1970)<sup>13</sup>. En 1945 fundó la revista bilingüe franco-alemana *Documents/Dokumente* y, además, el *Centre d'Etudes Culturelles, Economiques et Sociales* (CECES), más tarde renombrado *Bureau International de Liaison et de Documentation*, (B.I.L.D.) en Offenburgo. Ambas fundaciones formaron parte de un amplio movimiento católico de izquierda representado, además, por el *Comité français d'échanges avec l'Allemagne nouvelle*, iniciado en 1948 por Alfred Grosser (nacido en 1925) y Emmanuel Mounier (1905-1950), y del *Deutsch-Französische Institut* en Ludwigsburgo, fundado el mismo año por Carlo Schmid (1896-1979) y Theodor Heuss (1884-1963). La revista *Documents/Dokumente* fue dirigida por un grupo de jesuitas franceses (Luc-Antoine Boumard SJ, Michel Guervel SJ, etc.) centrándose, sobre todo, en la promoción de una nueva generación de jóvenes<sup>14</sup>.

El mismo año de los tratados de la Comunidad Europea en Roma en 1957, los jesuitas se hicieron cargo del *Secrétariat Catholique pour les Problèmes Européens* fundado por el obispo Jean-Julien Weber (1888-1981) en Estrasburgo en 1950. Bajo la dirección de Jean Weydert SJ (1920-2006) trasladado a Bruselas y renombrado en 1963 como *Office Catholique d'Information sur les Problèmes Européens* (OCIPE) iba a convertirse en la representación católica más importante a nivel supranacional de los años sesenta. Un gran impacto ha tenido, en este contexto, el humanismo integralista de Jacques Maritain (1882-1973). La idea nuclear neotomista de la renovación personalista de la moralidad cristiana en Maritain, concebido como base *sine qua non* para el futuro de la sociedad democrática en Europa, ha sido un factor de máxima importancia además para Robert Schuman (1886-1963)<sup>15</sup>. También Weydert partía de este fundamento

<sup>11</sup> Charles, 2005; y, de modo más exhaustivo, Strickmann, 2004.

<sup>12</sup> Recientemente, Schroeber, 2017; para el marco más amplio, Duchhardt & Morawiec, 2010.

<sup>13</sup> Bourel, 2015.

<sup>14</sup> Wintzen, 1993.

<sup>15</sup> Fimister, 2008, pp. 100-124.

personalista. Sin embargo, no conseguía adaptar sus ideas fundamentales sobre Europa de los años sesenta a la transformación de las finalidades políticas europeas durante los setenta<sup>16</sup>.

En su discurso en la 49ª Convención de la Semana Social Francesa en Estrasburgo en 1962, Weydert exigía un programa detallado que iba a servir como modelo estratégico para las actividades de la OCIE: (1) La superación de las comunidades nacionales como epítome del futuro orden de paz en Europa. Aquí, Weydert subrayaba la compatibilidad de una Europa unificada con las bases de la doctrina social cristiana y criticaba abiertamente la soberanía moderna del Estado. El núcleo y objetivo explícito de su concepto de Europa consistía en la idea de una sociedad europea multinacional y de cultura cristiana. (2) Europa como elemento integrador decisivo para la comunidad cristiana global. La unidad europea (cultural, espiritual y moral) era, para Weydert, el principal portador, ya existente, de cualquier dinámica histórica también en términos escatológicos. (3) Valores culturales como núcleo de la unidad y unificación de Europa. Weydert exigía de Europa dar sentido humano al mero progreso materialista por ser el verdadero origen histórico de toda racionalidad, ciencia y técnica<sup>17</sup>. Además, identificaba varias herramientas para la construcción concreta de comunidades políticas en Europa (información gratuita para los ciudadanos; plurilingüismo; enseñanza de conocimientos históricos; garantías legales y sociales etc.) y repetía sus propuestas para fomentar la ciudadanía europea en varias ocasiones durante los sesenta<sup>18</sup>.

Quince años más tarde, esta visión y las propuestas de Weydert para Europa se vieron frustradas. En su intervención en la conferencia anual de las Asociaciones de Mujeres Católicas, en diciembre de 1977, hacía referencia constante a la crisis social, al declive económico provocado por la crisis del petróleo y al aumento dramático del número de desempleados. Para Weydert, estos problemas estructurales estaban relacionados con el hecho de que Europa, en cuanto a unión política, había permanecido como un «objetivo no-definido». En lugar del optimismo de la década de los sesenta, ahora Weydert criticaba severamente la sociedad y política europea como «materialismo deshumanizado». Aunque aconsejaba un «diálogo indispensable» entre los europeos refiriéndose a la caridad cristiana y, además, mencionando la declaración pro-europea de los obispos belgas de 1976, sus propuestas en torno a las finalidades políticas de Europa se centraron cada vez más en conceptos políticamente ambiguos. Tanto su discurso, por ejemplo, sobre el principio de subsidiarie-

---

<sup>16</sup> Para la así llamada «Europa de Segunda Generación» ver, por ejemplo, Tömmel, 2004.

<sup>17</sup> Weydert, 1962/63.

<sup>18</sup> Weydert, 1965; Weydert, 1967a; Weydert, 1967b; Weydert, 1968.

dad como esencia de la democracia o su definición de Europa como el «núcleo de una entidad en evolución» hacia futuras expansiones y, también, su demanda de una transformación de la Comisión Europea y del Consejo Europeo en un «centro de toma de decisiones políticas» seguían siendo condicionadas por un romanticismo político de «implementar una unión permanente y orgánica de las naciones europeas»<sup>19</sup>.

## 2. CRISIS POSCONCILIAR E IGLESIA MUNDIAL: JESUITAS ANTE LA EUROPA DIVIDIDA

Durante la década de los sesenta, la Compañía de Jesús experimentaba un enorme descenso del número de novicios. Según el *Anuario Pontificio*, el total de jesuitas en el mundo disminuyó, después de haber llegado su máximo histórico en 1965, en un 20% entre 1967 y 1976, continuando su declive en un 26% hasta 1981<sup>20</sup>. Al mismo tiempo, con la fundación del *Secretariado Vaticano para los No-Creyentes* en 1965, Pablo VI había asignado a los jesuitas dedicarse de manera particular al ateísmo contemporáneo<sup>21</sup>. El así llamado *Ordenamiento sobre el Ateísmo* para fortalecer la fe católica, incluía no sólo intensificar el diálogo con las ciencias modernas sino también profundizar en temas de política y sociedad, especialmente en torno al marxismo en Europa<sup>22</sup>.

Este marco de contexto fue impregnando de forma decisiva por las transformaciones que experimentó la Iglesia y el catolicismo a nivel europeo e internacional mediante los impulsos de innovación tanto teológica y eclesial como, en particular, socio-política, pedagógica etc. del Segundo Concilio Vaticano. Uno de los elementos nucleares del así llamado *aggiornamento* fue la apertura de la Iglesia hacia una sociedad democrática y pluralista que se reflejaba, sobre todo, en un nuevo lenguaje de libertad religiosa.<sup>23</sup> En España, una parte creciente del catolicismo progresista dentro y fuera de la Iglesia, ya desde comienzos de los años sesenta, se dedicó a acelerar los cambios sociales y políticos que implicaban estos impulsos conciliares.<sup>24</sup>

Al mismo tiempo, tanto la Iglesia como la sociedad en Europa se vieron enfrentados en el marco de política internacional de la Segunda Guerra Fría, a finales de los años setenta, con un fuerte aumento de las tensiones del enfrentamiento geoestratégico entre los dos bloques y de la carrera de armamentos y la amenaza nuclear. La así llamada Crisis de los Euromisiles, que llegó a solven-

<sup>19</sup> Weydert, 1979 (todas las traducciones del autor).

<sup>20</sup> Alcalá, 2008.

<sup>21</sup> Neufeld, 2004, p. 276.

<sup>22</sup> Ernesti, 2012, pp. 151-186; Mayerhofer, 1999.

<sup>23</sup> Scatena, 2010, pp. 41-56.

<sup>24</sup> Johnston & Figa, 1988, pp. 32-47; para un estudio exhaustivo, además, Piñol, 1999.

tarse finalmente mediante el Tratado de INF en 1987, volvía a poner el tema de la seguridad europea en el primer plano. En reacción, los múltiples movimientos de paz en Europa centraron sus esfuerzos en una desmilitarización y el aumento de la defensa social desembocando no solo en una particular pluralización y transnacionalización de la sociedad civil sino, además, en una transformación de la idea cristiana de paz y seguridad en un ingrediente central para superar la crisis de modernidad<sup>25</sup>.

