Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900-1400) [*]

Carmen Cardelle de Hartmann

Ludwig-Maximilians-Universität, Múnich

Contenido

[1. Diálogos didácticos](#)

[2. Diálogos filosóficos](#)

[3. Diálogos dramáticos](#)

[4. ¿Diálogos para la polémica o diálogos polémicos?](#)

[5. Los interlocutores](#)

[6. Diálogo literario - oralidad - dialogicidad](#)

[Repertorio](#)

El diálogo literario no es ciertamente un invento cristiano, pero la nueva religión hizo un uso frecuente, casi podemos decir entusiástico, de esta forma [1]. El aprecio de los cristianos por la forma literaria del diálogo continuó en la Edad Media. Cuando empecé a ocuparme de los diálogos medievales reuní casi cuatrocientos títulos escritos entre los años 600 y 1450, en una lista que sigue aumentando. El extraordinario éxito de esta forma ha motivado que una y otra vez los estudiosos reclamaran un estudio del diálogo medieval [2]. La tarea, sin embargo, no es fácil. La principal dificultad reside sin duda en que el diálogo no es un género con algunas características comunes a todas las obras, una temática similar, relacionado con una situación de lectura o un público determinados, sino un modo de expresión de aplicación universal. Así ven también el diálogo la retórica y la gramática medievales [3], y así se refleja en la práctica de la literatura latina medieval. Los diálogos medievales tratan una gran variedad de temas, y es posible

encuadrarlos en distintos géneros. ¿Qué criterios podemos pues seguir a la hora de clasificarlos? Quiero hacer hoy una propuesta de clasificación basada en la función que persigue la forma del diálogo, es decir, la intención que lleva al autor a presentar su tema no en voz propia sino en la voz de personajes. Como veremos, esta función trae consigo en la mayor parte de los casos una forma determinada de presentar los personajes y de enmarcar el diálogo en una narración. Para realizar esta clasificación me ha parecido oportuno trabajar con un grupo de textos que comparten una temática común, la polémica religiosa con otras religiones y con movimientos heréticos, lo que nos permite el contraste con otras obras del mismo tema que han optado por otro modo de presentación.

Tras esta aclaración, pasemos a los textos.

1. Diálogos didácticos

El primer grupo que voy a considerar es sin duda el más abundante: los diálogos didácticos [4]. En ellos la forma del diálogo tiene una función didáctica, la de estructurar el tema, con las consiguientes ventajas a la hora de ofrecer una exposición clara y accesible: la división en problemas aislados, la posibilidad de adelantar y aclarar dificultades que puede encontrar el lector y también la amenidad que proporciona el cambio de personaje. Los autores medievales son conscientes de estas ventajas y a menudo se refieren en sus prólogos a la cualidad didáctica de la forma del diálogo [5].

En la Edad Media encontramos diálogos de polémica religiosa a partir del s. X, que casi todos tratan el judaísmo. Esto coincide con un aumento general del número de obras antijudías en el siglo XII. No me parece, sin embargo, al considerar los textos anteriores a 1200, que haya que relacionar esta producción antes del s. XIII con un repentino afán misionero o con un antijudaísmo exacerbado. Sin duda, uno de los problemas que se plantea a la investigación es el de buscar los mecanismos de relación entre la obra de los teólogos, con su tono todavía tranquilo, y los primeros brotes de antijudaísmo popular. Recientemente se han presentado nuevas hipótesis. Rudolf Hiestand ve un posible medio de comunicación entre ambos grupos en la predicación popular. La sutil diferencia entre la oposición ideológica al judaísmo y el imperativo de respetar a los judíos como testigos de la validez ininterrumpida del Antiguo Testamento (la posición oficial) sería demasiado difícil de entender a quienes no fueran expertos teólogos. Esta diferenciación podría derivar en la predicación de un mero antijudaísmo. Sin duda, influye también el nuevo grado de conciencia religiosa y de identidad cristiana que se deriva de la reforma gregoriana. Hiestand supone que el antijudaísmo teológico y el popular se refuerzan mutuamente. Por su parte, Robert Chazan ve el origen del antijudaísmo en problemas y tensiones sociales. Al extenderse este

antijudaísmo popular termina por influenciar y llevar a un cambio de actitud a los teólogos [6].

