

PUBLICACIONES  
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS  
MADRID

---

S. CASTRO, F. MILLÁN  
y P. RODRÍGUEZ PANIZO (eds.)

## UMBRA, IMAGO, VERITAS

Homenaje a los Profesores  
Manuel Gesteira, Eusebio Gil  
y Antonio Vargas-Machuca

SERIE IV: HOMENAJES, 9

---

### PEDIDOS

UPCO DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES  
Universidad Pontificia Comillas, 5.  
28049 Madrid. Teléf.: 91 540 61 45 - Fax: 91 734 45 70

EDISOFER, S. L.  
San Vicente Ferrer, 71  
28015 Madrid. Teléf.: 91 521 09 24. Fax: 91 532 28 63



2004

Con las debidas licencias  
© Universidad Pontificia Comillas de Madrid  
Diseño de cubierta: Belén Recio Godoy  
ISBN: 84-8468-125-4  
Depósito legal: M. 25661-2004

Printed in Spain

Impreso en España

Gráficas ORMAG (ormag@retemail.es) - Avda. Valdelaparra, 35 - Tel. 91 661 78 58 - 28108 ALCOBENDAS (Madrid)



*Eusebio Gil, Manuel Gesteira y Antonio Vargas-Machuca*

**LEX CHRISTI, LEX MOYSI, LEX MACHOMETI:  
JUAN DE SEGOVIA Y LA POLÉMICA  
ANTI-ISLÁMICA**

---

*Santiago Madrigal Terrazas*

La personalidad intelectual de Juan de Segovia es lo suficientemente rica y polifacética como para servir de objeto común de reflexión y de homenaje a nuestros queridos profesores, Eusebio Gil, Manuel Gesteira y Antonio Vargas-Machuca, ya que ha dejado su huella en la variedad de ámbitos teológicos que ellos mismos han cultivado a lo largo de su andadura académica. Porque, *grosso modo*, sus nombres y su trabajo científico van asociados, respectivamente, a estas tres áreas teológicas: el mundo de la experiencia religiosa y de la fenomenología de las religiones, el cultivo de los grandes temas de la teología sistemática en su vertiente más tradicional y patrística con una irradiación e impronta siempre ecuménica; finalmente, el estudio de la Escritura y de la teología bíblica. Así lo avala una sumaria evocación del horizonte ideológico de Segovia tal y como fuera trazado por B. Hernández<sup>1</sup>. Como primera característica indicaba su orientación escotista: el modo de argumentar y su postura respecto de algunas cuestiones disputadas (como la doctrina de la Inmaculada Concepción de la Virgen María) muestran su proximidad intelectual a la escuela franciscana. Una segunda característica radica en su orientación bíblica, pues nuestro teólogo utiliza de forma permanente la Escritura, tanto para la determinación de la cuestión del tiempo, es decir, la conflictiva relación entre el papa y el concilio, como a la hora del tratamiento de las más variadas preguntas teológicas surgidas en el debate con los husitas (*communio sub utraque specie*), con los mahometanos

---

<sup>1</sup> B. HERNÁNDEZ, *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura de donación*, Madrid 1984, 57-65.

(doctrina trinitaria y encarnación) o con la Iglesia oriental (*proceso* del Espíritu Santo). En clara conexión con la intención de cimentar sus posiciones teológicas sobre el terreno de la Sagrada Escritura hay que citar, como tercera característica, la orientación patrística con una dependencia muy notable respecto del Obispo de Hipona<sup>2</sup>.

Este trabajo quiere dejar traslucir estas dimensiones y estratos de la personalidad intelectual de Juan de Segovia ante un asunto concreto: el problema islámico. Si era una cuestión candente en la España del siglo xv, no es de menor actualidad a la vista de la nueva forma de presencia del islam en el seno de nuestra sociedad hispana, cada vez más multiétnica y pluricultural<sup>3</sup>. Juan de Segovia no fue un ecumenista al gusto de nuestro tiempo, según nuestros modernos parámetros del diálogo interreligioso. Él se ha situado en la tradición de la teología de controversia, con una aguda percepción de las diferencias y de las oposiciones entre los distintos sistemas de creencias religiosas, sin temor a adentrarse en las complejas cuestiones teológicas sujetas a debate y envueltas a menudo en apologética pugnaz o agria polémica.

## I. ENMARQUE HISTÓRICO Y ENFOQUE METODOLÓGICO

Es conocida la cálida y apasionante disputa intelectual acerca de la convivencia en la Península Ibérica de judíos, moros y cristianos, sobre sus relaciones e interacciones durante los largos siglos del medievo. Entre algunos historiadores españoles pervive la idea de que los reinos peninsulares han conocido durante esas centurias una situación ejemplar de convivencia entre las tres religiones. Es-

<sup>2</sup> S. MADRIGAL, «Die Bedeutung des Augustinus für das Kirchenverständnis des Johannes von Segovia», en: J. ARNOLD - R. BERNDT - R. STAMMBERGER (eds.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*, Paderborn 2004, 841-859.

<sup>3</sup> J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aspectos de la presencia del Islam en España. Una aproximación desde Granada: XX Siglos*, XIV, 52 (2003) 119-149.

ta tesis tiene que ver con Américo Castro, que publicó en 1948 la obra *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Poco después, y en respuesta crítica a esta tesis sobre las tres culturas, Claudio Sánchez Albornoz dio a la imprenta en 1956 su *España, un enigma histórico*, y en 1958, *Españoles ante la historia*, donde prolongaba esta controversia. Si para el primero, «España» se crea después del siglo x como un crisol de judíos, árabes y cristianos, para Sánchez Albornoz, por contra, el «homo hispanicus» era realidad ya en tiempos pre-romanos, producto de la secular acumulación histórica desde los tiempos más remotos. Añadía además una valoración negativa de la presencia del judaísmo y, especialmente, del islam para la cultura y vida cristianas. Quizás lo más sustancial de esta polémica irresoluble y, en cierto sentido, bizantina, cuyos extremos deben ser convenientemente matizados, sea el hecho de persuadirnos de que musulmanes y judíos no han sido meros huéspedes ocasionales en nuestra historia, sino que la presencia de estos pueblos ha sido determinante junto a otras raíces ancestrales que han ayudado a conformar esa idiosincrasia de una España a la que se ha atribuido desde fuera ese carácter exótico, bizarro y fascinante que tiene que ver con la convivencia de tres etnias y de tres grandes religiones. La convivencia en paz y en libertad de judíos, moros y cristianos en la España medieval —sobre todo, entre los siglos x-xii— dio un esplendor sin par a la cultura española. Podemos resumir el resultado de este debate entre historiadores con esta valoración del literato J. Jiménez Lozano: «Creo que es irrenunciable esa afirmación de la historia existencial de que nuestra instalación de ahora mismo en la historia, nuestra conciencia de nuestro yo colectivo sería distinta si no se hubiera dado primero una convivencia entre esas tres naciones o castas —la islámica, la hebraica y la cristiana o presumiblemente goda—, su entrecruce y, a la postre, su conflictividad»<sup>4</sup>.

Sirvan estas pinceladas históricas para trazar el marco en el que situar la visión religiosa de un teólogo cristiano e hispano, Juan Alfonso González, cuya fecha de nacimiento es muy cercana al comienzo de la represión judía, que se suele fijar en 1391, y al que se conoce normalmente con el patronímico de su ciudad de origen:

<sup>4</sup> J. JIMÉNEZ LOZANO, *Sobre judíos, moriscos y conversos. Convivencia y ruptura de las tres castas*, Valladolid 2002, 14-15.

