

espacio hermenéutico del misterio y la contemplación. Al discurso lógico de la interpretación cristológica de la Escritura en una convergencia de sentidos y a la función evocativa de los lenguajes simbólicos se suman múltiples variables de la experiencia y de las emociones. Las visiones de Ezequiel sobre los animales del león y del águila son para Ruperto imágenes de Cristo de gran potencia significativa. Y son numerosas las referencias intratextuales al lenguaje de los sentidos corporales (dulce, luz, besos, abrazos, ver, escuchar...) igual que a las emociones (tristeza, alegría...) para expresar una percepción y comprensión del misterio en los diferentes ámbitos aleatorios de la experiencia. La interacción de estos elementos crean en el discurso un proceso dinámico que introduce al lector en una dimensión teológica y al mismo tiempo logra envolverlo en una emoción impicante y hasta transformante de su persona en la relación presente y trascendente entre Dios y el hombre.

Si la investigación teológica incluye también la búsqueda de nuevas formas de expresión, la fuerza imaginativa del pensamiento de Ruperto ofrece múltiples impulsos para el desarrollo de una idea combinatoria de la teología concretizada en una fusión de áreas capaces de emprender un diálogo con el hombre contemporáneo. Damos pues la bienvenida a la edición de esta obra medieval y nos auguramos que aparezca pronto también una traducción española.

ALFREDO SIMÓN

PABLO MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, *De la victoria al concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el «primer franquismo» (1939-1953)* (Alertes, Barcelona, 2003) 267 pp. ISBN 84-7584-510-X.

El 30 de septiembre de 1936, el obispo de Salamanca, Enrique Pla y Deniel, escribía la pastoral *Las dos ciudades*, en la que hablaba del alzamiento nacional y de la guerra civil como una "cruzada por la religión, por la patria y por la civilización contra el comunismo". El mismo argumento emplearon los arzobispos de Santiago de Compostela, de Toledo; y, según la opinión del obispo de Madrid-Alcalá, Leopoldo Eijo y Garay, éste fue el sentir de la Carta Colectiva del Episcopado Español escrita en julio de 1937 ("La hora presente": *Boletín Oficial del Obispado de Madrid-Alcalá* (1 mayo 1939) 8).

La Carta Colectiva de 1937 fue una toma de posición ante la persecución religiosa que la Iglesia española sufrió durante la guerra civil y, al mismo tiempo, fue un alegato en defensa propia.

Los obispos españoles, en abril de 1931, habían pedido a sus diocesanos que acataran el nuevo régimen político y colaborasen lealmente con el gobierno republicano. Sólo pidieron que se respetaran los derechos de la Iglesia en general y de los católicos en particular. Sin embargo, no había transcurrido un mes desde la proclamación de la II República, cuando comenzaron los ataques indiscriminados contra la Iglesia. Unos ataques que pocos años más tarde aumentarían de manera alarmante.

Entre 1936 y 1939 fueron asesinados sacerdotes, religiosos, religiosas, seglares... y fue destruido una gran parte del patrimonio eclesiástico.

Años más tarde, a finales del régimen franquista, la Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes, celebrada en 1971, reprochaba a la Iglesia española su sometimiento al gobierno de Franco y la legitimación que había dado a una dictadura. Pero fue también una toma de posición ante una situación cambiante. En esta, como en ocasiones anteriores, se aplicó el principio posibilista, o bien posible, que había permitido la convivencia entre la Iglesia y los distintos gobiernos a lo largo del siglo XX.

Ahora bien, ¿cómo fue el apoyo de la Iglesia ante el régimen franquista? ¿Fue una colaboración que legitimó una dictadura? Estas son las cuestiones a las que responde el libro de Pablo Martín de Santa Olalla.

El autor plantea la posición de la Iglesia (Santa Sede, obispos españoles, católicos) ante Franco a partir de la persecución sufrida durante la guerra civil española. Una posición que no fue ni unitaria ni unánime. La Santa Sede, por su parte, mantuvo la prudencia debida ante un gobierno que mostraba empatía hacia el nacionalsocialismo; los obispos españoles firmaron una carta pastoral, como ya hemos indicado, que favorecía al gobierno nacional contra el republicano; y los católicos, en muchos casos, tendrían que optar entre ser católicos o franquistas.