En la Alta Edad Media todavía no se ha producido la segregación de los judíos en las ciudades europeas: no hay una vestimenta distintiva, no hay barrios separados, hay un trato frecuente entre ambos grupos. Tenemos abundantes referencias a disputas espontáneas con judíos, en las que no es raro que el interlocutor judío lleve la mejor parte [7]. Se conocen incluso casos de conversiones al judaísmo y las leyes se ocupan de esta posibilidad [8]. En el s. XI la reforma gregoriana intenta mejorar la formación del clero. Pedro Damián, que se muestra renitente a cumplir el deseo de Honesto de escribir una obra contra los judíos, lo hace sin embargo para que un clérigo cristiano no se vea en la situación de no saber qué contestar [9].

Estos diálogos tienen dos objetivos fundamentales: en primer lugar, instruir a sus destinatarios en los temas básicos de la teología, que son a un tiempo los temas de más difícil comprensión y que plantean las mayores dificultades a la hora de defender las propias posiciones: la Trinidad, la Cristología y la interpretación de la Escritura [10]; en segundo lugar, fortalecer a los cristianos en su fe, para evitar situaciones como la que se produjo en la disputa entre Odo de Cambrai y León, en la que algunos cristianos presentes apoyaban al judío León.

La naturaleza didáctica de estos diálogos hace que el objetivo polémico pase a un segundo plano. Son reveladoras las palabras de Odo de Cambrai en la epístola dedicatoria de su *Disputatio contra Judaeum Leonem nomine* al monje Acardus de Fémy. Según dice Odo, Acardus en Fémy había oído una disquisición suya sobre la encarnación y le había pedido ponerla por escrito. Cuando estaba preparando este trabajo, tuvo por casualidad una disputa en la que trató este tema con un judío llamado León, lo que le dió la idea de poner el tratado solicitado en forma de diálogo entre Odo y León. La primera intención de Odo era pues escribir un tratado sobre la encarnación para los monjes de Fémy, no una obra de polémica [11]. Revelador igualmente el *Dialogus inter ecclesiam et synagogam* datado por Blumenkranz en el s. XII, que empieza siendo un diálogo entre Saulus y Gamaliel y pasa a ser sin explicación ni interrupción un diálogo entre maestro y discípulo [12].

En la Baja Edad Media siguen apareciendo diálogos didácticos, pero éstos, como veremos más adelante, son minoritarios frente a otro tipo de escritos.

Los diálogos didácticos comparten una serie de características entre ellos.

La *argumentación* se basa en la Biblia y en los padres de la Iglesia. En vano buscaremos en ellos razonamientos de corte dialéctico.

La creación de una *ficción literaria* se limita a un nivel rudimentario. En algunos la literariedad se limita a la elección de la forma de diálogo, que ya supone en sí un artificio: los protocolos de conversaciones y disputas (por ej., en deposiciones de testigos ante la inquisición o ante un visitador, en las quaestiones escolásticas) no están en forma dialogada. Nos llama la atención la *falta de un marco narrativo*. No hay un telón de fondo, no se describe el ambiente en el que se desarrolla la conversación. Los personajes hablan simplemente entre ellos, sin que se explique cómo ni por qué se llegó a ese intercambio.

El diálogo didáctico resulta especialmente adecuado cuando hay un *público* no especializado que puede sentir interés en el tema. Ruperto de Deutz habla de los «novatos», los «pelusos» (*tirunculi*), que se inician en la Teología, como el grupo al que se dirige [13]. En la Baja Edad Media, con el aumento del nivel cultural de los laicos, aparece un nuevo público que tiene bastante instrucción sin ser un experto en los temas tratados. A este público se dirige expresamente el laico Georgius, autor del *Dialogus inter catholicum et paterinum haereticum*. No me parece casualidad que en la mayor parte de los manuscritos que transmiten su obra se hayan perdido las primeras palabras para dejar empezar el prólogo con *unusquisque* [14], ya que éste es el mensaje central de Georgius en su prefacio: todo cristiano, no sólo los expertos, está obligado a defender su fé. Con este interés de los laicos hay que relacionar por supuesto también los diálogos escritos en lenguas vernáculas, y las traducciones de diálogos latinos (Pedro Alfonso). Pero también en esta época los diálogos se dirigen al clero y al monacato, que no se había convertido en su totalidad en predicadores e inquisidores. En la medida en que se puede precisar el origen de los manuscritos, nos encontramos que sólo una pequeña parte era propiedad de los polemistas profesionales, los mendicantes. Otro hecho me llama la atención en la transmisión: un diálogo como el *Liber contra Judaeos*, que sólo se conserva en dos manuscritos, se imprimió nada menos que diez veces antes de 1514. También se imprimieron antes de 1550 la *Pharetra fidei*, el diálogo de Ingheto Contardo, el de Pedro Alfonso, algunos de Ramón Llull... Quizá haya que relacionar este hecho con el nuevo aumento del nivel cultural y el interés por la teología entre los laicos [15].