Juan de Segovia (1393-1458)<sup>5</sup>. Con R. Barkai podemos distinguir tres tipos fundamentales de diálogo religioso: la disputa popular, la disputa erudita y el diálogo imaginario<sup>6</sup>. El primero fue, seguramente, frecuente en nuestras tierras, como resultado de las relaciones de vecindad, económicas y casuales entre los miembros de las diferentes culturas. El diálogo imaginario medieval puede ir asociado a Ramón Llull y también a Nicolás de Cusa con su *De pace fidei*, un contemporáneo de nuestro Juan de Segovia, cuya relación personal ha pasado por las oscilaciones del enfriamiento en la disputa sobre la autoridad papal y el concilio y el reencuentro amigable en torno a la cuestión de la búsqueda de la unidad entre las religiones. La primera forma de diálogo ha dejado pocas huellas, ya que está instalada en la vida cotidiana y sus participantes no pertenecen a la clase de los *literati*. En contraste, la obra de Cusa es el resultado y el testimonio del grado de tensión interreligiosa reinante, que tiene como presupuesto histórico la conquista de Constantinopla por los turcos (1453). A mediados del siglo xv, el islam está encabezado por los otomanos. La desaparición del Imperio bizantino, la conquista de su capital y el sometimiento del reino mameluco de Egipto constituyen los acontecimientos más espectaculares de la nueva expansión territorial y militar del islam, con la subsiguiente inquietud de la situación y división política y religiosa. Sin embargo, lo que sí falta a la reflexión de Cusa es el contacto directo con las otras personas de las otras religiones. Emerge aquí lo más específico de la disputa erudita, que emula de alguna manera al duelo entre caballeros y está sostenida por sabios representantes de las diversas religiones. Este es el caso de Juan de Segovia, que antes de haber ideado su método pacifista, de diálogo, *per viam doctrinae et pacis*, ha hecho la experiencia de este tipo

<sup>5</sup> Sobre las condiciones históricas, económicas, religiosas y culturales puede verse: A. GALINDO (ed.), *Arias Dávila: obispo y mecenas. Segovia en el siglo xv*, Salamanca 1998. De manera especial: I. VÁZQUEZ JANEIRO, *Historia de la Iglesia y ciencias sagradas en la Segovia del siglo xv*, 257-272.

<sup>6</sup> R. BARKAI, «Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas», en: H. SANTIAGO-OTERO, *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Brepols 1994, 1-27; aquí: 2-3.

de contienda intelectual. Habiendo convivido desde la niñez en su Segovia natal con la población árabe, sostuvo en 1431 un debate con un príncipe moro en presencia del rey Juan II de Castilla. Esta disputa religiosa, que está a la base de su tratado *De mittendo gladio divini spiritus in corda Saracenorum*, constituye el punto de partida para la búsqueda de una conversión pacífica de los musulmanes y la prueba de que esta empresa es posible<sup>7</sup>.

Los severos argumentos del cristianismo contra el islam, que incluían duros insultos contra el profeta Mahoma, fueron expresados por primera vez por San Juan Damasceno (675-749); desde entonces han sido repetidos y realimentados al calor de la polémica<sup>8</sup>. Si los musulmanes reconocían a la Biblia y al Nuevo Testamento el carácter de libros revelados, asimilando incluso a su credo elementos importantes de los Evangelios, como el reconocimiento de Cristo como profeta y Mesías, nacido de María Virgen, que habría de venir a juzgar a los vivos y a los muertos el día del juicio final, mantenían una distancia insalvable en los asuntos relativos a la fe y a la práctica religiosa. Judíos y musulmanes coinciden en un tema fundamental de disputa con los cristianos que es el de la Trinidad, en especial, por lo que se refiere a la esencia divina de Cristo. Para musulmanes y judíos, esta creencia cristiana vulnera radicalmente la idea de la unidad divina. En una carta fechada el 2 de diciembre de 1454 y dirigida a Nicolás de Cusa, Juan de Segovia recuerda este aspecto tal y como afloró en su disputa con el enviado moro en Medina del Campo a la que hemos aludido más arriba: *qui velut furore debachatus detestabatur infidelitatem christianorum, illis imponens duos adorare deos, unum in caelo, alium in terra, unum creatorem, alium filium Mariae, unum vivum, alium mortuum*.

El presente estudio quiere profundizar en la visión del islam de Juan de Segovia (y sólo de forma colateral de la religión judía). La disputa teológica entre los diversos credos que confluyen en la cuenca del Mediterráneo ha sido estudiada para el período que va

<sup>7</sup> Para más información sobre este asunto: U. FROMHERZ, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel*, Basel-Stuttgart 1960, 21.

<sup>8</sup> G. C. ANAWATI, *Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques médiévales et positions contemporaines*: Euntes docete XXII (1969) 375-452; Íb., *Islam e Cristianesimo. L'incontro tra due culture nell'occidente medievale*, Milano 1994.

desde el siglo VII hasta el siglo XIV; sin embargo, el período siguiente, entre los siglos XV y XVIII, ha recibido mucha menos atención<sup>9</sup>. En el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna, Segovia no es un mero repetidor de la apologética anti-islámica iniciada por Pedro el Venerable u otros autores anteriores. La expansión otomana de la media luna ha reavivado el fuego del enfrentamiento entre las dos religiones. Para la defensa de la cristiandad no faltará quien proponga la vieja solución de la predicación de una cruzada militar. Esta posición beligerante contra el islam ha sido sostenida por Juan de Torquemada o Alfonso de Espina. Siguiendo la estela de Ramón Lull, Segovia y Nicolás de Cusa han apostado por la conversión pacífica fundada en la catequización y en los buenos ejemplos, desde el convencimiento de la superioridad de las creencias de la fe cristiana sobre las predicaciones de Mahoma. En este sentido se ha escrito acertadamente: «El interés misionero de Ramón Lull por conocer el árabe y dialogar con el mundo musulmán sólo es comparable con el entusiasmo de Juan Alfonso de Segovia (ca. 1393-1458). Este profesor de la Universidad de Salamanca (...) fue un decidido impulsor del estudio científico del Corán y del método que llamaba de la *contraferentia*, o coloquios con eruditos musulmanes para demostrarles que su libro no era fruto de una revelación»<sup>10</sup>.

La figura de Segovia como arabista y su método pacífico para la conversión de los mahometanos fueron analizados hace ya medio siglo por Darío Cabanelas<sup>11</sup>. Teniendo delante el resultado insuperable de este trabajo, proseguimos nuestra tarea de reconstruir el proyecto eclesiológico segoviano. Reanudamos así un trabajo anterior sobre un texto temprano del Maestro salmantino sobre la fe católica, de 1427, en el que se encuentran sus reflexiones más antiguas sobre la verdad del cristianismo frente a las otras creencias

<sup>9</sup> M. A. DE BULNES IBARRA, «La evolución de la polémica anti-islámica en los teólogos españoles del primer renacimiento», en: H. SANTIAGO-OTERO, o.c., 399-418; esp. 401-402.

<sup>10</sup> J. R. FLECHA, *La convivencia interreligiosa en España*: Diálogo Ecuménico XXXVII, 118 (2002) 269-286; aquí: 274.

<sup>11</sup> D. CABANELAS, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid 1952; Íd., *Quinto centenario de Juan de Segovia (1458-1958)*: Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 7 (1958) 141-144.

religiosas. Allí abundan las razones de la apologética anti-islámica<sup>12</sup>. Ahora prolongamos ese estudio a la búsqueda de los resortes y principios que sustentan una incipiente visión de lo que hoy denominamos «teología de las religiones». Vamos a tratar de determinar cómo ha madurado su reflexión teológica, mostrando cómo esta perspectiva y comprensión del islam queda integrada en los ejes del sistema segoviano. Para ello recurriré a una sección bastante amplia de esa voluminosa obra aún poco estudiada que es el *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*. Como su título indica, la temática principal poco o nada tiene que ver con el problema islámico; no obstante, ahí aparecen algunas claves teológicas fundamentales para establecer la relación entre judaísmo, cristianismo, islam. Este esfuerzo nuestro, que pretende completar los resultados de la tesis doctoral de D. Cabanelas, reclama en primer término una evocación obsequiosa de los datos más sustanciales de aquella investigación pionera.

## II. JUAN DE SEGOVIA Y EL PROBLEMA ISLÁMICO: EL «MÉTODO PACIFISTA»

Aunque la preocupación de Segovia con el islam se hace intensiva tras la caída de Bizancio (1453), en realidad hacía ya varias décadas que nuestro teólogo venía ocupándose de la cuestión islámica, desde el tiempo de su magisterio en la Universidad de Salamanca; y esta dedicación iba a acompañarle hasta el final de sus días en el retiro del escondido priorato de Aitón (Saboya). Sostenido por una férrea voluntad, va a invertir la mayor parte de sus energías de la edad postrera en el problema del islam que, en carta al cardenal Nicolás de Cusa del 2 de diciembre de 1454, formulaba en estos términos: *utrum pace magis quam via belli intendendum sit ad exterminandum minorandamve sectam sarracenorum*<sup>13</sup>. Esta carta sirve de presenta-

<sup>12</sup> S. MADRIGAL, *La «Repetitio de fide catholica» de Juan de Segovia. Análisis y comentario*: Estudios Eclesiásticos 78 (2003) 271-299; Íd., *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458). Estudio del «Liber de substantia ecclesiae»*. Edición y selección de textos, Madrid 2000.

