

Panorama cultural

Descubrir la religión como fenómeno histórico. Cambios en la percepción del judaísmo, el cristianismo y el islam durante la Edad Media

Durante la Edad Media, el diálogo y las controversias con representantes de otros credos como el islam y el judaísmo obligaron a los teólogos y filósofos cristianos a replantearse la experiencia religiosa en general. Una de las cuestiones más importantes en este replanteamiento fue el descubrimiento de las dimensiones históricas y culturales de la religión.

Ser conscientes de la historicidad de las religiones —refiriéndose a otras confesiones además de la propia— constituye, sin lugar a dudas, un elemento clave para encontrar una manera, incluso en la actualidad, para tratar la diversidad religiosa. La historia de la historicidad de la religión, que surgió en la Edad Media y se desarrolló con más detenimiento durante la Ilustración, apunta a la necesidad de concebir el diálogo entre las religiones no como un juego a dos bandas, o sea, entre la fe y la razón, sino reconociendo que las religiones forman parte de un proceso histórico y político mucho más complejo. Sin embargo, la investigación académica aún no ha examinado en profundidad las intrincadas relaciones entre fe, razón e historia en los contactos interreligiosos, las percepciones y los diálogos medievales.

Estos artículos proporcionan un compendio sobre el descubrimiento de la dimensión histórica de la religión en la historiografía hispánica, así como dos estudios de caso de la península Ibérica que subrayan las aportaciones de dos eminentes pensadores catalanes a este proceso: Ramon Llull y Arnau de Vilanova. Las investigaciones para este trabajo se han llevado a cabo en el marco del proyecto «Descubrir la religión como fenómeno histórico. Cambios en la percepción del judaísmo, el cristianismo y el islam durante la Edad Media», que cuenta con el apoyo financiero del Ministerio de Ciencia e Innovación y el Servicio Alemán de Intercambio Académico.

La *Doctrina pueril* de Ramon Llull: aproximación a la religión desde un punto de vista histórico

Alexander Fidora. Profesor investigador, Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats, Universitat Autònoma de Barcelona

La *Doctrina pueril* de Ramon Llull, escrita en Mallorca entre los años 1274-1276, nos proporciona un fascinante resumen de lo que podría calificarse como la cosmovisión medieval. Dedicada a su hijo, la *Doctrina pueril* presenta un programa educativo alternativo para los niños, que comprende no sólo una introducción general a la vida cristiana, así como a las artes liberales y la filosofía, sino también una descripción de las diferentes religiones, incluyendo el judaísmo y el islam. En contraposición a muchos textos contemporáneos, en la *Doctrina pueril* Llull propone una aproximación decididamente histórica a las religiones, tanto en lo que se refiere a la estructura microscópica como macroscópica de la obra.

La identidad histórica de Mahoma reexaminada

Un buen ejemplo del papel de la argumentación histórica en el nivel microscópico de la *Doctrina pueril*¹ es la presentación que hace Llull del islam. Así, en el capítulo 71, aparte de los tradicionales argumentos polémicos contra el fundador del islam, también encontramos cierta información biográfico-histórica sobre Mahoma. Remontándose a los orígenes del profeta, el capítulo empieza diciendo: «Mahoma era de una ciudad llamada Medina, que está a diez jornadas de La Meca, a la que los sarracenos veneran tanto como los cristianos el Santo Sepulcro de Jerusalén. Medina y La Meca y toda aquella provincia, hijo mío, estaba llena de gentes que creían en ídolos y que adoraban al sol y la luna y las bestias y las aves, y que no tenían conocimiento de Dios, ni tenían rey, y eran gentes de poca discreción y de poco entendimiento. En aquel tiempo ocurrió que Mahoma era mercader y viajaba a comerciar a Jerusalén, y en el camino, cerca de Jerusalén, había un falso cristiano llamado Micolau, un ermitaño, que sabía mucho de la ley vieja y de la nueva, y éste enseñó a Mahoma cómo convertirse en rey y señor de la ciudad de Medina».²

