

JORDI PARDO PASTOR *

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN LA EDAD MEDIA HISPÁNICA

Consideraciones históricas a partir del Concilio Vaticano II

I. INTRODUCCIÓN

La relación entre las distintas religiones es un tema que preocupa, hoy por hoy, tanto a los oficiantes como a los dirigentes de los diferentes países y credos. Asimismo, también es un tema que la población, ya sea religiosa o seglar, toma en cuenta en la vida cotidiana de sus ciudades: el alto porcentaje de pluralidad religiosa que acogen los centros urbanos de nuestros países provoca que la sociedad actual se plantee formas de diálogo entre los diferentes grupos poblacionales para evitar aislamientos e inconvenientes. Al mismo tiempo, extremismos por una y otra parte conducen a una incomunicación que conlleva, en numerosas ocasiones, el enfrentamiento y la divergencia.

Esta situación actual se ve reflejada, de forma clara y sin lugar a dudas, en los estudios culturales de cualquier disciplina: la diferencia debe ser estudiada y, a su vez, se deben atender las relaciones entre los distintos grupos étnicos, culturales y religiosos en todas las épocas y desde

* ARCHIVIVM LVLLIANVM-Universitat Autònoma de Barcelona e Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio («Ramon Llull»).

todos los puntos de vista posibles. A este respecto, los estudios medievales hispánicos han proliferado en monografías dedicadas al «diálogo interreligioso» durante la Edad Media, reseñando los puntos de contacto entre las religiones no-cristianas con el cristianismo, comprendiendo un período tan extenso como el que abarca desde las actas del Concilio de Elvira —que se celebró *imperando Constantino* († 337)—, hasta la expulsión de judíos y moriscos durante el reinado de los Reyes Católicos. No obstante, debemos remarcar que estos estudios se centran en los vínculos entre judaísmo, cristianismo e Islam, las tres religiones reveladas, señalando tanto las correspondencias doctrinales, como humanas. Del mismo modo, el carácter apologetico juega un papel determinante, pues considerando el tema de la pesquisa es más que trascendental el «diálogo» que se establece entre los misioneros y las poblaciones a evangelizar.

Muchas son las opiniones que ha suscitado el tema y muchas las divergencias. La más aceptada consiste en afirmar que realmente existió un verdadero «diálogo interreligioso» en la Edad Media, mientras que otros apuntan a que dicho «diálogo» fue forzado por parte de los evangelizadores. Ambas conjeturas tienen su parte de razón. Sin embargo, resulta insólito que no se hayan apuntalado las bases del «diálogo interreligioso» durante el medioevo para salir de dudas, barajando los pro y los contra a tal entramado y despejando el camino del resultado final a la cuestión que nos preguntamos en este trabajo: ¿hubo realmente un diálogo interreligioso en la Edad Media Hispánica? A tenor de esta duda que albergamos, vamos a establecer dos líneas discursivas para llegar a una conclusión, esperemos, satisfactoria. En primer lugar, la sincronía con nuestro tiempo puede servirnos para dilucidar cuáles son las premisas del «diálogo interreligioso», y para ello los textos de la Iglesia Católica que tratan sobre la misión, el «diálogo» y la actitud frente a las religiones no-cristianas pueden ayudarnos. En segundo lugar, tras asentar las bases del tema que estamos tratando, un análisis comparativo favorecerá poder establecer patrones de comportamiento y bosquejar una situación en los siglos XIII y XIV de la Edad Media hispánica, período en el cual nos centraremos, a partir de las premisas de nuestro tiempo.

Por otro lado, el interés de acotar el período temporal y espacial en la Hispania de los siglos XIII y XIV radica en la heterogeneidad cultural que se produce en estos momentos en la Península y sus islas, debido a la amalgama cultural que, desde siempre, ha alojado el pueblo hispáni-

co. El motivo no es otro que las invasiones musulmanas y los períodos de reconquista, hecho que provocó que

«Desde un punto de vista estrictamente cristiano, la cultura que se desarrollaba en España bajo el influjo de la ciencia árabe y judía no estaba en consonancia con los ideales unitarios de la cristiandad. El orden social que se imponía en España era un escándalo más allá de los Pirineos. [...] Los europeos constataban en España un estilo de vida que difería fundamentalmente del estilo de vida cristiana del resto de Europa»¹.

Claro está que allende los Pirineos se pudiese tener una concepción determinada sobre los miembros de las religiones no-cristianas, tales como judíos o musulmanes. Una idea que no se asemejaba en nada a la situación hispánica, porque si para el francés un judío o un musulmán era alguien que se hallaba fuera de la sociedad cristiana, para un cordobés o un mallorquín, por ejemplo, el judío y el musulmán era aquél con el que se topaba en las calles, aquél de quien podía requerir auxilio médico, o, simplemente, aquél con el que trocaba o comerciaba diferentes elementos necesarios para el consumo diario. Por tanto, no es de extrañar que la sociedad hispánica sea diferente de la del resto de Europa, pues la convivencia era ineludible y, en muchas ocasiones, se mezclaban rencores, ansias de dominación e intereses políticos y religiosos.

II. LAS DISPOSICIONES DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO TRAS EL CONCILIO VATICANO II

1. PREÁMBULOS

La religión cristiana, desde sus inicios, ha tenido que justificarse frente a las otras religiones de carácter salvífico que han poblado y pueblan nuestro mundo. A este respecto, la Iglesia Católica ha dispuesto, durante su historia, distintos métodos para reformarse por sí misma y conducir a sus fieles a nuevas cimas de la vida religiosa². Gracias al Edicto de Milán (313), el cristianismo ganó terreno en el Imperio Romano convirtiéndose en el elemento de cohesión de una sociedad que se estaba desintegrando. A partir de este momento, se impuso la ortodoxia a través de la legislación

¹ F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, «La España medieval, frontera de cristiandad», *Cristianismo y Europa ante el tercer milenio*, Salamanca, Biblioteca Salmanticensis. Estudios 16, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998, p. 80.

² Véase J. LORTZ, *Historia de la Iglesia*, Madrid, Guadarrama, 1962.

imperial y, posteriormente, la Iglesia comenzó a condenar las herejías que se sucedían. Sin embargo, el problema que posee la Iglesia Católica no es tan sólo las múltiples disensiones que se producen en su propio seno sobre las diferentes interpretaciones de la naturaleza de Cristo (por ejemplo el monofisismo), sino la existencia de las «otras» religiones salvíficas, hecho que conlleva un planteamiento trascendental para la historia de la Iglesia y para la historia del mundo occidental. Ello provoca el dilema ecuménico: ¿cuál debe ser la postura de la Iglesia Católica frente a estas otras religiones salvíficas? A dicha cuestión surgen dos posturas tan diferentes como radicalmente opuestas: el exclusivismo y el inclusivismo³.

En cuanto al exclusivismo, primera de estas dos posturas que vamos a tratar, consiste en una exclusividad de la Iglesia Católica como única vía salvífica del hombre: Dios se ha entregado al hombre sólo, y exclusivamente, en Jesucristo, por tanto, fuera de la Iglesia Católica, prolongación de este estado de gracia, la salvación resulta imposible. En palabras de Cipriano —Cyprianus Cartaginensis— († 258), uno de los primeros representantes del exclusivismo, «No hay salvación fuera de la Iglesia»⁴. Desde este punto de vista exclusivista, se produce un grave problema teológico, pues los creyentes de las «otras» religiones no pueden salvarse y, en consecuencia, no se puede explicar el destino de todos aquellos que, por causas ajenas (ya sean estas haber nacido antes de la llegada del Cristo encarnado, o no tener noticia de la Encarnación), no pudieron o no pueden confirmar su fe en la Iglesia Católica. Esta visión condena las almas de estos «ignorantes» de la fe cristiana que, en numerosas ocasiones, en absoluto son responsables de su propio desconocimiento. Tal problema condujo a un cambio de planteamiento por parte de la Iglesia y de sus dirigentes, recogiéndose en el Concilio Vaticano II (1963-1965) una nueva postura denominada como inclusivismo⁵.

³ Véase R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1990; y G. EVERS, «Die Wetterecke gegenwärtiger Theologie. Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs», *Herder-Korrespondenz* 43 (1989), pp. 75-80.

⁴ «Salus extra ecclesiam non est» (CYPRIANUS, *Opera omnia, pars secunda* [CSEL III], Vindobonae 1871, Ep. 73, 21, p. 795).

⁵ Karl Rahner («Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen», en *Id., Schriften zur Theologie*, 16 vols., Zurich, 1967-1984, aquí vol 5, pp. 136-158) amplía la doctrina inclusivista en orden de la gracia divina como elemento universal que está en todos los hombres, ya sean cristianos o de religiones no-cristianas. De tal modo, estas religiones no-cristianas son «legítimas» y conducen a una vía salvífica siempre y cuando se sigan dos puntos: el cumplimiento de la religión propia y el desconocimiento, por causa justificada, del cristianismo. De tal modo, dicha «legitimidad» está avalada por el propio Jesucristo —creándose el término de «cristianismo anó-

Ciertamente, la postura inclusivista parece ser un exclusivismo con pretensiones aperturistas, puesto que, expresado con otra actitud, el cristianismo sigue siendo la única vía salvífica, reafirmandose en dicha ambición. No debemos negar que hay un matiz considerable, pues fuera del cristianismo se puede producir la salvación, aunque, claro está, porque el propio cristianismo enhebra la aguja. Presto el telar para labor y menester, las constituciones, decretos y declaraciones del Concilio Vaticano II reconocen la importancia y la validez de las religiones no-cristianas, además de animar al diálogo con éstas, favoreciendo la concepción inclusivista en el seno de la Iglesia Católica. De tal modo, la Iglesia puede explicar satisfactoriamente cómo los miembros de las otras religiones poseen acceso a la salvación, reconociendo la gracia de las «otras» religiones y abriéndose, así, a un «diálogo interreligioso» en el cual la religión del «otro» no se ve, ya, como un cúmulo de errores, falsedades e incredulidades, sino como una religión que también es portadora, en su medida, de la verdad del Verbo.

2. EL CONCILIO VATICANO II Y LOS FUNDAMENTOS DEL «DIÁLOGO INTERRELIGIOSO»

Valores importantísimos del Concilio Vaticano II son los que trata la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (28 de octubre de 1965), la cual se asienta en dos pilares fundamentales para el diálogo: 1) la unidad de Dios y 2) el respeto de la Iglesia Católica hacia las «otras» religiones. Sobre el primer punto, la *Declaración* dice así:

«Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra (cf. Act 17,26), y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos (cf. Sap 8,1; Act 14,17; Rom 2,6-7; I Tim 2,4), hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz» (cf. Apoc 21,23s)⁶.

nimo»—, pues, de todos modos, la encarnación del Verbo acredita todas aquellas religiones no-cristianas, ya que Jesucristo ha salvado a todos y a cada uno de los hombres. El hecho de que algunos no conozcan su sacrificio no significa que siendo creyentes de religiones que propugnan la salvación del hombre por el amor al hombre no vayan a conquistar la salvación de su alma.

⁶ *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, pp. 722-723.

En cuanto al respeto de la Iglesia frente a las religiones no-cristianas, elemento fundamental para establecer un correcto «diálogo», dicha *Declaración* afirma lo que sigue:

«La iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces refleja un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es *el camino, la verdad y la vida* (Io 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas» (cf. 2 Cor 5,18-19)⁷.

Siguiendo esta línea discursiva, musulmanes y judíos tienen su apartado propio en esta *Declaración*, donde se expone lo siguiente en base al respeto a las «otras» religiones. Es muy importante este párrafo, pues crea un nuevo método de acercamiento a musulmanes y judíos, respectivamente, buscando los elementos que unen a estos pueblos con el pueblo cristiano:

«La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderosos, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma, como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan directamente. Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por tanto, aprecian la vida moral y honran a Dios, sobre todo, con la oración, las limosnas y el ayuno⁸.

[...] la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe (cf. Gal 3,7), están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud. Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la Revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo, con quien Dios, por su inefable misericordia, se dignó esta-

⁷ Concilio Vaticano II, *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, pp. 724-725.

⁸ Concilio Vaticano II, *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, p. 725.

blecer la Antigua Alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo en el que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles» (cf. Rom 11,17-24)⁹.

No obstante, la tolerancia que muestran los textos aquí aducidos, no impide que se declaren al mundo las enseñanzas de Cristo¹⁰. A su vez, las disposiciones del Concilio Vaticano II inciden en cómo debe llevarse a cabo este nuevo apostolado en tierras no-cristianas y cuál debe ser el objetivo de la misión apostólica. En primer lugar, se debe tomar la siguiente preceptiva por encima de cualquier cosa: «El mandamiento supremo de la ley es amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a sí mismo (cf. Mt 22, 37-40)»¹¹. El fin propio de la misión apostólica consiste en evangelizar y establecer la Iglesia en los grupos en los cuales todavía no está enraizado el cristianismo, manifestándose, pues,

«que la actividad misionera fluye íntimamente de la naturaleza misma de la Iglesia, cuya fe salvífica propaga, cuya unidad católica realiza dilatándola, sobre cuya apostolicidad se sostiene, cuyo afecto colegial de jerarquía ejercita, cuya santidad testifica, difunde y promueve»¹².

La Iglesia Católica pretende estar presente en el proceso misional que se lleva a cabo en comunidades no-cristianas, ya que el testimonio cristiano puede conducir al triunfo del «diálogo interreligioso»:

«Es necesario que la Iglesia esté presente a estos grupos humanos por sus hijos, que viven entre ellos o a ellos son enviados. Porque todos los fieles cristianos, dondequiera que vivan, están obligados a manifestar con el ejemplo de su vida y el testimonio de la palabra del hombre nuevo de que se revistieron por el bautismo y la virtud del Espíritu Santo, por quien han sido fortalecidos con la confirmación, de tal forma que todos los demás, al contemplar sus buenas obras,

⁹ *Concilio Vaticano II, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, p. 726.

¹⁰ «[...] ni el respeto ni la estima hacia estas religiones no cristianas, ni la complejidad de las cuestiones planteadas implica para la Iglesia una invitación a silenciar ante los no cristianos el anuncio de Jesucristo. Al contrario, la Iglesia piensa que estas multitudes tienen derecho a conocer la riqueza del misterio de Cristo, dentro del cual creemos que toda la humanidad puede encontrar, con insospechada plenitud, todo lo que busca a tientas acerca de Dios, del hombre y de su destino, de la vida y de la muerte, de la verdad» (PABLO VI, *Exhortación apostólica. «Evangelii nuntiandi»*, 1975, p. 53).

¹¹ *Concilio Vaticano II, Sobre el apostolado de los seglares*, p. 514.

¹² *Concilio Vaticano II, Sobre la actividad misionera de la Iglesia*, p. 575.

glorifiquen al Padre (cf. Mt 5,16) y perciban el sentido auténtico de la vida y el vínculo universal de la unión de los hombres»¹³.