<sup>13</sup> CABANELAS, o.c., Apéndice IV, 303 (Cod. Vat. lat. 2923, f. 33v).

ción del libro que Segovia compuso para probar su método pacifista, titulado *De mittendo gladio divini spiritus in corda sarracenorum*<sup>14</sup>.

Tanto ayer como hoy, el movimiento político-religioso suscitado por el islam no puede ser contemplado con indiferencia. A finales del medievo, su progresivo afianzamiento, la creciente expansión militar de los ejércitos agarenos y, finalmente, la conquista de Constantinopla produjeron en Occidente una mezcla de terror y de inquietud general. En nuestros días, algo de esa violenta sacudida cultural ha podido ser revivida con ocasión del ataque fulminante contra las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001 que, a la postre, ha desembocado en una malhadada cruzada bélica dirigida contra Irak. Para Juan de Segovia, el problema islámico, dada su especial naturaleza, reclama una solución pacífica de amplios horizontes que sigue teniendo imperecedera vigencia. Vamos a espigar los datos más sustanciales ofrecidos por la investigación de Cabanelas acerca del método pacifista e intelectual que resume en este lema: *per viam pacis et doctrinae*.

Contra el parecer de muchos de sus contemporáneos, Segovia se declara totalmente contrario al método belicista. La cruzada sólo tiene razón de ser en el caso de propia defensa. Rechaza, como postura teológicamente inaceptable o ineficaz en la práctica, el envío de misioneros a tierras del islam. Nuestro teólogo reconoce que el envío misionero es el medio ordinario de evangelización, instituido y querido por el mismo Jesucristo. Ahora bien, su aplicación ha de atender a la peculiar idiosincrasia de cada pueblo. Piensa el *Magister* salmantino, desde un excepcional conocimiento de la psicología del pueblo musulmán, que las actividades del misionero católico deben circunscribirse al terreno asistencial y al campo intelectual, sin adentrarse en el terreno doctrinal, dada la especial naturaleza de los preceptos coránicos y un acusado recelo hacia otras creencias. La actuación del misionero sería, por tanto, la última fase de un lento proceso que iría modificando las condiciones psicológicas de las naciones islámicas.

Recogiendo elementos dispersos de los escritos segovianos, podemos señalar los principios o pilares del método propuesto para resolver el problema del islam. Se trata de un proceso cuya estructura

<sup>14</sup> El sumario de este tratado, conservado en Bibl. Colombina, Ms. 7-6-14, puede verse en CABANELAS, o.c., Apéndice I, 265-272.

esencial se desdobra en tres etapas de ritmo ascendente: *a)* creación, por todos los medios, de un clima de paz como presupuesto primero y requisito indispensable; *b)* en este ambiente de paz, es necesario desplegar e intensificar un intercambio continuo —de orden preferentemente cultural— entre ambas comunidades, de modo que se disipen recelos, se aminoren prejuicios y se suavice todo tipo de fanatismo, y *c)* una vez alcanzado el objetivo anterior, que llevará ciertamente su tiempo, se han de iniciar una serie de conferencias que permitan la discusión científica de las doctrinas fundamentales de ambas religiones, partiendo siempre de los puntos de convergencia y nunca de las divergencias.

El método mismo nos desvela cómo entiende Juan de Segovia el verdadero nudo del problema islámico. A su juicio, ni los cristianos conocen el islam ni los mahometanos el cristianismo. Un verdadero conocimiento de la configuración religiosa del mundo islámico exige el estudio profundo del texto del Corán; lo cual presupone, antes que nada, el dominio de la lengua árabe o la utilización de una traducción fiel. Movidado por esta convicción, emprende una serie de titánicos esfuerzos que culminaron, con la ayuda del alfaquí de Segovia, Iça Gidelli, en la redacción de un Corán trilingüe, árabe, español y latino. Piensa, en suma, que sólo de esta manera podrá dotar a su método de una base rigurosamente científica.

Este primer Corán trilingüe del que tenemos noticia, desgraciadamente, se ha perdido. Conservamos, empero, el prólogo compuesto por Segovia, donde censura los muchos errores contenidos en la primera traducción del Corán que, por encargo de Pedro el Venerable, realizara Roberto de Ketene (o de Chester) en 1143, que es la versión generalmente utilizada durante la Edad Media y también por sus contemporáneos (Nicolás de Cusa, Juan de Torquemada o Alfonso de la Espina)<sup>15</sup>. Según los datos de la escritura de donación de su biblioteca, nuestro teólogo disponía al menos de dos ejemplares de la versión de Chester y se sirvió de ella hasta que comprobó que no correspondía al texto árabe<sup>16</sup>. Aquellas deficien-

<sup>15</sup> Este prólogo, contenido en Cod. Vat. lat. 2.923, ff. 186-196, puede verse en CABANELAS, o.c., Apéndice III, 279-302. La versión de Pedro de Chester fue editada por TH. BIBLIANDER, *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran*, Basileae 1543.

<sup>16</sup> Cf. HERNÁNDEZ, *Biblioteca*, 171-172.

cias, descubiertas por la intuición del maestro salmantino, fueron confirmadas a la vista de la nueva traducción castellana de su paisano moro, el alfaquí de Segovia.

El alfaquí había llegado al priorato de Aitón el 5 de diciembre de 1455. Para entonces llevaba compuesto un grueso volumen sobre la religión de Mahoma; ante las dudas referentes al texto del islam, suspendió aquel trabajo y decidió acometer la empresa de realizar una traducción más fidedigna del texto coránico. Iça Gidelli satisfizo plenamente la doble pretensión del teólogo: la confección de una versión castellana del Corán con la mayor fidelidad posible al texto árabe y, en segundo lugar, la interpretación por parte del traductor de algunos pasajes más dificultosos. Cuatro meses permaneció el alfaquí en el priorato, trabajando doce horas cada día, excepto los viernes, para conmemorar la fiesta del Profeta. Durante los tres primeros meses, escribió el texto árabe del Corán, lo vocalizó, lo redactó de su puño y letra en la versión castellana; y en el cuarto mes Segovia y el alfaquí confrontaron la traducción, teniendo delante el texto castellano y el texto árabe<sup>17</sup>. Una vez realizada la traducción, el sexagenario maestro salmantino ansiaba avanzar en el conocimiento de la lengua árabe: «supliqué insistentemente al alfaquí —dice en el Prólogo— se dignase permanecer conmigo otros dos meses, a fin de proseguir el estudio de la lengua árabe, *quod velut sillabizando legere incipiebam*. Conocía ya las letras, pero no los caracteres que designan el acento o determinan alguna variación en el significado de las palabras. Le propuse, además, discutir sobre las doctrinas del Alcorán; mas no pude obtener su asenso, aun después de haberle tentado varias veces mientras él laboraba en su versión»<sup>18</sup>. Finalmente, para que aquella versión del texto coránico fuera útil en todo Occidente, más allá de los conocedores del romance castellano, se hacía necesaria una traducción latina: *translationem feci de hispanico in latinum sermonem*<sup>19</sup>.

No deja de producir una gran decepción la pérdida de esa importante joya y documento histórico de un Corán trilingüe. Sólo se

<sup>17</sup> Cf. CABANELAS, o.c., 289-290 (Cod. Vat. lat. 2.923, f. 190-190v).

<sup>18</sup> Ibid., 291-292.

