



ERUDIRI SAPIENTIA

Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte

Im Auftrag des
Hugo von Sankt Viktor-Instituts Frankfurt am Main
herausgegeben von Rainer Berndt SJ

Band VII

CHRISTLICHER NORDEN – MUSLIMISCHER SÜDEN

Ansprüche und Wirklichkeiten
von Christen, Juden und Muslimen
auf der Iberischen Halbinsel
im Hoch- und Spätmittelalter

Hg. von Matthias M. Tischler und
Alexander Fidora



 **Aschendorff**
Verlag

GERDA HENKEL STIFTUNG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Gerda Henkel-Stiftung Düsseldorf und mit Mitteln der
Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen des
Schwerpunktprogramms 1173

spp1173

»Integration und
Desintegration
der Kulturen im
europäischen Mittelalter«

Einige der Abbildungsvorlagen in diesem Band konnten trotz intensiver
Bemühungen von Verfassern und Herausgebern nicht in besserer Qualität
besorgt werden. Herausgeber und Verlag bitten hierfür um Verständnis.

© 2011 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

Satz: Christiane Storeck

(Hugo von Sankt Viktor-Institut mit TUSTEP)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, ins-
besondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildun-
gen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem
Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur
auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs.
2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG,

Druckhaus Aschendorff, Münster, 2011

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier 

ISSN 1615-441X

ISBN 978-3-402-10427-9



Judíos, moros y cristianos
La visión teológica de Juan de Segovia (1393–1458)
acerca de las tres culturas ibéricas

por JESÚS SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS (Madrid)

I. CONVIVENCIA Y RUPTURA DE LAS TRES CASTAS:
JUDÍOS, MOROS Y CRISTIANOS

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 medioevo. 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. Esta 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 prerromanos, 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 José 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.»¹

1 JIMÉNEZ LOZANO 2002, pp. 14–15.

El presente estudio quiere profundizar en la visión que de la presencia del islam y de la religión judía en España se ha hecho un teólogo de la primera mitad del siglo xv, y en esas circunstancias históricas precisas. Juan de Segovia es un buen exponente de la disputa teológica planteada entre los diversos credos que confluyen en la cuenca del Mediterráneo, sobre todo de la polémica con el islam. 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 Alonso de Espina. Siguiendo la estela de Ramon Llull, Juan de Segovia ha 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.

2. SEMBLANZA INTELECTUAL DE JUAN ALFONSO GONZÁLEZ DE SEGOVIA (1393-1458)

La fecha de nacimiento de Juan Alfonso González (ca. 1393) – a quien se conoce normalmente como Juan de Segovia, conforme al patronímico de su ciudad de origen – es muy próxima al comienzo de la represión judía que se suele fijar en 1391. Una presentación breve y panorámica de la vida y obra de este teólogo debe considerar estas tres etapas biográficas: el tiempo de estudios y de docencia en la Universidad de Salamanca (1407-1432); la participación en el concilio de Basilea (1433-1449); los años de retiro en el priorato de Aitón (1449-1458). Me limitaré a recordar los elementos sustantivos que permiten diseñar una semblanza intelectual de Segovia como *magister* en Salamanca, Padre conciliar en Basilea, teólogo de gabinete y cronista del Basiliense en Aitón.²

Juan de Segovia había comenzado a estudiar gramática en las aulas salmantinas hacia 1407, cuando contaba aproximadamente 14 años de edad. Una vez concluidas las humanidades, ha estudiado artes y, a continuación, dio el paso a la facultad de teología. En 1421 era aún bachiller en teología, pero próximo a licenciarse, pues nos consta que el 6 de marzo de 1422 era *in sacra pagina magister*. Según su propia confesión, su actividad docente en la facultad teológica duró cerca de quince años, donde regentó las tres cátedras de la facultad de teología (Prima, Biblia y Vísperas). Podemos decir, por consiguiente, que la personalidad intelectual de Juan de Segovia es rica y polifacética. Que durante varios años haya regentado las cátedras de Prima, Biblia y Vísperas del Estudio salmantino, significa que su reflexión se ha movido por las diversas áreas

² MADRIGAL TERRAZAS 2000, pp. 16-24.

teológicas: desde el mundo de la experiencia religiosa y la variedad de las religiones, hasta el cultivo de los grandes temas de la teología sistemática, con una gran afición por el estudio de la Escritura.