Ante este trasfondo, el nuevo carismático general español de la Compañía de Jesús entre 1965 y 1983 Pedro Arrupe SJ (1907-1991) subrayaba, en diversas ocasiones, la idea de la unidad de Europa como base programática tanto para intensificar el diálogo con el marxismo como para perfilar una respuesta frente al proceso de secularización<sup>26</sup>. Con Arrupe, los jesuitas comenzaron a dar más peso a la cooperación interprovincial en Europa estableciendo una conferencia anual del *Comité de los Provinciales Europeos* desde 1972. Además, la Compañía de Jesús se fortalecía a nivel internacional y europeo con la fundación e. g. del *Servicio Jesuita Internacional de Refugiados* en 1981, *Jesuitas Europeos en Ciencias Sociales* etc.<sup>27</sup>. Una comunicación clave de Arrupe en torno a Europa fue su discurso *Glaube und Gerechtigkeit als Auftrag der europäischen Christen* en la Paulskirche de Francfort en 1976 exigiendo una nueva síntesis entre fe cristiana y justicia social. Arrupe atacaba de modo explícito todo tipo de pesimismo cultural remontando afirmativamente a la historiografía universal del historiador británico Arnold Toynbee (1889-1975) que, según él, representaba un pensamiento de referencia para la idea de Europa de los jesuitas<sup>28</sup>. Por lo tanto, en este marco culturalista, la realización de la justicia social tenía prioridad máxima siguiendo la definición del decreto 4 de la 32ª Congregación General de la Compañía de Jesús<sup>29</sup>. Insistiendo en una base cristiana de la identidad histórica y cultural de Occidente, Arrupe concretaba su idea de Europa identificándola como fuerza decisiva para la universalización del cristianismo en el mundo<sup>30</sup>. Para el general jesuita, existía una rotunda oposición al ateísmo marxista tal y como se presentaba principalmente en Europa del Este y los países del tercer mundo. Desde comienzos de los años ochenta, Arrupe iba a criticar más directamente el ateísmo marxista como una ideología incompatible con la

---

<sup>25</sup> Recientemente, sobre todo, Wiechmann, 2017 y Kalden, 2017.

<sup>26</sup> Arrupe, 1972a; Arrupe, 1972b.

<sup>27</sup> Rambla Blanch, 2007; Schatz, 2013, IV, pp. 335-379 y 519-522; Vella, 2007, pp. 14-18.

<sup>28</sup> Arrupe, 1987.

<sup>29</sup> Ellacuría, 1986; Álvarez Bolado, 2008.

<sup>30</sup> Kerhoff, 2007.

idea de la justicia social cristiana haciendo referencia, sobre todo, a argumentos de su asistente francés Jean-Yves Calvez SJ (1927-2010)<sup>31</sup>.

También los jesuitas en Alemania pasaron por una renovación posconciliar importante. El teólogo alemán más reconocido de aquellos años era Karl Rahner SJ (1904-1984), en particular por su colaboración en la *Sociedad Internacional Paulus (Internationale Paulus-Gesellschaft)* fundada en 1955 por el sacerdote Erich Kellner (s.d.)<sup>32</sup>. Las tres reuniones de la *Sociedad Internacional Paulus* en Salzburgo, Herrenchiemsee y Marienbad (en Checoslovaquia) entre 1965 y 1967 se centraron en el diálogo sobre y con la Europa marxista. Los discursos y debates de la *Sociedad Internacional Paulus*, publicados en *Dokumente y Gespräche*<sup>33</sup>, tuvieron gran impacto para el acercamiento de la Iglesia católica al bloque soviético y, también, para la propuesta de la Unión Soviética en 1969 de un marco de coexistencia del marxismo y cristianismo en Europa<sup>34</sup>. En este contexto, Rahner contribuía con conferencias sobre utopía marxista y el futuro cristiano de la humanidad. En una famosa discusión con el profesor de marxismo dialéctico Milan Machovec (1925-2003), por ejemplo, debatía sobre la cuestión de si los cristianos podían ser marxistas. Estos diálogos cristiano-marxistas ente 1968 y 1974 se materializaron en parte mediante la revista *Internationale Dialog-Zeitschrift*<sup>35</sup>.

Las actividades de los jesuitas para el diálogo con el marxismo se vieron confrontadas con el estancamiento del acercamiento político y retroceso hacia una nueva confrontación entre los bloques en Europa provocado por la crisis de los Euromisiles a finales de los setenta. Sobre todo en la revista más prestigiosa de los jesuitas alemanes, *Stimmen der Zeit*, hubo un intenso debate sobre las posiciones católicas de paz y la posibilidad de seguir proyectando Europa como un espacio de reconciliación cristiana con el fin de superar el conflicto Este-Oeste. A comienzos de 1982, sobre todo, los jesuitas presentaron un número bajo el editorial «Miedo al Futuro» seguido por la exigencia de Rahner, en términos de ilustración kantiana, de una «fe cristiana competente y responsable» entendida como única respuesta posible frente a la amenaza atómica, la destrucción del medio ambiente y la creciente neurosis social<sup>36</sup>. En este contexto, el catedrático de didáctica en Educación Política y Social de la Universidad Católica de Eichstätt Bernhard Sutor (nacido en 1930), criticaba abiertamente

<sup>31</sup> Arrupe, 1981; Arrupe, 1982.

<sup>32</sup> Kellner, 1985.

<sup>33</sup> Entre otros, Garaudy, Metz & Rahner, 1966; Varios, 1966; Kellner, 1966.

<sup>34</sup> Lange, Scheerer & Dohle, 1994.

<sup>35</sup> Vorgrimmler, 2004, pp. 92-109; Eitler, 2005.

<sup>36</sup> Keller, 1982; Rahner, 1982.

el lema de los movimientos antinucleares y de protesta pacifista «Conseguir la paz sin armas» matizando las posiciones de la Iglesia católica. Según Sutor, la tradición católica de paz, actualizada sobre todo en la encíclica *Pacem in terris*, exigía tanto un desarme equilibrado y controlado, un desarrollo de normas e instituciones de un orden mundial de paz, como un incremento de la justicia social entre los países y la protección de los Derechos Humanos. Pero Sutor entendía esas exigencias como ingredientes de una política activa de paz cuyo fin consistía en la «regulación realista de los conflictos» —frente a su imposible neutralización— mediante la vinculación sistemática del derecho con el poder. Sutor subrayaba aquí, expresamente, la compatibilidad del concepto de paz kantiana con la doctrina social católica centrada en la solidaridad humana, el principio de subsidiaridad y la idea de *bonum commune* mundial. Desde esta perspectiva, una política cristiana de paz tenía que defender, ante todo, los derechos humanos, el Estado de derecho y la justicia social<sup>37</sup>. Durante los años posteriores, Sutor repetía esta concreción política de la paz como algo prioritario y previo a lo que sería su parte complementaria de una «educación por la paz» explicando, sobre todo, la necesidad de un «pragmatismo político gradual». Solo de este modo, la paz, más allá de ser un objetivo, podía convertirse en una condición para la creación de un mundo humano<sup>38</sup>. Esta cuestión por el núcleo político de la paz, es decir, su dimensión como reto ético-práctico en el sentido del uso racional del poder<sup>39</sup>, iba a estar cada vez más presente en los debates católicos alemanes en general a lo largo de los años ochenta<sup>40</sup>.

En la cumbre de la Crisis de los Euromisiles en 1983, Rahner y su más influyente promotor, el cardenal Franz König (1905-2004), concretaron estos debates sobre la idea de Europa como un espacio de paz y reconciliación cristiana hacia una dimensión mística-cristiana<sup>41</sup>. El referente central para esta dimensión, fueron los impulsos de re-evangelización de Juan Pablo II (1920-2005) en el Quinto Simposio de los Obispos Europeos en 1982 con el fin de integrar los diversos puntos de vista nacionales. La re-evangelización iba a ser la base para la política europea del Vaticano hasta finales de los noventa abriendo, además, el camino para una representación episcopal en Bruselas, más tarde institucionalizada como *Commissio Episcopatum Communitatis Europensis* (COMECE)<sup>42</sup>. Con referencia explícita a la re-evangelización, Rahner definía el Occiden-

<sup>37</sup> Sutor, 1982.

<sup>38</sup> Sutor, 1983; Sutor, 1984.

<sup>39</sup> Sutor, 1986.

<sup>40</sup> Nagel, 1982; Langendoerfer, 1987.

<sup>41</sup> Koenig, 1983.

<sup>42</sup> Rabanus, 2004, pp. 59-66, 183-206, 235-256 y 302-308.

te en 1983 como una entidad cultural apriorística de la creación divina. Según este concepto elaborado en términos de una historia de libertad moderna, Europa era un intermediario para la salvación escatológica hacia un cristianismo mundial y una Iglesia universal. En analogía con el pueblo de Israel como destinatario de la actividad divina, Rahner reesencializaba (hipóstasis) a Europa convirtiéndola en una especie de agente escatológico de un Dios cristiano capaz de salvación intramundana<sup>43</sup>.