<sup>19</sup> D. CABANELAS, *Juan de Segovia y el primer Alcorán trilingüe: Al-Andalus 14* (1949) 149-173; E. LATOR, *Giovanni de Segovia e la prima versione bilingue del Corano: La Civiltà Cattolica* 96 (1945) 36-44.

ha conservado —como ya hemos indicado anteriormente— el prólogo latino escrito por Juan de Segovia en 1456. Anteriormente hemos aludido, casi de pasada, a un trabajo sobre la conversión pacífica de los mahometanos que Segovia se traía entre manos y que se vio interrumpida por la laboriosa génesis del Corán trilingüe. Se trata del opúsculo *De mittendo gladio divini spiritus in corda sarracenorum*. Por otro lado, y al mismo tiempo que se afanaba en conseguir una versión ajustada y fiable del texto árabe que permitiera un mejor y más profundo conocimiento del libro sagrado del islam, Segovia ha consultado y discutido su método, en extensas epístolas, con tres ilustres personalidades de su tiempo: el obispo francés Juan Germain, el conocido humanista Eneas Silvio Piccolomini, el cardenal alemán Nicolás de Cusa. El obispo borgoñón Juan Germain, quien, de primeras, lo impugnó con vehemencia, tuvo que enmudecer ante la refutación magistral de Segovia. El humanista genial y futuro papa Pío II se interesó vivamente por el nuevo sistema, si bien examina el problema con la intranquilidad que le produce la amenaza constante de los turcos. El sabio filósofo de la *docta ignorantia* aprueba enteramente el contenido esencial de su método y sentir: *per viam pacis et doctrinae*. Esta serie de largas cartas, verdaderos tratados teológicos, fueron —junto al opúsculo reseñado sobre la conversión de los musulmanes— los materiales utilizados por D. Cabanelas para reconstruir y perfilar el método pacifista segoviano, cuyos trazos más sobresalientes acabamos de reproducir muy sumariamente. Nuestros esfuerzos van a orientarse y caminar, seguidamente, por otros derroteros ya anunciados: el *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* y, de manera muy especial, el análisis de su décima *animadvertentia*<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> La edición moderna de esta obra voluminosa y monumental, de más de quinientas páginas, es mérito de R. DE KEGEL, *Johannes von Segovia, Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* (Spicilegium Friburgense, 34), Freiburg 1995.



### III. LIBER DE MAGNA AUCTORITATE EPISCOPORUM IN CONCILIO GENERALI

#### 1. Observaciones preliminares

En este libro, que es la obra de un reconocido conciliarista sobre el episcopado, llama poderosamente la atención una serie de alusiones ocasionales a la «secta mahometana», así como el hecho de que algunos de sus capítulos estén salpicados de citas del Corán<sup>21</sup>. El fenómeno alcanza su paroxismo en el capítulo 6 de la *animadvertentia* X que obedece al título siguiente: *Explanantur rationes quattuor quare apud sarracenos non est sapientium multitudo et quomodo cecitate cepit vires lex Machometi*. La sorpresa subirá aún unos cuantos enteros, alcanzando incluso ribetes de perplejidad, si se repara en el tema específico de esta sección décima de la obra segoviana: el régimen monárquico de la Iglesia. El abanico de interrogantes que se abre es muy amplio, pero los podemos reducir a estos dos: 1) ¿cómo explicar esta serie de interpolaciones sobre el problema islámico y las alusiones al Corán en una obra cuyo tema prioritario es la autoridad del episcopado en el concilio general?, y 2) ¿bajo qué lógica se explica la introducción de una reflexión sobre la «secta mahometana» en una sección que quiere determinar cuál sea la forma más excelente de gobierno eclesial?

La respuesta a la primera cuestión guarda relación con el destinatario principal del *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* (= LMA), que no es otro que el Cardenal Cervantes, arzobispo de Sevilla. Por puras razones geográficas se hallaba en el corazón de la disputa entre cristianos y musulmanes. Resulta

<sup>21</sup> Escribe, por ejemplo, respecto al paraíso musulmán: «Etenim illa male-dictissima lex (Machometi), quamvis faciat mencionem, quod Deus in alio seculo suos ditabit summo bono, declarans tamen illud summum bonum attestatur, quod boni in paradiso dulcissimas aquas pomaque multimoda et mundissimas mulieres possidebunt atque habebunt decentissimas sponsas quodque paradisu[m] fontibus amenam et torques aureos et ornatus sericos virides et deauratos possidebunt et quod in lectis auratis accumbent, concludens, quod hec est maxima merces et interminabilis. Hec sunt verba Alchorani contenta in azoara prima, V, X, XLVI, LII, LXIII, LXV» (LMA, IV, 2 § 4, 224).

ta sumamente ilustrativo en este sentido el testimonio de una carta de Segovia que lleva fecha del 18 de abril de 1457. Es una carta dirigida a un amigo, haciéndole partícipe de su método de conversión pacífica de los musulmanes; una labor ardua, acometida con especial cuidado y denuedo en el último tramo de su vida, y que nuestro teólogo describe expresamente en estos términos: *finis, initium mediumque laborum est meorum: via pacis et doctrinae plusquam igne et gladio procedendum fore ad exterminationem exinationemve sectae vanissimae sarracenorum*. Pues bien, en este mismo documento, pero al comienzo, declara que bajo la indicación divina ya lleva mucho trabajado en favor de la religión cristiana y apostilla: *Sed ut veritatem fatear, antea pluribus iam annis illud visum fuerat prout testis est liber De magna auctoritate episcoporum in sinodo generali, per me editus et mandatus Yspalim Reverendissimo domino meo Ostiensi*<sup>22</sup>. De estas líneas se deducen varias conclusiones. En primer lugar, el destinatario del *Liber de magna auctoritate episcoporum* no es otro que el cardenal Cervantes. Estas afirmaciones constituyen, en segundo término, un importante espaldarazo para nuestro objeto de estudio, pues el mismo Segovia reconoce que esta obra entraña una reflexión nada casual sobre el problema islámico. Finalmente, si se considera que la proximidad geográfica de la ciudad de Sevilla respecto de la Granada mora obligaban a un estrecho contacto con el islam, puede aventurarse que este capítulo del tratado, en su carácter de digresión o *excursus*, entraña una invitación a Cervantes para que entable un diálogo religioso.

Junto a este dato de la dedicatoria del libro conviene resaltar su fecha de composición, entre 1450-1453, pues ello le otorga una cierta relevancia a esta sección del *Liber de magna auctoritate episcoporum* si queremos conocer el grado de madurez de la reflexión segoviana sobre el problema islámico justo antes de enfrascarse de manera exclusiva en ese estudio que dio lugar a la traducción del Corán y a las obras analizadas por Cabanelas. Por consiguiente, es muy importante determinar cómo se sitúa de forma lógica y sin causar estridencias esta reflexión sobre el islam en el corazón de un capítulo que trata de dilucidar de qué modo el régimen monár-

<sup>22</sup> CABANELAS, o.c., Apéndice X, 338-339 (Cod. Vat. lat. 2.923, f. 196v-197r).

quico sea el más adecuado para el gobierno de la Iglesia. Esta era nuestra segunda cuestión preliminar. A expensas de una mayor clarificación ulterior, adelantemos nuestra hipótesis interpretativa: la reflexión sobre la forma más adecuada de gobierno eclesial se inscribe en una amplia consideración de la historia de la salvación conforme a la periodización temporal que Segovia establece a partir de la secuencia *lex naturae et scripturae* y *lex gratiae*. En este marco conceptual adquiere su significado la valoración de la «secta mahometana» que nació y va uncida a la *lex Machometi*. Dicho de otra manera: la instauración de la ley cristiana de la gracia significa que la ley mosaica de la Escritura ha perdido su validez; por su parte, la ley mahometana no ha superado la fase de la ley natural. Guiados por estos interrogantes y presupuestos nos adentramos en el *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*.

## 2. Ecos de la polémica islamo-cristiana: *sub lege Christi, Moysi aut Machometi*

En esta primera aproximación a la obra de Segovia recabaremos algunos datos acerca de la utilización del Corán, así como algunos aspectos de la recíproca animadversión entre cristianos y musulmanes tal y como los recoge nuestro teólogo. Estas reflexiones polémicas aparecen situadas en el contexto de la décima *animadvertentia*, la más amplia del libro, cuyo objetivo es mostrar la consistencia del gobierno monárquico como régimen propio de la Iglesia. Si la *animadvertentia* precedente desembocaba en la afirmación de la autoridad universal de los obispos, que no se limita al territorio de su propia diócesis, ahora debe mostrar que esta autoridad no ha de entenderse en el sentido de que ellos estén en situación de ejercerla *in actu*, siempre y en todo lugar. En este caso la supremacía de la autoridad del Papa —igualmente portador de la potestad universal— quedaría seriamente impugnada, anulada incluso. De ahí que Segovia busque la armonización y la concordancia de estas dos tesis, es decir, de la idea conciliarista con la constitución monárquica de la Iglesia. El carácter ejemplar de este modo de gobierno exhibe su excelencia en la prosperidad terre-

na (X, 4) y en el número elevado de sabios (X, 5-6). A la luz del criterio de la *multitudo sapientium* despliega Segovia el argumento de la superioridad intelectual del ámbito cultural cristiano que, junto con la amplísima expansión de la lengua latina, se refleja en el gran número de universidades, estudios generales y bibliotecas<sup>23</sup>. Son datos que esgrime frente al judaísmo (X, 5) y frente al islam (X, 6), pues a estas alturas no resultan significativos los «bárbaros» o «paganos». Dicho de otra manera: el maestro salmantino describe la situación religiosa de la humanidad que le es contemporánea y conocida en esta fórmula: *sub lege Christi, Moysi aut Machometi*<sup>24</sup>. Con el pueblo judío esta comparación conoce una matización que tiene que ver con su situación de diáspora y dispersión geográfica por territorios cristianos o islámicos; carecen de bibliotecas públicas, pero entre ellos se encuentran los mejores conocedores de los libros del Antiguo Testamento, de tanta importancia para la fe cristiana (X, 5, § 5-7).