Ello conduce a la reunión del pueblo de Dios, gracias a la predicación del Evangelio y a la posterior conversión de los seguidores de religiones no-cristianas al cristianismo, ya que dondequiera que Dios abre sus puertas para anunciar a Jesucristo, hay que anunciar al Dios vivo y encarnado, a fin que el Espíritu Santo abra los corazones para que libremente los pueblos no-cristianos crean y se unan al Señor:

«Esta conversión hay que considerarla ciertamente inicial, pero suficiente para que el hombre sienta que, arrancado del pecado, entra en el misterio de amor de Dios, que lo llama a iniciar una comunicación personal consigo mismo en Cristo. Puesto que por la gracia de Dios el nuevo convertido emprende un camino espiritual por el que, participando ya por la fe del misterio de la muerte y la resurrección, pasa del hombre viejo al nuevo hombre perfecto según Cristo» (cf. Col 3,5-10; Eph 4,20-24)¹⁴.

A todo ello los misioneros, los discípulos de Cristo, deben propagar la fe según su condición, pues Cristo los llama para que le acompañen y los envía a predicar entre las gentes. El futuro misionero debe formarse de manera espiritual y moral para llevar a buen término empresa tan elevada:

«Debe ser capaz de iniciativas, constante para continuar hasta el fin, perseverante en las dificultades, paciente y fuerte en sobrellevar la soledad, el cansancio y el trabajo infructuoso. Se presentará a los hombres con apertura de alma y grandeza de corazón; recibirá con gusto los cargos que se le confíen; se acomodará generosamente a las costumbres ajenas y a las mudables condiciones de los pueblos; ayudará a sus hermanos y a todos los que se dedican a la misma obra con espíritu de concordia y de caridad mutua, de suerte que, imitando juntamente con los fieles la comunidad apostólica, constituya un solo corazón y un alma sola» (cf. Act 2,42; 4,32)¹⁵.

En cuanto a la formación doctrinal y apostólica de los misioneros es interesante remarcar este punto: «El que haya de ir a un pueblo extranjero aprecie debidamente su patrimonio, sus lenguas y sus costumbres»¹⁶.

¹³ *Concilio Vaticano II, Sobre la actividad misionera de la Iglesia*, p. 582.

¹⁴ *Concilio Vaticano II, Sobre la actividad misionera de la Iglesia*, p. 586.

¹⁵ *Concilio Vaticano II, Sobre la actividad misionera de la Iglesia*, p. 608.

¹⁶ *Concilio Vaticano II, Sobre la actividad misionera de la Iglesia*, p. 609.

Los fragmentos que hemos remarcado hasta aquí consideran factores como la unidad de Dios entre todos los pueblos, pues Dios se ha revelado, mediante Cristo, a todos los hombres; el respeto de la Iglesia Católica a las demás religiones no-cristianas; la necesidad del cristiano de mostrar su propia religión a los no-cristianos, para que, con ayuda de la Iglesia, puedan llegar a creer los que aún no conocen a Cristo, iluminados por el Espíritu Santo, en el Dios encarnado; y la formación intelectual de estos nuevos apóstoles de la Iglesia de Cristo. Todo ello forma parte de las disposiciones que establece el Concilio Vaticano II para incidir en un «diálogo interreligioso» que sea verdadero y fructífero para ambas partes, tanto para los evangelizadores como para los pueblos a evangelizar. Hemos observado que el respeto es fundamental para este nuevo «diálogo interreligioso», así como la libertad de poder mantener las costumbres propias: no se debe obligar a nadie a creer por la fuerza. Ya no estamos ante un «diálogo ecuménico» que pretende el retorno a la unidad de los cristianos, sino ante un «diálogo interreligioso» que se dirige a aquellos que no contemplan a Cristo ni la Trinidad de personas entre sus creencias.

3. JUAN PABLO II Y EL FOMENTO DE LA CONVIVENCIA ENTRE LAS RELIGIONES

Estas disposiciones del Concilio Vaticano II se ven más y mejor trabadas en los textos de Juan Pablo II quien propone, constantemente, la convivencia como elemento unificador de todas las religiones¹⁷. Con todo, este «diálogo interreligioso» debe realizarse desde la libertad de ambos interlocutores, una libertad religiosa que ratifica la lealtad a la propia identidad creyente, puesto que sin albedrío todo «diálogo» se ve truncado. A su vez, es necesario conocer la fe de los «otros», para superar cualquier tipo de malentendido, siendo tolerantes respecto de las diferencias y avanzar hacia una confianza mutua basada en el mutuo respeto.

¹⁷ «Espero ardientemente que los líderes religiosos y los maestros musulmanes y cristianos presenten nuestras dos grandes comunidades religiosas como comunidades en diálogo respetuoso, y nunca más como comunidades en conflicto. Es fundamental enseñar a los jóvenes los caminos del respeto y la comprensión, a fin de que no abusen de la religión para promover o justificar el odio y la violencia. La violencia destruye la imagen del Creador en sus criaturas, y nunca debería considerarse como fruto de convicciones religiosas [...] Es importante que los musulmanes y los cristianos sigan examinando juntos cuestiones filosóficas y teológicas, para llegar a un conocimiento más objetivo y completo de las carencias religiosas del otro [...] El diálogo interreligioso es más eficaz cuando brota de la experiencia de la convivencia diaria en la misma comunidad y cultura» (JUAN PABLO II, *Encuentro con la comunidad musulmana en la mezquita de los Omeyas* [Damasco, 5-5-2001]).

Juan Pablo II incide, sobre todo, en dos aspectos para el «diálogo» con los miembros de las religiones no-cristianas: la formación del misionero y el conocimiento de la fe del «otro». Como podemos ver en el siguiente texto, ambos conceptos están más que ligados, convirtiéndose, prácticamente, en uno solo:

«En una sociedad en la que se desarrolla el pluralismo religioso, también resulta cada vez más necesario dedicar una atención particular a las relaciones con los musulmanes. Un conocimiento auténtico de los valores espirituales y morales del Islam, basado en una voluntad de respeto mutuo, facilitará una mayor comprensión y una sincera aceptación de la libertad religiosa. Desde esta perspectiva, os animo, como ya hacéis algunos de vosotros, a formar expertos en ciencias de las religiones y en cuestiones interreligiosas, que sean capaces, con clarividencia y sabiduría, de entablar un diálogo auténtico con los demás creyentes y aconsejar a las comunidades cristianas más directamente afectadas»¹⁸.

En este sentido, el «diálogo interreligioso» forma parte de la misión evangelizadora que lleva a cabo la Iglesia, ya que se entiende como medio y método del conocimiento recíproco, y tiene como destinatarios aquellos hombres que no conocen a Jesucristo. El vehículo es claro: la Iglesia y la misión *ad gentes*; la finalidad, también: dar a conocer a Jesucristo «el camino, la verdad y la vida». El «diálogo» se convierte, pues, en un medio de acercamiento entre los distintos pueblos y sus distintas creencias, donde los interlocutores deben ser coherentes con sus propias tradiciones y dogmas, aunque deben estar abiertos a comprender, con actitud de verdad, humildad y lealtad, las convicciones del «otro», ya que esta reciprocidad puede enriquecer a ambos¹⁹. De tal modo, la verdad se erige como elemento nuclear:

«Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Dios quiere la salvación de todos por el conocimiento de la verdad. La salvación se encuentra en la verdad. Los que obedecen a la moción del espíritu de la verdad están ya en el camino de la salvación; pero la Iglesia, a quien esta verdad ha sido confiada, debe ir al encuentro de los que la buscan para ofrecérsela. Porque cree en el designio universal de salvación, la Iglesia debe ser misionera. Por ello el diálogo, no obstante forme parte de la misión evangelizadora, constituye sólo una de las acciones de la Iglesia en su misión *ad gentes*. [...] De hecho, la Iglesia, guiada por la caridad y el respeto de la libertad, debe empeñarse primariamente en anunciar a

¹⁸ JUAN PABLO II, *A la Conferencia Episcopal centroafricana* (3-11-1999).

¹⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica «Redemptoris missio»*, 1990.

todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor, y a proclamar la necesidad de la conversión a Jesucristo [...]»²⁰.

Queda tratar las bases teológicas y religiosas para el «diálogo». Debemos hablar con Dios y de Dios, ya que los puntos en común que se establecen entre el cristianismo y las diferentes religiones no-cristianas son las raíces para que este «diálogo» fructifique. Mirando a Dios, los intereses de la humanidad se dirigen a un punto convergente, donde se desea reconciliar todas las cosas con la voluntad divina, trabajar para la paz en el mundo, y afianzar unos valores comunes —tales como la fe en Dios, la responsabilidad moral, la solidaridad, el juicio final y el más allá...—, patrimonios de toda la humanidad. Ciertamente, todos los puntos en común conducen a la verdad de que hablábamos más arriba, la verdad en Cristo:

«La relación de la Iglesia con las demás religiones está guiada por un doble respeto: respeto por el hombre en su búsqueda de respuesta a las preguntas más profundas de la vida, y respeto por la acción del Espíritu en el hombre [...] Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo, Verbo encarnado por la obra del Espíritu, para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas»²¹.

También esta verdad radica en que todos somos hermanos en la fe en un único Dios, siendo esto la respuesta de la fe cristiana y la esperanza de su cumplimiento en Cristo. La creencia en un solo Dios Creador, al que se adora con total sumisión, es lo que une a judíos, cristianos y musulmanes, y ello impulsa a que podamos llamarnos hermanos en la fe en un solo Dios²². Es significativa, en este sentido, la alocución que Juan Pablo II realizó a los jóvenes congregados en el estadio de Casablanca (19-8-1985), donde el Papa terminaba de este modo:

«Oh Dios, tú eres nuestro Creador. Tú eres bueno y tu misericordia no tiene límites. A ti la alabanza de toda criatura. Oh Dios, tú nos has dado a los seres humanos una ley interior que debemos vivir. Hacer tu voluntad y cumplir con nuestro deber. Seguir tus pasos es conocer la paz del alma. A ti ofrecemos nuestra obediencia. Guíanos en todas las acciones que emprendemos a lo largo de la tierra. Líbranos de las malas inclinaciones que desvían nuestro cora-

²⁰ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*, 2000, n. 22.

²¹ JUAN PABLO II, *Carta encíclica «Redemptoris missio»*, 1990, p. 29.

²² JUAN PABLO II, *A la comunidad musulmana de Kaduna* (14-2-1982).

zón de tu voluntad. No permitas que cuando invocamos tu nombre intentemos justificar los desórdenes humanos. Oh Dios, tú eres el Único. A ti se dirige nuestra adoración. No permitas que nos separemos de ti. Oh Dios, Juez de todos los hombres, concédenos formar parte de tus elegidos en el último día. Oh Dios, autor de la justicia y de la paz, otórganos la verdadera alegría y el amor auténtico, así como una fraternidad duradera entre las naciones. Cólmanos de tus dones por siempre. Así sea».

En definitiva, estas palabras hablan sobre la búsqueda sincera de Dios, modo por el cual todos los hombres de la tierra pueden sentirse y agruparse como hermanos, sean del lugar que sean, y tengan la religión que tengan:

«En la situación de un marcado pluralismo cultural y religioso [...] este diálogo es también importante para proponer una firme base de paz y alejar el espectro funesto de las guerras de religión que han bañado de sangre tantos períodos en la historia de la humanidad. El nombre del único Dios tiene que ser cada vez más, como ya es de por sí, un nombre de paz y un imperativo de paz»²³.

No se trata de imponer, sino de compartir, esa es la clave del «diálogo interreligioso». Las experiencias místicas de unas u otras religiones pueden ser un estímulo para adentrarse en la vida espiritual. No podemos negar que el diálogo entre las distintas religiones posee una gran importancia y que la misión evangelizadora constituye el primer cometido y servicio que la Iglesia debe prestar a la humanidad, ya que se deben presentar las riquezas de la vida en Cristo. Ya lo había dicho Pablo VI:

«Nosotros queremos confirmar una vez más que la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia; una tarea y misión que los cambios amplios y profundos de la sociedad actual hacen cada vez más urgentes. Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia, reconciliar a los pecadores con Dios, perpetuar el sacrificio de Cristo en la santa misa, memorial de su muerte y resurrección gloriosa»²⁴.

Y para Juan Pablo II, esta misión de la Iglesia debe realizarse mediante el «diálogo», camino que ayuda a descubrir la huella de Dios en-

²³ JUAN PABLO II, *Carta apostólica «Novo millennio ineunte»*, 2001, p. 55.

²⁴ PABLO VI, *Exhortación apostólica. «Evangelii nuntiandi»*, 1975, p. 14.

tre los hombres, produciendo un encuentro entre los distintos creyentes, que sirve para mejorar los proyectos de la humanidad:

«El diálogo no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias: es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, que sopla donde quiere. Con ello la Iglesia trata de descubrir las «semillas de la Palabra», el destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres, semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad. El diálogo se funda en la esperanza y la caridad, y dará frutos en el Espíritu. Las otras religiones constituyen un desafío positivo para la Iglesia de hoy; en efecto, la estimulan tanto a descubrir y a conocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu como a profundizar la propia identidad y a testimoniar la integridad de la Revelación, de la que es depositaria para el bien de todos.

De aquí deriva el espíritu que debe animar a este diálogo en el ámbito de la misión. El interlocutor debe ser coherente con las propias tradiciones y convicciones religiosas y abierto para comprender las del otro, sin disimular o cerrarse, sino con una actitud de verdad, humildad y lealtad, sabiendo que el diálogo puede enriquecer a cada uno. [...] El diálogo tiende a la purificación y conversión interior que, si se alcanza con docilidad al Espíritu, será espiritualmente fructífero»²⁵.

4. CONCLUSIONES

Pese a que la postura inclusivista ha sido valorada como un gran logro incluso por sus propios críticos²⁶, éstos mismos afirman que debe avanzarse mucho más allá de posturas como exclusivismo e inclusivismo, ya que al no abandonarse la idea de Jesucristo como única vía salvífica, no existe un pluralismo en sentido estricto²⁷. En este sentido, se cae en un círculo vicioso que provoca que el inclusivismo reincida en el dilema exclusivista, puesto que aunque este último niega la posibilidad de acceder a la salvación a las «otras» religiones, el inclusivismo les otorga la verdad salvífica, pero eso sí, con relación a la verdad cristiana, pareciendo que el cristiano no puede entrar en un verdadero «diálogo» con los representantes de las «otras» religiones, pues éste posee la ver-

²⁵ JUAN PABLO II, *Carta encíclica «Redemptoris missio»*, 1990, p. 56.

²⁶ Así, por ejemplo, P. F. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, Munich 1988, pp. 62-63.

²⁷ Para una orientación sobre la teología pluralista de las religiones, véase el volumen colectivo editado por J. HICK y P. F. KNITTER, *The Myth of Christian uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987.

dad de antemano. Se produce, entonces, lo que John Hick ha denominado como «Ecumenical Catholic's Dilemma»²⁸, es decir, el dilema que se le presenta al creyente católico ecuménico, que sigue la doctrina inclusivista:

«[...] one cannot logically affirm the unique superiority of the Christian faith without "considering other religions in advance as imperfect and inferior". It is impossible to reconcile the traditional claim to the unique superiority of Christianity with the outlook required for genuine interreligious dialogue»²⁹.