Aunque el término Europa no tiene una precisión de significado absoluta, se puede decir —sin condición alguna— que Europa en su unidad y a pesar de la diversidad de muchos pueblos es un elemento decisivo para la salvación histórica divina por tener una analogía con la naturaleza peculiar que la teología histórica cristiana atribuye y reconoce al pueblo de Israel. (...) Pero si, a pesar de toda voluntad de salvación divina, universal e incluyendo todo espacio y tiempo —por medio de la cual Dios comunicando consigo mismo se convierte en la entelequia más íntima del mundo entero y en su objetivo final absoluto— existe, efectivamente, una historia real de la salvación, entonces, Europa tiene una función similar, en sucesión, para la salvación de todo el mundo como la que ha tenido Israel<sup>44</sup>.

Este núcleo del debate sobre la paz en Europa no debe hacer olvidar que, desde finales de la década de los setenta, hubo también colaboradores de *Stimmen der Zeit* que criticaron la idea de Europa como un espacio de reconciliación cristiana orientado exclusivamente hacia la superación del conflicto Este-Oeste. Así en 1978, el último director del *Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik* Friedhelm Hengsbach, nacido en 1937, reclamó una alternativa socio-filosófica bajo el lema de «Europa como objetivo educativo» para los católicos alemanes. Sus reflexiones deben entenderse en el contexto de la intensificación de las actividades católicas con respecto a Europa, desde primavera de 1978, previo a las primeras elecciones al Parlamento Europeo. La contribución de Hengsbach llamaba a un giro de prioridades para enfocar, más allá del antagonismo Este-Oeste, al conflicto entre Norte y Sur. Hengsbach especificaba tres objetivos como fundamento para este giro: (1) La identificación de los problemas sociales específicos en lugar del famoso debate sobre valores (*Grundwertdebatte*) que, según él, a finales de los años setenta se había convertido en omnipresente y apodíctico. (2) Un discurso de diferencias y acuerdos concretos en lugar de una retórica hegemónica sobre el consenso democrático. (3) Una revisión sucesiva del modelo de cooperación entre Estado e Iglesia en Alemania

---

<sup>43</sup> Rahner, 1983.

<sup>44</sup> Rahner, 1983, p. 20.

con el fin de preparar estructuras unificadas para las Iglesias Europeas del futuro.<sup>45</sup>

### 3. SECULARIZACIÓN Y TRANSICIÓN EN ESPAÑA: EL INSTITUTO FE Y SECULARIDAD

Un papel decisivo para la progresiva liberalización y re-europeización del catolicismo durante el franquismo tardío tenía el instituto de los jesuitas *Fe y Secularidad* fundado en 1967 por los teólogos Alfonso Álvarez Bolado SJ (1928-2013) y José Gómez Caffarena SJ (1923-2013). De acuerdo con el *Ordenamiento sobre el Ateísmo* del Papa, las actividades de *Fe y Secularidad* se centraban principalmente en una renovación de la espiritualidad cristiana ante el proceso de secularización. La fundación de *Fe y Secularidad* era resultado directo de los intensos debates desde 1966 de la *Comisión Interprovincial para el Problema del Ateísmo en España* (CIPAE)<sup>46</sup>. Álvarez Bolado había estudiado en los años cincuenta con Rahner en Innsbruck e iba a traducir más tarde su influyente obra *Geist in Welt* (1939). Entre 1965 y 1967 fue, además, representante español de la *Sociedad Internacional Paulus* participando en todas las reuniones. Bajo la dirección de Álvarez Bolado, que entre 1981 y 1986 además iba a ser encargado de la representación católica en la *Conference of European Churches* en Ginebra, *Fe y Secularidad* se convirtió en uno de los motores de intercambio científico más significativos de la transición. Álvarez Bolado disponía de una amplia red de contactos internacionales, también mediante el historiador de la literatura en Konstanz y antiguo director del *Goethe-Institut* alemán en Barcelona entre 1959 y 1967 Hans-Rudolf Picard (1928-2017). En 1972 Gómez Caffarena sucedió a Álvarez Bolado tanto en la dirección de *Fe y Secularidad* como de asesor en el *Secretariado Vaticano para los No-Creyentes* y *Fe y Secularidad* se trasladó a Madrid<sup>47</sup>.

#### 3.1. Hacia una nueva teología política

Desde mediados de los años sesenta, Gómez Caffarena había comenzado a estudiar el marxismo como materialización histórico-política del ateísmo moderno<sup>48</sup>. Su análisis e interpretación iba a tener un impacto más allá de *Fe y Se-*

---

<sup>45</sup> Hengsbach, 1978.

<sup>46</sup> Igelmo Zaldivar & Lemke Duque, 2018.

<sup>47</sup> Habría que hacer referencia, además, al centro de estudios *Cristianisme i Justícia*, creado por los jesuitas catalanes en Barcelona en 1981, y su colaboración puntual con *Fe y Secularidad* a finales de los años ochenta; el mismo centro *Cristianisme i Justícia* creó en 1989 la *Fundació Luis Espinal*. Ver al respecto Centre d'Estudis, *Cristianisme i Justícia*, 2006.

<sup>48</sup> Para una introducción intelectual Fraijó Nieto y Masía Clavel, 1995; Egido Serrano, 1999 y, ultimamente, Almazán García, 2014.

cularidad por ofrecer una visión amplia y diferenciada del enraizamiento de la fe cristiana en la sociedad democrática en España frente al fenómeno moderno de la secularización<sup>49</sup>. En este contexto, su exigencia repetida por un «diálogo del creyente con el ateísmo contemporáneo»<sup>50</sup> se refería a un nuevo concepto de «religión trascendente» que elaboró en reacción directa a un ateísmo científico oficialmente institucionalizado en la Unión Soviética como punto culminante de una feroz política antirreligiosa de la era de Jruschov<sup>51</sup>. Siguiendo al socialismo europeo (anti-totalitario, anti-ateo y no-marxista) de Roger Garaudy (1913-2012), Gómez Caffarena exigía liberar la fe cristiana del «principio conservador del orden» y ponerla al «servicio de un amor universal» con lo cual «el cristiano debe ser, cuando haga falta, tan revolucionario como el que más»<sup>52</sup>.

Con referencia a su experiencia personal en el Segundo Concilio Vaticano, Gómez Caffarena subrayaba en un estudio sobre el marxismo en 1966 la gran importancia del jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881-1955). La obra teilhardiana guardaba, según él, una «fundamental relación —a la vez coincidencias y antítesis— con el marxismo» por encarnar una fe optimista para el progreso humano, sobre todo, al brindar «una mística que puede competir con la praxis materialista histórica». Esta mística consistía en una socialización del hombre como «amorización» capaz de «salvar los valores personales contra el totalitarismo», posible solamente «en la presuposición de un supremo Ser Personal» (Dios)<sup>53</sup>.

Concretando en el ateísmo como una «realidad en España» frente a la «unidad católica oficialmente proclamada y mantenida», Gómez Caffarena recordaba, además, el efecto de «cierto anticlericalismo» al no marcarse «suficientemente los límites de lo religioso y lo político» con lo cual la autocalificación mediante la palabra *ateo* equivalía, en realidad, a una «declaración de oposición política». Haciendo referencia a los resultados de la CIPAE y la encuesta de la *Federación Española de Congregaciones Universitarias Marianas* de 1967<sup>54</sup>, identificaba sin embargo una fuerte «descristianización de la sociedad española» que consistía, según él, en una deficiente pedagogía religiosa y en la oficialidad del catolicismo. Frente a esta realidad, insistía no sólo en el «pluralismo occidental» como algo cultural e históricamente ineludible y fáctico para España sino en la necesidad de una profunda «religiosidad aconfesional» como punto

<sup>49</sup> Gómez Caffarena & Mardones, 1999.

<sup>50</sup> Gómez Caffarena, 1966a; Gómez Caffarena, 1966b.

<sup>51</sup> Stone, 2008.

<sup>52</sup> Gómez Caffarena, 1964, p. 423.

<sup>53</sup> Gómez Caffarena, 1966c, pp. 288-289 y 293-294.

<sup>54</sup> Alberdi Alonso & Pintos, 1967; con respecto a la transformación estructural y político-religiosa de las congregaciones marianas durante el franquismo tardío ver, además, Sáinz Martínez, 1996.

de referencia de «tres sencillas consignas para el catolicismo español de cara al creciente ateísmo»: (a) «interiorización de la fe», (b) «purificación de la presentación doctrinal del cristianismo», y (c) «fe operante por el amor»<sup>55</sup>.