Como ha señalado Óscar de la Cruz, los detalles que se proporcionan en este pasaje sobre la vida de Mahoma, en particular su relación con Micolau, que es la variante mallorquina de

Nicolau o Nicolás, sitúan el relato de Llull en el contexto de una leyenda popular que identifica a Mahoma con un hereje del siglo I, Nicolás, fundador de los nicolaítas.³ Según esta leyenda, que circulaba ya en el siglo XII, Mahoma fue un diácono cristiano hereje que dio la espalda a la corte papal.⁴

Sin embargo, apartándose de la leyenda, Llull, en el pasaje que acabamos de citar, identifica a Nicolás como maestro de Mahoma. Tal como han señalado Óscar de la Cruz y otros,⁵ este hilo argumental evoca, a su vez, la leyenda de Mahoma tal como se desarrolló en la apologética cristiana oriental, que se hizo muy popular en el Occidente latino. Según esta leyenda, Mahoma tuvo un maestro cristiano que le enseñó las bases de la religión y con él escribió el Corán.⁶ Sin embargo, hay que señalar que Llull llama deliberadamente al maestro de Mahoma Nicolás, en lugar de usar su nombre tradicional, que es Sergius o Bahira, como aparece en otros textos contemporáneos. La *Contrarietas alfolica*, por ejemplo, que al parecer Llull conocía, o bien en árabe o bien en su traducción latina, alude claramente a un tal «*Boheira, Sergius apud nos vulgare vocatur*» como maestro de Mahoma.⁷

Como resultado de lo que acabamos de decir, es evidente que el relato de Llull no coincide plenamente con ninguna de las dos leyendas sobre Mahoma; antes bien, parece mezclar distintas fuentes, creando así una leyenda híbrida que utiliza

1. El texto original, escrito en catalán, está disponible en una edición crítica de Joan Santanach: Ramon Llull, *Doctrina pueril* (NEORL, VII), Palma, Patronat Ramon Llull, 2005. Su versión latina ha sido editada recientemente por Jaume Medina en *Raimundi Lullii Opera Latina*, 33 (= CCCM, 215), Turnhout, Brepols, 2010.

2. Ramon Llull, *op. cit.*, p. 182. Para la versión latina de este pasaje, véase la edición de Jaume Medina en *ROL*, 33, pp. 348-349.

3. Óscar de la Cruz, «La información sobre Mahoma en la *Doctrina pueril* de Ramon Llull», *Taula. Quaderns de Pensament*, 37, 2002, pp. 37-49.

4. Véase el estudio clásico de Alessandro d'Ancona, actualmente reeditado: *La leggenda di Maometto in Occidente*, Roma, Salerno Editrice, 1994 (1889), pp. 65-83; para una actualización del *status quaestionis*, véase Alberto Ferreiro, «Simon Magus, Nicolas of Antioch, and Muhammad», *Church History*, 72/1, 2003, pp. 53-70, especialmente pp. 62-70.

5. Además del artículo mencionado en la nota 3, véase Jordi Pardo, «Mahoma y el Anticristo en la obra de Ramon Llull», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22, 2005, pp. 159-175.

6. Existe una abundante bibliografía sobre esta leyenda. El análisis más completo y profundo es el de Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Bahira: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden/Boston, Brill, 2009.

7. Véase París, Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 3394, fol. 243v; sobre el hecho de que Llull pudiera estar familiarizado con la obra, véase Thomas E. Burman, «The Influence of the *Apology of al-Kindi* and *Contrarietas alfolica* on Ramon Lull's Late Religious Polemics, 1305-1313», *Mediaeval Studies*, 53, 1991, pp. 197-228.

la figura de Nicolás de una versión combinándola con el tema del instructor cristiano de Mahoma de la otra. Ahora bien, aunque esto es obvio, resulta mucho menos evidente por qué Llull había de hacer tal cosa.

Como respuesta a esta pregunta, me gustaría sugerir lo siguiente: aparentemente la identificación de Mahoma con el Nicolás cristiano resultaba históricamente insostenible y, en consecuencia, Llull decidió integrar el tema de Nicolás en la leyenda de Sergius Bahira. Aquí sólo puedo señalar algunas de las razones de este argumento, que aspiran a mostrar que la postura de Llull no es tan excéntrica como a primera vista podría parecer, una vez se considera en el contexto general de la discusión sobre la identidad histórica del profeta.