En este «diálogo», siguiendo a Hick y a otros, el cristiano nada tiene que aprender de los «otros», pues su verdad es incuestionable y se muestra como una especie de hermano mayor que otorga origen de verdad a las «otras» religiones, siempre y cuando encuentre en ellas algo de verdadero, claro está, en comparación con el cristianismo. Ello nos conduce más que ante un «diálogo» ante un «monólogo», apuntándose la necesidad de eludir términos como «exclusivismo» e «inclusivismo», e ir más allá de terminologías y posturas para fundamentar un verdadero «diálogo interreligioso», dejando atrás el carácter único de la verdad cristiana: debe apostarse a favor del diálogo y en contra de la verdad única, provenga de donde provenga. En consecuencia, el «diálogo interreligioso» aún no está del todo desarrollado, aunque las nuevas preceptivas aperturistas de Juan Pablo II, de respeto, aperturismo y aprendizaje conjunto, pueden llevar al verdadero sentido de «diálogo» que dichos textos propugnan y que, en raras ocasiones, son escuchados por el conjunto de la población cristiana.

Uno de los problemas que padece el «diálogo interreligioso» es la ignorancia que las diferentes comunidades religiosas tienen entre ellas: aunque convivan en un mismo lugar, no se preocupan por conocer al «otro». Del mismo modo, el creciente seglarismo del hombre se baraja como otro de los elementos que entorpecen el «diálogo». Aunque exista un cierto aperturismo entre los estamentos eclesiásticos de unas y otras

²⁸ La crítica de Hick a la cual nos referimos fue dirigida a un documento publicado por el Vaticano donde se define la postura de la Iglesia católica frente a las demás religiones en sentido inclusivista: *Christianity and the World Religions*, Roma, 1997. El texto de Hick fue publicado por primera vez bajo el título «The Latest Vatican Statement on Christianity and Other Religions», en *New Blackfriars* 79 (1998), pp. 536-543, ahora se encuentra editado nuevamente en John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Hampshire 2001, pp. 161-168.

²⁹ JOHN HICK, «The Latest Vatican Statement on Christianity and Other Religions», *art. cit.*, p. 168 (según la nueva edición).

religiones, el pueblo vive en una completa indiferencia por el «otro», sea judío, musulmán o de cualquier otra de las religiones que pueblan nuestro mundo. A su vez, muchas de las desaveniencias que se producen hoy por hoy provienen más de las diferencias y los intereses políticos que de una verdadera animadversión a la religión de cualquier comunidad.

Estos elementos que podemos observar en la sociedad de nuestros días son, prácticamente, los mismos que acontecieron en otros períodos de nuestra historia y, concretamente, en el período que queremos tratar aquí: la Edad Media hispánica. Así pues, Hispania, centro de heterogeneidad cultural y religiosa por excelencia, adolece enfermedades como la indiferencia del pueblo cristiano por sus vecinos de «otras» religiones, la indiferencia de la Iglesia por salvar sus almas, además de los intereses políticos de eclesiásticos y dirigentes para someter, tanto a judíos y musulmanes, a las órdenes de un cristianismo rancio y caduco. De tal modo, las disposiciones que se llevan a cabo en estos momentos, son disposiciones xenófobas y separatistas, donde judíos y musulmanes forman parte de todo aquello que la Iglesia del período condena. Pocos serán los hombres que intenten trazar un verdadero «diálogo interreligioso» entre el pueblo cristiano y el de judíos y musulmanes, y, aún así, dicho «diálogo» esconde una táctica o interés que se centra en la conversión del «infiel».

III. EL «DIÁLOGO INTERRELIGIOSO» EN LA EDAD MEDIA HISPÁNICA (SIGLOS XIII-XIV)

1. PREÁMBULOS

La problemática de la relación entre judíos, musulmanes y cristianos en Hispania, nace ya en sus orígenes. Las primeras manifestaciones *aduersus iudaeos* en la Península y sus islas son los cánones XVI, XLXIX, L y LXXVIII del Concilio de Elvira, el *Liber Apotheosis* —vv. 321-551— de Prudencio —Prudentius— (348-410), los *Tractatus origenis* de Gregorio de Elvira —Gregorius Eluirensis— († 393) y la *Carta Encíclica* del obispo Severo de Menorca —Seuerinus Menorcensis— (s. IV), obras en las que se plasma el malestar y la tensa convivencia del momento entre ambos pueblos. Estas breves composiciones serán las que prepararán el terreno a los grandes textos de la polémica antijudaica que encuentran en Isidoro de Sevilla —Isidorus Hispalensis— (ca. 560-636) uno de los exponentes más importantes de la Hispania cristiana y,

a su vez, uno de los exponentes más reconocidos por sus contemporáneos. Frente a la polémica de su tiempo con los judíos, podemos recoger entre las obras de Isidoro textos como el *De haeresibus liber*³⁰, donde se describen en ochenta y cuatro apartados las herejías cristianas, judías y las sectas filosóficas; el *De fide catholica ex ueteri et nouo testamento contra Iudaeos*³¹, donde se expone la verdad cristiana mediante las profecías del Antiguo Testamento (lib. I), y se muestra la vocación de los gentiles (lib. II); las *Allegoriae quaedam Scripturae Sacrae*³², en las que hay importantes alusiones a los judíos; y las *Etymologiae*, en donde se refieren las once clases de herejías en el ámbito judaico³³. Sin embargo, estos textos ahora mencionados son tan sólo el inicio de un panorama mucho más amplio y que se complementa con los cánones de los Concilios de Toledo y las disposiciones del *Fuero Juzgo*³⁴. Del mismo modo, la literatura de confrontación toma rasgos políticos y autores como Julián de Toledo —Iulianus Toletanus— (ca. 642-690) mezclarán poderes eclesiásticos y seculares en obras como la *De comprobatione sextae aetatis*³⁵, donde sigue las decretales del rey Ervigio —Ervigius— († 687) sobre judíos y conversos.

No obstante, el panorama se torna mucho más complejo a partir de la conquista de la Península en el 711 por parte de los musulmanes. Las relaciones entre cristianos y judíos se deterioran, si cabe, aún más, pues son los judíos los que abren las puertas de las principales ciudades a las

³⁰ A. C. VEGA, *S. Isidori Hispalensis Episcopi De haeresibus liber*, Escorial, 1940 (reimpreso en A. HAMMANN, *Patrologia Latina Supplementum*, vol. IV, París, 1967).

³¹ ISIDORUS HISPALENSIS, *De fide catholica*, PL, LXXXIII, 449-539.

³² ISIDORUS HISPALENSIS, *Allegoriae quaedam Scripturae Sacrae*, PL, LXXXIII, 98-130.

³³ ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, PL, LXXXII. Sin lugar a dudas, con motivo de afianzar los cánones de la fe católica que se presentan en el *De fide catholica contra Iudaeos*, responde el intento que hallamos en las *Etymologiae*, Isidoro dedica un libro a *De ecclesia et sectis diuersis*, en donde los capítulos hablan por sí mismos: I, *De Ecclesia et Synagoga*. II, *De religione et fide*. III, *De haeresi et schismate*. IV, *De haeresibus Iudaeorum*. V, *De haeresibus Christianorum*. VI, *De philosophis gentium*. VII, *De poetis*. VIII, *De sibyllis*. IX, *De magis*. X, *De paganis*. XI, *De diis gentium*.

³⁴ Véanse, Z. GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1933, vol. II, cap. v, p. 107-129; J. F. RIVERA, «Los concilios de Toledo», en FLICHE-MARTIN (ed.), *Historia de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 1975, pp. 709-717; J. ORLANDIS, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, Eunsa, 1976; y A. GARCÍA y GARCÍA, «Para una interpretación de los concilios y sínodos», en *Id.*, *Iglesia sociedad y derecho*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1985, pp. 373-388.

³⁵ IULIANUS TOLETANUS, *De comprobatione sextae aetatis*, PL, XCVI.

hordas invasoras³⁶. Por otro lado, la convivencia entre las gentes musulmanas y cristianas que pueblan la Península es más bien un tanto forzosa, pues, si bien los musulmanes habían «consentido» que los cristianos conservaran su culto y poder convocar a los fieles a toque de campana³⁷, estaba penada con azotes la blasfemia contra el Profeta³⁸. En reacción a esto último, la exaltación religiosa procedente de ambos frentes no tardó en producir los primeros mártires³⁹.

A partir de estos momentos, la historia medieval hispánica es la historia de dos Hispanias, la musulmana y la cristiana, que se acaban uniendo *grosso modo* a partir de la conquista de Toledo (1085) por parte de Alfonso VI. Permitió el rey a los musulmanes toledanos permanecer en sus casas y se erigió como *Imperator totius Hispaniae*, no sin nombrar, previamente, a un monje cluniacense, Bernardo de Sédirac, como nuevo arzobispo e implantar el culto romano en la urbe. Contrariamente a lo que podría pensarse, el mayor influjo judaico y musulmán en la cultura cristiana hispánica comienza tras la conquista de Toledo, llegando a penetrar en la Francia escolástica y produciendo, años más tarde, la honda perturbación del averroísmo. Pero con Alfonso VII († 1157), quien dio generosa acogida a todos los más ilustres rabinos arrojados de Andalucía durante el período almohade, dicha influencia llegará a su máximo apogeo. Son estos unos momentos de «convivencia» entre las tres religiones

³⁶ La historia de los judíos peninsulares se entrelaza con la historia de la Hispania cristiana y la Hispania musulmana. Véase R. KONEZKE, «Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter», en *Miscellanea Mediaevalia*, vol. I: *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlín, 1962, p. 219.

³⁷ «Set quum uaselic signum, hoc est, tinnientis eris sonitum, qui pro conuentum ecclesie adunandum horis homnibus canonicis percutitur, audiunt, derisione et contentui iniantes, mobentes capita infanda iterando congemiant, et omnem sexum uniuersamque etatem totjusque Xpi Domini gregem non uniformi subsannio, set millo contumiarum infamio maledice inpetunt et deridunt» (ALBARUS CORDUBENSIS, *Indiculus Luminosus*, en *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, núm. 6, pp. 278-279).

³⁸ «Ecce enym lex publica pendet et legalis jussa per omni regno eorum discurret, ut qui blasfemauerit flagelletur, et qui percusserit occidatur» (ALBARUS CORDUBENSIS, *Indiculus Luminosus*, *op. cit.*, núm. 6, p. 278). Es esta obra, el *Indiculus Luminosus*, un alegato en contra del Islam y de la arabización forzosa del emirato andalusí.

³⁹ Este período de los mártires toledanos está bien descrito en un breve artículo de S. PERRIER-REPLEIN, «L'identité chrétienne à travers le mouvement des martyrs de Cordoue au milieu du ix^e siècle», en *Travaux et Recherches de l'Umlv*, (1) <http://www.univ-mlv.fr/universite/actualite/travaux1/perrier.htm>. Por otro lado, véase la monografía de E. P. COLBERT, *The Martyrs of Cordoba (850-859), A Study of the Sources*, Washington, 1962.

monoteístas en un clima de paz inestable, debido a que la tolerancia se veía rota por los períodos de reconquista y las disputaciones judeo-cristianas⁴⁰. Pese a que las circunstancias no eran del todo favorables, gracias al ingenio de los pueblos peninsulares surge lo que se ha denominado *teología de controversia*, en contraposición a un real «diálogo interreligioso»⁴¹. Con todo, las nuevas vías de expansión y conciliación que se han producido entre los pueblos judío, cristiano y musulmán, gracias a la conquista de Toledo y al surgimiento de la Escuela de Traductores de Toledo, que arropará los textos científicos de ambas culturas y, en numerosas ocasiones, a los propios pensadores en los cenáculos intelectuales cristianos, no impide que el siglo XII esté marcado por dos grandes controversias *aduersus iudaeos* y que marcarán las disputas entre cristianos y judíos en las políticas trecentistas: el *Dialogus Petri, cognomento Alphonsis ex iudaeo christiani, et Moysi iudaei*⁴² de Pedro Alfonso —Petrus Alphonsus— (1062-1135) y el *Sermo IV «In natale domini»*⁴³ de Martín de León —Martinus Legionensis— (ca. 1125-1202).

El panorama hasta aquí reseñado es de vital trascendencia para el período que centra nuestro estudio, pues estos siglos son los que marcan las relaciones entre los pueblos cristiano, judío y musulmán en los siglos XIII y XIV, momento de grandes cambios en política internacional y momento, también, en que se replantean las relaciones con los miembros de las comunidades no-cristianas. Hasta este instante, y como hemos podido observar, no se produce ningún tipo de «diálogo» entre las tres religiones monoteístas que pueblan la Península y sus islas, pues brillan por su ausencia aspectos como el respeto y la tolerancia. Sí es cierto que casos como el de la Escuela de Traductores de Toledo induce a pensar a los cristianos que «la raison habite chez les

⁴⁰ El término «convivencia» fue acuñado por A. CASTRO, *The Structure of Spanish History*, Princeton, 1954. Véase también, J. N. HILLGARTH, «Spanish Historiography and Iberian Reality», *History and Theory* 24 (1985), pp. 23-45.

⁴¹ Tomo el término de J.-I. SARANYANA, «A propósito de la disputa de Barcelona de 1263 (La razón especulativa *versus* la fe teologal)», en J.-M. RÁBANOS (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Santiago-Otero*, Madrid, CSIC-Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León. Diputación de Zamora, 1998, vol. II, pp. 1513-1527, aquí p. 1514.

⁴² PETRUS ALPHONSUS, *Dialogus*, PL, CLVII; y PEDRO ALFONSO, *Disciplina clericalis*, introducción y notas de M. J. LACARRA, traducción de E. DUCAY (versión española con texto latino), Zaragoza, Guara, 1980.

⁴³ MARTINUS LEGIONENSIS, *Sermones*, PL, CCVIII.

⁴⁴ J. JOLIVET, «L'Islam et la raison, d'après quelques auteurs latins des IX^e et XII^e siècles.», en A. CAZENAVE y J.-F. LYOTARD (edd.), *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, París, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 153 y ss.

musulmans»⁴⁴, hecho que desencadena que comience a tenerse un nuevo interés por los pueblos de las religiones no-cristianas y se estudien y traduzcan sus textos científicos y religiosos, aunque encaminados a una idea bien concreta: refutar a los «infielos» desde sus propios argumentos.