Aceptemos, pues, aceptemos con naturalidad el pluralismo que nos impone la sociedad moderna y tratemos desde él de afrontar los problemas que han promovido y promueven la descristianización y el crecimiento del ateísmo. Hay que afrontarlos con realismo, con conciencia serena y confianza en la religiosidad profunda de todo hombre<sup>56</sup>.

Para Gómez Caffarena, el ateísmo «más profundamente» presente en la sociedad moderna era el ateísmo existencialista. Recordando su origen filosófico (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger etc.) y camino hacia España (Ortega y discípulos), identificaba sin embargo un «sentido profundo del ateísmo de Sartre» precisamente en la «pura negatividad» de la subjetividad humana que, según él, experimenta «todo encuentro intersubjetivo» como «conflicto»<sup>57</sup>. Este núcleo de la «subjetividad como pura negatividad» contenía, a la vez, la posibilidad del «camino de vuelta del ateísmo» por medio de una fe en el amor como «luz en la relativa ausencia inicial». Debido a esta dimensión mística de la libertad humana, el cristianismo genuino era en su esencia «profundamente existencial»<sup>58</sup>.

Esa misma *vuelta del ateísmo* se reflejaba también en su minucioso análisis del ateísmo marxista publicado en la cumbre de los diálogos cristiano-marxistas en 1969 cuando Rahner se encontraba dando conferencias en los países del Este de Europa. Siguiendo la tesis de Louis Althusser (1918-1990) en torno a una ruptura epistemológica en la biografía intelectual del joven Marx, Gómez Caffarena explicaba que el «juicio negativo» sobre la religión como alienación, que había llevado a Marx a identificarla como ideología, era una «herencia de la izquierda hegeliana», en concreto del ateísmo feuerbachiano, cuya pertenencia esencial para el materialismo histórico era cuestionable. Para responder a la pregunta (rahneriana) *¿Puede un marxista de hoy ser creyente?*, insistía que según este temprano marxismo humanista —frente a los marxismos posteriores de corte naturalista-dialéctico (Engels) y de tipo científico (ateísmo de Estado soviético)— era imposible eliminar, sin dogmatismos propios, la dimensión nuclear de lo religioso como «legítima filosofía no-ideológica» incluida en la inversión del «juicio negativo» fundamental<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Gómez Caffarena, 1967a, pp. 149, 151-152, 164-165 y 167-168.

<sup>56</sup> Gómez Caffarena, 1967a, p. 172.

<sup>57</sup> Gómez Caffarena, 1967b, pp. 60, 69, 73-74.

<sup>58</sup> Gómez Caffarena, 1967b, pp. 73, 76-77 y 93.

<sup>59</sup> Gómez Caffarena, 1969, pp. 20 y 22.

Desde finales de los años setenta, sobre todo, Gómez Caffarena ha ido concretando su visión de una democracia social en España. Como modelo de sociedad insistía en defender la paz social adquirida durante la transición política. Al mismo tiempo, exigía un equilibrio sistémico entre democracia formal-representativa y real-directa (control de los partidos políticos / garantía de los derechos humanos / igualdad de oportunidades económicas y culturales / legislación fiscal y empresarial etc.). Solo mediante una progresiva neutralización de las «grandes concentraciones oligárquicas de capital» veía posible llegar a «plantear, hoy, en España una revolución socialista» de «modo realista y no demagógico» que proyectaba para superar el falso antagonismo entre «democracia o socialismo», es decir, entre las «democracias de Occidente» y los «países del Este europeo»<sup>60</sup>.

Las tres dimensiones de paz en su modelo de sociedad (lo social, lo político, lo económico) se referían a los «valores humanísticos de libertad, solidaridad y utopía» que fundamentaba en un concepto de moralidad trascendental kantiana cuya idea de «autonomía para el sujeto y la persona», según él, mantenía una «innegable afinidad con la actitud fundamentalmente cristiana de amor esperanzado»<sup>61</sup>. Siguiendo la tesis de Henri Bergson (1859-1941) en *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), hablaba de dos fuentes «no contrarios, pero si diversificables» en la «doctrina del imperativo categórico» denominado como dimensión utópica (*utopema kantiano*) del bien supremo. Según esta perspectiva, la «construcción ontoteológica» de la ética kantiana recuperaba «lo religioso desde la moral» mediante la «postulación de la existencia de Dios», como «Supremo Bien Originario, con lo que el objetivo de la acción moral humana queda matizado como supremo bien derivativo». Para Gómez Caffarena, esta segunda parte del formalismo ético trascendental se refería a un «sentimiento adecuado a tal imperativo, capaz de determinar la voluntad moralmente» en el sentido de «respeto a la ley», es decir, una «valoración suprema del bien integral de los sujetos morales» a nivel vivencial como «sentimiento de *solidaridad desbordante*» revelado mediante la «universalizabilidad» de las máximas<sup>62</sup>.

Siguiendo la fusión entre ética kantiana y filosofía práctica cristiana, Gómez Caffarena ha subrayado, además, la posibilidad de una «legitimidad del pluralismo» frente a una antropología de las convicciones. Retomando su argumentación sobre el *utopema kantiano* y referencias a la religión dinámica de Bergson, resultaba «ineludible una hipótesis teológica» del *cristiano anónimo* fundamenta-

<sup>60</sup> Gómez Caffarena, 1977.

<sup>61</sup> Gómez Caffarena, 1978a; esta idea de un teísmo kantiano iba a tener un fuerte impacto en una nueva generación de kantianos en España. Ver Caimi, 2004, pp. 616-617.

<sup>62</sup> Gómez Caffarena, 1978b, pp. 259-260, 267-268 y 272-273.

da en «creer razonablemente en Dios-Amor». Así era posible aceptar la «pluralidad de *teologías*» no como una «concesión del *servicio de la unidad* o magisterio oficial» sino como «exigencia de la indispensable actitud hermenéutica del creyente culto intelectualmente honesto»<sup>63</sup>.

Esta profunda labor de Gómez Caffarena para concretar las dimensiones de paz de un nuevo modelo de sociedad tuvo, también, mucha repercusión en los talleres y seminarios de *Fe y Secularidad*. En un ciclo de conferencias, celebrado a finales de 1986 en el *Goethe-Institut* alemán de Madrid, recordaba los inicios de la cooperación entre los dos institutos en 1974 para impulsar una nueva teología política. Volvían a estar presentes los teólogos protestante Juer-gen Moltmann (1926-) y católico Johann Babtist Metz (1928-)<sup>64</sup>, ambos invitados doce años antes junto con Rahner<sup>65</sup>. Como primera reflexión clave de esta segunda reunión en 1986, Moltmann introducía en el tema de la amenaza nuclear, sobre todo, subrayando que la retórica del Armagedón de Ronald Reagan (1911-2004) desde 1984 había iniciado un cambio paradigmático hacia una «*política del apocalipsis moderno*». Esta se caracterizaba por una priorización de la seguridad que suspendía derechos constitucionales y violaba derechos humanos, mientras que se mantenía una falsa normalidad de indiferencia de la vida personal acompañado por un «creciente pesimismo de la generación joven». Siguiendo las reflexiones del famoso libro *Die atomare Drohung* (1972, cuarta edición 1983) de Guenther Anders (1902-1992) en torno a una teología nuclear, Moltmann insistía que el significado bíblico del apocalipsis, más allá del *mysterium fascinans et tremendum*, se refería al reencuentro escatológico entre Dios y el hombre. De ahí que el verdadero temor apocalíptico no consistía en la destrucción del viejo mundo (injusto y violento) sino en el posible peligro absoluto de un abandono final de Dios a su propia creación. Frente a esa ausencia definitiva de un Dios *omnipotente*, discutido con referencia al análisis de Hans Jonas (1903-1993) sobre el problema de Dios ante el Holocausto, Moltmann defendía la idea de lo Todopoderoso como *Omnipaciencia* alimentado por una «hermenéutica del peligro» (J. B. Metz)<sup>66</sup>.

En otra reflexión clave de 1986, el antiguo director de programa en la *Academia Evangélica de Loccum* y durante muchos años diputado socialdemócrata en el parlamento alemán y también europeo, Olaf Schwencke, nacido en 1936, retomaba el «tenso campo» entre política y teología considerando para la

<sup>63</sup> Gómez Caffarena, 1983, pp. 203-205.

<sup>64</sup> Ver como introducción por ejemplo, Adams, 2004 y Ashley, 2004.

<sup>65</sup> Instituto Fe y Secularidad e Instituto Alemán de Cultura, 1974; Gómez Caffarena, 1987. Sin poder entrar en los detalles, cabe recordar la polémica blochiana entre los jesuitas españoles a raíz, sobre todo, de Manuel Ureña Pastor. Ver, entre otros, Lobato, 1987.