Franco, por su parte, planteó las relaciones con la Santa Sede como una estrategia política. Una vez conseguido el reconocimiento diplomático, hizo público un acuerdo del Consejo de Ministros en el que se afirmaba que no se harían más concesiones a la Iglesia y que los nombramientos de obispos tendrían que ser como antes o no se harían hasta que su gobierno no estableciera las bases de las relaciones con el Vaticano.

El objetivo del gobierno franquista: restituir el Concordato de 1851 y el derecho de patronato. Esto hizo sonar las alarmas en la Santa Sede y aumentó la desconfianza del Papa hacia Franco. El nuncio en España fue advertido: "la actitud que la Santa Sede estaba manteniendo podía acabar conduciendo, de manera irremisible, a una reacción violenta contra la Iglesia católica por parte de aquellos que estaban cansados de que no se reconociera la obra cristiana llevada a cabo por los nacionales". [p. 50]

Desde Roma no estaban dispuestos a someter a la Iglesia Española bajo un nuevo patronato regio. Así los pusieron de manifiesto con el primer acuerdo sobre la presentación de obispos (junio de 1941). Tras la aparente concesión que se hacía al gobierno de Franco para que los obispos presentados fueran del agrado del Caudillo, la decisión última estaba en manos del Papa que siempre tendría la posibilidad de bloquear los nombramientos hasta que el gobierno español aceptase el adecuado.

Así las cosas, Franco quiso mostrarse favorable a los intereses eclesiásticos atrayendo a un grupo de católicos influyentes, marginando al sector de su gobierno vinculado a Falange. Aquí destacarían, entre otros, Martín Artajo, José María Oriol, Ruiz-Giménez o Sánchez Bella.

La llegada de Martín Artajo al Ministerio de Asuntos Exteriores, permitió a Franco presentar a su gobierno y a la nación española no como fascista (Alemania e Italia habían sido derrotadas en la segunda guerra mundial), sino como una nación católica.

En el segundo semestre de 1945, el gobierno de Franco dio algunos pasos que parecían significativos: la reorganización del cuerpo eclesiástico del Ejército (Aire y Marina); la supresión del saludo fascista; el nombramiento de profesores de religión en las escuelas profesionales... Por parte de la jerarquía eclesiástica española y de la propia Santa Sede, estas manifestaciones no provocaron un excesivo entusiasmo. Martín Artajo, como ministro de Asuntos Exteriores, intentó tender puentes con el Vaticano por medio de Tedeschini y Herrera Oria. Éste se entrevistaría con Pío XII. El Papa puso de manifiesto sus deseos para España: "... una profunda reforma social, una actitud condescendiente con los prisioneros de guerra, un Estado de derecho y la restauración de la monarquía" [p. 94]. Al mismo tiempo buscó el apoyo de asociaciones católicas internacionales. Consiguió la de *Pax Romana*, presidida por Ruiz-Giménez.

La desvinculación total del fascismo y el andamiaje católico del régimen lo marcaría el discurso de Franco ante las Cortes Españolas el 14 de mayo de 1946, al asegurar que: "El abismo y diferencia mayor entre nuestro sistema y el nazifascista, es la característica de católico del Régimen que hoy preside los destinos de España. Ni racismo, ni persecuciones religiosas, ni violencia sobre las conciencias, ni imperialismos sobre sus vecinos, ni la menor sombra de crueldad, tienen cabida bajo el sentido espiritual y católico que presiden toda nuestra vida" [p. 96]

Estas declaraciones; el apoyo del catolicismo internacional al gobierno de Franco; y la colaboración de Tedeschini, permitirían la firma de dos nuevos acuerdos entre el Estado Español y la Iglesia: el acuerdo sobre la provisión de beneficios no consistoriales; el convenio sobre Seminarios y Universidades de Estudios Eclesiásticos; y el restablecimiento del Tribunal de la Rota.

En esta época coincidieron también el resurgir de las ordenes religiosas, principalmente los jesuitas, y de las asociaciones católicas, antiguas como los Propagandistas y la Acción Católica, y nuevas, como el *Opus Dei*. Tanto en los primeros como en el segundo, hubo quien apoyó y colaboró con el régimen franquista. Sin embargo, dentro de estas asociaciones también hubo disidencia y críticas contra la dictadura.