2. DISPOSICIONES POLÍTICAS Y RELIGIOSAS: ALFONSO X Y RAMON DE PENYAFORT

El punto de vista que alimenta el Doscientos hispánico se advierte aderezado por los reinados de Fernando III el Santo (1201-1252) Alfonso X el Sabio (1221-1284), y Jaume I el Conqueridor (1208-1276), en lo que se refiere a la materia políticodoctrinal de los dos grandes reinos peninsulares: la corona castellanoleonese y la corona catalanoaragonesa, las cuales promueven un ideal de reconstrucción nacional propio que se ve ligado a un fuerte espíritu cultural cuya continuidad se observa en los siglos posteriores. Así pues, en la Castilla fernandina, la figura del prelado sevillano Isidoro de Sevilla vuelve a renacer con fuerza, puesto que se necesita revitalizar los valores individuales de la nación⁴⁵. Además, el *Setenario* —obra mandada componer por Fernando III el Santo y que debía consistir, en sintonía a las *Etymologiae* isidorianas, en una visión general de las siete artes liberales— y el *Fuero Juzgo* —colección legislativa de la época visigoda— devuelven a la Hispania del momento las grandes creaciones culturales de los visigodos, a saber, en reacción a la mezcolanza étnicocultural propiciada por las relaciones más estrechas entre cristianos, judíos y musulmanes, y con el deseo de pasar página a las oscuras jurisdicciones del feudalismo⁴⁶.

El *Setenario* bien podría verse como una especie de tratado sacramental basado en las enseñanzas del *trium* y del *quadrium* en el cual la principal sugestión consiste en corregir las falsas creencias desde unas nuevas premisas que residen en el «entendimiento»:

«Signos llamaron los antiguos a doze figuras de estrellas que estan en el octavo çielo [...]; ca dize la *Bibria*: “Fizo Dios las estrellas e púsolas en el firmamento...””. Onde el entendimiento d’esto es assí: Ca

⁴⁵ T. y J. CARRERAS y ARTAU, *Història de la filosofia espanyola*, Institut d’Estudis Catalans-Diputació de Girona, Barcelona-Girona, 2001, vol. I, pp. 6-8 [a partir de ahora *Filosofia*].

⁴⁶ Véase F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, Cátedra, 1998, vol. I, pp. 300 y ss.

las estrellas se entienden por los ángeles, que de Dios e de Santa María en fuera son la mayor lumbre que ha en el cielo»⁴⁷.

Pero los textos surgidos del reinado de Fernando III no sólo sustentan el conocimiento, sino, también, la *uirtus*, aunque, ahora y aquí, ambos conceptos se hallan íntimamente relacionados. Fruto de ello son obras como el *Libro de los Doce sabios*, las *Flores de Filosofía* y el análogo las *Flores de Derecho* que podríamos suponer —aunque, ciertamente, es difícil de comprobar— Fernando III mandó redactar para la educación de su hijo Alfonso⁴⁸.

Ya rey, Alfonso X continúa las empresas culturales de su padre, de quien parece haber adquirido el deleite por las armas y las letras. Sin embargo, Alfonso tomará un itinerario un tanto diferente del de Fernando III al disponer un estrecho contacto entre las culturas judía, cristiana y musulmana, reverdeciendo la Escuela de Traductores de Toledo y aportando un nuevo período intercultural (aunque, como veremos, no de verdadero «diálogo») al reino de Castilla —que influirá, a su vez, en la Península y sus islas. Pero, como es sabido, la vasta labor de Alfonso X fue la de otorgar a la lengua castellana el denominador de lengua científica y de cultura al emprender el ambicioso proyecto de romancear las grandes composiciones orientales, así como la de engendrar una historia sobre Hispania y sobre la historia de la humanidad⁴⁹. Los géneros a traducir y a divulgar en la escuela alfonsí se comprenden desde creaciones científicas, religiosas o meramente literarias. Entre unas y otras destacan los romanceamientos del *Corán*, del *Talmud* y de la *Cábala*, al igual que obras matemáticas, astronómicas, físicas y naturales que tenían gran crédito entre los árabes; y el nacimiento de un nuevo género literario, a saber, la literatura didácticomoral o doctrinal. Este nuevo género, que brotaba con el *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso y que tenía su principal origen en el amplio ciclo literario oriental, resultará de gran influencia durante todo el siglo XIII, y siguientes, por ser un

⁴⁷ Sigo la edición del *Setenario* realizada por K. H. VANDERFORD, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1945, p. 115, lín. 11-19; y reeditada posteriormente con estudio de R. LAPESA en Barcelona por la editorial Crítica, 1984.

⁴⁸ Véanse de nuevo las aportaciones de F. GÓMEZ REDONDO en su obra ya citada (vol. I, pp. 157-422).

⁴⁹ Véanse, J. M. MILLÁS VALLICROSA, «El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso X el Sabio», *Al-Andalus* 1 (1933), pp. 155-187; G. MENÉNDEZ PIDAL, «Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 5 (1951), pp. 363-380; y D. CATALÁN, «El taller historiográfico alfonsí: Métodos y problemas en el trabajo compilatorio», *Romania* 84 (1963), pp. 354-375.

ejemplar ejercicio para entrelazar abundantes máximas y sentencias morales de hombres sabios.

Sin embargo, en materia política, Alfonso X, el mismo que abría las puertas de su reino a las culturas no-cristianas con las traducciones de textos árabes y judíos, firmaba decretos como el que hallamos con relación a los hebreos en las *Siete Partidas*:

«Antiguamente los judíos fueron muy honrrados, e ouieron muy grand preuillejo sobre todas las otras gentes. Ca ellos tan solamente eran llamados pueblo de Dios. Mas, porque ellos fueron desconocidos a aquel que a ellos auia honrrado e preuillejado, e en lugar de le fazer honrra deshonnaronle dando la muerte muy abiltadamente en la cruz, guisada cosa fue e derecha que por grand yerro e maldad, que fizieron que perdiessen la honrra, e el preuillejo que auian. E por ende, de aquel dia en adelante que crucificaron a nuestro Señor Iesu Christo, nunca ouieron Rey, nin sacerdotes de si mismos, asi como auian ante. E los Emperadores que fueron antiguamente Señores de todo el mundo, touieron por bien, e por derecho, que por la traycion que fizieron en matar a su señor que perdiessen por ende todas las honrras, e los preuillejos que auian de manera que ningun judio nunca ouiesse jamas lugar honrrado, nin oficio publico con que pudiesse apremiar a ningun Christiano en ninguna manera»⁵⁰.

Esto último demuestra cuál es la disposición de los poderes seculares con relación a las religiones no-cristianas y, en concreto, con el pueblo judío. No obstante, como hemos apuntado, sí se está realizando un esfuerzo para conocer y comprender la cultura de judíos y musulmanes, pero para poder mostrarles su error desde su propia fe, e intentar convertir a aquellas poblaciones que viven bajo el amparo de los reinos y las leyes cristianas. En esta misma línea se encuentra Ramon de Penyafort —Raimundus de Pennaforte— (1185-1275), quien fue el personaje más relevante en estos momentos por su particular visión de la predicación frente a los disidentes de la iglesia católica⁵¹. En su *Summa de paenitentia*, éste otorga una guía de conducta para toda la cristiandad, pro-

⁵⁰ *Las Siete Partidas del sabio rey don Alonso el nono, glosadas por el Licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de su Magestad*, Salamanca, 1555, vol. I, p. 75^r.

⁵¹ Sobre Ramon de Penyafort, Véase F. VALLS TABERNER, *San Ramon de Penyafort*, Barcelona, Ed. Labor, 1936; A. TEETAERT, «Historia de la prosa medieval castellana», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1937, XII 2, col. 1806-1823; *Filosofía*, vol. I, pp. 35-41; R. BAUCCELLS, «La personalidad y la obra jurídica de San Raimundo de Peñafort», *Revista Española de Derecho Canónico* 1 (1946), pp. 6-47; J. M. FONT I RIUS, «Ramón de Penyafort: influencias del santo en la sociedad de su tiem-

curando normas y leyes para las relaciones con los «infieles», no debiendo los cristianos comer con éstos, solicitar sus servicios médicos, ni otorgarles ningún tipo de dignidades u oficios públicos. Con todo, aboga Ramon de Penyafort por la conversión de judíos y musulmanes, postulando que esta conversión debe realizarse no por la fuerza, sino mediante mecanismos persuasivos:

«Tam iudaei quam sarraceni auctoritatibus, rationibus et blandimentis, potius quam asperitatibus, ad fidem christianam de nouo suscipiendam prouocari, non autem compelli, quia coacta seruitia non placent Deo»⁵².

A este respecto, Ramon de Penyafort creará colegios orientalísticos en los que se enseñarán lenguas semíticas a los predicadores, formando «unos hombres nuevos, provistos de las armas de la persuasión, [que] tratan de organizar una cruzada espiritual a fin de promover la conversión de los infieles en su propio territorio»⁵³. Las presentes ideas se verán respaldadas por toda la Orden de Predicadores, sobre todo, cuando Ramon de Penyafort es el general de dicha orden, ejerciendo como tal desde 1237 hasta 1240. La figura de Ramon de Penyafort se erige como uno de los grandes instrumentos políticos en el reinado de Jaume I, convirtiéndose en el confesor y consejero del rey de la corona catalanoaragonesa desde los inicios del reinado de éste. Las nuevas ideas de «cruzada espiritual» propugnadas por Ramon de Penyafort y la Orden de Predicadores encontraron una peculiar proyección social en la política de expansión del «Conqueridor», pues aunque la conversión debía hacerse mediante el «diálogo», ello no implicaba que no pudiera emplear-

po», *Anuario de derecho Aragonés* 2 (1961-1962), pp. 165-178; P. RIBES MONTANÉ, «San Ramon de Penyafort y los estudios eclesiásticos», *Analecta Sacra Tarraconensia* 48 (1975), pp. 50 y ss.; M. BATLLORI, *San Ramón de Penyafort en la historia político-religiosa de la Corona de Aragón*, Madrid, 1975-1976; y Á. HUERGA, «Los criterios metodológicos del diálogo ecuménico según S. Ramón de Penyafort», *Angelicum* 58 (1981), pp. 367-388.

⁵² S. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de paenitentia*, X. OCHOA y A. DÍEZ (ed.), Roma, Universa Bibliotheca Iuris, 1976, p. 309.

⁵³ *Filosofía*, vol. I, p. 336. Estos colegios orientalísticos o *studia linguarum* se encuadran en una línea de apostolado intelectual que se halla reflejada, por esos años, en la documentación legislativa de la Orden de Predicadores. Véase G. G. MEERSSEMAN, «“In libris gentilium non studeant”. L'étude des classiques interdite aux clercs au Moyen Âge», *Italia medievale e umanistica* 1 (1958), pp. 1-13; y A. DUVAL, «L'étude dans la législation religieuse de st. Dominique», en *Mélanges offerts à M.-D.Chenu*, París, Bibliothèque Thomiste 37, pp. 221-247.

se «mano dura» con los «herejes» que perturbaban la comunidad cristiana, aunque, eso sí, excluyendo la pena de muerte⁵⁴.

Hay, ciertamente, una dimensión eclesiástica en la política del rey Jaime, junto con un ideal de cruzada militar que se advierte en las conquistas de los reinos de Mallorca, Valencia y Murcia⁵⁵. A la par, las comunidades judías y musulmanas poseían, frente al común de los cristianos, un conocimiento un tanto más elevado en cuanto a agricultura, artesanía y comercio. El poder de estas comunidades no-cristianas, se extendía allende de los Pirineos y su fuerza económica y cultural se sucedió sorprendentemente. Esto obligaba a que el rey no tan sólo no pudiera ignorar dichas comunidades, sino que debía servirse de ellas, concediendo privilegios a sus sabios, banqueros y letrados. Pese a Inocencio III y los Concilios I y II de Letrán el rey tomaba un posicionamiento político respecto a las comunidades judías y musulmanas un tanto terrenal, si bien se acatan *coram populo* las disposiciones eclesiásticas.

En este sentido, la mejor «arma» política es la conversión del «infidel», puesto que soluciona el presente problema en gran medida. Para ello, se aportan nuevos caminos de predicación frente a judíos y musulmanes —tales como las disputaciones o los privilegios para evangelizar multitudes—, que siguen la misma idea colonizadora que las disposiciones de los reyes visigodos, aunque con mucho más tino, y que se ven, nuevamente, sustentados tanto desde el ámbito político como eclesiástico⁵⁶. Ciertamente, el panorama de la Península ibérica y sus islas es sumamente especial en cuanto se refiere al tema de las disputaciones entre cristianos, musulmanes y judíos, como confirma la perspectiva que hemos desarrollado hasta este punto. Sin embargo, la primera *disputatio stricto sensu* nació en Francia en 1238 a raíz de unas graves denuncias contra el *Talmud* enunciadas por un judío renegado, Nicolás Do-

⁵⁴ Véase P. RIBES MONTANÉ, *Relaciones entre la potestad eclesiástica y el poder secular según S. Ramón de Penyafort*, Roma, Instituto español de historia eclesiástica, 1979, pp. 142-147; y S. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de paenitentia*, ed. cit., pp. 312-313.

⁵⁵ Es destacable que en estos nuevos reinos cristianos se crearon *studia linguarum*. Véase Á. CORTABARRÍA BEITIA, «Los “Studia Linguarum” de los dominicos en los siglos XIII y XIV», *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, C. DEL VALLE RODRÍGUEZ (ed.), Madrid, CSIC-Instituto de Filología, 1998, pp. 264-268. El citado trabajo menciona los centros de enseñanza de lenguas en Túnez, Murcia, Barcelona, Valencia y Játiva, pese a que no menciona la existencia de un *studium linguam* en Mallorca.

⁵⁶ *Filosofía*, vol. I, pp. 37-38, aporta la clave de la política religiosa de Jaime I.

nin⁵⁷. Esta disputa francesa sirvió de ejemplo a las disputas peninsulares⁵⁸. No muchos años después, la repercusión de estos acontecimientos conllevó que Jaume I ordenara, con la ayuda de Ramon de Penyafort, una disputa pública que se inició en Barcelona en 1263⁵⁹.

Los principales asistentes a esta disputa barcelonesa fueron un judío converso, cuyo nombre cristiano era Pau *Christiani*, y su oponente el rabí gerundense Moshe Ben Nahman (Bonastruc de Porta), más conocido como Nahmánides o Rambán⁶⁰. El tema principal de la disputa fue, en términos generales, «la llegada del Mesías», puesto que el propósito era demostrar «per scripturas communes et authenticas apud Iudaeos [...]: Messiam, qui interpretatur Christus, quem ipsi Iudei expectabant, indubitanter venisse»⁶¹. En términos particulares, la disputa versó sobre:

⁵⁷ El resultado de esta acción fue la muerte de más de tres mil judíos y el bautizo forzoso de otros quinientos, además de la condenación por parte de la Iglesia del *Talmud*, y la quema de sus manuscritos. Se concertó, también, una disputa pública entre Donin y otros cuatro rabinos que fue presenciada por hombres tan ilustres como Guillermo de Alvernia y Alberto Magno.

⁵⁸ Véase C. DEL VALLE (ed.), *Polémica judeo-cristiana. Estudios*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, 1992.

⁵⁹ Es interesante la visión de *Filosofía*, vol. I, p. 44, al considerar que «la política en España durante la Edad Media para con los musulmanes y judíos cristaliza [...] en dos hechos de incalculable alcance, que forman como el anverso y el reverso de la convivencia: las escuelas de traductores y las controversias apoloéticas». Muy acertada parece esta observación, pues se produce, a nuestro entender, una paradoja, ya que coexisten en un mismo período organizaciones de tolerancia y perfecta convivencia como son las escuelas de traductores, que aportan grandes conocimientos de las culturas judía y musulmana al pueblo cristiano; mientras que las controversias están inspiradas por el recelo a estas mismas diferencias culturales que en las escuelas de traductores se explotan para profundizar en la comprensión de la ciencia y cultura tanto judía como musulmana.