A finales de 1431 Juan de Segovia se encontraba en Roma defendiendo los derechos de su Universidad frente a las intromisiones del arzobispo compostelano y prelado salmantino. Esta misión se vio interrumpida al recibir el nuevo encargo de ser representante de la Universidad y de la corona de Castilla en el concilio de Basilea. Con este cometido abandona la Ciudad Eterna en la primavera de 1433 rumbo a Basilea. Juan de Segovia ocupa un lugar destacado entre los Padres sinodales que han marcado el rumbo del concilio de Basilea (1431-1449). Antes de incorporarse al concilio, en abril de 1433, era ya un teólogo reconocido en el estudio salmantino. El hecho de que la Universidad lo nombrase su único representante nos da la medida del prestigio que había alcanzado en la ciudad del Tormes. En el concilio, como él mismo recuerda con especial complacencia, se le asignó el puesto inmediato al de los enviados de la Universidad de París. A través de su participación en los debates personificó un compromiso sin fisuras a favor de la doctrina conciliarista, es decir, de la superioridad del concilio sobre el papa. Juan de Segovia no consideraba subversiva la actitud de Basilea, sino restauradora del verdadero concepto monárquico de la constitución de la Iglesia frente a los excesos de la tiranía papal. Al producirse la ruptura definitiva con el papa Eugenio IV, permaneció en Basilea. Nunca más volvió a pisar tierras castellanas ni regresó a la ciudad del Tormes. Pero esta distancia no fue sólo alejamiento geográfico, sino también discrepancia ideológica con tintes de ruptura. Sabedor de que el rey de Castilla y su Universidad habían retirado su apoyo al concilio de Basilea, colocándose de parte del nuevo concilio convocado en Ferrara-Florenia por el papa Eugenio IV, decide renunciar a su cátedra salmantina. De palabra y por escrito defendió la causa del concilio no sólo en Basilea, sino también en las dietas imperiales de Alemania y en Francia llevando la representación oficial del concilio y del papa Félix V. Cuando el Basiliense se disolvió al cabo de 18 años, era uno de los líderes espirituales.

Tras la conclusión del concilio de Basilea, retirado desde 1449 en el priorato de Aitón hasta el final de sus días, pudo dedicarse en cuerpo y alma a sus trabajos científicos. A este concienzudo historiador debemos también la narración y el comentario de la última gran asamblea eclesial de la Edad Media.³ Defensor aún de la idea conciliar, pensaba en una exposición sistemática sobre la Iglesia, el *Liber de substantia ecclesiae*, pero que dejó sin terminar. Con motivo de la conquista de Constantinopla (1453) por los turcos ha interrumpido sus trabajos para ocuparse de forma exclusiva con el islam. Aunque, 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,

³ FROMHERZ 1960; HELMRATH 1987.

como enseguida diremos. Sostenido por una férrea voluntad, va a invertir la mayor parte de sus energías de la edad postrera en el problema islámico 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.»⁴ Esta carta sirve de presentación del libro que Segovia compuso para probar su método pacifista, titulado *De mittendo gladio divini spiritus in corda sarracenorum*.

Con todo, 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 que se establecen 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.⁵

La figura de Segovia como arabista y su método pacífico para la conversión de los musulmanes fueron analizados hace ya más de medio siglo por Darío Cabanelas.⁶ Ahora trataremos de presentar cómo entran en relación las tres religiones, judaísmo, cristianismo e islam, en el sistema conceptual segoviano. Para ello recurriré a una sección bastante amplia de esa voluminosa obra que es el *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*.⁷ Como su título indica, la temática principal poco o nada tiene que ver con el problema religioso; no obstante, ahí aparecen algunas claves teológicas fundamentales para establecer la relación entre las tres grandes religiones de tronco abrahámico en las peculiares circunstancias de la España del siglo xv.

3. DIÁLOGO Y CONFRONTACIÓN RELIGIOSA EN EL SENO DE LAS TRES CULTURAS IBÉRICAS

Con Ron Barkai podemos distinguir tres tipos fundamentales de diálogo religioso durante la Edad Media: la disputa popular, la disputa erudita y el diálogo imaginario.⁸ El primero fue, seguramente, frecuente en la Península Ibérica 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 Ramon 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

4 IOHANNES DE SEGOBIA *Epistola*, p. 303.

5 DE BUNES IBARRA 1994.

6 CABANELAS RODRÍGUEZ 1952.

7 El texto ha sido editado por Rolf de Kegel en 1995: IOHANNES DE SEGOBIA *Liber de magna auctoritate*.

8 BARKAI 1994b, pp. 2-3.

unidad entre las religiones.⁹ 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 *litterati*. 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 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.