En cuanto a la *relación entre los interlocutores* y a la distribución de las contribuciones al diálogo entre ellos, podemos distinguir dos épocas. En una primera época, que termina con el diálogo de Pedro de Cornualles, la orientación de los diálogos es a la apología, el interés en «desmontar» posiciones del contrario es bastante limitado. Estas posiciones casi no están presentes. El interlocutor judío habla muy poco, en la mayoría de los casos se limita a darle al cristiano los temas, la «entrada», como se dice en el teatro. Sus intervenciones funcionan respecto a las del cristiano como los títulos respecto al cuerpo de los capítulos en un tratado, de hecho Alain de Lille pudo convertir de esta manera en tratado el diálogo de Gilberto Crispín sin

introducir mayores cambios [16]. En los diálogos se refleja el poco interés de la época en la misión entre los judíos: sólo uno de ellos (el de Pedro de Cornualles) termina con la conversión del judío, ni tan siquiera Ruperto de Deutz, del que sabemos que llevó a la conversión a Hermann de Scheda, hace terminar su *Anulus* de esta manera.

En la primera mitad del s. XIII el ambiente social cambia. Ya en el s. XII la Europa cristiana había tenido que enfrentarse a una herejía tan fuerte que hizo sentirse amenazada a la ortodoxia romana: los cátaros. Contra el catarismo se procede en primer lugar con la predicación, a la que siguen medidas militares y el nuevo instrumento de la Inquisición. Los representantes de la ortodoxia son hombres especialmente preparados para estas misiones. Incluso se crea un cuerpo especializado, la orden de predicadores, los dominicos. Ante los judíos la Iglesia muestra una actitud ambivalente. La jerarquía eclesiástica repite una y otra vez la prohibición del empleo de violencia, pero por otro lado busca por todos los medios llevar a los judíos a la conversión, incluyendo la separación en barrios propios y el porte de signos y vestimentas distintivos. El argumento básico para respetar a los judíos había sido hasta entonces que servían de testimonio de la vigencia y validez ininterrumpidas del AT. Pero la disputa de París de 1240/42 propaga un nuevo punto de vista. A través de una serie de ejemplos tomados del Talmud se pretende demostrar que los judíos contemporáneos ya no respetan la ley y la doctrina del Pentateuco, sino que se han desviado de la ortodoxia, que son herejes [17]. Con el apoyo del poder secular se introducen las disputas públicas y la predicación forzosa en las sinagogas.

Estas nuevas condiciones se reflejan en los diálogos de la época. El interés ya no se centra ahora en defender las propias posiciones sino en combatir las ajenas. Para ello, es necesario conocerlas y de hecho, en los diálogos didácticos de la Baja Edad Media, se deja mucho mayor espacio a las opiniones del adversario. Esto llega al punto de que el *Dialogus inter Catholicum et Paterinum hereticum* del laico Georgius se incluyó en algunos dossiers de inquisidores como material informativo sobre las doctrinas cátaras. Al mismo tiempo el tono del interlocutor cristiano se hace mucho más agresivo e insultante. El interés por la misión se refleja en la conversión del judío al final del diálogo (en el *Liber contra Judaeos*, en Pedro de Pennis, pero también en otros diálogos de la misma época que no se encuadran en este grupo, como el de Gilberto de Tournai y el de Inghetto Contardo).

El cambio social que hemos esbozado motiva un cambio en el tipo de escritos predominantes. Con los cátaros se produce una guerra teológica a base de tratados [18]. Además, a partir de 1230 empiezan a circular dossiers para inquisidores, en los que se incluyen los materiales que un inquisidor puede necesitar: medidas procesales, formularios para interrogatorios, informaciones sobre las doctrinas heréticas. A principios del s. XIV todo este

material se organiza en los manuales del inquisidor, de los que los más conocidos son los de Bernard Gui y Nicolau Eimeric. Entre los escritos para inquisidores no hay diálogos. El motivo lo expresa claramente Dondaine: el inquisidor no tiene que disputar con los encausados, sino descubrir si mantienen opiniones heréticas [19].