Con mucha más acritud habla del mundo musulmán, subrayando ya desde el título su inferioridad intelectual: *Explanantur rationes quattuor quare apud sarracenos non est sapientium multitudo et quomodo cecitate cepit vires lex Machometi*. En una carta de Segovia dirigida a Jean Germain, con fecha del 18 de diciembre de 1455, escribe: «Esto mismo he sabido yo por muchos caballeros sanjuanistas y otros que han vivido largo tiempo en tierras del islam, afirmando todos, con rara unanimidad, que la secta mahometana es sumamente pobre en hombres letrados»<sup>25</sup>. Las cuatro

<sup>23</sup> LMA, X, 5, § 3, 375: «Sed et nunc de eo, quod permanet tempore legis gratie, iam cunctis populis unum solum colentibus Deum, quomodo christiana religio floreat sapientum multitudo supra iudeos, sarracenos, paganos et barbaros, dicere opus est munito sermone, munito inquam, quia invincibili ratione firmato et luce claro meriadina. Namque idipsum, quod dicimus, attestatur generalium numerositas studiorum, bibliothecarum multiplicatio, latine lingue continuum incrementum.»

<sup>24</sup> LMA, X, 5, § 4, 376: «Confirmacionem autem respectu excellencie huius, videlicet multitudinis sapientium, facere omittimus quantum ad barbaros et paganos. Pagani siquidem vix aut paucissimi reperiuntur, quia paganorum nomine intelligimus, qui sub lege Christi, Moysi aut Machometi non vivunt. Ita etiam est de barbaris: barbaris appellatis illis omnibus, qui non sunt sub aliqua dictarum legum Christi, Moysi aut Machometi nec inter eos periti aliqui sunt latini ydeomatici, greci aut hebraici.»

<sup>25</sup> CABANELAS, o.c., 102.

razones que aquí se aducen son las siguientes: 1) las libertades y desenfreno carnal (*libido carnalis*) que se permiten los musulmanes (X, 6 § 1); 2) la alta valoración de la guerra santa anclada en el texto del Corán frente al espíritu de trabajo (X, 6 § 2)<sup>26</sup>; 3) las desfavorables condiciones climáticas (X, 6 § 3), y 4) el monopolio del tiempo de estudio dedicado al islam no permite mucha dedicación al *studium litterarum* (X, 6 § 4).

A continuación recoge Segovia aquellos errores que desde el Corán se imputan a la religión cristiana: la falsa doctrina de la Trinidad, según la cual Cristo y el Espíritu Santo participan de la misma divinidad de Dios, de manera que los cristianos veneran a varios dioses (X, 6 § 5-6)<sup>27</sup>; la incompreensión de los musulmanes hacia la encarnación y la pasión de Cristo, pues les resulta ininteligible que un padre permita impasible la humillación y la ejecución de su hijo (X, 6 § 7). Denuncia, seguidamente, errores internos dentro del Corán (X, 6 § 8), así como una serie de confusas declaraciones tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre la misma Sagrada Escritura (X, 6 § 9). Los musulmanes se burlan de los sacramentos cristianos de la eucaristía y de la penitencia (X, 6 § 11). Con todo, destaca Segovia este aspecto: los musulmanes temen sobremanera la disputa con los cristianos, como si presintieran su inferioridad intelectual. El Maestro salmantino está convencido de que en una disputa seriamente llevada podrían ser superadas de modo racional todas aquellas reservas acerca de la Trinidad, de la encarnación o de la pasión. Por aquellas mismas fe-

<sup>26</sup> LMA X, 6 § 2, 378: «Cum igitur Machometi lex subditis suis pugnam contra christianos, ab eis incredulos vocatos, tam studiose exortetur, Sarraceni mandatum hoc implere volentes non scienciarum studiis, sed exerciis bellicis intendere magis volunt curaque sibi non est tam pollere multitudine sapientium quam frequentia victoriarum.»

<sup>27</sup> LMA X, 6 § 5, 379-380: «Nam qui studiose videbit Machometi legem, reperiet non tam malicia quam ceitate illam prevaluisse potissimum atque principaliter legi gratie detrahentem, propterea quia, ut imponit, christiani Filium et Spiritum sanctum velut Dei socios esse et consortes credant atque participes deitatis asserant adorantes eos. Quod, si ita esset, racionabiliter irrideret christianos, prout facit, vocant eos “adoratores sociorum et participum Dei”, dicens quippe non esse adorandum nisi unum solum Deum, arbitratur illa secta christifices adorare Patrem, Filium et Spiritum sanctum velut tres deos essentialiter differentes.»

chas, la vía de la disputa erudita y teológica había servido para apaciguar la guerra y el conflicto con los husitas; en consecuencia, el debate teológico debiera posibilitar también la tregua y la paz religiosa con el mundo musulmán<sup>28</sup>. Urge, pues, abatir el muro de separación entre cristianos y musulmanes. A los cristianos incumbe iniciar esta tarea de aproximación desde su propia verdad: *melior est sapientia quam arma* (Sab 6, 1).

### 3. La historia religiosa de la humanidad: *in lege naturae et scripturae - in lege gratiae*

En la décima *animadvertentia* del *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* esa situación religiosa de la humanidad, *sub lege Christi, Moysi aut Machometi*, se inscribe en una amplia periodización de la historia de la salvación que, tras recorrer dos grandes épocas, *lex naturae* y *lex scripturae*, alcanza su plenitud en el nuevo tiempo iniciado por la encarnación del Hijo de Dios: *tempus gratiae*. Desde la creación del mundo hasta la ley de Moisés, estuvo en vigor la «ley de la naturaleza»<sup>29</sup>; la ley de Moisés fue limitada y particular en cuanto al tiempo, «hasta la venida del Mesías Salvador», según el evangelista Lucas (16, 16): *Lex et prophetae usque ad Iohannem*<sup>30</sup>. El gran valor explicativo de esta bi- o tri-partición en el pensamiento segoviano está fuera de duda; no en vano es la estructura que articula el plan de conjunto del *Liber de substantia ecclesiae*. Por otro lado, y ciñéndonos al *Liber de magna auctoritate episcoporum*, hay que decir que no es la primera vez que Segovia se sirve de ella. Vamos a espigar estos datos dispersos por el conjunto de la obra. Veremos que la ley de naturaleza ha sido perfeccionada por la ley de

<sup>28</sup> LMA X, 6 § 12, 382: «Non enim semper gladio, sed aliis multis sepe modis vincitur inimicus illaque permaxima esset victoria: operam dare ad salvandas eorum animas. Nempe vidimus diebus nostris, quod adversum Hussitas aliosque hereticos regni Bohemie igne et gladio universa in circuitu vastantes parum invaluere multi et maximi exercitus fidelium. Sed quando ad ecclesie exhortacionem acquieverunt, ut racionacione publica differentie examinarentur, notissimum est cessasse eos ab ea, quam primo adversus confines suorum errorum ob causam inferebant persecucionem.»

<sup>29</sup> LMA X, 7 § 2, 384.

<sup>30</sup> LMA IX, 2 § 2, 344.

Moisés y que esta ley del viejo testamento ha encontrado su plenitud en la ley de la gracia. En esta secuencia, la ley contenida en el Corán, la ley de Mahoma, no supone ningún avance de la revelación divina, sino una confusa y burda recaída en la ley de la naturaleza.