La situación judía adquiere su fisonomía propia en el fenómeno del cripto-judaísmo característico de la España de fines del medioevo, una situación que registra sus ecos en la biografía de nuestro teólogo y aflora en sus escritos con ribetes de inusitada actualidad. Segovia rememora la obra evangelizadora de S. Vicente Ferrer (1350-1419), que durante casi veinte años había misionado en Italia, Francia y España y había conseguido la conversión de un buen número de judíos hispanos a la fe cristiana.¹⁰ Según narra en su crónica del concilio de Basilea, el dominico valenciano había predicado ante el Rey en 1412 consiguiendo abundantes conversiones; por su parte, el Rey de Castilla había concedido exenciones tributarias a aquellos judíos conversos durante diez años.¹¹ Aquel

9 ÁLVAREZ GÓMEZ 2003.

10 *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* X 42 § 5: «Etenim cum diebus nostris baptismum susceperit magna multitudo Iudeorum ex doctrina illius evangelici predicatoris magistri Vicencii Ferrer, qui xx fere annis Ytaliam, Galliam et Hyspaniam discurrens iugiter predicavit, eorum plurimi confabulantur inquirentes sepe, quare simul cum evangelio legem Moysi christianis non licet observare», IOHANNES DE SEGOBIA *Liber de magna auctoritate*, pp. 494-495. Sobre esta problemática, véase BLÁZQUEZ MIGUEL 1988; ROTH 1995; ALPERT 2001, pp. 15-38.

11 *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* IX 5: «Et cum sancte memorie magister Vicencius circa annos domini MCCCXII coram rege predicasset, multipharie suadens Iudeorum conversionem, ut in maiori multitudine concerterentur, concesserat

mismo año Vicente Ferrer había estado en Salamanca. Segovia ha sido testigo presencial del éxito de la encendida retórica del santo predicador, a quien profesa verdadera admiración. Por tanto, la incompatibilidad entre el Evangelio de Jesucristo y la ley de Moisés, es decir, la dialéctica entre los dos testamentos no está planteada en abstracto, sino que tiene una importante conexión con la específica situación vivida por nuestro teólogo.

La comunidad judía, tras la persecución o pogrom de 1391, se había visto obligada no pocas veces a abrazar por la fuerza la fe cristiana, de modo que un siglo después, cuando el Rey Católico ordenó la expulsión de los judíos de la Península Ibérica, éstos constituían una minoría respecto de los conversos. En estas circunstancias de conversión obligada o violenta de los judíos al catolicismo en España y Portugal nació la llamada herejía marrana. «Durante el siglo xv, los marranos españoles – es decir, los judíos bautizados que de uno u otro modo permanecieron fieles a su antigua religión – pudieron mantener el contacto con sus hermanos judíos hasta la expulsión de estos últimos en 1492.»¹² El marranismo, tal y como lo describe Israël Salvator Révah, es el rechazo colectivo y clandestino del catolicismo, desde la convicción de no poder hallar salvación más que en la Ley de Moisés y no en la fe de Jesucristo. Ese profundo convencimiento, en su fuero interno, de la falsedad e ineficacia de la fe cristiana, del valor de sus sacramentos, se recubría de una actividad pública de verdaderos católicos. Se trata, por consiguiente, de un deseo obstinado de fidelidad a la tradición judía. En España, este criptojudasmo o herejía marrana será perseguida por la Inquisición a partir de 1480. Las reflexiones de Segovia sobre la cesación de la Ley de Moisés adquieren a esta luz toda su vigencia: el marranismo será el mantenedor de la negación judía del cristianismo.

En el sistema docente medieval existían, desde mediados del siglo XIII, las llamadas «repeticiones», es decir, unas lecciones especiales sobre cuestiones particulares que tenían lugar de cuando en cuando al margen de las lecciones ordinarias y solían concluir con un debate con los estudiantes. De este género es el documento de Juan de Segovia más antiguo en el que aflora la problemática religiosa.¹³ Se trata de la *Repetitio de fide catholica* (conservada en Córdoba, Archivo Catedralicio y Biblioteca del Cabildo, Ms. 128, f. 282vb–294r), que lleva fecha de 22 de mayo de 1427. Tomando pie de la «distincio» 25 del libro III de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, aborda el tema de la fe y la justificación racional de la fe cristiana. Sin duda, lo más notable es la coloración específica que esta cuestión teológica adquiere en la España del primer tercio del

omnibus baptizandis libertatem ab omni exactione regalium debitorum per x annos, et ita fuerat illis observatum», IOHANNES DE SEGOVIA *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* I, p. 750

¹² RÉVAH 1987, p. 249. Véase ALCALÁ 1995; CARO BAROJA 2000, I, pp. 125–147 («La aparición del converso»).