⁶⁰ Véase J. M. MILLÁS VALLICROSA, «Un error a la biografía de mosé ben Nahman de Girona», *Estudis Universitaris Catalans* 10 (1917-1918), pp. 194-198; H. D. CHAVEL, *Ramban. His Life and Teachings*, Nueva York, 1960; M. PERANIDE, *Nahmanide (Ramban). La legge del Signore è perfetta*, Roma, 1989; y A. MAYUHAS GINIO, «Nahmánides (Mose ben Nahman; Bonastrug de Porta) y la polémica cristiana *adversus iudaeos*», *Pensamiento medieval hispánico*, vol. II, pp. 1529-1542.

⁶¹ Cito por la edición de Eduard Feliu i Mabres del *Llibre de la redemció* de Moshe Ben Nahman (Ajuntament de Girona-Universitat de Barcelona, Biblioteca Judai-co-Catalana, Barcelona, 1993, p. 12), quien en el estudio introductorio menciona nuestra disputa. Feliu i Mabres da a entender que el converso *Paulus Christiani* acudió al rey de Aragón para que ordenara a Nahmánides que tomara parte en esta contienda pública, con la esperanza de que si conseguía probar la superioridad de su creencia, las masas de judíos establecidos en Hispania se sentirían obligados a aceptar el Cristianismo. Ciertos autores cristianos mantuvieron que Pau fue el vencedor

1) que el Mesías ya había venido y que los judíos lo estaban esperando en vano; 2) que Cristo es el Dios verdadero y, a su vez, hombre verdadero; 3) que Cristo fue crucificado para salvar a los hombres; y 4) que los preceptos ceremoniales y legales del Antiguo Testamento ya no obligan. A esta disputa también asistió una comisión teológica de censores encabezada por Ramon de Penyafort, Arnau de Sagarra, Pere Janer y Ramon Martí, este último, censor quien realizó un minucioso examen de los textos tratados⁶².

Tras la mencionada disputa, Nahmánides la relató por escrito, siguiendo la línea de escritos de refutación al cristianismo, y amparándose en el privilegio que el rey le había otorgado. Probablemente, Nahmánides no se propuso una contraofensiva al cristianismo, con la redacción de la disputa y el *Libro de la Redención*, aunque estos textos tuvieron gran difusión y repercusión entre el público judío. Puede que éste sea uno de los motivos por los que el rabino judío tuviera que comparecer el 12 de abril de 1265 ante el rey y explicarse de las acusaciones que habían proferido los dominicos de Barcelona, Ramon de Penyafort, Arnau de Segarra y Pau Crestià⁶³. De todos modos, no es éste un hecho aislado, pues la actitud de los dominicanos frente a los judíos tras la disputa barcelonesa de 1263 fue más bien rígida. Poco después de terminarse la disputa, el 26 de agosto de 1263, Jaume I decretaba a las autoridades del reino que siempre que los frailes pre-

mientras que los autores judíos pretendían lo contrario. Sin embargo, a Nahmánides le pareció conveniente publicar una defensa. Declararon que su obra contenía insultos y blasfemias en contra de la religión dominante y como castigo fue expulsado de los territorios catalanoaragoneses en 1264. Véase D. NOVAK, *The Theology of Nahmanides, systematically presented*, New York, Brown Judaic Studies, 1993.

⁶² Véase J. DENIFLE, «Quellen zur Disputation zu Barcelona 1263», *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 8 (1878); J. M. MILLÁS VALLICROSA, «Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263», *Anales de la Universidad de Barcelona* (1940), pp. 25-44; C. ROTH, «The Disputation of Barcelona», *The Harvard Theological Review* 43 (1950), pp. 177-144; H. G. VON MUTIUS, *Die christlich-jüdische Zwangdisputation zu Barcelona nach dem habräischen Protokoll des Moses Nachmanides*, Frankfurt del Main, 1982; NAHMANIDE (Rabbi Moïse ben Nahman), *La Dispute de Barcelona, suivi du Commentaire sur Esaïe 52-53*, É. SMILÉVITCH y L. FERRIER (trad.), Lagrasse, Verdier, 1984; A. TOSTADO MARTÍN, *La disputa de Barcelona, 1263. Controversia judeo-cristiana*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986; R. CHAZAN, «The Barcelona Disputation of 1263: Goals, Tactics, and Achievements», en *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbüttel, 1992; y C. DEL VALLE, «La disputa de Barcelona de 1263», *La controversia judeocristiana en España*, pp. 279-291.

⁶³ Véase E. CLAUDIO GIRBAL, *Los judíos en Gerona*, Gerona, 1870, p. 69.

dicadores comunicaran su deseo de predicar a judíos y musulmanes, las autoridades debían instar a los «infieles», ya fuera pacíficamente o por la fuerza, a que asistieran en silencio a escuchar los sermones⁶⁴. Con todo, aquellos que no quisieran asistir o mostraran algún tipo de desprecio recibirían graves castigos. Además se pagaba con bienes inmuebles a todos aquellos que se convirtieran al cristianismo. Dos días más tarde, el rey Jaume obligaba a los judíos a presentar todas las copias de la *Mishne ha-Tora* de Maimónides, mandándolas quemar. Por otro lado, ordena a los judíos que debían escuchar y acoger dócilmente a Pau Crestià siempre que éste quisiera dirigirse a ellos para predicar y mostrarles el camino de la salvación.

Más disposiciones reales fueron dictadas en estos momentos, con Pau Crestià a la cabeza como censor de las obras judías y con la finalidad de extirpar y arrancar todo aquello que pudiera ser injurioso contra Jesucristo y la Virgen María⁶⁵. Ciertamente, no se produce un «diálogo interreligioso», ya que los teólogos y disputadores cristianos pugnan por imponer su creencia frente a las religiones judía y musulmana sin ningún tipo de pudor frente a estas sociedades cautivas⁶⁶. Se deja a un lado aquello que apuntábamos más arriba: el diálogo purifica el espíritu y lo torna crítico. Las disposiciones de la Corona catalanoaragonesa, junto con la Orden de Predicadores, desoye el origen común de los pueblos de Dios y las principales máximas de los apóstoles, abrir el alma y la grandeza de corazón para predicar la fe de Cristo mediante el respeto al otro y la devoción al amor de Dios por los hombres.

⁶⁴ Sobre la finalidad de las órdenes mendicantes, cf. *Filosofía*, vol. I, pp. 50-51.

⁶⁵ Véase J. DENIFLE, «Quellen zur Disputation zu Barcelona 1263», *art. cit.*, pp. 234 y ss.

⁶⁶ La presente bibliografía trata el tema de las relaciones interculturales entre judíos y cristianos: J. DE BARROS, *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus*, I. S. RÉVAH (ed.), Lisboa, Livraria Sam Carlos, 1950; F. CANTERA BURGOS, «Textos de polémica antijudaica y judeo-catalano-aragoneses en un manuscrito del Burgo de Osma», *Revista de Filología Española* 48 (1966), pp. 206-212; A. FUNKENSTEIN, «Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages», *Viator* 2 (1979), pp. 373-382; N. ROTH, «Some Aspects of Muslim-Jewish Relation in Spain», en *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, 1983, vol. II, pp. 179-214; J. COHEN, «The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani», en T. ENDELMAN (ed.), *Jewish Apostasy in the Modern World*, New York, Holmes & Meier, 1987; D. NOVAK, *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*, Oxford, Oxford University Press, 1989; y L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, «Interrelaciones culturales entre judaísmo y cristianismo», *Pensamiento medieval hispano*, vol.II, pp. 1449-1457.

3. LOS PRIMEROS MISIONEROS: RAMON MARTÍ

Otro de los personajes fundamentales para el contexto que estamos tratando es Ramon Martí —Raimundus Martini— (ca. 1230-ca.1284) por su carácter premonitor, pese a que sabemos más bien poco de este dominico nacido en el seno de Subirats, y al que se le apunta un origen converso⁶⁷. Es probable que fuera testigo de la disputa que sucedió en París en 1238, junto a su maestro Alberto Magno —Albertus Magnus— (1193-1280), provincial de los dominicos alemanes (1254), aunque no poseemos ningún documento que pueda dar fe de ello. Orientado por Ramon de Penyafort se convierte en el claro ejemplo de la empresa que éste postulaba en cuanto a la cristianización de judíos y musulmanes⁶⁸. Ramon Martí estudió lenguas orientales en el *studium linguarum* mallorquín que se habilitó para tal efecto, e, incluso, podemos hallarle en Túnez en plena efervescencia misionera. Siguiendo los postulados de su maestro Ramon de Penyafort y por orden de éste, tal y como Tomás de Aquino —Thomasus Aquinatis— (1224-1274) con su *Summa contra gentiles*⁶⁹, escribió obras de refutación al infiel intentando otorgar argumentos para que tanto judíos como musulmanes se percataran, según él, de su error y abrazaran la verdadera fe. Siguiendo a Bonner, tras la fecha de 1263 «l'activitat intel·lectual de Ramon Martí comença a aprofundir en la nova tècnica antijueva, fins al punt que gairebé es podria dubtar que en tota la història hi hagués un no jueu que arribés a conèixer tan bé el Talmud i els altres escrits de tradició jueva»⁷⁰. Esta afir-

⁶⁷ Sobre Ramon Martí, véase además de *Filosofía*, vol. I, pp. 147-170; A. BERTHIER, «Um maître orientaliste du XIII^e siècle. R. Martín, O. P.», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 6 (1936), pp. 272 y ss.; J. HERNANDO, «Introducción», en RAMÓN MARTÍ, *De secta Machometi, Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* 4 (1983), pp. 9-63, aquí 9-12; A. ROBLES SIERRA, *Fray Ramón Martí de Subirats, O. P. y el diálogo misionero en el siglo XIII*, Caleruega, 1986; ÍD., «Introducción», en RAIMUNDUS MARTINI, *Capistrum Iudaeorum*, Würzburg, Echter Verlag, 1990, vol. I, esp. p. 15; y U. RAGACS, «Raimundo Martí, O. P. Biografía», *La controversia judeocristiana en España*, pp. 303-308. Con todo, LIEBERMAN, *Shkiin*, Jerusalén, Warghamn Books, 1970², pp. 43-45 refuta esta idea del origen converso de fray Ramon Martí.

⁶⁸ M. A. CORTABARRIA, «Estudios de las lenguas en la Orden dominicana. España. Oriente. Ramón Martí», *Estudios Filosóficos* 19 (1970), pp. 44 y ss; ÍD., «San Ramón de Penyafort y los estudios dominicanos de lenguas», *Escritos del Vedat* 7 (1977), pp. 138 y ss.

⁶⁹ Véase M.-D. CHENU, «Les "gentils" au XIII^e siècle», en *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montreal-París, Institut d'Études Médiévales-Librairie Philosophique, J. Vrin, 1954, pp. 247-251.

⁷⁰ A. BONNER, «L'apologética de Ramon Llull i Ramon Martí davant de l'Islam i el Judaisme», *El debat intercultural als segles XIII i XIV*, Actes de les primeres jorna-

mación bien podría coronarse con el nombramiento que recibió Martí de parte de Jaume I en el cual se le designaba como miembro de la comisión encargada de revisar los textos judíos, que unas páginas más arriba hemos mencionado. Del mismo modo, juzgamos que más tarde se encargó de la administración del *studium hebraicum* de la ciudad de Barcelona, donde fue maestro de Arnau de Vilanova (ca. 1238-1311)⁷¹.

Entre las obras de Ramon Martí podemos contar con un *Vocabulista in arabigo*⁷² —vocabulario árabe-latín para el uso de los misioneros—, el *Capistrum iudaeorum*⁷³ —polémico escrito contra los judíos—, el *De secta Mahometi*⁷⁴ —tratado apologético antimusulmán—, la *Explanatio symboli apostolorum*⁷⁵ —exposición del credo cristiano para la predicación de futuros misioneros— y el *Pugio fidei*⁷⁶, esta última la más importante por utilizar textos originales hebraicos y musulmanes para reprobar la falsa creencia de los «infieltes». En el *Pugio fidei* Ramon Martí explicita quiénes son los «infieltes» que se han de combatir, disponiendo una división tripartita de la historia de los judíos. En el primer grupo hallamos los judíos del Antiguo Testamento; en el segundo grupo los judíos de la

des de Filosofía Catalana, Girona, 25-27 d'abril de 1988, *Estudi General* 9 (1989), pp. 171-185, aquí p. 175

⁷¹ Cf. Á. CORTABARRÍA BEITIA, «Los “Studia Linguarum” de los dominicos en los siglos XIII y XIV», *La controversia judeocristiana en España*, p. 267.

⁷² Véase M. SCHIAPELLI (ed.), *Vocabulista in arabigo publicato per la prima volta sopra un codice della biblioteca Riccardiana di Firenze*, Florencia, 1871.

⁷³ Acabada en Barcelona y basada en el Sal 32, 9; es la primera obra que demuestra la destreza de Ramon Martí con relación a la literatura doctrinal rabínica. Esta obra ha sido editada por A. ROBLES SIERRA, *Raimundi Martini, Capistrum iudaeorum*, vol. I: *Texto crítico y traducción*, Würzburg-Altenberge, 1990; vol. II, *Texto crítico y traducción*, Würzburg-Altenberge, 1993.

⁷⁴ Obra conocida también con los nombres *Tractatus contra Mahometum*, *De origine et progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius y Quadruplex reprobatio*. Véase RAMÓN MARTÍ, *De secta Machometi, Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* 4 (1983), pp. 9-63. R. Chazan («From Friar Paul to Friar Raymon: The Development of Innovative Missioning Argumentation», *Harvard Theological Review* 76 [1983], pp. 289-306, aquí 291) sugiere que Ramon Martí compuso, o participó en su composición, otra obra contra el Islam, la *Suma contra el Corán*, hoy perdida.

⁷⁵ Esta obra fue, posiblemente, terminada en la estancia en el *studium linguarum* de Túnez, y en ella ilustra y aclara los artículos de la fe cristiana. Cf. J. M. MARCH, «En Ramon Martí i la seva “Explanatio symboli Apostolorum”», *Anuari d'Institut d'Estudis Catalans*, 1908, pp. 443-496. Es destacable que en esta obra intente demostrar a los judíos que el Mesías ya ha llegado, apuntando su celo misionero sin utilizar fuentes rabínicas. A este respecto, véase S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, Nueva York-Londres, vol. IX, p. 298, n. 9.

⁷⁶ RAIMUNDUS MARTINI, *Pugio Fidei aduersus Mauros et Iudaeos*, Lipsiae, 1687.