Esta periodización aparece por primera vez en el marco de la tercera *animadvertentia*, donde analiza algunos aspectos de la primacía episcopal que afloran en la celebración de un concilio, como son la convocatoria, la participación del Papa, la praxis histórica tradicional y la autoridad doctrinal. Al tratar este último aspecto de la autoridad doctrinal de los obispos en el concilio (III, 5-7) establece una gran comparación entre las distintas épocas de la historia de la salvación en esta clave: la autoridad doctrinal competía, antes de la ley de Moisés y durante el tiempo de la ley de la naturaleza, a los patriarcas, garantes de la autoridad sacerdotal, como Noé, Abraham, Jacob, Melquisedec, etc.<sup>31</sup>. Segovia reflexiona de manera especial sobre la autoridad doctrinal de Abraham, para concluir que en el tiempo de la gracia esa autoridad de los padres o patriarcas debía pasar a manos de los padres conciliares u obispos<sup>32</sup>. Bajo la ley de la Escritura analiza el consejo mosaico de los 72 ancianos (III, 6 § 1)<sup>33</sup> y el «supremo tribunal» surgido más tarde (III, 6 § 7) como aquellas instituciones precursoras de los concilios. A partir de esta comparación extrae esta conclusión: así co-

<sup>31</sup> LMA III, 5 § 4, 209-210: «Racio autem, quare in lege nature patribus competeat auctoritas doctrine, illa est, quia, ut communiter dicunt sacre scripture expositores, illo in tempore ante legem Moysi datam sacerdotii auctoritas semper concomitabantur, ius primogeniture ad ipsumque primogenitum pertinebat offerre Deo sacrificia, benedicere et sanctificare omnes fratres et filios suos totamque domum et familiam consequenter ad eum pertinentem. Unde hac ratione legitur de Noe, quod post diluvium obtulerit sacrificium Deo; similiter Abraham sepe; item Jacob, item Melchisedech.»

<sup>32</sup> LMA III, 5 § 5, 210: «Si igitur doctrine auctoritas non filiis, sed patribus competeatur in lege nature, cum gratia naturam perficiat evangelii utique tempore, quod est lex gratie, merito in synodali conventu auctoritas doctrine competere debet episcopis, qui aliorum fidelium sunt patres spirituales.»

<sup>33</sup> LMA III, 6 § 1, 211: «Quarto idem manifestatur consideratis hiis, que ordinata erant in lege scripture. Unde videtur sumpsisse primo similitudinem vel initium synodalis conventus ex historia, videlicet libri Numerorum de LXXII senioribus ad petitionem Moysi datis pro regimine illius populi et hec fortassis fuit prima permanens congregatio auctoritativa respectu continuandi regiminis in populo Dei, que unquam ab inicio mundi legitur a Deo expresse constituta.»

mo, *in lege scripturae*, el «supremo tribunal» estuvo compuesto por el supremo sacerdocio levítico, por los escribas, por los fariseos y por los ancianos, el concilio consta de los cuatro grados paulinos, pero el rango primordial del supremo sacerdocio levítico corresponde, *in lege gratiae*, a la primacía de los obispos<sup>34</sup>.

De todos modos, entre el «supremo tribunal» judío y el concilio existen, en opinión de Segovia, dos diferencias fundamentales. Eran características del primero su carácter de asamblea permanente, por un lado, y existía, por otro, la posibilidad de corrección de sus decisiones por los profetas. Por contra, el sínodo no es una institución permanente, ni los juicios conciliares están sujetos a revisión por otra institución superior (III, 7 § 1-7). Estamos ante un modo de argumentar muy característico de Juan de Segovia sobre el que H. J. Sieben ya ha llamado la atención: el recurso al Antiguo Testamento permite rescatar aquellas instituciones que, nacidas bajo el espíritu de la *lex naturae-lex scripturae*, representan los antecedentes y los presupuestos de las instituciones generadas en ese nuevo tiempo que transcurre tras la venida del Salvador bajo el espíritu de la *lex gratiae*. Ahora bien, Cristo ha perfeccionado (Heb 7, 19) y dado plenitud a la ley (Mt 5, 17), modificando profundamente las condiciones anteriores<sup>35</sup>. Conforme avanza el hilo argumen-

<sup>34</sup> LMA III, 6 § 10, 215: «Quo exemplo intelligere possumus quales esse debeant admittendi unacum episcopis ad concilium generale et quod, quantumque senes ac magistri populi essent, illis presidebant in conciliis, qui dicebantur principes sacerdotum. Si igitur in lege scripture, quando adhuc sacerdotium carnale erat congregatio, penes quam erat auctoritas doctrine, principaliter fuit constituta ex principibus sacerdotum, in lege igitur gratie, ubi sacerdotium spirituale est, episcopo omnium aliorum principes sacerdotum merito integrant et constituunt intrinsece synodum generalem, ad quam pertinet suprema auctoritas in doctrina populi christiani.»

<sup>35</sup> LMA III, 7 § 5, 217: «Quare autem in tempore legis Mosaice Deus specialiter mittebat prophetas nunciantes futura et correcturos iudicia pontificum atque seniorum itemque regum, qui illorum utebantur consiliis, non sic autem in lege gratie ratio precipua videtur fuisse imperfectio legis illius. Nichil enim Apostolo testante *ad perfectum deduxit lex*, evangelium vero quia perfectam doctrinam continet, et quantum ad fidem et quantum ad mores non fuit necesse mittere prophetas quasi superaddentes ad doctrinam Salvatoris, qui, ut ipse testatur, *venit adimplere*, hoc est perficere legem atque eam consummatam reddere.» Cf. H. J. SIEBEN, «Basler Konziliarismus konkret. Der Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali des Johannes de Segovia», en: *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum*, Paderborn 1996, 161-168.

tativo de la obra, nos topamos con un subrayado cada vez más intenso de la oposición y diferencia entre la ley de la escritura y la ley de la gracia, entre la ley vieja y la ley nueva.

Así ocurre en la novena *animadvertentia*: en el marco de una reflexión sobre la potestad episcopal respecto de la Iglesia universal, Segovia expone cuatro diferencias entre la ley de Moisés y la del Evangelio. Nuestro teólogo, sirviéndose del esquema de las cuatro causas (*causa efficiens, finalis, materialis, formalis*), quiere certificar la universalidad de la autoridad episcopal a partir de la misma universalidad de la ley evangélica. La ley de Cristo difiere de la ley de Moisés en razón de la causa eficiente: una ha sido dada por el siervo, la otra por el Señor, según el texto de Jn (1, 17): *Lex per Moysim data est, gratia et veritas per Ihesum Christum facta est*<sup>36</sup>. Ambas leyes distan notablemente en razón de su causa final: mientras una está orientada a los bienes temporales, la otra promete los bienes espirituales y eternos. Desde el punto de vista de la causa material, los contenidos de fe y los preceptos de la ley vieja se sitúan en el nivel del enigma y figura, los artículos de fe en la ley evangélica confieren la gracia y sus preceptos son llevaderos<sup>37</sup>. Una cuarta diferencia aflora desde el punto de vista formal: la ley vieja es ley de temor, la ley nueva es ley del amor. Sin salir de esta misma *animadvertentia* nona, se lee el contraste entre la cuádruple universalidad de la ley de la gracia frente a la particularidad de la ley de la Escritura (IX, 2, § 1-4): la universalidad del Nuevo Testamento se pone de manifiesto en su carencia de límites espaciales y geográficos (Mt 28, 28), en su carencia de límite temporal (Mt 24, 35), en su equiparación entre judíos y no judíos sin hacer distinción de personas (Col 3, 9s), en la amplitud del encargo misionero recibido por sus ministros (Mt 28, 29s). En consecuencia,

<sup>36</sup> LMA IX, 1 § 2, 342.

<sup>37</sup> LMA IX, 1 § 4, 343: «Secundum materialem causam differunt, item quia in illa articuli fidei enigmatibus et figuris erant contenti, erant etiam ut plurimum de futuro, quod suapte natura ignotum est, deinde precepta erant quam multa ceremonialia atque iudicialia et vix factibilia sacramenta, etiam erant solum significantia non autem conferentia gratiam... In evangelica autem lege articuli fidei de preterito sunt aut presenti temporibus nocioribus quidem futuro; item quod ibi non erant articuli expressi aut distincti sunt, precepta quoque pauca sunt amplectentia Christi iugum suave, sunt ad idem sacramenta pauca et habundanter gratiam conferentia.»

escribe Segovia, «no decimos Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, sino que hablamos de un Dios creador y redentor de todos sus fieles».