¹³ Sobre esta *Repetitio*, véase MADRIGAL TERRAZAS 2004b, pp. 47–69.

siglo xv. La preocupación dominante no es el error fideísta ni el peligro racionalista, sino la convivencia de la fe cristiana con el islam y con el judaísmo. Estas coordinadas determinan su verdadero *Sitz im Leben*. No ha de extrañar que este escrito desemboque en unas reflexiones de corte apologético que establecen una serie de principios «de vera religione», que abordan el problema islámico y las relaciones entre cristianismo y judaísmo. El teólogo salmantino contrasta la religión cristiana con la «iudaeorum synagoga» y con la «secta Machometi». Muchas de estas consideraciones tienen que ver seguramente con la específica experiencia y situación hispana que acabamos de describir, caracterizada tanto por la enemistad como por la convivencia de las religiones. Aunque contraste la fe cristiana con la fe judía («lex Moysi») y con la fe musulmana («secta Machometi»), es bastante evidente que la *Repetitio de fide catholica* concentra su interés paulatinamente en el problema islámico.

4. UNA LECTURA TEOLÓGICA DE LA HISTORIA RELIGIOSA DE LA HUMANIDAD: «SUB LEGE CHRISTI, MOYSI AUT MACHOMETI»

Sobre estos presupuestos, nuestra atención se centrará – como ya hemos anunciado antes – en el *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* y, de manera muy especial, en su décima «animadvertentia» o capítulo. En esta obra, escrita entre 1450–1453, que refleja el punto de vista de un reconocido conciliarista sobre el episcopado, llama poderosamente la atención una serie de alusiones ocasionales a la «secta mahometana» o que algunos de sus capítulos estén salpicados de citas del Corán; por otro lado, esta misma sección del tratado dedica muchas páginas a explicar la cesación de la ley mosaica.¹⁴

El tema específico de la sección décima del *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* es el régimen monárquico de la Iglesia. En ella se presenta la tesis nuclear del tratado, estableciendo el fundamento de la potestad del Papa sin menoscabo de la autoridad suprema que los obispos ejercen en el concilio general.¹⁵ La superioridad y el carácter ejemplar de este modo de gobierno exhibe su excelencia y manifiesta su esplendor en la prosperidad terrena (X 4) y en el número elevado de sabios (X 5–6). A la luz de este último criterio, «multitudo sapientium», despliega Segovia el argumento apologético de la superioridad intelectual del ámbito cultural cristiano frente al judaísmo (X 5) y frente al islam (X 6). La cristiandad puede exhibir, junto con la amplísima expansión de la lengua latina, un gran número de universidades, estudios generales y bibliotecas. Esta comparación alcanza su tono más polémico en el

¹⁴ Reproduzco, muy sintetizados, los resultados expuestos en mi estudio citado en nota 13; véase en MADRIGAL TERRAZAS 2004b, los capítulos 3 («Lex Christi, lex Moysi, lex Machometi: Juan de Segovia y la polémica anti-islámica», pp. 71–94) y 4 («El Evangelio de la gracia y el cese de la ley», pp. 95–152).

¹⁵ SIEBEN 1996a.

capítulo 6 de la «animadvertentia» X que obedece al título siguiente: «Explantur rationes quattuor quare apud sarracenos non est sapientium multitudo et quomodo cecitate cepit vires lex Machometi.» En él desbarata polémicamente el interés por las letras entre los árabes. 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).

En realidad, esta reflexión sobre la forma más adecuada del gobierno eclesial está inscrita en una amplia consideración de la historia de la salvación establecida a partir de la secuencia «lex naturae et scripturae» y «lex gratiae», periodización de fuerte sabor agustiniano («ante legem – in lege – in gratia») y recurrente en el sistema teológico segoviano.¹⁶ De estos datos conviene retener en primer término que nuestro teólogo contempla la situación religiosa de la humanidad que le es conocida y contemporánea a la luz de esta triple condición: «sub lege Christi, Moysi aut Machometi.»¹⁷ El «magister» castellano piensa el orden de la economía de la salvación en la diferencia del Antiguo y del Nuevo Testamento, y a la luz de este criterio hermenéutico: 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.¹⁸ Dicho de otra manera: desde la creación del mundo hasta la ley de Moisés, estuvo en vigor la «ley de la naturaleza»; la ley de Moisés fue limitada y particular en cuanto al tiempo, hasta la venida del Mesías Salvador, según las palabras del evangelista Lucas (16 16): «Lex et prophetae usque ad Iohannem.» El tiempo de la historia humana, tras recorrer dos grandes épocas, ley de la naturaleza y ley de la Escritura, alcanza su plenitud en el nuevo tiempo iniciado por la encarnación del Hijo de Dios: «tempus gratiae». Es el punto de vista del teólogo cristiano. El judío esgrimirá con orgullo la ley mosaica, como aquella ley en la que quiere vivir y morir. Entretanto, el musulmán acudirá a esa sura 3 del Corán que dice: «¡Gente de la Escritura! ¿Por qué disputáis de Abrahán, siendo así que la Torá y el Evangelio no fueron revelados sino después de él? ¿Es que no razonáis? ¡Mirad cómo sois! Disputabais de lo que no conocíais. ¿Vais a disputar de lo que no conocéis? Dios sabe, mientras que vosotros no sabéis. Abra-

¹⁶ MADRIGAL TERRAZAS 2004a.