época de Jesús, quienes deformaron la Ley mosaica; y en tercer lugar los judíos de la época de Ramon Martí, los que se han de combatir porque siguen en el error de sus predecesores, aquellos que no aceptaron la verdad de Cristo y le crucificaron. Ramon Martí proyectará en su *Pugio fidei* la imagen de los judíos como enemigos de la iglesia y como pueblo que ha caído en manos del diablo, acentuando, así, la necesaria separación entre judíos y cristianos que ya Ramon de Penyafort apuntaba en la *Summa de paenitentia*⁷⁷.

Las obras de Ramon Martí están ideadas para el uso de los predicadores que ejercían su misión apologética entre judíos y musulmanes, para otorgarles herramientas en su ejercicio de predicación y posterior conversión. Una predicación que se realizaba, por norma general, a las comunidades judías y musulmanas que habitaban los reinos cristianos (téngase en cuenta, si no, lo dicho más arriba sobre Pau Crestià). En este sentido, el *Pugio fidei* es una clara distinción entre las verdades cristianas abiertas a la razón y aquellas que sólo pueden distinguirse a través de la fe, esbozadas en tipos de hombres de acuerdo a su creencia religiosa: aquellos que no poseen una ley divina —tales como los epicureístas, los físicos y naturalistas, y los metafísicos—, y los que tienen una fe revelada —judíos, cristianos y musulmanes. Las casi ochocientas páginas que hallamos en la edición de Leipzig están divididas en tres partes. En la primera parte se toman las ideas de Tomás de Aquino y su *Summa contra gentiles*, donde los veintiséis capítulos se fraccionan en una *introductio generalis*, dos capítulos que tratan sobre el epicureísmo y los veintitrés restantes en contra de los filósofos naturales, tales como Aristóteles e Ibn Rushd, hecho que hace entender que esta primera parte del *Pugio* esté escrita al parecer del ambiente europeo, reflejando las disputas que se produjeron en la Soborna en contra del averroísmo latino⁷⁸.

La segunda parte del *Pugio fidei* se ajusta a un ataque al judaísmo centrándose en el tema del Mesías, siguiendo la línea que ya había iniciado Pedro Alfonso en su *Dialogus Petri, cognomento Alphonsis ex iudaeo christiani, et Moysi iudaei*⁷⁹ y que había sido el tema exclusivo de la dis-

⁷⁷ Sobre la idea del pueblo judío como un pueblo a merced del diablo, véase el estudio de R. BONFIL, «The Nature of Judaism in Raymundus Martini's *Pugio Fidei*», *Tarbiz* 40 (1971), pp. 360-375.

⁷⁸ Cf. *Filosofía*, vol. I, p. 160-163.

⁷⁹ He aquí la lista de las cuestiones debatidas en el *Dialogus Petri, cognomento Alphonsis ex iudaeo christiani, et Moysi iudaei* de Pedro Alfonso: 1) la interpretación judía de los libros proféticos no es la correcta; 2) la cautividad que vive el pueblo de

putación de Barcelona de 1263. La diferencia radica en que, ahora, Ramon Martí toma los textos en hebreo original para no caer, como le sucedió quince años atrás a Pau *Crestià*, en la acusación por parte de sus adversarios de manipular los textos bíblicos y talmúdicos. Con todo, la tercera parte es, de nuevo, una defensa de la doctrina cristiana, tratando la Trinidad, el pecado original y la redención. Pese a todo ello, hay una distinción en el planteamiento de Ramon Martí que se contrapone con su primera etapa de tono agustinista y al agustinismo en general: razón y fe, filosofía y teología, no son herramientas complementarias de una única sapiencia cristiana, sino dos disciplinas autónomas, aunque interrelacionadas⁸⁰. Ramon Martí demostrará mediante la razón los *preambula fidei*, y defenderá contra los «infieles» de forma directa e indirecta los artículos de la fe cristiana, que, a diferencia de los *preambula fidei*, no pueden ser demostrados. Por ello, abandona Martí las pruebas racionales de la fe, limitándose a demostrar de forma negativa que la fe cristiana no se contrapone a la razón. Con esta postrera obra de Ramon Martí, observamos una progresión intelectual tanto en el autor como en la Orden de Predicadores, pues se inaugura con ella una defensa de la fe (aunque esta defensa no conlleve un método demostrativo de la misma).

Sin embargo, esta defensa de la fe de Cristo se realiza bajo un prisma unidireccional que carece de respeto y tolerancia por las religiones no-cristianas. En las obras de Ramon Martí la única verdad es la cristiana y se utilizan los textos de las religiones no-cristianas, concretamente textos teológicos judíos, para revalidar la verdad de Cristo. Las obras de Ramon Martí son manuales para los predicadores de la época, compendios que ilustran al predicador con los suficientes conocimientos sobre la cultura y la religión del «infiel» para llevar a cabo su cometido. Este deseo de convertir al «infiel» debe verse como un intento de la sociedad seglar y eclesiástica que intenta organizarse, estableciéndose en la cúspide de la pirámide social, concibiendo al musulmán y al ju-

Dios en la actualidad es un justo castigo a su pecado; 3) es erróneo creer en el retorno a un paraíso terrenal: los muertos resucitarán para poblar la tierra de nuevo; 4) los judíos cumplen poco la ley mosaica, y ese poco es falso; 5) la ley de los musulmanes es una aberración; 6) el secreto de la Trinidad pertenece al tesoro de la Revelación; 7) la virginidad de María fue anunciada por los profetas, por tanto no es un invento de los cristianos; 8) Jesucristo es Dios y hombre verdadero; 9) Jesucristo se encarnó en el momento anunciado por los profetas; 10) Jesucristo fue crucificado por los judíos; 11) la resurrección de Jesucristo y su ascensión al reino de los cielos son verdades de la redención mesiánica, y 12) la ley de Jesucristo no es una contradicción, sino un cumplimiento de la ley de Moisés.

⁸⁰ *Filosofía*, vol. I, p. 162.

dío como parte importante de esta sociedad. Sin embargo, el infiel ha de hallarse por debajo del cristiano y debe abrazar la verdadera fe. Por ello, no se escatimarán recursos para convertir —o, en otros términos, colonizar— la población cautiva de los reinos cristianos. Ciertamente, no estamos ante un «diálogo interreligioso», sino, más bien, ante un ataque al judaísmo en pro de una conversión «casi» forzada del interlocutor al que se dirigen las enseñanzas de los textos apologeticos que se proponen.

La actitud frente a los «infieles» puede verse reflejada en la actitud que la sociedad asume: en un momento de expansión económica, si musulmanes y judíos no eran siempre bienvenidos, eran, como mínimo, tolerados. La Corona toma su posicionamiento en dos premisas fundamentales. La primera era la tradicional postura frente a los pueblos sometidos: bien dirigidos suponían una gran fuente de ingresos (mano de obra barata, esclavos, etc.). La segunda consistía en la política expansionista mediterránea de la corona de Aragón: Mallorca como pieza clave de las relaciones comerciales entre los puertos peninsulares, franceses e italianos con África del Norte⁸¹. Como apunta Bonner, este clima de tolerancia se debe a que «per als cristians valencians o mallorquins d'aquell temps, les pràctiques religioses, les maneres de pensar, l'art, la música, els costums i la llengua dels musulmans i jueus, tant de la seva terra com de l'Àfrica del Nord, eren coses [...] familiars»⁸². A esta «familiaridad» del pueblo y la Corte se opone la visión de la Iglesia que, con la Orden de los Predicadores y su principal figura Ramon de Penyafort, idea el ya presentado proyecto doctrinal que sigue caminos tradicionales de búsqueda de puntos débiles en la ley de los adversarios.

4. RAMON LLULL Y EL «DIÁLOGO» ENCUBIERTO

El siglo XIII es un período en el que surgen sistemas filosóficos que existen, relativamente, independientes de la escolástica imperante⁸³. Ra-

⁸¹ El *Liber de fine* (1305) es un claro ejemplo de cómo Ramon Llull demuestra asumir una clara visión de la defensa del Mediterráneo, el *mare nostrum*, reducto de la civilización occidental.

⁸² A. BONNER, «L'apologètica de Ramon Llull i Ramon Martí davant de l'Islam i el Judaisme», *art. cit.*, p. 173.

⁸³ Véase A. BONNER, «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa», *Studia Lulliana* 33/1 (1993-1994), pp. 15-32; y J. PARDO PASTOR, «Las *auctoritates* bíblicas en Ramon Llull: etapa 1304-1311», *Revista Eepañola de Filosofía Medieval* 11 (2005) [en prensa].

mon Llull⁸⁴, creador de aquello que él mismo denominó *Ars*, fue senescal del infante don Jaume, hijo del rey Jaume I, y se formó en los ambientes palatinos, hasta que una aparición de Jesucristo crucificado le llevó a abandonar la vida frívola y llena de lujos para dedicarse a la contemplación⁸⁵. El sistema apologético de Ramon Llull se ha considerado desde siempre como un método que tiende al diálogo y que intenta establecer un puente entre las tres religiones monoteistas. Sin embargo, aunque las diferencias con los representantes de su siglo, tales como Ramon de Penyafort, Ramon Martí o las disposiciones de Alfonso X, son claras, la finalidad que alberga Ramon Llull no es otra que la de convertir a los «infieles» a la religión cristiana. En este sentido, no se dife-

⁸⁴ Sobre los datos biográficos de Llull, véase: E. ALLISON PEERS, *Ramon Llull: A Biography*, Londres, 1929; F. SUREDA BLANES, *El beato Ramon Llull (Raimundo Lulio): su época, su vida, sus obras, sus empresas*, Madrid, 1934; L. RIBER, *Raimundo Lulio (Ramon Llull)*, Barcelona, «Colección Pro Ecclesia et Patria», 1949, vol. I.; A. LLINARÉS, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble, Université de Grenoble, 1963; M. BATLLORI, «Certeses i dubtes dins la biografia de Ramon Llull», *Obres Completes. Ramon Llull i el lul·lisme*, Valencia, Tres i Quatre, 1993, pp. 83-86; y H. DIDIER, *Raymond Lulle*, París, Desclée de Brouwer, 2001. En cuanto al pensamiento luliano, véase: E. LONGPRÉ, «Lulle, Raymond (Le bienheureux)», *DTC*, París, 1926, IX, 1, col. 1072-141; E. W. PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens*, 2 vols., Düsseldorf, Bibliotheca Franciscana (5-6), 1964; LL. SALA MOLINS, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, París-La Haya, Mouton, 1974; A. VEGA, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Barcelona, Ediciones Siruela, 2002. Para el aspecto literario, véase: J. RUBIÓ, «La literatura catalana», en GUILLERMO DÍAZ-PLAJA (ed.), *Historia general de las literaturas hispánicas*, Barcelona, 1949, vol. I; Íb., *Obres de Jordi Rubió i Balaguer. Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1985; L. BADIA, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1991; A. BONNER y L. BADIA, *Ramon Llull. Vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Quaderns Crema, 1993.

⁸⁵ Es interesante cómo define Joaquim Carreras Artau («Introducció biogràfica», OE I, p. 19) el término «senescal», «majordom de la cort, ço [sic.] és, una mena d'administrador general de la seva casa» y, por qué no, de los intereses del Rey. A este respecto, Álvaro Santamaría (*Ramon Llull y la Corona de Mallorca. Sobre la estructura y elaboración de la Vita Raymundi Lulli*, Mallorca, Societat Arqueològica Lul·liana [Monografies, 1], 1989, pp. 93-108) somete a reflexión la afirmación *senescalus mense regis Maioricarum*, cualificándola de «histórica e institucionalmente impensable» (p. 97), ya que tal cargo lo ocupaban los nobles más importantes —en el caso de Cataluña los Montcada, y en el Reino de Mallorca en 1324 el vizconde de Canet (p. 101)— y los Llull eran propietarios importantes, pero no pertenecían a la alta nobleza, ni eran caballeros de la ciudad. Cf., también, R. SOTO, «Alguns casos de gestió "colonial" feudal a Mallorca», en *La formació i expansió del feudalisme català*, Actes del col·loqui organitzat pel Col·legi Universitari de Girona (8-11 de gener de 1985), *Estudi General* 5-6 (1985-6), pp. 345-369; quien aporta muchos documentos relacionados con las actividades de los Llull.

rencia tanto de sus predecesores, pues aunque aboge por un «diálogo» entre los miembros de las comunidades religiosas, hay una intención encubierta: la conversión, pues en Ramon Llull ni el respeto ni la estima hacia las religiones judía y musulmana, ni la complejidad de las cuestiones planteadas implica una invitación a silenciar ante judíos y musulmanes el anuncio de Jesucristo. No cabe duda de que Ramon Llull pertenece al período en el que la «conquista espiritual» es el camino que se considera más oportuno para combatir a judíos y musulmanes, y Ramon Llull es consciente de cuál ha de ser el *modus operandi* de esta nueva «cruzada espiritual», pues juega con la ventaja de conocer cuáles son los fracasos que se han producido anteriormente. Así pues, el ideal luliano sobre la predicación al infiel se define del siguiente modo:

«Infideles non stant ad auctoritates fidelium, et tamen stant ad rationes. Et sic de multis aliis rationibus, quae dici possunt. Per quas monstratur, quod iste tractatus non est contra fidem, sed est ad exaltationem et honorem fidei christianae. Quoniam infideles dicunt: Nolumus dimittere fidem pro fide aut credere pro credere; sed bene credere pro intelligere dimittemus»⁸⁶.

Siendo éste un modo en el que se otorgan *rationes necessariae* al infiel para convencerlo del error en el cual se halla, para inclinarlo a la fe verdadera no mediante *auctoritates*, sino mediante una «teología positiva»⁸⁷ que conduce a una *aequiparantia* entre la filosofía y la teología cristianas, puesto que es innegable dicha finalidad catequética en el ideal luliano⁸⁸. Este método luliano marcará la diferencia, por ejemplo, en

⁸⁶ RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de demonstratione per equiparantiam* (ROL VI, lin. 116-122).

⁸⁷ Sobre este aspecto, sigo a S. GARCÍAS PALOU, «¿Fue Ramón Llull el primero en usar las expresiones “teología positiva” y “teólogo positivo”?», *Estudios Lulianos* 2 (1958), pp. 187-196. Por otro lado, Charles Lohr («Ramon Llull - teología positiva - árabes», *Estudios Lulianos* 17 [1973], pp. 113-123) atiende la cuestión desde una posible influencia de la filosofía árabe a esta nueva metodología teológica.

⁸⁸ Debemos tener en cuenta que los «infielos» no conocen, en conjunto, el proceso demostrativo, puesto que ellos juzgan *per sensum et imaginationem*. En consecuencia, están expuestos al error y sus pruebas carecerán siempre de solidez, ya que no aceptan un factor, que en Ramon Llull se erige de manera «necesaria», como el de las *dignitates diuinae*. Así pues, las *rationes necessariae* son una especie de contraargumentos y su necesidad se establece en que no dejan lugar a una objeción lógica, porque ninguno de los *principia necessaria* puede ser negado, ya que si se niega una de las dignidades divinas, deben ser negadas todas las demás, y eso es imposible. Por lo tanto, en el momento en que sea aceptada una sola de las dignidades de Dios, deberán ser aceptadas todas las demás, ya que si no pueden ser negadas, son ciertas, y si tomamos una como cierta, simultáneamente, lo son todas ellas.

tre Ramon Llull y Ramon Martí, pues se aportan herramientas para llegar a «inteligir» la fe católica, sin necesidad de dejar un creer por otro, sino una creencia errónea por un entender a Dios, siempre desde el punto de vista del cristianismo⁸⁹.