<sup>66</sup> Moltmann, 1987.

última «a priori también una misión política», justamente, con el fin de «situar el *kerygma* en nuestro tiempo». Ante la pregunta canterburiana *Cur Deus Homo?*, Schwencke exponía la necesidad de una «obra salvífica» identificada con la idea kantiana de paz perpetua. Haciendo referencia al llamamiento ecuménico a «un concilio de paz de toda la cristiandad», que había proclamado la VI Asamblea Plenaria del Movimiento Ecuménico de 1983 en Vancouver y que fue afirmada por la Asamblea de las Iglesias Evangélicas Alemanas de 1985, concretaba la responsabilidad de una teología de paz tanto en un «proceso preconiliar» como en el «posterior cambio de la praxis vital de los cristianos»<sup>67</sup>.

Semejante política de paz y justicia merecería realmente ser considerada como la forma más radical de teología. ¡Seamos finalmente radicales! ¡Pongamos a la teología en pie, hagamos política para cambiar al mundo, nosotros: católicos españoles y protestantes alemanes!<sup>68</sup>

### 3.2. La vocación de paz de Europa

Como conferencia final en 1986, *Fe y Secularidad* había invitado además al economista y en este momento presidente de la *Comisión General de Justicia y Paz de España* Alberto Rodríguez Gracia (s.d.) que subrayaba el papel del antiguo presidente Joaquín Ruiz-Giménez Cortés (1913-2009) para la formación de los movimientos de paz en España<sup>69</sup>. Al mismo tiempo, Rodríguez Gracia lamentaba una radicalización ideológica de izquierda en el pacifismo español e insistía en una respectiva moderación mediante su integración como fuerza política al exigir su entrada «en los Parlamentos»<sup>70</sup>.

Ante la «complejidad de las relaciones políticas internacionales», también Álvarez Bolado<sup>71</sup> insistía en la necesidad de «cierto discurso político» desde la teología para cualquier «ética de la disuasión nuclear». En su extensa contribución para el ciclo de conferencias de 1986 destacaba la «centralidad de la *amenaza*» como permanencia del peligro de una «pérdida de la libertad y de la identidad cultural» no solo durante la «negociación con el adversario» sino, también, en el tránsito hacia «una época posnuclear» (*especialmente peligroso*). Dudaba además si los movimientos por la paz, que consideraba como fuerza social importante, representaban una «alternativa ética y política» dada su «mezcla de pacifismo, neutralismo y nacionalismo». Según Álvarez Bolado, la «única forma de humanizar la crisis atómica» consistía en una «conversión», es decir, un

<sup>67</sup> Schwencke, 1987.

<sup>68</sup> Schwencke, 1987, p. 50.

<sup>69</sup> Mayer-Tarhan, 2017, pp. 277-301.

<sup>70</sup> Rodríguez Gracia, 1987.

<sup>71</sup> Para una introducción intelectual ver Quinzá Lleó y Alemany, 1999, pp. 29-63.

«nuevo diseño del hombre y de sus conductas políticas». Siguiendo al postulado de una «fe filosófica» (Jaspers, Henrich etc.) exigía una «profunda transformación de los valores» justamente sobre la base de una «intrínseca relación entre la superación de la crisis nuclear y la catástrofe». Ante la presencia del terrorismo en España, subrayaba finalmente el *momentum* de no-violencia activa para insistir en que cualquiera que se «cree ser sostenedor de una causa justa, aun no suficientemente reconocida, debe aprender a sostenerla siempre por medios políticos». Esto era el núcleo de su idea de humanización ética y política, identificada con el «evangelio de paz» de las encíclicas *Gaudium et Spes* (1965) y *Redemptoris hominis* (1979)<sup>72</sup>.

Encargado por la *Hermandad Obrera de Acción Católica* (HOAC) como uno de los «mejores especialistas eclesiales en las cuestiones de la paz»<sup>73</sup>, Álvarez Bolado había presentado las encíclicas pontificias, los textos conciliares y las doctrinas sobre la paz de tres episcopados (estadounidense, francés e inglés) de la Alianza Atlántica en un muy difundido número de los *Cuadernos Noticias Obreras* dos años antes. En plena cumbre del debate sobre la permanencia de España en la OTAN, subrayaba una dimensión pedagógica de la paz para la convivencia que mediante una «pluralidad de éticas» fuera capaz de «hacer el educando autónomo» y fomentar una «mentalidad dialogante». Esta idea de «educar para la paz hoy en España» se refería —entre otros ejemplos sectoriales como la justicia social y la relación entre sociedad y ejército— a la «construcción pacífica del Estado de las autonomías» sobre la base de la «sustancia ética» de la democracia, en la que los «conflictos no se liquidan o reprimen, sino se administran a través del diálogo y la negociación»<sup>74</sup>.

Sintomáticamente, el número de *Cuadernos Noticias Obreras* editado por Álvarez Bolado en 1984, desembocaba en dos anexos firmados por el equipo editorial de los Secretariados Sociales de las diócesis vascas<sup>75</sup>. Estos anexos reunían argumentos críticos sobre la entrada de España en la OTAN resaltando para cualquier política pacifista el «reconocimiento de la existencia de tensiones, conflictos y crisis». Desde esta perspectiva, insistían que la OTAN no era «un mero discurso ideológico de carácter maniqueo» sino una de las «manifestaciones estructurales» de la «pretendida apuesta de Occidente por una comunidad de valores, principios e intereses, que asimilan a la igualdad, libertad y

<sup>72</sup> Álvarez Bolado, 1987, pp. 59-61, 69-70 y 75-97.

<sup>73</sup> Díaz Salazar 1984.

<sup>74</sup> Álvarez Bolado, 1984.

<sup>75</sup> Las protestas pacifistas en el País Vasco sufrieron un fuerte impacto ideológico de izquierda, tanto separatista (abertzale) como terrorista (ETA). Ver Beck, 2005.

solidaridad». Así, la posición cristiana consistía en identificar como «Bien Común de nuestro pueblo» la construcción de una Europa como espacio de paz.<sup>76</sup>

Aportar algo positivo a la paz exige lealtad no al Este o al Oeste sino a los intereses de la Paz. (...) Nuestros objetivos tienen que ser liberar a la Europa de las libertades democráticas de esa tradición belicista que paradójicamente engendró, liberarla de ser el escenario de una *guerra nuclear limitada*, y apoyarla en una nueva dinámica de distensión de bloques, de disolución de Alianzas militares y de pacifismo solidario y realista. Debemos esforzarnos por hacer razonable una política de *neutralidad positiva* en la creación de un clima de distensión<sup>77</sup>.

Además, como fruto de un seminario interdisciplinar desarrollado en la Universidad Pontificia de Comillas en 1984 junto con Jesús Joaquín Alemany Briz SJ (1937-2001), Álvarez Bolado concretaba diversas «áreas temáticas principales» para definir una política de *neutralidad positiva*. Ante los «peligros y amenazas de la guerra atómica», identificaba los «Derechos humanos y libertades de las minorías religiosas, étnicas o políticas» como núcleo de un espacio europeo de paz «por encima de toda tentación de violencia», exigiendo para Europa «el camino hacia el reforzamiento de su unidad interna» impulsado tanto por las «iniciativas para favorecer la distensión Este-Oeste» como por el respaldo «de la Santa Sede a los países menos favorecidos del hemisferio Sur»<sup>78</sup>.

Como resultado de los diálogos con sus «amigos de la HOAC en Málaga» y las reflexiones interdisciplinares en el seminario *Iglesia y Sociedad* en la Universidad Pontificia de Comillas desde comienzos de los ochenta, Álvarez Bolado hablaba en 1986 de una «vocación de paz» de Europa como móvil decisivo para la política de neutralidad positiva y su papel de «distensión y mediación en las relaciones Este/Oeste y Norte/Sur». Los orígenes de esa vocación consistían, según él, (1) en la «experiencia histórica de las Guerras Mundiales», (2) en la naturaleza del continente como cuna de los «procesos de conocimiento crítico y de institucionalización progresiva de las libertades», y (3) en los «orígenes cristianos y la permanente actualidad cristiana de Europa». En este contexto, no solo defendía la necesidad de un realismo político, insistiendo en que una «*política de paz ha de replantear el conflicto*» mediante «*cooperación*», «*comunicación e intercambio*» incluyendo una «*política de defensa militar*», sino que advertía de no confundir una «*Europa más integrada*» con la «Europa del Mercado común, y menos todavía con los países miembros de la OTAN». Según esta visión de una vocación de paz de Europa, el único camino hacia una mayor integración política y social en Europa era el «*consenso ético-político*» por encima de toda «ra-

<sup>76</sup> Secretariados Sociales de las Diócesis Vascas, 1984, pp. 77-78.