¹⁷ *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* X 5 § 4: «Confirmacionem autem respectu excellencie huius, videlicet multitudinis sapientum, facere omitimus 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», IOHANNES DE SEGOBIA *Liber de magna auctoritate*, p. 376.

¹⁸ MADRIGAL TERRAZAS 2004b, pp. 80-94.

hán no fue cristiano, sino que fue «hanif», sometido a Dios, y no pagano» (3, 56-57). Y, seguidamente, el Profeta contraponía la prioridad absoluta de los musulmanes respecto a Abrahán: «Los más allegados a Abrahán son los que le han seguido (a él y su predicación), así como este Profeta (es decir, Mahoma) y los que han creído (con él). Dios es el Amigo de los creyentes» (3, 68).

Así empezamos a tocar el corazón de lo que separa y de lo que une a judíos, cristianos y musulmanes. Desde nuestra sensibilidad, propensa a lo que se ha llamado «ecumenismo abrahámico», buscamos mucho más lo que nos aproxima que lo que es motivo de separación y de confrontación.¹⁹ Juan de Segovia, que ciertamente no desconoce lo que une, y, como vamos a ver, busca una solución pacifista, despliega las virtualidades inscritas en su presupuesto teológico básico: la ley de naturaleza ha sido perfeccionada por la ley de Moisés y 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.²⁰ Nos referiremos, primeramente, a la problemática que se establece entre el judaísmo (ley mosaica) y el cristianismo; a continuación, nos ocuparemos de la relación entre el islam (ley de Mahoma) y el cristianismo.

4. 1. La cuestión judía y la cesación de la ley de Moisés

Ya hemos tenido ocasión de comprobar cómo la relación de la religión cristiana con el judaísmo adquiere en la pluma de Juan de Segovia tintes muy vívidos en los que se entremezclan las circunstancias históricas y los datos biográficos. En la sección décima del *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* afloran recomendaciones en las que aconseja a las autoridades eclesiales la vigilancia del contenido de los sermones públicos, que han de insistir en la inconsistencia de observar la ley de Moisés una vez que se ha anunciado el Evangelio de la gracia de Cristo.²¹ Uno de los argumentos fundamentales de esta sección de la obra será la explicitación de la doctrina paulina: el justo vivirá

¹⁹ KUSCHEL 1994.

²⁰ *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* X 6 § 10: «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 scripture, 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», IOHANNES DE SEGOBIA *Liber de magna auctoritate*, p. 381.

²¹ *Ibid.*, X 42 § 14: «Propter quod, sicut de prelatibus ecclesiarum dictum est, ut invigilent, inquirendo pari ratione predicatoribus est necesse in sermonibus publicis sepe notificare causas, quare lex Moysi simul cum evangelio non est observanda quinymmo observatio eius, si necessario aut iustificans reputetur, quod est dampnabile crimen. Nec facile neophitis quedam ex lege Moysi servantibus credendum est,

por la fe (Rom 1 17). El Evangelio opera la cesación de la ley, la gracia del Evangelio libera de la observancia de la ley judía. Respecto al tiempo de la ley mosaica, Jesús de Nazaret representa una verdadera consumación de lo anterior, «plenitudo temporis», conforme a esta proclamación cristológica: «No penséis que he venido a abrogar la ley o los profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla» (Mt 5 17).

Segovia aborda, a partir del análisis exegético, esa cuestión que está a la base de la separación entre cristianismo y judaísmo: ¿por qué y de qué manera la gracia del Evangelio opera y produce la cesación de la observancia de la ley de Moisés? Todo ello tiene como ineludible punto de referencia y como escenario la reunión apostólica de Jerusalén, narrada en el capítulo 15 del libro de los Hechos de los Apóstoles). Este capítulo ofrece la prueba escriturística que pone las bases para la institución conciliar de la Iglesia.²² Aquel sínodo apostólico, celebrado en los albores de la vida de la Iglesia, constituye el modelo ejemplar para articular de forma armónica el régimen monárquico y la autoridad de los obispos en el concilio. Pero lo que ahora le interesa sobremanera al teólogo salmantino es la relación entre la religión judía y el cristianismo a la luz de la sentencia sinodal del primer concilio. Como es de sobra sabido, la decisión de la asamblea apostólica celebrada en Jerusalén, con el concurso del Espíritu Santo, significa la cesación de la observancia de las prescripciones de la ley judía para los gentiles que se incorporan a la Iglesia.²³ Esta decisión representa una primera pero radical toma de distancia del judeo-cristianismo sin la que hubiera sido imposible el surgimiento de la Iglesia cristiana. Así las cosas, la cuestión que preside sus reflexiones es la contraposición que se establece a partir del binomio «lex Moysi» – «gratia Christi», es decir, la cuestión del cese de la observancia de la ley mosaica a favor del evangelio de la gracia.