Dicha apologética luliana está dirigida a judíos, musulmanes y gentiles, abogando Ramon Llull por una empresa evangelizadora en la que no pretende eliminar la *auctoritas*, sino reducirla a la *ratio*⁹⁰. Con todo, el carácter apologético de la teología luliana, lo tenemos ya en obras como el *Libre de demostracions —Liber mirandarum demonstrationum—*⁹¹ (1274-1276), primera obra que fue compuesta por la regla de l'*Ars compendiosa inueniendi ueritatem —Art abreujada d'atobar veritat—*⁹² (1274), y en el que Ramon se presenta como «procurador de l'apetit dels infeels»⁹³. Por otro lado, el carácter apologético del texto es más que evidente:

Véase J. STÖHR, «Las “rationes necessariae” de R. Llull a la luz de sus últimas obras», *Estudios Lulianos* 20 (1976), pp. 5-52; y J. PARDO PASTOR, «Filosofía y Teología en Ramon Llull: la *demonstratio per aequiparantiam*», *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002), pp. 265-274.

⁸⁹ S. Garcías Palou (*Ramon Llull y el Islam*, Mallorca, 1982, p. 141-142) afirma que el motivo por el cual Ramon Llull esgrimió «razones necesarias» en sus diálogos y controversias contra el Islam se debe a que el Islam mallorquín posee un aspecto más netamente tradicional y racional que, por ejemplo, el Islam peninsular. Parece ser que este método de las «razones necesarias» fue el acertado, tal y como podemos colegir de un diálogo entre Llull y un sabio musulmán y la respuesta que éste aporta: «Si ergo credis legem Christi esse ueram, legem uero Machometi falsam consideras, rationem necessariam, hoc probanter, adducas» (RAIMUNDUS LULLUS, *Vita coaetanea* [ROL VIII, p. 297]).

⁹⁰ Según Joaquim Carreras Artau («Introducció biogràfica», OE I, p. 22), el *Ars luliana* fue, en un primer estadio, una técnica para convertir musulmanes debido al elevado número de población árabe que residía en tierras catalanoaragonesas, aunque, luego, «L'Art de convertir els sarraïns fou [...] projectada contra tota mena d'infidels i àdhuc contra els pagans». Ramon Llull propugnarà una predicación *ad intra* y *ad extra*, es decir, una predicación dirigida a los propios miembros de la cristiandad que no siguen el recto camino que las leyes de Jesucristo dictan, y una predicación dirigida hacia aquellos que no han alcanzado la madurez intelectual, pues no se hallan en la creencia del cristianismo (cf. *Filosofía*, vol. I, p. 345).

⁹¹ RAMON LLULL, *Libre de demostracions*, ORL XV.

⁹² RAIMUNDUS LULLUS, *Ars compendiosa inueniendi ueritatem*, MOG I, pp. 433-476.

⁹³ RAMON LLULL, *Libre de demostracions*, II, del pròleg (ORL XV, p. 411). Esta obra, en palabras de Tomàs Carreras Artau («L'obra i el pensament de Ramon Llull», OE I, p. 64), utiliza como recurso para la conversión la polémica, confrontando la ley cristiana con la islámica y la judaica, defendiendo los dogmas de Trinidad y Encarnación. Ramon Llull se presentará con tal apelativo, «procurador dels infidels», en más de una ocasión, como por ejemplo en el *Blaquerna* (RAMON LLULL, *Libre de Evast e Blaquerna*, ENC, vol. II, pp. 224 y ss).

«Con l'humà enteniment sia menyspreuat se Jesús enfre'ls homes qui dien que aquell no pot entendre per necessàries raons la sancta trinitat de Déu ni la gloriosa encarnació del Fill de Déu, e con Déus a demostrar enteniment aja pujada la humana espècie sobre les altres espècies qui li són dejús en nobilitat, per açò, jo, home coupable, pobre, mesquí, ab poc d'enteniment, menyspreat de les gents, indigne que son nom sia escrit en est Libre ni en altre, per gràcia de Déu comença aquest Libre e preposa aquest acabar, per tal que'ls infeels sien enduyts a la sancta fe catòlica e que a l'enteniment sia conegut l'honrament e la vera lum per la qual Déus l'ha inluminat com pusca entendre los articles per raons necessàries»⁹⁴.

No obstante, el tono que observamos en este texto es conciliador y comunicativo en comparación con obras del ya mencionado Ramon Martí, tales como el *Pugio fidei* o la *Explanatio*; un tono, el luliano, que se ha llegado a denominar como de «aroma de evangélica espiritualidad»⁹⁵. La causa no radica en que uno sea más cordial con los «infeles» que el otro y que ello aleje a Ramon Llull de la doctrina dominicana, sino en que Ramon Martí sigue las pautas normales de la época al tratar con los «infeles», mientras que el Beato se desvía de esta norma para crear su propia táctica apologética. Una táctica, eso sí, que dependerá en gran parte del público al que se dirige en cada momento y del efecto que Ramon Llull desea para ese público. Así pues, la relación de Llull con las otras dos religiones reveladas será diferente del método dominicano, aunque tiene muy claro en qué orden se hallan cristianismo, judaísmo e Islam: «Impono istud nomen “fidelis” Christiano; istud nomen “infidelis” Judaeo et Saraceno»⁹⁶.

Según Armand Llinarès, dos son las obras que marcan el trayecto de la apologética luliana: el *Libre del gentil e dels tres savis* —*Liber de gentili et tribus sapientibus*—⁹⁷ (1274-1276) y el *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni*⁹⁸ (1307) que bien pueden mostrarnos una

⁹⁴ RAMON LLULL, *Libre de demostracions*, I, del pròleg (ORL XV, p. 3-4). Sobre este aspecto, véase Fr. B. XIBERTA, «La doctrina del maestro Ramón Llull sobre la demostración de los dogmas juzgada a la luz de la Historia y de la Teología», *Studia Monographica et Recensiones* 1 (1947), pp. 5-32, aquí p. 10 y ss.

⁹⁵ RAMON LLULL, *EL Liber predicationis contra judeos*, J. M. MILLÁS VALLICROSA (ed.), Madrid-Barcelona, CSIC, p. 20. Véase, también, B. ALTANER, «Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des R. Lullus», en B. LEWIS y F. NIEWÖHNER (edd.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbüttel, 1992, pp. 217-236.

⁹⁶ RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de Deo maiore et Deo minore* (ROL I, p. 489).

⁹⁷ RAMON LLULL, *Libre de gentil e dels tres savis*, NEORL II.

⁹⁸ RAIMUNDUS LULLUS, *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni* (ROL XXII, pp. 172-264).

etapa de diálogo, representada con la primera obra, y una etapa de disputa, representada por la siguiente⁹⁹. Entre ambas épocas se erige como punto y aparte 1293, año del primer viaje de Ramon Llull a Túnez y, en consecuencia, de su primer encuentro con poblaciones musulmanas no cautivas¹⁰⁰. Sin embargo, debemos perfilar esta tesis de Llinarès, pues el *Liber Tartari et Christiani*¹⁰¹ (1288), de tono contencioso, y la *Disputatio de quinque sapientibus*¹⁰² (1294), de tono, más bien, dialogante, se escapan de esta bipartición¹⁰³. Podemos señalar la diferencia de ambas obras, *Libre del gentil* y *Liber disputationis*, en la vicisitud de que una está compuesta en la placidez de Mallorca, mientras que la otra es una disputa real en una cárcel tunecina¹⁰⁴. Aún así, ambos textos plasman el ideario apologético luliano y las herramientas de las que Ramon Llull se vale.

El *Libre del gentil e dels tres savis* es una obra que está destinada a demostrar cómo los métodos lulianos pueden triunfar en una discusión sobre la veracidad de las religiones: la certidumbre de la religión cristiana se impone automáticamente, gracias a una razón triunfadora, aunque en sentido estricto la obra se presente con un *open-end* que no intercede por una u otra posición¹⁰⁵. El *Libre del gentil* narra la historia de un gentil que

⁹⁹ Véase, A. LLINARÈS, *Raymond Lulle. Philosophe de l'action*, op. cit., pp. 269 y ss.

¹⁰⁰ Según J. GAYÀ, «l'esperienza in terra islamica insegnò a Lullo che il dialogo era impossibile, se non se restringeva a un circolo di persone di certa formazione filosofica e teologica» (*Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*, Milano, Istem/Jaca Book, 2002, p. 30). Sobre este primer viaje a Túnez, véanse D. URVOY, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'"art" de Llull*, París, J. Vrin, 1980, pp. 220 y ss.; y S. GARCÍAS PALOU, *Ramon Llull y el Islam*, op. cit., pp. 173 y ss.

¹⁰¹ RAIMUNDUS LULLUS, *Liber Tartari et Christiani*, MOG IV, pp. 347-346.

¹⁰² RAIMUNDUS LULLUS, *Disputatio de quinque sapientibus*, MOG IV, pp. 125-175.

¹⁰³ Eusebi Colomer («El diàleg interreligiós en Ramon Llull», *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Institut d'Estudis Catalans-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1997, pp. 152-153) realiza una distinción mucho más sistemática. Propone una época del diálogo, en la cual incluye el *Libre del gentil e dels tres savis*, el *Liber de Spiritu sancto* (1274-1283) y el *De aduentu Messiae* (1274-1283); una época de controversia apologética con el *Liber Tartari et Christiani* y la *Disputatio quinque sapientibus*; y finalmente, como ejemplo de polémica propiamente dicha, hallamos el *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni*.

¹⁰⁴ Esta idea ya la hallamos apuntada en Walter W. ARTUS, «El Dinamismo Divino y su obra máxima en el Encuentro de Llull y la Filosofía Musulmana», *Estudios Lulianos* 22 (1978), pp. 155-197, aquí p. 167-168; sobre todo con relación a el *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni*.

¹⁰⁵ Véase, LOLA BADIA, «Poesia i Art en el *Llibre del gentil* de Ramon Llull», *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, op. cit., pp. 19-29. Véase, también, la opi-

paseando por el bosque topa con tres sabios de cada una de las tres religiones reveladas, a saber, cristianismo, judaísmo e Islam. La cuita vital de este personaje es conocer cuál es el verdadero Dios para poder elegir un camino. En esta obra, Ramon Llull desplegará todos los conocimientos que posee sobre judaísmo e Islam con un solo fin: demostrar que las tres religiones reveladas poseen puntos comunes, que pueden entenderse mediante un análisis racional¹⁰⁶. Toda la disputa se produce en un *locus amoenus* que induce a la serenidad y, sobre todo, al diálogo entre los tres sabios que exponen cada una de sus tres creencias, judaísmo, cristianismo e Islam: mediante un diálogo expositivo, Ramon Llull presenta una verdadera apología del cristianismo, pero con unas formas, hasta ahora, desconocidas en el cristianismo latino medieval¹⁰⁷.

Con este mismo tono dialogante, tenemos obras como el *Liber de Spiritu sancto*¹⁰⁸ que trata sobre las diferencias de dogma entre los cristianos latinos y los griegos ortodoxos; y el *De aduentu Messiae*¹⁰⁹ que discurre sobre la llegada del Mesías. Ambos libros tratan temas candentes en el medioevo latino como son, en el caso del *Liber de Spiritu sancto*, las diferencias que separan a la iglesia cristiana de Roma y Constantinopla, y, con el *De aduentu Messiae*, las diferencias teológicas entre judíos y cristianos, tema que ya había ocupado el *Dialogus Petri*, cogno-

nión de Bonner sobre la trascendencia de dicho opúsculo en el Monasterio de Miramar: A. BONNER, «La situación del *Libre del gentil* dentro de la enseñanza luliana en Miramar», en *Actas del II Congreso Internacional de Lulismo. Miramar, 19-24 de octubre 1976*, vol. I, Palma de Mallorca, 1979, pp. 49-55.

¹⁰⁶ A este respecto, Amador Vega señala que «malgrat les importants diferències doctrinals que separaven les tres religions de la tradició abrahàmica, Llull creia poder arribar a un acord amb aquells savis tot partint de principis generals [...]» («Revelació alcorànica y recepció de la tradició a l'islam», *Qüestions de vida cristiana* 180 [1996], pp. 49-58, aquí p. 50). Principios que serán tomados de cada una de las otras dos religiones reveladas y que se «lulianizarán».

¹⁰⁷ Theodor Pindl («Ramon Llull, protagonista del diàleg intercultural», *Medievalia* 26 [1997], pp. 46-60, esp. pp. 57-59) aporta cuáles son los principios del diálogo en el *Libre del gentil* que, a su vez, pueden extrapolarse a otras obras lulianas de carácter dialógico y apologético. Para Pindl es fundamental en Llull, en primer lugar, el hecho de que él viviera en Mallorca en un clima de contacto diario con judíos y musulmanes; factor que conduce a la obra luliana, en segundo lugar, a un trato de «igual a igual» con el «otro». Esta situación de respeto mutuo aporta que el diálogo se realice en una base de igualdad y libertad, sin desembocar en amenazas, insultos y resentimientos (obsérvese la diferencia de planteamiento con la disputa de Barcelona de 1263). Así pues, sin ningún tipo de coacción se puede lograr una «comunidad de comunicación», cimienta de cualquier sociedad multicultural.

¹⁰⁸ RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de Spiritu sancto*, MOG II, pp. 115-123.

¹⁰⁹ Esta obra no ha sido editada en ninguno de los opúsculos lulianos conocidos.

mento Alphonsis ex iudaeo christiani, et Moysi iudaei de Pedro Alfonso, la disputa de Barcelona de 1263, y los escritos de Ramon Martí y la Orden de Predicadores. Sin embargo, las diferencias, aunque absolutamente obvias y conocidas, son palmarias: hay un nuevo método en el que se abre el diálogo entre los disputadores, sin una resolución por su parte. En las tres obras otrora mencionadas, no hay ninguna determinación, es decir, ni el gentil del *Libre del gentil*, ni el musulmán del *Liber de Spiritu sancto*, ni los amigos del *De aduentu Messiae* llegan a una decisión por una u otra religión, sino que la conclusión debe tomarla el lector de los libros. Se cede primacía a la resolución que se toma gracias a la razón de cada uno, por encima de una apología al cristianismo que desbanque las otras religiones o creencias¹¹⁰.

Otras dos obras como el *Liber Tartari et Christiani* y la *Disputatio de quinque sapientibus*, pese a mostrar un tono dialógico similar al del *Libre del gentil* son, más bien, perfectas apologías al cristianismo, aunque se sigue respetando la creencia del oponente. La primera trata sobre la oposición de un judío a un tártaro que afirma que las leyes de Moisés, bien podrían ser el prelude de unas leyes más perfectas como las del cristianismo o el Islam; mientras que la *Disputatio de quinque sapientibus* argumenta sobre la prosperidad de un cristianismo que estuviera unido y que dejara de lado diferencias dogmáticas —diferencias que ya había puesto de manifiesto Isidoro de Sevilla— y tomara como verdaderos caminos la verdad y el amor a Dios. Esta evolución al diálogo entre las religiones y los diferentes credos se ve truncada por una obra que se inscribe en las disputaciones habituales de la época, con un tono duro y sesgado frente al interlocutor¹¹¹.