Lo cierto es que a finales de los años cuarenta, pero especialmente en la década siguiente, Franco no sólo consolidó las bases de su gobierno, sino que las amplió. Conseguiría una relativa apertura exterior, la derogación del bloqueo impuesto por las Naciones Unidas y, por fin, la entrada en esta organización. Todo esto favorecería las negociaciones con la Santa Sede para firmar un concordato. Éste no estuvo exento de una larga negociación y de nuevas medidas favorables a la Iglesia.

El 27 de agosto de 1953 se firmaba un nuevo concordato entre España y la Santa Sede. Aquí se reconocía la confesionalidad del Estado y se recogían los acuerdos anteriores. ¿Fue una victoria de Franco o de la Iglesia? Como muy bien explica el autor, ésta conservó su soberanía espiritual e independencia; el reconocimiento de su personalidad jurídica y la posesión de su patrimonio. Al mismo tiempo, hubo un regreso al regalismo.

En definitiva, Martín de Santa Olalla, a través de un profundo análisis de los documentos del Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede, del Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, y de una extensa bibliografía, nos muestra que las relaciones entre la Iglesia y Franco no fueron fáciles, sino más bien conflictivas. Pone

de manifiesto que hubo una actitud favorable de un amplio sector del catolicismo español, obispos, clero y católicos, hacia el régimen franquista. Sin embargo, la Iglesia no siempre se dejó manipular ni manejar. Hubo disidencias y rebeldías.

La Iglesia quiso aprovechar estas circunstancias favorables para llevar adelante un proceso de renovación católica. ¿Lo consiguió? Como indica el autor, ya en 1944 Arboleya, en una carta dirigida a Eijo y Garay, dudaba de que se estuviera produciendo en España una verdadera recatolización [p. 133].

Este trabajo es un estudio abierto. Como todas las buenas investigaciones históricas, no cierra puertas, abre nuevos campos de estudio. Hará falta esperar a que el Archivo Vaticano nos permita conocer cómo vieron este proceso desde la Santa Sede.

ANDRÉS MARTÍNEZ ESTEBAN

HUNTER, I.-LAURSEN, J. C.-NEDERMAN, C. J. (eds.), *Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot (Ashgate, England – Burlington [VT, USA] 2005) 205 pp. ISBN 0-7546-5428-1

La introducción, de los tres editores, define los términos en juego (herejía frente a apostasía e infidelidad; herejía en sentido amplio y en sentido estricto; por qué la herejía se consideraba tan grave, etc.) para luego presentar el libro en su conjunto y cada uno de sus capítulos. El primer objetivo es recuperar la comprensión medieval de la herejía (primera mitad) y ver cómo se transforma en la modernidad (segunda mitad, con especial atención a las “historias de la herejía”). Un segundo objetivo es examinar el papel de la teología, el derecho y la política, en especial del nacionalismo. Por fin, señalan los editores que si la herejía sigue despertando entre sus estudiosos el antiguo horror, también la admiración ante lo que se considera manifestaciones de autonomía ante el poder.

El capítulo 1, de P. A. Hayward, “Antes de la herejía popular: la retórica de la herejía en la historiografía inglesa entre 700 y 1154”, investiga cómo fue considerada la herejía en Beda el Venerable y Aelfric de Eynsham y por qué apenas es tratada por los autores de los siglos XI y XII. Beda, preocupado por la exactitud histórica, sigue el modelo de Eusebio de Cesárea, aunque con rasgos personales; en especial, subraya que ha sido la competencia de los obispos la que ha mantenido a los ingleses en la ortodoxia. A. de Eynsham es más un homileta que un historiador, aunque también al servicio de la autoridad episcopal. Por fin, si las herejías desaparecen de la historiografía durante casi un siglo, se debería a que los historiadores eran ingleses, cercanos al pueblo sufriente y poco dados a cantar las hazañas anti-heréticas de los prelados normandos, vistos como conquistadores.

El cap. 2, “Herejía, locura y posesión en la alta Edad Media”, de S. Flanagan, examina la relación entre demonio, locura y herejía a través de dos casos. Sigewise de Colonia fue tratada benignamente porque se la consideró como poseída y, por tanto, no responsable de sus actos heréticos. Amalrico de Bena, arrepentido de sus