<sup>77</sup> Secretariados Sociales de las Diócesis Vascas, 1984, p. 78.

<sup>78</sup> Álvarez Bolado, 1985, pp. 242.

cionalidad técnica —política, económica, industrial y militar— de las distintas alternativas»<sup>79</sup>.

Desde esta reflexión ética queremos regresar al horizonte europeo (...), a la vocación de paz de Europa. Deseamos para España una política de defensa que contribuya a la política de paz de Europa. A una política europea que —teniendo en cuenta la situación con el realismo preciso— se aleje sin embargo de los planteamientos actuales de la disuasión y los establezca en otros términos; que mejore la distensión forzando negociaciones hacia un desarme mutuamente controlado, que resulte progresivamente al crecimiento de la confianza recíproca, que estimule la cooperación a través de los bloques y contribuya a equilibrar la diferencia respecto al Tercer Mundo<sup>80</sup>.

#### CONCLUSIONES

El presente estudio ha analizado el tema de Europa como espacio de paz desde la perspectiva de los jesuitas españoles de *Fe y Secularidad* entre 1967 y 1987 tomando en consideración el contexto de la presencia temprana de la Compañía de Jesús a nivel europeo y prestando atención no sólo a sus proyecciones de Europa como espacio cultural e histórico sino, también, al debate de los jesuitas alemanes en torno a la paz y seguridad, de comienzos de los ochenta.

Ante este horizonte más amplio cabe destacar que la Compañía de Jesús ha experimentado un profundo proceso de transformación posconciliar más allá del mero cambio generacional. Impulsado por los jesuitas a nivel bilateral franco-alemán desde los años cincuenta, la idea escolástica tradicional de la paz como reconciliación cristiana pronto dejaba de ser un marco válido y practicable. Su proyección de una sociedad europea de cultura cristiana multinacional era, como muy tarde a finales de los setenta, un concepto políticamente ambiguo y de carácter romántico. La idea de Europa como espacio de paz volvía a recuperar fuerza en el contexto del debate sobre las finalidades políticas concretas ante una Europa dividida entre los bloques ideológicos. Siguiendo el *Ordenamiento sobre el Ateísmo* y animado por la visión de Arrupe en torno a Europa como espacio decisivo para la universalización de cristianismo, los jesuitas alemanes centraron la cuestión de la paz en Europa en un concepto racional de los conflictos políticos y una práctica racional del poder. Para el fin de una superación pacífica de la confrontación entre el Este y el Oeste en Europa, elabo-

---

<sup>79</sup> Álvarez Bolado, 1986.

<sup>80</sup> Álvarez Bolado, 1986, p. 29.

raron simultáneamente una idea mística de Europa identificada como principal portador escatológico de una re-evangelización del continente.

Este marco europeo, tanto discursivo como institucional, era decisivo para los impulsos de los jesuitas fundadores y directores de *Fe y Secularidad*, Álvarez Bolado y Gómez Caffarena, en España. Mediante un intenso diálogo sobre el marxismo y el proceso de secularización, *Fe y Secularidad* proyectaba el marco para una nueva teología política cuyo horizonte europeo consistía en la idea de una religiosidad aconfesional integrada en el conjunto de una pluralidad de teologías. Esta base servía para formular una nueva ética católica, arrancando desde Kant, como modelo para una sociedad pluralista. Según esta visión de los jesuitas de *Fe y Secularidad*, el motor decisivo para la transformación política de España hacia una sociedad democrática era la vocación de paz de Europa identificada como neutralidad positiva y propuesta desde una ética realista y pragmática del poder. Aquí, el peligro de una guerra nuclear era un elemento central y constitutivo de la nueva teología política que, además, extendía la superación de la confrontación entre los bloques ideológicos más expresamente hacia un proceso ecuménico capaz de equilibrar el conflicto social-global entre Norte y Sur.

Ante la actualidad europea e internacional y, en particular también, ante el desarrollo reciente de la sociedad española cabe resaltar, finalmente, la necesidad de una amplia reanimación, desde la política, de la idea de paz para el futuro y el progreso del proyecto europeo. Su promoción activa, en los diferentes contextos nacionales y transnacionales, como ética pluralista de inclusión, sigue siendo uno de los grandes retos para todas las instituciones políticas y agentes sociales.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Nicholas, «Jürgen Moltmann», en *The Blackwell Companion to Political Theology*, ed. Peter Scott y William T. Cavanaugh, Malden, Blackwell Publishing, 2004, pp. 227-240.
- Alberdi Alonso, Javier y Juan Luis Pintos, *Actitud religiosa del universitario español: Encuesta FECUM 1967*, Madrid, Razón y Fe, 1967.
- Alcalá, Manuel, «Pedro Arrupe und das Ordensleben in der nachkonziliaren Ära», en *Pedro Arrupe. Generaloberer der Jesuiten. Neuen biografische Perspektiven*, ed. Gianni La Bella, Freiburg, Herder, 2008, pp. 160-199.
- Almazán García, Gabriel, [De la admiración y el horror, a la acción y la esperanza. Manuscrito antropología y ética de José Gómez Caffarena](#), Madrid, Facultad de Filosofía. Universidad Complutense, 2014 [Tesis doctoral].
- Álvarez Bolado, Alfonso, «Educar para la Paz: Misión de la Comunidad Cristiana», en *Los cristianos y la lucha por la paz*, ed. Alfonso Álvarez Bolado, Madrid, Cuadernos Noticias Obreros Nr. 6 - Edición HOAC, 1984, pp. 53-60.
- Álvarez Bolado, Alfonso, «La doctrina contemporánea de las iglesias sobre la paz y el armamentismo», *Miscelánea Comillas*, 43, 1985, pp. 239-259.
- Álvarez Bolado, Alfonso, «La vocación de paz de Europa y nuestras alternativas de defensa», *Revista de Fomento Social*, 41, 1986, pp. 7-29.
- Álvarez Bolado, Alfonso, «El servicio cristiano a la paz en el debate sobre la disuasión», en *Teología política y responsabilidad por la paz*, ed. Instituto Fe y Secularidad e Instituto Alemán de Cultura, Madrid, Artegráf, 1987, pp. 51-97.