Al hilo de la decisión apostólica de la asamblea de Jerusalén, Segovia recrea el momento histórico de la primera comunidad cristiana, situada entre la rígida ortodoxia judía y el mundo religioso greco-latino hacia el que se dirigen los impulsos del apóstol Pablo y su defensa del Evangelio «libre de la ley». La

quod ex alia causa quam ex legis virtute illa custodiant. Exhortandi igitur sunt omnino, quam primum desistere ab illorum observacione», *ibid.*, p. 498.

²² SIEBEN 1979b.

²³ *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* X 12 § 1: «Circa hanc igitur synodalem sententiam per modum cuiusdam ultime declarationis et digressionis opportune explicandum se offert, quare impositum est onus illud gentilibus et quare inter illa tria, que alias licita erant, annexum est de fornicacione, que genere suo est mortale peccatum. Item perscrutandum radicitus est de causa, quare permissa est observancia legis Moysi tempore ecclesie primitive et qua rursus intencione licuit conversis Iudeis eam observare. Quanto denique tempore et quare manet lex ipsa inter canonicas scripturas. In eiusmodi autem explanacionibus adiuvente Deo exordia christiane religionis evidenter nobis patebunt et quamplurima profundaque divini eloquii secreta clarescent», IOHANNES DE SEGOBIA *Liber de magna auctoritate*, p. 396.

sentencia sinodal del concilio de Jerusalén representa la declaración auténtica por la que la Iglesia antigua define que la observancia de la ley de Moisés no es de necesidad salvífica, y, por consiguiente, no obliga a los gentiles. Esta doctrina se ve corroborada por el epistolario paulino. Las obras de la ley son las obras exigidas por la Torá, pero «por las obras de la ley no será justificada carne alguna» (cf. Rom 3 20; Gál 3 11; Rom 3 28). Una buena parte del capitulario de la décima «animadvertentia» está dedicada a una reflexión sobre Jesucristo como plenitud del tiempo, en la que su obra mesiánica es presentada como el perfeccionamiento de la ley de Moisés («adimpletio legis»).²⁴ La fórmula más acrisolada en la que Segovia expresa la relación entre judaísmo y cristianismo tal vez sea ésta: «lex Moysi grava christo erat.»²⁵ Cristo dio plenitud a la ley mosaica, llenándola con el Espíritu de la vida. Para ilustrar el modo concreto de este evacuar que al mismo tiempo llena y da plenitud, nuestro teólogo ha utilizado varios símiles que presuponen la secuencia «umbra – figura – veritas». La ley mosaica era sombra («umbra»), carente de luz como esa parte de la tierra sobre la que el sol no resplandece, pero que deja esta condición de oscurecimiento provisional cuando sobre ella refulge la luz del sol. Resulta, pues, imposible, que un mismo pueblo se encuentre bajo la ley de Cristo y bajo la ley de Moisés. Cristo es la luz, conforme a las palabras del evangelio de Juan: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida» (8 12). Abundando sobre esta imagen de la luz, contrapuesta a la oscuridad y a las tinieblas, aduce el pasaje del prólogo del mismo evangelio que habla de la «luz verdadera, que ilumina a todo hombre» (Jn 1 9), así como la primera carta de Juan que, con ocasión de la llegada del mandato del amor fraterno, proclama: «pasa la oscuridad, y la luz verdadera brilla ya» (1 Jn 2 8).

La ley mosaica era «figura» según las palabras del Apóstol que ponen en correspondencia la suerte de los primeros cristianos con los hechos salvíficos del pueblo de Israel: «omnia in figura contingebant illis» (1 Cor 10 11). La figura, al ser imagen de otra cosa, carece precisamente de la verdad de la cosa que representa. Una vez que adviene la realidad, cesa la figuración. El plano de la casa que se desea edificar es imagen y figuración; ahora bien, una vez que la casa haya sido edificada, el proyecto o diseño de construcción se muestra vacío, carente de toda realidad de la casa. A partir de estas y otras imágenes parecidas, concluye Segovia que el pueblo de Israel no pudo permanecer bajo la ley de Moisés y la ley de Cristo, ya que entre ambas reina la oposición que bajo un mismo término de la comparación se puede establecer entre el vacío y la plenitud.