Llegamos así a la décima *animadvertentia*, que viene constituyendo el objeto principal de nuestro estudio. Para nuestro teólogo está fuera de duda la superioridad del sistema monárquico como forma de gobierno. Así lo expresa el título del capítulo primero, *de forma monarchici regiminis ab initio et usque in finem seculi in ecclesia duraturi*. Esta tesis más genérica y abstracta encuentra una formulación más concreta e histórica que, reasumiendo su visión de la historia religiosa de la humanidad, se desdobra en estas dos afirmaciones sucesivas: 1) *tempore legis naturae et scripturae in populo fidei viguit semper monarchici forma regiminis* (X, 7), y 2) *in lege gratiae forma monarchici regiminis fuit a Christo instituta, ordinata, perfecta atque firmata* (X, 8). En esta línea, establecerá que Pedro recibe el poder de las llaves para el ejercicio de la suprema autoridad en la Iglesia sin perjuicio de la autoridad que los obispos ejercen en el concilio. Así la forma del principado monárquico adquiere su consumación y plenitud *in lege gratiae*. Pero ésta no es la intención de estas páginas. No vamos a seguir esta pista. A nosotros nos interesa rastrear, finalmente, cómo este planteamiento repercute en la polémica islámica.

Las excelencias de la forma monárquica de gobierno, reconocidas ya en la antigüedad (X, 3, § 1-2), no sólo se manifiestan —como ya hemos indicado— en el abundante número de sabios (X, 5-6) o en la prosperidad mundana (X, 4). Hemos visto cómo bajo estos parámetros se establecía una comparación entre judíos, musulmanes y cristianos, que hacía emerger desde el corazón de esta *animadvertentia* algunos ecos de la inveterada polémica religiosa. Pues bien, aquellas excelencias se manifiestan también en la estabilidad de las leyes (X, 3, § 3-6). En este contexto, Segovia recrimina a judíos y a musulmanes el hecho de que sus doctrinas no se hayan visto adornadas y corroboradas con la prueba apologética de los milagros. A los sarracenos pronto les arrojará a la cara este otro reproche que recoge el hilo argumentativo de esta sección: viven bajo un principado despótico. Esta acusación abre una reflexión sobre la ley y sobre su vigor, sobre la ley evangélica y su falta de acogida por parte de judíos y de mahometa-

nos: la ley pervive en la medida en que su legislador vive y goza de veneración. Los judíos no quisieron creer y obedecer a Cristo, sino a Moisés; los árabes, desde su propio sistema de creencias, consideran muerto al autor mismo de la ley evangélica<sup>38</sup>.

Este repunte crítico nos deja situados ante la cuestión de la relación judaísmo, cristianismo e islam tal y como nuestro teólogo la contempla en su último sentido, es decir, en el marco de una consideración de la ley de la Escritura y de la ley de la gracia, de la ley de Moisés y del Evangelio. El postulado cristiano de Segovia suena así: la institución de la ley de la gracia por Cristo ha hecho que la ley mosaica de la Escritura haya perdido su validez y vigencia. La ley coránica, que ha querido presentarse como la síntesis perfeccionadora de la ley mosaica y de la ley evangélica, carece en realidad del rango de ley revelada. En suma, la reivindicación de la verdad del cristianismo frente a la secta mahometana queda recogida en esta valoración:

«Illa quippe maledictissima secta in hoc gloriatur, quod ex lege scripturae et ex lege evangelii unum fecit mixtum, quin vero proprie loquendo pistum fecit nullam servando legem, sed utramque conterendo. Propter quod ostensa incompatibilitate legis gratiae et scripturae, librorum Moysi et evangelii, eo ipso evanescent omne vinculum mixtionis illius, quam sustinere volens cum viderit ruere fundamentum, nisi proterviat, quia credit has duas leges a Deo esse datas, necesse habet ad alteram illarum se reducere»<sup>39</sup>.

Ya hemos tenido ocasión de resaltar la comparación entre la ley de Moisés y la ley del Evangelio, que apuntaba hacia una concentración en el significado salvador y revelador de Jesucristo. Durante el tiempo de la ley mosaica, Dios enviaba a los profetas, pero el Salvador vino a dar cumplimiento: «No penséis que he venido a

<sup>38</sup> LMA X, 3 § 3, 370: «Hec sane est ratio, quare apud Arabes, hoc est Sarracenos, periit lex evangelii, quam primo observabant, quia auctor legis evangelii in eorum credulitate mortuus fuit, hoc est sua minoratus auctoritate, siquidem credere voluerunt potius Machometo quam Christo et non isti, sed illi subditi esse. Qua ratione evangelica lex etiam apud Iudeos locum non habuit, quia Moysi quam Christo credere maluerunt. Itaque quamdiu vivit, hoc est in veneracione habetur, conditor legis, tamdiu lex ipsa vivit.»

<sup>39</sup> LMA X, 6, §10, 381.

abrogar la ley o los profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla» (Mt 5, 17)<sup>40</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN: ANTE LEGEM, IN LEGE, IN GRATIA

Frente a estas convicciones de la teología cristiana, el Corán proclama que Jesús no debió ser tenido por Dios, que no debió ser colocado como segundo Dios junto al Dios único: «¡Gente de la Escritura! ¡No exageréis en vuestra religión! ¡No digáis de Dios sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y su Palabra, que Él ha comunicado a María, un espíritu que procede de Él! ¡Creed, pues, en Dios y en Sus enviados! ¡No digáis “Tres”! ¡Basta ya, será mejor para vosotros! ¡Dios es sólo un Dios uno! ¡Gloria a Él!»<sup>41</sup>.

Por contra, la brevísima descripción del contenido de un opúsculo segoviano, el llamado *Elucidatorium precipue veritatis catholicae fidei*, recapitula de forma sumaria y clarividente el punto de ebullición de la teología cristiana frente al islam: *Jesum, Marie filium, esse verum Dei filium Deumque verum; in quo permagna plurima secreta de veritate legis gratiae cessacioneque legis scripturae et nullitate mahumeticae sectae*. Es notable la cercanía y el parentesco de esta obra con la *Animadvertentia X del Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*, donde se habla largamente del cese de la ley de Moisés o ley de la Escritura una vez llegada la ley de la gracia<sup>42</sup>. Aquel tratado encaminado a esclarecer las verdades principales de la fe católica no se ha conservado; sin embargo, parece articulado en tres secciones bien definidas que resumen, perfectamente destilados, los resultados de nuestra investigación: 1) la verdad de la ley de la gracia, que es Cristo y su misterio de humanidad y divinidad; 2) el cese de la ley de la Escritura, y 3) la nulidad de la secta mahometana. Hemos de señalar, finalmente, que

<sup>40</sup> Esta idea de *adimplecio* (Cf. III, 7, § 5, 217) ha sido desarrollada extensamente en *animadvertentia X*, 16-20.

<sup>41</sup> Corán 4, 171.

<sup>42</sup> Así lo hace notar B. HERNÁNDEZ, *Biblioteca*, 291; 108.



esta misma estructura de la «ley de la naturaleza», «ley de la escritura», «ley de la gracia», que constituye el armazón del plan esbozado para los cuatro libros que debían componer el *Liber de substantia ecclesiae*, permite a Segovia evaluar la situación específica de la «secta mahometana».

La valoración que el maestro salmantino hace del islam se condensa polémicamente en esta cláusula: *Machometi secta essentialiter differt a christiana religione*<sup>43</sup>. La *lex* suministrada por el Profeta es sistemáticamente calificada con el epíteto de *maledictissima*, en su carácter de síntesis arbitraria e imposible entre la ley de la Escritura y la ley de la gracia, entre la ley de Moisés y el evangelio de Cristo. Ahí radicaría lo más perverso de la enseñanza de este herejarca, que Segovia llega a emparentar con las doctrinas de maniqueos y priscilianos<sup>44</sup>. La apologética cristiana del siglo xv ha captado con especial intensidad que el islam es un movimiento religioso cronológicamente post-cristiano nacido con la pretensión de suplantarse al cristianismo como religión universal. Frente a la cesación de la ley mosaica, pervive la verdad del tiempo de la gracia instituido en la venida de Cristo. Desde la incompatibilidad entre la ley y el evangelio, a los ojos de Segovia, la ley mahometana reflejada en el Corán sólo alcanza a configurar una secta.

En opinión de un gran especialista, como J. Dupuis, la problemática reciente en la teología de las religiones «consiste en preguntarse si y en qué sentido es posible afirmar que las diversas tradiciones religiosas del mundo actual tienen un significado positivo en el plan único pero complejo de Dios para la humanidad»<sup>45</sup>. Es obvio que el planteamiento segoviano se queda muy por debajo de

<sup>43</sup> LMA, IV, 2 § 4, 223.