## EL INSTITUTO FE Y SECULARIDAD

- Álvarez Bolado, Alfonso, «Die 32. Generalkongregation», en *Pedro Arrupe. Generaloberer der Jesuiten. Neuen biografische Perspektiven*, ed. Gianni La Bella, Freiburg, Herder, 2008, pp. 403-495.
- Arrupe, Pedro, «La contribución cristiana a la construcción europea», en *Ante un mundo en cambio*, Zaragoza, Hechos y Dichos, 1972a, pp. 121-135.
- Arrupe, Pedro, «La problemática europea», en *Ante un mundo en cambio*, Zaragoza, Hechos y Dichos, 1972b, pp. 137-144.
- Arrupe, Pedro, *Impegno cristiano per la giustizia*, Milano, San Fedele, 1981.
- Arrupe, Pedro, «El análisis marxista», en *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao, Mensajero, 1982, pp. 151-158.
- Arrupe, Pedro, «Glaube und Gerechtigkeit als Auftrag der europäischen Christen [1976]», en *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe S.J. (1965-1983)*, ed. Hans Zwiefelhofer, München, Wewel, 1987, pp. 384-392.
- Ashley, J. Matthew, «Johann Baptist Metz», en *The Blackwell Companion to Political Theology*, ed. Peter Scott y William T. Cavanaugh, Malden, Blackwell Publishing, 2004, pp. 241-255.
- Baby, Sophie & Muñoz Soro, Javier, «El discurso de la violencia en la izquierda durante el último franquismo y la transición (1968-1982)», en *Culturas y políticas de la violencia: España siglo XX*, ed. José Luis Ledesma Vera, Javier Muñoz Soro y Javier Rodrigo, Madrid, Siete Mares, 2005, pp. 279-304.
- Beck, Jan Mansvelt, *Territory and Terror. Conflicting Nationalism in the Basque Country*, London, Routledge, 2005.
- Bourel, Dominique, «Rivau, Jean du», en *Lexikon der deutsch-französischen Kulturbeziehungen nach 1945*, ed. Nicole Colin, Corine Defrance, Ulrich Pfeil y Joachim Umlauf, Tübingen, Narr Verlag, 2015, pp. 396-397.
- Caimi, Mario, «Kants Metaphysik und Religionsphilosophie in spanischen Arbeiten», en *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, ed. N. Fischer, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004, pp. 609-630.
- Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia, *Cristianisme i Justícia, 25 anys al servei de la fe i la justícia. Manifest*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2006.
- Cerny-Werner, Roland, *Vatikanische Ostpolitik und die DDR*, Göttingen, V&R Unipress, 2011.
- Charles, Christoph, «Intellektuelle und Literaten in Frankreich und Deutschland während der 1950er Jahre. Die Grundlagen der Annäherung», en *Wandel und Integration. Deutsch-französische Annäherungen der fünfziger Jahre/Mutations et intégration. Les rapprochements franco-allemands dans les années cinquante*, ed. Helene Miard-Delacroix y Rainer Hudemann, München, Oldenburg, 2005, pp. 267-290.
- Collado Seidel, Carlos, «Zur religiösen Dimension von Gewalt und Herrschaftslegitimation General Francos im Spanischen Bürgerkrieg», en *Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, ed. Silke Hensel y Hubert Wolf, Köln, Böhlau, 2013, pp. 79-100.
- Delgado de la Rosa, Juan Antonio, «La Iglesia de la frontera y su lucha por la paz (una paz educativa y profética). El jesuitismo disidente», *Bajo Palabra*, 15, 2017, pp. 35-43.
- Díaz Salazar, Rafael, «Presentación», en *Los cristianos y la lucha por la paz*, ed. Alfonso Álvarez Bolado, Madrid, Cuadernos Noticias Obreros Nr. 6 - Edición HOAC, 1984, pp. 1-2.
- Duchhardt, Heinz y Malgorzata Morawiec (eds.), *Die europäische Integration und die Kirchen: Akteure und Rezipienten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Egido Serrano, José, *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*. Prólogo de Javier Muguerza. Epílogo de José Gómez Caffarena, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999.
- Eitler, Pascal, «Politik und Religion: Semantische Grenzen und Grenzverschiebungen in der Bundesrepublik Deutschland 1965-1975», en *Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung*, ed. Ute Frevert y Heinz-Gerhard Haupt, Frankfurt am Main, Campus-Verlag, 2005, pp. 268-303.
- Ellacuría, Ignacio, «Pedro Arrupe als Erneuerer des Ordenslebens», en *Offen für die Zeichen der Zeit. Pedro Arrupe im Zeugnis seiner Mitarbeiter*, ed. Stefan Bamberger, Kevelaer, Butzon & Bercker, 1986, pp. 109-136.
- Ernesti, Jörg, *Paul VI. - Der vergessene Papst*, Freiburg, Herder, 2012.
- Espiau, Gorka, «[The Peace Processes in the Basque Country and Northern Ireland \(1994-2006\): A Comparative Approach](#)», *SSRN Electronic Journal*, 2010 /3.
- Fimister, Alan P., *Robert Schuman: Neo Scholastic Humanism and the Reunification of Europe*, Brussels, Peter Lang, 2008.
- Fraijó Nieto, Manuel y Juan Masía Clavel (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995.
- Garaudy, Roger, Johann Baptist Metz y Karl Rahner, *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?*, Reinbek/Hamburg, Rowohlt, 1966.

## CARL ANTONIUS LEMKE DUQUE

- Gómez Caffarena, José, «El informe Ilitchef. Comunismo, ateísmo y trascendencia de Dios», *Razón y Fe*, 170, 1964, pp. 405-424.
- Gómez Caffarena, José, «Para el dialogo del creyente con el ateísmo contemporáneo», *Razón y Fe*, 173, 1966a, pp. 245-262.
- Gómez Caffarena, José, «Para el dialogo del creyente con el ateísmo contemporáneo», *Broteria* (Lisboa) 82, 1966b, pp. 283-309.
- Gómez Caffarena, José, «Teilhard y el marxismo», *Hechos y Dichos*, 362, 1966c, pp. 288-294.
- Gómez Caffarena, José, «El ateísmo en España», en *El ateísmo y los Padres del Concilio*, ed. P. Hebbelthwaite, Madrid, Hechos y Dichos, 1967a, pp. 149-172.
- Gómez Caffarena, José, «Ateísmo existencialista», en *El ateísmo moderno: ateísmo científico, ateísmo existencialista, ateísmo marxista*, ed. Luis Sanz Criado, José Gómez Caffarena y Carlos María Staehlin Saavedra, Madrid, AEPSA, 1967b, pp. 59-94.
- Gómez Caffarena, José, «En torno al ateísmo marxista», *Cuadernos para el Diálogo*, 66, 1969, pp. 19-23.
- Gómez Caffarena, José, «A dónde queremos ir. Un nuevo modelo de sociedad», *Sal Terrae*, 65, 1977, pp. 163-171.
- Gómez Caffarena, José, «Base para una nueva integración de la identidad cristiana», *Sal Terrae*, 66, 1978a, pp. 453-461.
- Gómez Caffarena, José, «¿Respeto y utopía? ¿Dos fuentes de la moral kantiana?», *Pensamiento*, 34, 1978b, pp. 259-276.
- Gómez Caffarena, José, «Aceptación del pluralismo y firmeza en la fe», *Communio*, 5, 1983, pp. 198-205.
- Gómez Caffarena, José, «Presentación», en *Teología política y responsabilidad por la paz*, ed. Instituto Fe y Secularidad e Instituto Alemán de Cultura, Madrid, Artegraf, 1987, pp. 9-15.
- Gómez Caffarena, José y José Mardones, *Ateísmo moderno. Increencia o indiferencia religiosa*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.
- Hengsbach, Friedhelm, «Kirche in Europa. Ein Lernziel für deutsche Katholiken», *Stimmen der Zeit*, 5, 1978, pp. 291-300.
- Hrynkow, Christopher W., «Christian Peacemaker Teams, Solidarist Nonviolent Activism and the Politics of Peace: Peace Witness that Challenges Militarism and Destructive Violence», *Peace Research. The Canadian Journal of Peace and Conflict Studies*, 41, 1, 2009, pp. 111-134.
- Hrynkow, Christopher W., «[If You Want Peace, Work For Justice: Assessing Pope Paul VI as a Peacebuilder on the Levels of Insight and Action](#)», *Peace and Conflict Studies*, 24, 2, 2017, article 2.
- Hummel, Karl-Joseph, *Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII und Paul VI*, Paderborn, Schöningh, 1999.
- Igelmo Zaldivar, Jon y Carl Antonius Lemke Duque, «Jesuits and Education in Spain after Second Vatican Council: Theological Renewal and Pedagogical Innovation», *International Studies in Catholic Education*, 10, 2, 2018, pp. 119-131.
- Instituto Fe y Secularidad e Instituto Alemán de Cultura (eds.), *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*, Madrid, Artegraf, 1974.
- Itçaina, Xabier, «The Power of Powerlessness: Religious Actors' Peaceful Mediation in the Basque Conflict», en *Mediation in political conflicts. Soft power or counter-culture?*, ed. J. Faget, Oxford, Hart Publishing, 2011, pp. 65-88.
- Johnston, Hank y Jozef Figa, «The Church and Political Opposition: Comparative Perspectives on Mobilization against Authoritarian Regimes», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 1, 1988, pp. 32-47.
- Kalden, Sebastian, *Über Kreuz in der Raketenfrage. Transnationalität in der christlichen Friedensbewegung in Westeuropa 1979-1985*, Baden-Baden, Nomos, 2017.
- Keller, Albert, «Zukunftsangst», *Stimmen der Zeit*, 200, 1, 1982, pp. 1-2.
- Kellner, Ernst (ed.), *Christentum und Marxismus-heute*, Wien, Europa-Verlag (Gespräche der Paulus-Gesellschaft 2), 1966.
- Kellner, Ernst, «Karl Rahner und die Paulus-Gesellschaft», en *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, ed. Paul Imhof y Hubert Biallowon, Zurich, Benzinger, 1985, pp. 57-59.
- Kerkoff, Jan, «Arrupe y Europa», en *Pedro Arrupe. Un uomo per gli altri*, ed. Gianni La Bella, Bologna, Soc. Ed. Il Molino, 2007, pp. 503-528.
- König, Franz, «Europa auf dem Weg zu sich selbst», en *Europa: Horizonte der Hoffnung*, ed. Franz König y Karl Rahner, Graz, Styria, 1983, pp. 35-60.
- Lange, Axel, Reinhard Scheerer y Horst Dohle (eds.), *Zum christlich-marxistischen Dialog in Europa 1949-1989; eine Auswahlbibliographie*, Berlin, Ges. zur Förderung des Christlich-Marxistischen Dialogs, 1994.