Ya en la inicial aparición de la leyenda de Nicolás-Mahoma, en el siglo XII, se aludía a ella como problemática. Así, Pedro el Venerable escribía en su *Summa totius haeresis Saracenorum*: «Algunos creen que [Mahoma] era ese Nicolás, uno de los siete primeros diáconos, y que la doctrina sectaria de los nicolaitas, grupo que tomó de él su nombre, una doctrina que está condenada en el Apocalipsis de Juan, es esta ley de los modernos sarracenos».⁸ Y tras resumir con estas palabras la leyenda de Nicolás-Mahoma, Pedro señalaba: «Otros evocan también a otros individuos y, dado que son indiferentes a la lectura y no están familiarizados con la historia de los acontecimientos, también en los otros casos ellos sostienen ciertas opiniones falsas».⁹

El mismo relato se repite, casi literalmente, en la carta de Pedro a Bernardo de Claraval.¹⁰ Ambos pasajes muestran que, para Pedro, la leyenda de Nicolás-Mahoma era resultado de la ignorancia

histórica (*rerum gestarum ignari*) combinada con una falta de información general.

Pueden citarse otros autores, junto al abad de Cluny, que del mismo modo cuestionaban la fiabilidad histórica de la leyenda de Nicolás-Mahoma, como, por ejemplo, Marcos de Toledo, en el prólogo a su traducción latina del Corán, que data de comienzos del siglo XIII.¹¹

Pese a las duras críticas de las que fue objeto, la leyenda de Nicolás-Mahoma persistió, floreciendo durante toda la Edad Media. De hecho, la versión más destacada e influyente de la leyenda se recogió a finales del siglo XIII en el denominado *Liber Nicolai*, que ha sido editado recientemente. Su anónimo autor escribe: «Leemos en las historias de los romanos que Nicolás, al que llamaron Mahoma, fue uno de los siete cardenales diáconos de la Iglesia de Roma».¹² Resulta significativo que este relato completamente ahistórico —como señalan con acierto sus críticas— tenga que comenzar precisamente con una referencia a la historia (*legimus in historiis Romanorum*).

Reconsiderando la descripción de Llull incluida en la *Doctrina pueril* a la luz de ese debate contemporáneo, su identificación de Nicolás con el maestro de Mahoma parece ser algo más que una contaminación casual de dos tradiciones distintas. Al igual que Pedro el Venerable y Marcos de Toledo, también Llull, que sin ninguna duda estaba mucho mejor informado sobre el islam y su historia que la mayoría de sus contemporáneos, difícilmente podía suscribir cualquier identificación directa de Mahoma con el hereje cristiano Nicolás. Al mismo tiempo, no obstante, con textos como el *Liber Nicolai*, la leyenda de Nicolás-Mahoma se había consolidado mucho más en la época de Llull

8. Puede verse el texto original en Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam*, Reinhold Glei (ed.), Altenberge, CIS-Verlag, 1985, p. 4.

9. *Ibid.*

10. *Patrologia Latina*, 189, col. 340.

11. Marcos de Toledo, *Prologus*: «*Hic fuit Mahometus, id est graciosus, non Nicolaus, falso plures autumant, cum sexcentis annis elapsis post adventum Iesu Christi hic venisset in mundum ad praedicandum arabibus, de Mecca oriundus, quae est in Arabia*». Véase la edición de la traducción del Corán de Marcos de Toledo preparada por Nàdia Petrus: *Alchoranus Latinus, quem transtulit Marcus canonicus Toletanus: estudio y edición crítica*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2008, p. 7.

12. Véase la edición de Fernando González Muñoz, «*Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el Cardenal Nicolás*», *al-Qanṭara*, 25, 2004, pp. 5-43, cita p. 8.

de lo que lo estaba en el siglo XII. En esa situación, convertir a Nicolás en maestro de Mahoma debió de haberle parecido a Llull una manera elegante de conservar elementos de la extendida leyenda de Nicolás, por más que ésta resultara históricamente insostenible.