Según el relato de la creación (cf. Gn 1), cuando Dios creó el cielo y la tierra, llenó con criaturas la tierra vacía. Del mismo modo, la ley de Moisés, que estuvo vacía del espíritu de vida, es decir, de gracia y de verdad, era sombra y no luz,

²⁴ *Ibid.* X 16–20, *ibid.*, pp. 410–422. Los capítulos 12 a 43 tratan de la cesación de la ley judía; véase MADRIGAL TERRAZAS 2004b, pp. 114–127.

²⁵ *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* X 18 § 5, IOHANNES DE SEGOBIA *Liber de magna auctoritate*, p. 418.

figura y no verdad; sin embargo, cuando fue completada y llena con el espíritu de la vida, vacuidad y oscuridad cesaron. Así lo enuncia a modo casi de tesis el prólogo de Juan como resultado de la encarnación del Verbo: «Vimos su esplendor, lleno de gracia y de verdad [...] Porque de su plenitud todos hemos recibido, gracia por gracia, porque la ley fue dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad se hicieron realidad por medio de Jesucristo» (Jn 1 14. 16-17). Brevemente: la plenitud de la luz produce la evacuación de las tinieblas. Por consiguiente: una vez publicada la ley del evangelio, perdía toda su vigencia y fuerza la ley de Moisés.

Ahora bien, no conviene olvidar la bondad cualitativa de la ley que Segovia recoge de los textos paulinos: a través de la ley se tiene el conocimiento de la voluntad de Dios y de la verdad; éste es un privilegio del judío frente al gentil (Rom 2 17-20). Por otro lado, la ley da testimonio de la salvación acaecida en Cristo, porque la ley, si bien no contiene esta salvación, sí que la anunciaba (cf. Rom 3 21). De ahí la alta estima de Segovia hacia las escrituras judías: «Quare videlicet lex Moysi, si eam non licet observare, manet apud christianos in tanta veneracione capite sane scripta omni librorum sacri canonis.»²⁶

4. 2. El problema islámico y el método pacifista

Ya hemos tenido ocasión de recoger algunos ecos de la polémica anti-islámica, reconcentrados en torno a la idea que la «secta mahometana» es sumamente pobre en hombres letrados. En su *Liber de magna auctoritate episcoporum* 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); 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, por su parte, 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 estaba 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. Durante el concilio de Basilea, había hecho la experiencia de que 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

²⁶ Ibid. X 41 § 15, *ibid.*, p. 493.

musulmán. 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).

A finales del medioevo, la creciente expansión militar de los ejércitos agarenos, su progresivo afianzamiento y, a la postre, la conquista de Constantinopla produjeron en Occidente una mezcla de terror y de inquietud general. Para Juan de Segovia, el problema islámico, dada su especial naturaleza, reclamaba una solución pacífica de amplios horizontes que sigue teniendo imperecedera vigencia. Merece la pena recordar los datos más sustanciales ofrecidos por la investigación de Cabanelas acerca del método pacifista e intelectual que resume en este lema:²⁷ «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, 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 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; 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 musulmanes 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

²⁷ Cf. el estudio citado en nota 6.

una traducción fiel. Movido 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 casi totalmente.²⁸ 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 Ketton (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 Alonso de Espina).²⁹ 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. Aquellas deficiencias, 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, y 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. 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 sillabicando 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.³⁰ Finalmente, para que aquella versión del

²⁸ GLEI/ROTH 2009.

²⁹ Este Prólogo puede verse en IOHANNES DE SEGOBIA *Prologus ad translationem Alcorani* 1952. Sus deficiencias han sido subsanadas en una nueva edición: IOHANNES DE SEGOBIA *Prologus ad translationem Alcorani* 2003.

³⁰ IOHANNES DE SEGOBIA *Prologus ad translationem Alcorani* 1952, pp. 291–292.

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.»³¹ No deja de producir una gran decepción la pérdida de esa importante joya y documento histórico de un Corán trilingüe.