En el *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni* la finalidad es la conversión del interlocutor a la fe cristiana mediante una disputa intelectual: cuenta Ramon Llull que los musulmanes querían convertirle y le argumentaban que la Trinidad y la Encarnación eran imposibles; se produce la propuesta de que él y otro, Ramon y Homer, escriban un libro, uno, el musulmán, probando la imposibilidad de la Trinidad y la Encarnación, y el Llull defendiéndolas¹¹². Tras el parla-

¹¹⁰ Cf. W. W. ARTUS, «El Dinamismo Divino y su obra máxima en el Encuentro de Llull y la Filosofía Musulmana», *art. cit.*, p. 166.

¹¹¹ Cf. W. W. ARTUS, «El Dinamismo Divino y su obra máxima en el Encuentro de Llull y la Filosofía Musulmana», *art. cit.*, p. 166.

¹¹² «Dum uero talibus frequenter insisteret, concordauerunt facere quilibet unum librum, ubi utraque pars suam legem, quibus posset, rationibus efficacioribus confirmaret; insuper qui rationibus firmioribus uteretur, lex eius uerior crederetur»

mento de Homer, Ramon probará la existencia de Trinidad y Encarnación mediante su teoría de las *dignitates dei* y la demostración de la Bondad divina. Pero Ramon Llull no sólo rebate los argumentos de su interlocutor, sino que inicia una contraofensiva que está encaminada a demostrar la falsedad de la creencia musulmana y la primacía del cristianismo. Éste cambio de método puede entenderse desde un punto de vista bastante lógico: todas las obras antes propuestas parten de la ficción. Ramon Llull ha pensado a los interlocutores y los ha moldeado a su entera semejanza, pensándolos y permitiéndoles la capacidad de ser pensados; mientras que Homer es un personaje real, y la situación que se narra en el *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni* proviene de un episodio verídico de la vida de Ramon Llull¹¹³.

Las primeras obras se entienden como un proyecto misionero expuesto en el papel o en la práctica con sociedades cautivas tales como las que sufren los avatares de la Orden de Predicadores. En cambio, cuando este proyecto se transporta a sociedades musulmanas autóctonas, pierde su eficacia y Ramon Llull pasa de la perplejidad al obcecamiento misionero. Sin embargo, ambas etapas, la más dialogante y la polémica representada por el *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni*, quieren presentarse como una exposición de la primacía de la fe cristiana frente a las otras dos religiones reveladas, mediante un *Ars* luliana que, como método, agrupa las tres religiones dirigiéndolas al camino en el cual Encarnación y Trinidad son elementos adecuados de la consecución divina. Por dicho motivo, el *Ars* luliana debe ser una síntesis entre la tradición cristiana occidental y el pensamiento árabohebraico y, por ello, Ramon Llull toma diferentes lugares de cada una de estas dos religiones reveladas.

5. CONCLUSIONES

El panorama que hasta aquí hemos esbozado representa *grosso modo* la situación de la Edad Media hispánica en los siglos XIII y XIV. Durante el siglo XIII, la reconquista ya no es un sueño, sino un hecho palpable que se consolida, tras la batalla de Las Navas de Tolosa (1212),

(RAIMUNDUS LULLUS, *Vita coetanea* [ROL VIII]). Cf. W. W. ARTUS, «El Dinamismo Divino y su obra máxima en el Encuentro de Llull y la Filosofía Musulmana», *art. cit.*, pp. 170 y ss.

¹¹³ Jordi Gayà (*Raimondo Lullo. Una teologia per la missione, op. cit.*, pp. 33-34) opina que esta obra es la más clara contraposición a la posición que Ramon Llull critica constantemente a la Orden de los Predicadores y, en concreto, a Ramon Martí.

con una incursión impresionante de los ejércitos cristianos que se apoderan, sucesivamente, de las Islas Baleares (1230-1235), Córdoba (1236), Valencia (1238), Sevilla (1248) y Murcia (1260), de modo que unos quince años sirven a los reinos de Castilla y Aragón para incrementar en un cincuenta por ciento sus territorios¹¹⁴. Ahora bien, estas conquistas afectan de forma diversa a ambos reinos, pues mientras que la corona castellana, con una población de tres millones de habitantes, sometió a unos trescientos mil musulmanes, la corona catalana, con una población rondante al medio millón, tuvo que someter en las Islas Baleares a unos cincuenta mil, mientras que en el reino de Valencia la cifra de musulmanes sometidos oscila a ciento cincuenta mil¹¹⁵. Frente a la diáspora judía, J. N. Hillgarth propone que éstos formaban el dos o el tres por ciento de la población, un porcentaje que lleva a hablar de unos veinte o veinticinco mil habitantes¹¹⁶. Claro está, este hecho explica en cierta medida las disposiciones que Jaume I tomó al respecto y el surgimiento de una política religiosa —y, a su vez, colonizadora— que intentara atraer al infiel a la doctrina cristiana¹¹⁷.

Uno de los problemas que encontramos en estos momentos para un verdadero «diálogo interreligioso» es la concepción que se posee tanto de judíos como de musulmanes. Los primeros son considerados los asesinos de Cristo, mientras que los segundos son vistos como seres lujuriosos y diabólicos¹¹⁸. Ello provoca que, aunque se considere que

¹¹⁴ Para el ambiente histórico de Hispania, véanse G. JACKSON, *Introducción a la España medieval*, Madrid, 1974; J. F. O'CALLAGHAN, *A History of Medieval Spain*, Ithaca y Londres, 1975; y A. MACKAY, *La España de la Edad Media: Desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*, Madrid, 1980.

¹¹⁵ A. BONNER, «L'apologètica de Ramon Llull i Ramon Martí davant de l'Islam i el Judaisme», *art. cit.*, p. 172. Véase también, R. I. BURNS, *Islam under the Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*, Princeton, University of Princeton, 1973, cap. iv.

¹¹⁶ J. N. HILLGARTH, *Los Reinos Hispánicos*, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 44-53.

¹¹⁷ Tanto judíos como musulmanes gozaban de la protección real, aunque esta protección no era desinteresada: estos judíos y musulmanes eran el «tesoro real», el cual el rey podía controlar con relativa facilidad, y en donde tenía muchos intereses que proteger frente a la iglesia y el pueblo cristiano. Véase, J. BOSWELL, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, Library of Iberian Resources Online, 1977.

¹¹⁸ Esta concepción la podemos observar también en personajes como Ramon Llull, pese a su ideal de «comunidad de comunicación». Véase, Ó. DE LA CRUZ PALMA, «La información sobre Mahoma en la *Doctrina pueril* de Ramon Llull», *Taula* 37 (2002), pp. 37-49; y J. PARDO PASTOR, «Anticristo y teología en Arnau de Vilanova: una interpretación a raíz de la *Lliçó de Narbona*», *La Corónica*, 34 (2004), [en prensa].

la razón habita entre los «infiel» (en sentido científico), se les considera como seres que no atienden al razonamiento. Surge como reacción a esto los procesos misioneros de exterminio de las sociedades judías e islámicas que son el resultado del éxito de las armas feudales en cuanto a campañas de exterminio sistemático. Sin embargo, se ve como más eficiente la «cruzada espiritual» y la noción de *Christianitas* como presuposición de comunidad cerrada en ella misma y la voluntad de lucha y expansión contra los no-cristianos. En definitiva, lo que en un principio se inicia con el fragor de la batalla mediante la reconquista de los territorios ocupados por los musulmanes (factor que provoca un exterminio físico), se finaliza con una «cruzada espiritual» que busca la conversión forzada de los supervivientes al enfrentamiento armado (hecho que conduce a un exterminio de la identidad religiosa y cultural).

Ciertamente, en el presente contexto es muy difícil que se pueda producir un «diálogo interreligioso» *stricto sensu*, aunque sí se produce un diálogo intercultural entre los diferentes miembros de las comunidades. Sin embargo, las clases dirigentes, tanto seculares como eclesiásticas, pugnan por un control de las poblaciones no-cristianas. Fenómenos como el de la Escuela de Traductores de Toledo dan herramientas a los apologistas para conocer la cultura y la religión de judíos y musulmanes y, a su vez, armas para poder refutar la religión del «otro» con sus propios argumentos.

IV. EPÍLOGO

Al igual que en los albores del cristianismo, en la Edad Media hispánica de los siglos XIII y XIV la Iglesia Católica se plantea cuál ha de ser la postura que se debe tomar frente a las poblaciones no-cristianas. La densidad de población judía y musulmana tras la reconquista hispánica es un problema que los dignatarios seculares y eclesiásticos quieren solucionar convirtiendo a los «infiel» al cristianismo. Se produce en estos momentos una especie de «conquista espiritual» que en numerosas ocasiones se ha relacionado con el «diálogo interreligioso». Ciertamente, este período se caracteriza por un acercamiento intelectual del cristianismo a la cultura y religión judía y musulmana, aunque no se produce un «diálogo». Si tomamos como referencia lo apuntado en el primer apartado de este estudio con relación a las disposiciones del Concilio Vaticano II en referencia al «diálogo interreligioso» y el *modus*

operandi de las comunidades apostólicas, podremos observar que hay ciertas reminiscencias entre las disposiciones vaticanas y las disposiciones que se promulgan en la Edad Media hispánica, aunque el fondo es totalmente diferente.

Durante la Edad Media hispánica no se produce un «diálogo interreligioso» debido a que sumas como las de Ramon de Penyafort o las partidas de Alfonso X son textos condenatorios y, en numerosos apartados, xenófobos. Estas disposiciones se erigen como guía de conducta de la cristiandad, pues son decretales reales o eclesiásticas que pretenden dictar el *modus uiuendi* de la población cristiana con relación a las poblaciones judía y musulmana que viven en los reinos cristianos hispánicos. Por otro lado, los textos de hombres como Ramon Martí no presentan ningún tipo de respeto por el «otro», pues se presentan a judíos y musulmanes como seres que pugnan en su error y que deben ser convertidos cueste lo que cueste, pues la porfía de su error es un insulto para la comunidad cristiana. Del mismo modo, los textos mencionados tampoco buscan los puntos en común entre dichas religiones, puntos que puedan conducir a la convivencia entre los mencionados pueblos. La voluntad cristiana es imponer la supremacía del cristianismo, ostentando su verdad salvífica. Con todo, no hay que menospreciar el intento que se produce al formar a misioneros que conozcan la lengua y la cultura de los pueblos que van a tratar, aunque, dicho sea de paso, no es esto un intento de favorecer el «diálogo», sino, más bien, un intento de ofrecer «armas» a los polemistas para poder disputar con judíos y musulmanes conociendo sus garantías y sus carencias. No debemos olvidar que los textos que se forjan en la Edad Media hispánica son textos de refutación al «infiel» judío y musulmán, no textos que busquen la concordancia entre las distintas religiones, por tanto deberíamos hablar más de *teología de controversia* que de «diálogo interreligioso».

Sin embargo, con Ramon Llull nace un sistema apologético que va al encuentro de un justo medio entre judaísmo, cristianismo e Islam, conocedor de que ambas tres religiones creen en un mismo Dios y conocedor, también, del origen común de los pueblos en Dios. Con Ramon Llull encontramos también un interés por la formación de hombres que conozcan la cultura y la religión de aquellos con los que van a tratar y observamos un cierto respeto a la religión tanto judía como musulmana, pues no rechaza lo santo y verdadero que se halla en las religiones judía y musulmana. Hay en Ramon Llull un aperturismo a comprender a los miembros de las otras religiones y a comprender su

credo, ideándose un sistema híbrido que toma los puntos en común de la religión del «otro» para adoptarlos a la propia y realizar la misión apologética, pues en Ramon Llull ni el respeto ni la estima hacia estas religiones no cristianas, ni la complejidad de las cuestiones planteadas implica una invitación a silenciar ante judíos y musulmanes el anuncio de Jesucristo. De todos modos, no es nuestra intención presentar a Ramon Llull como el único representante del «diálogo interreligioso» en la Edad Media hispánica, sino como un hombre que concibió algo diferente, un sistema filosófico-teológico que seguía otro camino del que se estaba recorriendo en su época. De todos modos, Ramon Llull utiliza esta misma sociedad intransigente con los «otros» para conseguir sus fines, pues realiza peticiones a reyes y papas para que sus preceptivas apologéticas se tomen más en cuenta en la política cristiana de conversión al «infiel». Sin embargo, todo induce a pensar que el método luliano está pensado para unos musulmanes, como los de Mallorca, que se hallaban en cautiverio, entiéndase, intelectual y religioso¹¹⁹. Este factor es más que probable debido al hecho de que parte de los musulmanes que poblaban Mallorca eran descendientes cristianos que fueron obligados a convertirse al Islam en el siglo XII. Por este motivo, su fe no debía estar muy arraigada, y ello ayuda a entender cómo Ramon Llull supuso que sus creencias religiosas podían reformarse con tan sólo un razonamiento.

Sea como sea, es posible que la inocencia de Ramon Llull y el contacto que mantuvo desde siempre, por su tarea como «gestor colonial» en la repoblación del reino de Mallorca, le facilitara esta concepción de judíos y musulmanes como algo más que esclavos o seres que debían convertirse al cristianismo para que el reino pudiera aprovecharse de sus servicios. A ello se le une su redescubierta vocación y la iluminación en el Puig de Randa, donde Dios le otorga «materia» y «forma» a su *Ars*, y momento en el que comprendemos los tres puntos que impulsarán al Beato: 1) la conversión del infiel y los incrédulos a la santa fe católica, y para ello poner en peligro de muerte la propia vida; 2) escribir *unum librum meliorem de mundo* contra los errores de los infieles; y 3) la creación de monasterios para que se formaran hombres doctos y sabios en la cultura y lengua árabes con una clara finalidad: que éstos pudieran

¹¹⁹ M. BARCELÓ, «“... Per sarraïns a preïcar” o l’art de predicar a audiències captives», *El debat intercultural als segles XIII i XIV*, Actes de les primeres jornades de Filosofia Catalana, Girona, 25-27 d’abril de 1988, *Estudi General* 9 (1989), pp. 117-131.

predicar a los infieles la santa fe católica. Ciertamente, Ramon Llull seguía la máxima principal del «diálogo interreligioso»: amar a Dios sobre todas las cosas: «Dilige dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex omni mente tua, et ex omnibus uiribus tuis» (Deut. 6, 5; Mat. 22, 37), tan citado en la obra luliana¹²⁰.

¹²⁰ Véase, J. PARDO PASTOR, «Las *auctoritates* bíblicas en Ramon Llull: etapa 1304-1311», *art. cit.* e *Íd.*, «El versículo Isaías 7, 9 en la obra de Ramon Llull», *Patristica et Mediaevalia*, [en prensa].