En esta coyuntura merece la pena señalar que Llull no fue el único autor que se movió en esa dirección, aunque sí parece que fue uno de los primeros, si no el primero de todos. Así, en otros textos observamos una sustitución similar del supuesto maestro de Mahoma Sergius Bahira por Nicolás, como, por ejemplo, en *Li Livres dou Tresor*, de Brunetto Latini.

Este ejemplo resulta, de hecho, intrigante: en la redacción original de Latini, escrita en Francia en la década de 1260, la información sobre Mahoma es muy escasa. En realidad, el *Tresor* francés no dedica un capítulo entero a Mahoma como hace Llull, sino que se limita a mencionar a su maestro Sergius en el contexto de la historia de la Iglesia cristiana.¹³ Sólo unos años más tarde, sin embargo, cuando el *Tresor* se tradujo al italiano, su anónimo traductor añadió partes sustanciales al texto con la intención de poner al día el relato de Latini. Entre ellas encontramos un capítulo sobre Mahoma, que comienza con las siguientes palabras: «Un monje de Esmirna, que frecuentaba la corte de Roma, muy sabio y culto, cuyo nombre era Nicolás, por su gran fe y su gran devoción cristiana se fue a una parte de La Meca, donde sólo había paganos que no tenían ninguna ley. Y se fue a buscar a Mahoma, que fue árabe, un gran hombre y un gran jefe».¹⁴ Al ampliar la información de Latini sobre Mahoma, el traductor del *Tesoro* integra la figura de Nicolás en el relato tradicional del maes-

tro cristiano de Mahoma al que alude la versión francesa de la obra.

Probablemente, a partir del *Tesoro*, la identificación de Nicolás como maestro de Mahoma pasó a las obras de otros autores italianos, como, por ejemplo, Jacopo da Aquino (m. c. 1337). En su *Imago mundi*, éste explica que el cristiano Nicolás abandonó la corte papal y se fue *ultra mare*, donde encontró a un *socium ad male operandum* que era un *diabolo ministratum*, a saber, un mercader y camellero llamado «Machometus».¹⁵ De ahí que, también para Jacopo, el hereje cristiano Nicolás no fuera en absoluto el propio Mahoma, sino su maestro.

Se puede encontrar un tercer y último ejemplo de la integración de la figura de Nicolás en la leyenda de Sergius Bahira en Fazio degli Uberti (1304-1368?) y su *Dittamondo*. En este texto se dice que de hecho hubo, no uno, sino varios cristianos que actuaron como maestros de Mahoma:

«Sergio fue uno de los monjes que te he dicho
El otro el clérigo Nicolás, y luego
El desesperado canónigo del Papa».¹⁶

Este rápido vistazo a algunos textos clave muestra que la identificación que hace Llull de Nicolás como maestro de Mahoma debe verse en el contexto general de un debate histórico en torno a la figura fundacional del islam que se inicia en el siglo XII, con Pedro el Venerable, y se prolonga durante la Baja Edad Media y aún después.¹⁷ Como hemos mostrado, dado que la identificación del hereje cristiano Nicolás con Mahoma resulta históricamente inaceptable, Llull, junto con un considerable número de autores italianos, decidió fusionar este tema con la leyenda de Sergius Bahira y convirtió a Nicolás en maestro

13. Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor*, Polycarpe Chabaille (ed.), París, Imprimerie Impériale, 1863, p. 83: «*I fu li mauvais preeschierres, qui fu moines qui ot non Sergius, li quels les restraist de la foi et les mist en mauvaise error*».

14. Citado por Adolfo Mussafia en Thor Sundby, *Della vita e delle opere di Brunetto Latini*, Florencia, Successori Le Monnier, 1884, p. 382.

15. Citado por Alessandro d'Ancona, *op. cit.*, p. 126.

16. *Ibid.*, p. 82.