## EL INSTITUTO FE Y SECULARIDAD

- Langendörfer, Hans, *Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik. Eine Untersuchung zu neuesten katholischen Friedensverlautbarungen und zur ethischen Problematik heutiger Sicherheitspolitik*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1987.
- Leonisio, Rafael, Fernando Molina y Diego Muro (eds.), *ETA's Terrorist Campaign. From Violence to Politics, 1968-2015*, Abingdon, Routledge, 2017.
- Lobato, Abelardo, «Manuel Ureña Pastor: Ernst Bloch. ¿Un futuro sin Dios? Presentación de Gustave Martelet, S.J.», Madrid, BAC, 1986», *Angelicum*, 64, 2, 1987, pp. 338-340.
- Mayerhofer, Erhard, *Kirche im Dialog. Kardinal Dr. Franz König und das Sekretariat für die Nichtglaubenden*, Frankfurt am Main, Lang, 1999.
- Mayer-Tarhan, Stephanie, *Zwischen Diktatur und Europa: Joaquín Ruiz-Giménez und der spanische Katholizismus, 1936-1977*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2017.
- Moltmann, Jürgen, «La catástrofe nuclear y Dios», en *Teología política y responsabilidad por la paz*, ed. Instituto Fe y Secularidad e Instituto Alemán de Cultura, Madrid, Artegraf, 1987, pp. 29-41.
- Montero García, Feliciano, *La Iglesia. De la Colaboración a la Disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2011.
- Nagel, Ernst Josef, *Dem Frieden verpflichtet. Konzeptionen und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg*, München, Kaiser, 1982.
- Neufeld, Karl Heinz, *Die Brüder Rahner. Eine Biografie*, Freiburg, Herder, 2004.
- Oberkofler, Gerhard, *Vatikanideologie und Marxismus. Texte über Aspekte einer historischen Konfrontation*, Vienna, Studien-Verlag, 2017.
- Pagola, Jose Antonio (ed.), *Una ética para la paz. Los obispos del País Vasco 1968-1992*, San Sebastián, Ed. Idatz, 1992.
- Piñol, Josep M., *La transición democrática de la Iglesia española*, Madrid, Trotta, 1999.
- Quinzá Lleó, Xavier y José J. Alemany, «El coraje de pensar. Itinerario intelectual de Alfonso Álvarez Bolado», en *Ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado*, ed. Xavier Quinzá Lleó y José J. Alemany, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1999, pp. 29-63.
- Rabanus, Joachim, *Europa in der Sicht Papst Johannes Pauls II. Eine Herausforderung für die Kirche und die europäische Gesellschaft*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2004.
- Rahner, Karl, «Der mündige Christ», *Stimmen der Zeit*, 200, 1, 1982, pp. 3-13.
- Rahner, Karl, «Die Frage nach der Zukunft Europas», en *Europa: Horizonte der Hoffnung*, ed. Franz König & Karl Rahner, Graz, Styria, 1983, pp. 11-34.
- Rambla Blanch, Josep M., «Pedro Arrupe, ¿Segundo fundador de la Compañía de Jesús?», *Estudios Eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información*, 82, 2007, pp. 411-421.
- Rodríguez Gracia, Alberto, «España: Movimientos por la Paz. Política y cristianos», en *Teología política y responsabilidad por la paz*, ed. Instituto Fe y Secularidad e Instituto Alemán de Cultura, Madrid, Artegraf, 1987, pp. 99-106.
- Sáez de la Fuente, Izaskun, *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.
- Sáinz Martínez, José Carlos, «De FECUM a FECUN: Política y Religión entre los Congregantes Marianos (1965-1977)», *Política y Sociedad*, 22, 1996, pp. 103-122.
- Scatena, Silvia, «The Languages of Freedom. Facing Facets of the Semantics of 'Religious Freedom' on Second Vatican Council», en *Religionsfreiheit und Pluralismus*, ed. Karl Griebel, Paderborn, Schöningh, 2010, pp. 41-56.
- Schatz, Karl, *Geschichte der deutschen Jesuiten (1814-1983)*, Münster, Aschendorff, 2013, 5 vol.
- Schramm, Luise, *Evangelische Kirche und Anti-AKW-Bewegung. Das Beispiel der Hamburger Initiative kirchlicher Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion im Konflikt um das AKW Brokdorf 1976-1981*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2018.
- Schregel, Susanne, *Der Atomkrieg vor der Wohnungstür. Eine Politikgeschichte der neuen Friedensbewegung in der Bundesrepublik 1970-1985*, Frankfurt am Main, Campus-Verlag, 2011.
- Schröber, Ulrike, *Auf dem Weg zur europäischen Völkerverständigung - Die deutsch-französische Annäherung nach dem Zweiten Weltkrieg: Marcel Sturm und Robert Picard de la Vacquerie als oberste französische Militärgeistliche in Deutschland*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač, 2017.
- Schüring, Michael, «Bekennen gegen den Atomstaat». *Die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und die Konflikte um die Atomenergie 1970-1990*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2015.
- Schwencke, Olaf, «La responsabilidad de la teología por la paz», en *Teología política y responsabilidad por la paz*, ed. Instituto Fe y Secularidad e Instituto Alemán de Cultura, Madrid, Artegraf, 1987, pp. 43-50.

## CARL ANTONIUS LEMKE DUQUE

- Secretariados Sociales de las Diócesis Vascas, «Anexo I: El cristiano ante la guerra y la paz. Reflexión cristiana ante la entrada en la OTAN», en *Los cristianos y la lucha por la paz, Los cristianos y la lucha por la paz*, ed. Alfonso Álvarez Bolado, Madrid, Cuadernos Noticias Obreros Nr. 6 - Edición HOAC, 1984, pp. 64-78.
- Serrano Oceja, José Francisco (ed.), *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 2001.
- Stone, Andrew B., «Overcoming Peasant Backwardness: The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union», *Russian Review*, 67, 2008, pp. 296-320.
- Strickmann, Martin, *L'Allemagne nouvelle contre l'Allemagne éternelle. Die französischen Intellektuellen und die deutsch-französische Verständigung 1944-1950*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2004.
- Sutor, Bernhard, «Frieden schaffen durch Politik. Der politische Gehalt lehramtlicher Aussagen der Kirche zur Friedensproblematik», *Stimmen der Zeit*, 200, 4, 1982, pp. 219-232.
- Sutor, Bernhard, «Chancen politischer Innovation durch die kirchliche Friedenslehre», *Stimmen der Zeit*, 201, 4, 1983, pp. 219-236.
- Sutor, Bernhard, «Das Politische in den Friedenserklärungen katholischer Bischofskonferenzen. Eine vergleichende Analyse», *Stimmen der Zeit*, 202, 7, 1984, pp. 455-474.
- Sutor, Bernhard, «Macht und Friede. Sozialphilosophische und politiktheoretische Voraussetzungen des Friedens», *Stimmen der Zeit*, 204, 4, 1986, pp. 219-231.
- Tömmel, Ingeborg, «Die EG in den Jahren 1970-84: Neue Politikmuster als Katalysator der Integration», en ed. Franz Knipping, *Aufbruch zum Europa der zweiten Generation. Die europäische Einigung (1969-1984)*, Trier, WVT-Wiss. Verlag Trier, 2004, pp. 269-284.
- Varios, «Marxistische und christliche Theologen. Stichwortprotokoll vom Gespräch der Paulusgesellschaft am Herrenchiemsee», *Neues Forum*, 13, 1966, pp. 329-332.
- Vella, Danielle, «Two Fathers General in the Service of Refugees», en *In the Footsteps of Pedro Arrupe. Ignatian Spirituality Lived in the Service of Refugees*, ed. Luis Magriña y Danielle Vella, Roma, Jesuit Refugee Service, 2007, pp. 14-18.
- Vorgrimmler, Herbert, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 2004.
- Weydert, Jean, «Das Europa der Einzelperson und der Völkergemeinschaft», *Entschluß. Jesuiten, Gesellschaft, Spiritualität*, 1962/63, pp. 167-171.
- Weydert, Jean, «Fondements de l'union européenne», *La Lettre de l'Occipe*, 31-32, 1965, pp. 50-53 y pp. 62-65.
- Weydert, Jean, «Une nouvelle étape de l'Occipe», *La Lettre de l'Occipe (nouvelle série)*, 1, 1967a, p. 1.
- Weydert, Jean, «L'Occipe: quelques mots d'histoire», *La Lettre de l'Occipe (nouvelle série)*, 1, 1967b, pp. 4-5.
- Weydert, Jean, «Activités de l'Occipe», *La Lettre de l'Occipe*, 4, 1968, pp. 108-109.
- Weydert, Jean, «Geistige Grundlagen für ein kommendes Europa», *Dokumentation* 9, 1979, pp. 12-16.
- Wiechmann, Jan Ole, *Sicherheit neu denken. Die christliche Friedensbewegung in der Nachrüstungsdebatte 1977-1984*, Baden-Baden, Nomos, 2017.
- Wintzen, René, «Le rôle des services d'Education populaire et des initiatives privées (rencontres franco-allemandes d'écrivains, Documents/Dokumente)», en *Von der Besatzungszeit zur deutsch-französischen Kooperation*, ed. Joseph Jurt, Friburgo, Rombach, 1993, pp. 209-224.