5. CONCLUSIÓN:

EL DIFÍCIL RETO DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Hemos visto cómo la estructura temporal inscrita en el esquema «in lege naturae et scripturae et gratiae» se concretaba en una contraposición «lex Christi – lex Moysi» – «lex Machometi». En la biblioteca de Juan de Segovia, donada a la Universidad de Salamanca, se encontraba un opúsculo, *Elucidatorium precipue veritatis catholice fidei*, que recapitula de forma sucinta la teología cristiana frente al judaísmo y al islam: «Jesum, Marie filium, esse verum Dei filium Deumque verum; in quo permagna plurima secreta de veritate legis gratie cessationeque legis scripture et nullitate mahumetice secte.»³² Para el teólogo cristiano la comparación entre la Torá de Moisés y el Evangelio de la gracia apunta hacia una concentración en el significado salvador y revelador de Jesucristo. La apologetica cristiana del siglo xv ha captado con especial intensidad que el islam es un movimiento religioso cronológicamente post-cristiano nacido con la pretensión de suplantarlo al cristianismo (y al judaísmo) 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. A los ojos de Segovia, la ley de Mahoma reflejada en el Corán, y a pesar de su empuje militar y su expansión geográfica, sólo alcanza a configurar una secta. 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.³³

En el marco de un «ecumenismo abrahámico», que abraza a judaísmo, cristianismo e islam, la pregunta fundamental que hoy se hace la llamada teología de las religiones suena así: en qué sentido es posible afirmar que las diversas tradiciones religiosas tienen un significado positivo en el plan de salvación de

³¹ *Ibid.*, p. 292.

³² IOHANNES DE SEGOBIA *Donatio librorum*, p. 108; cf. HERNÁNDEZ MONTES 1984, p. 291.

³³ DEL CURA ELENA 2006.

Dios para esta humanidad. Sin llegar a este estado de conciencia teológica que es bastante reciente, encontramos en la obra de Segovia esta afirmación prometedora: «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.»³⁴ Todo ser humano que ora y adora a Dios, que le implora o le da gracias por sus favores o beneficios, ora y adora al único Dios creador y salvador universal.

Zum anthropologischen Diskurs des Spätmittelalters auf der Iberischen Halbinsel und seiner Bedeutung für die hispanische Expansionspolitik

VON HENRIK WELS (Berlin/Würzburg)

Eine Untersuchung und Analyse des anthropologischen Diskurses im Spätmittelalter auf der Iberischen Halbinsel kann manches zur Klärung des Menschenbildes beitragen, welches den modernen und aufgeklärten Gesellschaften zugrunde liegt. Was ich im folgenden versuchen werde zu skizzieren, sind einige Facetten und Entwicklungslinien eines philosophisch-theologischen Diskurses, dessen Ursprung zweifelsohne im Mittelalter zu finden ist. Die im Rahmen dieses Diskurses behandelten Fragen nach dem Wesen des Menschen, nach den Prinzipien seiner Individualität und seiner artspezifischen Natur und nach der Verschiedenheit der Erkenntnisse einzelner Individuen weisen dabei weit über das Mittelalter hinaus und haben bis heute kaum etwas von ihrer Aktualität eingebüßt. Das Wesen des Menschen und das Bild, das man sich von diesem Wesen macht, stehen heute wie damals im Zentrum und am Beginn dessen, was man mit der Bezeichnung der Humanwissenschaften im weitesten Sinn zu umschreiben sucht.

Sicher fallen die Antworten, die im Lauf der Geschichte auf die Frage nach dem Wesen des Menschen und der daraus abzuleitenden Implikationen gegeben wurden, unterschiedlich aus, in allen jedoch durch die antike Philosophie eines Aristoteles und Platon geprägten Kulturen bewegen sich die Antworten innerhalb eines gewissen Spektrums, auf dessen einer Seite die reine Geistigkeit der menschlichen Seele und auf dessen anderer Seite die Leiblichkeit und Materialität des Körpers steht, die den Menschen mit allen anderen Lebewesen verbindet. Fragt man sich nun, was denn die zentralen Anliegen speziell des anthropologischen Diskurses auf der Iberischen Halbinsel sind, so befindet sich der heutige Philosophiehistoriker aufgrund einiger für die zeitgenössischen Philosophen unglücklicher Umstände in einer glücklichen Lage. Durch die Verurteilung von 219 Thesen, die der Pariser Bischof Étienne Tempier – unterstützt durch eine Kommission von Theologen, der unter anderem auch Heinrich von Gent angehört hatte – am 7. März 1277 vornimmt, hat man eine Art Richtschnur für die Untersuchung dieses Diskurses. Die Umstände, Auswirkungen und Verwicklungen dieser Verurteilung wie auch die Liste der verurteilten Thesen sind inzwischen weithin bekannt und untersucht, allerdings wurde mancher Artikel dabei bisher kaum berücksichtigt, wie es bei der großen Themenvielfalt der verurteilten Thesen auch nicht verwunderlich ist. Das Hauptanliegen der Verurteilung bestand darin, eine bestimmte Strömung, den sogenannten

³⁴ *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* IV 2 § 4, IOHANNES DE SEGOBIA *Liber de magna auctoritate*, p. 223.