17. En una fecha tan tardía como el siglo XVII, todavía encontramos al jurista alemán Gottfried Nikolaus Ittig (1645-1710) quejándose del mal informado «*glossatorem [...] corporis canonici qui Nicholam Mahometum fuisse dicit*» (véase su *Acta eruditorum Lipsiensium*, citada por Alessandro d'Ancona, *op. cit.*, p. 122).

de Mahoma a fin de llegar a un relato más coherente de la vida del profeta.

Por ahora, y confiando en las evidencias documentales de las que disponemos, puede considerarse a Llull como el primer autor que adoptó esta línea. Resulta significativo el hecho de que las otras evidencias que encontramos sobre Nicolás como maestro de Mahoma emanen de fuentes italianas, todas ellas posteriores a Llull, mientras que no hay rastro alguno de este tema en el contexto hispano y francés. Desde luego, difícilmente puede demostrarse una conexión directa entre Llull y esos autores italianos; sin embargo, habría que tener en cuenta que la *Doctrina pueril* de Llull fue un texto sumamente popular que se tradujo al occitano y al francés poco después de su redacción y que pertenece al mismo género que el *Tresor* de Brunetto Latini.

Dejando aparte esta cuestión y volviendo a nuestro punto de partida, tenemos que decir que, en el nivel microscópico de su argumentación en la *Doctrina pueril*, el filósofo y teólogo mallorquín parece realmente haberse preocupado de presentar argumentos que observen ciertas pautas de razonamiento histórico, construyendo así una descripción históricamente más precisa del islam.

Hacia una división general de la historia: el papel del judaísmo reconsiderado

La misma aproximación histórica se halla también muy presente en el nivel macroscópico de la *Doctrina pueril*, como puede deducirse del hecho de que la obra exhibe nada menos que dos modelos históricos.

El primero de ellos se da en los capítulos 68-70, bajo el título «De las tres leyes» (*De les .iii. ligs*). Aquí Llull habla de la sucesión de la ley natural, la ley vieja y la ley nueva. La primera, la ley natural, abarca el período que va desde Adán hasta Moisés; la segunda se inicia con Moisés, y corresponde a la recepción del Antiguo Testamento; la tercera, a su vez, es obra de Jesús y el Nuevo Testamento. Esta triple división se describió inicialmente en las Epístolas Paulinas, donde, modificando la tradición judía del Tratado Sanedrín, se suponen tres estados, a saber, *ante legem*, *sub lege* y *sub gratia*.¹⁸

Esta breve historia de paganismo, judaísmo y cristianismo, a la que hay que agregar el ya mencionado capítulo sobre el islam, ha recibido una considerable cantidad de atención por parte de los estudiosos de Llull.¹⁹

No puede decirse lo mismo del segundo modelo histórico que se encuentra en la *Doctrina pueril*, y que se da casi al final del texto, en el capítulo 97. Bajo el título «De las siete edades en las que se divide el mundo» (*De les .vii. edatz en que es departit lo mon*), Llull presenta y describe en realidad ocho (y no siete) períodos de la historia. Se ha sugerido que esa clasificación, que sólo aparece en esta obra de Llull, repite la clásica división agustiniana de la historia en seis períodos terrenales más dos períodos trascendentes.²⁰

Agustín, en *De civitate Dei*, como en otras de sus obras, distinguía seis períodos o *aetates* del mundo basándose en el Evangelio de San Mateo (1, 17): el primero abarca desde el tiempo de Adán hasta el diluvio; el segundo, desde el diluvio hasta Abraham; el tercero, desde Abraham hasta David; el cuarto, desde David hasta el exilio a Babilonia; el quinto, desde el exilio hasta Jesucristo, y el sexto, desde Jesucristo hasta el fin del mundo; a ellos

18. Véase, en particular, la Epístola a los Romanos, así como la exposición agustiniana de ésta. Para el trasfondo judío de esta doctrina, véase el Talmud de Babilonia, Tratado Sanedrín, f. 97a: «Los discípulos de Elías enseñaban: el mundo continuará durante seis mil años, de los que los primeros dos mil fueron un caos (*tohu*), los segundos dos mil fueron de sabiduría, y los terceros dos mil son los días del Mesías».