<sup>44</sup> LMA, X, 42 § 10, 496: «Hos (Manichaeus et Priscillianus) secutus est maximus ille heresiarca Mahometus, cuius maledictissima secta numerossima decepit hominum multitudinem sub illa apparencia quasi sua dyabolica lex utrumque simul comprehenderet testamentum, unde dicit azoara XII c. VIII, quod viri legum nullo modo possunt assequi perfectionem legis et fidei, nisi pareant preceptis testamenti et evangelii et alchorani. Propter quod superius in hac animadvertencia commemorabatur volenti conferre de lege illa, ut sarracenum confundat, necesse illi esse, quod in promptu habeat rationes, quare lex Moysi cum evangelio incompatibilis est respectu necessarie observacionis.»

<sup>45</sup> J. DUPUIS, *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, Santander 2002, 343.

este rasero que, por otro lado, corresponde a un estadio del desarrollo de la conciencia teológica muy reciente. Se movería más bien, como enseguida hemos de poner de relieve, en la órbita de ese reconocimiento de valores positivos, tanto «naturales» como de «verdad y gracia», dentro de la tradición religiosa de la humanidad en razón de esta secuencia temporal: *ante legem-in lege-in gratia*. Hemos tenido ocasión de resaltar esas afirmaciones segovianas que establecen cómo «desde la creación del mundo hasta la ley de Moisés» estuvo en vigor la «ley de la naturaleza». Este modo de razonar concuerda plenamente con esa óptica presente al comienzo de la carta a los Hebreos: Dios ha hablado «muchas veces y de muchas maneras» a la humanidad antes de pronunciar «por medio del Hijo» (Hb 1,1) su palabra definitiva.

Los autores de finales del medievo han sentido con miedo cómo el fulgurante avance del islam de los primeros siglos de su historia renacía con nuevos bríos y se plasmaba ahora de forma espectacular en la caída de Constantinopla. Esta expansión del islam, que se realizó en buena parte mediante la *yihâd*, es decir, ese esfuerzo por la expansión de la religión islámica que muy pronto adquiere forma bélica y militar, es una de las constantes en la presentación del fenómeno religioso musulmán por parte de Segovia. Sería ingenuo ocultar que una notable predisposición apologética le impide —muy a su pesar, pues bien lo había buscado procurándose una buena traducción del Corán—, situarse en esa plataforma que hoy es básica para el diálogo islamo-cristiano: ofrecer a los cristianos el verdadero rostro del islam y a los musulmanes el verdadero rostro del cristianismo. Este es, hoy por hoy, el punto de partida del nada fácil diálogo teológico islamo-cristiano<sup>46</sup>. Como ya hemos tenido ocasión de comprobar, el punto central de la divergencia entre las dos religiones radica en la discusión acerca de la Trinidad y la divinidad de Jesucristo. Ciertamente hay puntos de acercamiento y diálogo entre cristianismo e islam en torno a la figura de Cristo. Frente al desafío

<sup>46</sup> Puede verse una magnífica síntesis en: J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *El diálogo teológico islamocristiano (y III): la «disputa» trinitaria*: Razón y Fe 248 (2003) 131-146. Para mayor información: J. JOMIER, *Para conocer el Islam*, Estella 1989; R. LEUZE, *Christentum und Islam*, Tubinga 1994; R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, Santander 1995; J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*, Madrid 1998.

que representa el monoteísmo islámico, la fe cristiana no puede prescindir de la verdad confesada por Pedro en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16, 16).

Hemos destacado cuál es la óptica concreta a través de la que un teólogo hispano del siglo xv contempla el islam. Un estudioso de la religión mahometana, como J. Jomier, nos recuerda los tres postulados generales que enuncian la lente a través de la cual el islam sigue enfocando al cristianismo<sup>47</sup>: 1) Sólo desde el Corán se puede conocer el cristianismo, y los evangelios canónicos habrían manipulado todos aquellos pasajes en los que Jesús anunciaba a Mahoma; 2) Jesús, que ha de ser contado entre los profetas, no aporta nada nuevo, y 3) Jesús es una pura criatura de Dios, que anunció la venida de Mahoma, escapó a la crucifixión; es el «hijo de María», no el Hijo de Dios. Del entrecruzamiento de estas tres proposiciones básicas deriva una visión del cristianismo como religión revelada por Jesús, pero desviada y desvirtuada por sus seguidores; en este sentido, Mahoma la habría regenerado restableciendo la verdadera religión en su unidad inicial, que abraza a judaísmo, cristianismo e islam. Por tanto, en el islam desembocan las religiones precedentes, procedentes del tronco abrahámico, de modo que su tiempo ya habría concluido<sup>48</sup>. A esta luz se aprecia mejor la entidad del argumento apologético de Segovia a favor del cristianismo que se deja sustanciar en la secuencia *ante legem, in lege, in gratia* y que se resuelve en esta fórmula: cesación del tiempo de la ley de Moisés, vanidad de la ley de Mahoma.

Desde la confesión en un mismo y único Dios se puede abrigar la esperanza de la convivencia y de la colaboración, basados en el mu-

<sup>47</sup> J. JOMIER, o.c., 106-108.

<sup>48</sup> En este sentido se lee en la sura 3 del Corán: «¡Gente de la Escritura! ¿Por qué disputáis de Abraham, siendo así que la Tora y el Evangelio no fueron revelados sino después de él? ¿Es que no lo entendéis?» (65). «¡Mirad cómo sois! Disputabais de lo que conocíais. ¿Vais a disputar de lo que no conocéis?» (66). «Abraham no era ni judío ni cristiano, sino *hanif*, sometido a Dios, no asociador» (67). «Los más allegados Abraham son los que le han seguido, así como este Profeta y los que han creído. Dios es el amigo de los creyentes» (68). Y en la sura 22: «¡Luchad por Dios como El se merece! El os eligió y no os ha impuesto ninguna carga en la religión, la religión de vuestro padre Abraham. El os llamó "musulmanes" anteriormente y aquí, para que El enviado sea testigo de vosotros y que vosotros mismos seáis testigos de los hombres» (78).

tuo respeto y en la aceptación de las diferencias que, realmente, son muy hondas a pesar de destellos de apertura de un ayer remoto y de un hoy más próximo y volcado, al menos, desde perspectivas cristianas hacia el diálogo religioso. Dicho diálogo presupone una conciencia de que la acción del Espíritu rebasa los límites visibles del cristianismo, en continuidad con la doctrina patrística de las «semillas del Verbo» existentes entre los distintos pueblos. Normalmente se ha invocado también al tronco común abrahámico de judíos, cristianos y musulmanes, como una referencia espiritual que pueda proporcionar un verdadero suelo para el acercamiento, el diálogo y el encuentro<sup>49</sup>. Una profundización en esa misma dirección ofrece la clave *ante legem-in lege-in gratia*, que puede ayudar a abrir la mirada hacia las diversas tradiciones religiosas de la humanidad. Si bien la acción reveladora de Dios obedece a un mismo designio salvífico a través de los tiempos, la venida de Jesucristo establece algo radicalmente nuevo y definitivo. Las otras revelaciones religiosas de Dios no están carentes de mensaje de salvación. Para muchas personas, serán la única forma de conocer a Dios y relacionarse con Él.

Algo así expresa un bello texto de Juan de Segovia<sup>50</sup>: «Siendo el fin de la Iglesia la vida eterna, que no consiste sino en la visión de Dios, ésta es la razón por la cual es necesario afirmar que el fin del pueblo de Dios bajo la ley de la naturaleza y bajo la ley de la escritura fue el mismo que bajo la ley de la gracia». Late de fondo el esquema trifásico con el que el Obispo de Hipona contemplaba la historia de la salvación: *ante legem-in lege-in gratia*. Volvemos a percibir un esquema de pensamiento de claro sabor agustiniano en el horizonte mental del *Magister* salmantino.

<sup>49</sup> Véase K.-J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abraham. Lo que separa y une a judíos, cristianos y musulmanes*, Estella 1996.

<sup>50</sup> LMA, IV, 2 § 4, 223: «Quia igitur ecclesie finis vita eterna est in Dei visione consistens, hec est ratio potissima, quare necesse est dicere, quod finis populi Dei in lege nature et in lege scripture fuit idem, qui in lege gratie est.»