19. Véase, por ejemplo, Armand Llinarès, «Une histoire sommaire des religions selon la *Doctrina pueril* de Ramon Llull», *Revista Catalana de Teologia*, 19, 1994, pp. 99-107. Véase también Eusebi Colomer, *El pensament als Països catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, pp. 206-211.

20. Josep Perarnau, «El *Llibre contra Anticrist* de Ramon Llull. Edició i estudi del text», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 9, 1990, pp. 7-182, aquí especialmente pp. 35-41 («L'Anticrist i la història»).

añadía Agustín un séptimo y un octavo períodos, a saber, el tiempo desde el fin del mundo hasta la resurrección, y, posteriormente, la vida eterna en Dios.²¹

La clasificación de Agustín se convirtió en la teoría estándar durante muchos siglos, y recibió su expresión más concisa e influyente en Isidoro de Sevilla, quien, en sus *Etymologiae*, enumera los siguientes períodos terrenales:

«La primera edad va de Adán a Noé; la segunda, de Noé a Abraham; la tercera, de Abraham a David; la cuarta, de David al exilio de Judá en Babilonia; la quinta, desde ahí hasta el advenimiento del Salvador hecho carne; la sexta, que es ahora, durará hasta que este mundo finalice».²²

Ahora bien, si observamos el relato de Llull, encontramos que efectivamente toma esta descripción como un marco general para su división en períodos; no obstante, a los seis períodos terrenales él añade una séptima edad del mundo. Para Llull, el primer período va de Adán a Noé, y el segundo, de Noé a Abraham. Hasta este punto Llull sigue claramente la tradición agustiniana tal como la transmitieron Isidoro de Sevilla y otros. Sin embargo, en cuanto al tercer período, que tradicionalmente se extiende desde Abraham hasta David, Llull lo divide en dos introduciendo la figura de Moisés. Por consiguiente, su tercer período no va de Abraham a David, sino sólo de Abraham a Moisés, mientras que el cuarto va de Moisés a David. A partir de ahí, Llull vuelve a seguir de nuevo el modelo agustiniano hasta el tiempo de Jesús.

Comparada con la división tradicional de la historia, hay que decir, pues, que la descripción de Llull de hecho inserta un período terrenal adicional, que va desde Moisés hasta David y que aumenta el número de períodos de la historia secular a siete en

lugar de seis, más un período trascendente que ha de venir después del fin del mundo.²³ La razón de la inserción que hace Llull de Moisés, la figura fundacional del judaísmo, parece ser el resultado de una tentativa de coordinar, o literalmente sincronizar, su ya mencionada descripción de las tres leyes con los períodos de la historia, reconociendo así el papel del judaísmo en la historia de la salvación: los dos primeros períodos de Llull, a saber, de Adán a Noé y de Abraham a Moisés, corresponden al estatus *ante legem* o *sub lege naturali*; Moisés, el padre fundador de la religión judía, marca el principio de la era *sub lege veteri*; que llega hasta Jesucristo, quien, a su vez, es el punto de partida de la era *sub lege nova*, esto es, el cristianismo.

En consecuencia, es inexacto afirmar que Llull simplemente repite la doctrina agustiniana de las *sex aetates mundi*, como se ha hecho;²⁴ por el contrario, Llull abandona deliberadamente la división agustiniana predominante en seis edades del mundo en un intento de trazar un panorama coherente de los períodos de tiempo que debería ser capaz de integrar su esquema de la historia de las religiones concediendo al judaísmo su lugar apropiado.

En suma, nuestro examen micro y macroscópico de la *Doctrina pueril* arroja las siguientes conclusiones: sin duda, los encuentros de cristianos, judíos y musulmanes durante la Edad Media contribuyeron a la percepción de la historicidad de los fenómenos religiosos, como puede verse en la preocupación de Llull por la correcta identidad histórica de Mahoma. Pero, en mayor medida aún, dichos encuentros contribuyeron también a la percepción de la historia como un todo, tal como se sugiere en nuestro segundo punto, a saber, la nueva división de la historia en función del papel apropiado del judaísmo en ella.²⁵

21. Véase, por ejemplo, Agustín, *De civitate Dei*, XXII, 30.

22. Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, V, 38.

23. Aunque el añadido de Moisés puede observarse también en algunos otros textos, Llull no parece seguirlos, puesto que normalmente éstos se atienen al número de seis períodos de la historia secular no incluyendo el exilio en Babilonia. Puede verse una descripción general de la evolución de la doctrina de las seis edades en Roderich Schmidt, «*Aetates mundi*. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67, 1955-1956, pp. 288-317.

24. Josep Perarnau, *op. cit.*, p. 36.

25. Pueden verse más reflexiones en el mismo sentido en el capítulo de Óscar de la Cruz «Man and History», en Alexander Fidora y Josep Enric Rubio (eds.), *Raimundus Lullus: An Introduction to His Life, Works and Thought (ROL – Supplementum Lullianum, II)*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 432-459.

El diálogo con los representantes de otras religiones, como el judaísmo y el islam, así como la polémica contra ellos, obligaron a los teólogos y filósofos cristianos a reconsiderar las dimensiones históricas y culturales de la religión. Con el tiempo, la conciencia de la historicidad de las religiones –referida a otras confesiones tanto como a la propia– se convertiría en un instrumento decisivo para afrontar los retos de la diversidad religiosa. Así, la idea de la historicidad de la religión, que surge en la Edad Media con autores como Llull, Juan de Segovia²⁶ y otros, y que tuvo un ulterior desarrollo durante la Ilustración, apunta a la necesidad de

concebir el diálogo entre las religiones no simplemente como un encuentro entre la fe y la razón, sino teniendo en cuenta que las religiones forman parte de realidades históricas y sociales complejas. O, por decirlo en palabras de Ramon Llull: «Las personas [están] arraigadas en la fe en la que se [encuentran] y en la que [han sido] criados por sus padres y antepasados [...]. Y de ahí que, en cuanto se empieza a discutir con ellos, mostrándoles el error de sus maneras, de inmediato desprecian todo lo que se les dice, diciendo que ellos quieren vivir y morir en la fe que sus padres y antepasados les dieron».²⁷

26. Véase Jesús Santiago Madrigal Terrazas, «Judíos, moros y cristianos. La visión teológica de Juan de Segovia (1393-1458) acerca de las tres culturas ibéricas», en Matthias M. Tischler y Alexander Fidora (eds.), *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster, Aschendorff, 2011, especialmente el capítulo 4: «Una lectura teológica de la historia religiosa de la humanidad».

27. Ramon Llull, *Llibre del gentil e dels tres savis* (NEORL, II), Anthony Bonner (ed.), Palma, Patronat Ramon Llull, 1993, p. 207.

El descubrimiento del islam como fenómeno histórico. El caso de la historiografía latina de la península Ibérica entre los siglos VIII y XIII

Matthias M. Tischler. Profesor de historia medieval, Universidad de Dresde, Alemania

El redescubrimiento de la esfera religiosa, si no de las propias religiones, a raíz del 11-S parece anunciar un nuevo período de sociedades postseculares en Europa. La capacidad de trascendencia, que configura nuestras culturas y sociedades modernas, parece ser más indiscutible que nunca. En este contexto, deberíamos ser muy conscientes del eterno fenómeno cultural de la otredad en términos religiosos: las religiones tienen y hacen su historia en todo momento y lugar, pero no pueden encontrar sus identidades sin unos procesos de transferencia y transformación mutuas. Este artículo muestra cómo el islam se convirtió en un tema de creciente importancia en la historiografía latina de la península Ibérica desde la Alta hasta la Baja Edad Media. La religión musulmana como tema de la historiografía cristiana latina revela su doble historicidad: al convertirse en tema de la historiografía latina, esta religión se convirtió también en parte de la historia cristiana. Nació una nueva tradición religiosa: el islam. Teniendo esto en cuenta, este artículo no se centrará en cómo los autores ibéricos que escribían en latín «percibían otra religión», dado que «un estudio exhaustivo de ideas y conceptos, percepciones y actitudes genera-