Para la preparación a la predicación y a la polémica antijudías digamos «profesionales» resultan adecuados los escritos tipo tratado, en los que se pueden contemplar distintas posibles respuestas del adversario y dar consejos de carácter más general. Ya encontramos obras de este estilo en el s. XII, como el anónimo *Tractatus contra Judaeos* o el *Liber quatripartitus* de Alain de Lille [20]. A partir de la mitad del s. XIII estos tratados ganan claramente terreno frente a los diálogos didácticos, que para la preparación a la polémica resultan inadecuados. Buena muestra de esto es un diálogo al que me referiré brevemente, que lleva en los manuscritos el título (con variantes) *Pharetra fidei catholicae* (16). Para explicar el contenido de este diálogo tengo que apartarme un momento del tema. Como preparación a la gran disputa pública en París de 1240-2, el dominico converso del judaísmo Thibaut de Sézanne preparó un dossier con amplia información sobre el Talmud que se conserva en un manuscrito parisino [21]. A partir de este dossier escribió un breve tratado con el título *Errores Judaeorum in Talmuth* en el que recopila algunas historias procedentes del Talmud que se pueden aplicar en la polémica. Además escribió otro tratadillo, la *Pharetra fidei catholicae*, en el que defiende los dogmas principales de la fe cristiana [22]. Ambos tratados tuvieron un éxito notabilísimo a juzgar por los muchísimos manuscritos de la época que nos los conservan. Basándose en ellos un autor, probablemente alemán, escribió un pequeño diálogo alegórico entre Ecclesia y Synagoga. Ecclesia es una mujer joven que va de Jericó a Jerusalén y encuentra por el camino a una anciana de nombre Synagoga. Entre ambas se entabla un diálogo. Este es el marco narrativo al principio de la obra. Para nuestra sorpresa el texto es sin embargo prácticamente el de Thibaut interrumpido de cuando en cuando por alguna breve intervención de Synagoga. Y digo para nuestra sorpresa, porque esto motiva que la joven Ecclesia se exprese como un escolástico, o para ser exactos, como un tratado, con intervenciones: «En el Talmud se lee [...] Contra esto podemos aducir: primero [...] segundo [...] tercero [...]» Algunas posibilidades que aparecen en el texto no son aprovechadas por el autor del diálogo. Es característico lo que hace en algunos pasajes en los que Thibaut da instrucciones concretas del tipo: «Hazle al judío esta pregunta. Si contesta esto, respóndele esto. Pero si contesta esto otro, respóndele esto otro». El autor del diálogo simplemente suprime estos pasajes, probablemente para no meterse en camisa de once varas. La *Pharetra* es un diálogo que en su intento (aunque fallido) de crear una ficción y de caracterizar a los personajes se aleja un poco de este grupo.

2. Diálogos filosóficos

El segundo gran grupo lo constituyen los *diálogos filosóficos*. En este grupo la forma de diálogo se utiliza como la más adecuada para reflejar el proceso de pensamiento y razonamiento filosófico. La argumentación se basa en la *ratio*, y las autoridades sólo aparecen como refuerzo. Estos diálogos, al igual que los didácticos, quieren instruir al lector, pero no en unos contenidos determinados, sino en un método.

Pedro Alfonso es uno de los introductores del método dialéctico en Europa occidental. Su diálogo persigue diferentes objetivos, relacionados con su experiencia vital como judío andalusí bautizado en Huesca. En el prefacio, Pedro Alfonso asegura escribirlo para defenderse de las acusaciones de sus antiguos correligionarios de haber abandonado la religión de sus padres por las ventajas materiales que esto pudiera aportarle. Sin embargo, el hecho de escribir en latín y de comenzar su obra con una profesión de fe hace suponer más bien que el diálogo replica críticas semejantes de los «nuevos» correligionarios [23]. En él, su cambio de religión aparece como la consecuencia de un proceso de reflexión racional: el cristianismo, a diferencia del Islam y del judaísmo, se puede defender por la razón.

Mientras Pedro Alfonso polemiza contra dos religiones que conoce personalmente, el judío en las *Collationes* de Pedro Abelardo tiene un carácter mucho más abstracto [24]. En esta obra aparecen tres personajes que buscan la verdad: un filósofo pagano, un judío y un cristiano. Tras las escenas iniciales hay dos diálogos: entre el judío y el filósofo pagano, y entre el filósofo y el cristiano. El diálogo que parece faltar entre el cristiano y el judío no es en realidad necesario. Abelardo quiere demostrar que el método dialéctico es el adecuado para el pensamiento teológico. En una conversación directamente entre el judío y el cristiano hubiera sido difícil dejar de lado la argumentación basada en las autoridades comunes. La introducción del filósofo fuerza a restringirse al método dialéctico. El diálogo entre filósofo y cristiano muestra además cómo con ese método común ambos se unen en la reflexión teológica. Peter von Moos ha argumentado de forma convincente que el judío de las *Collationes* no representa tanto el judaísmo como una manera opuesta a la de Abelardo de entender la religión cristiana, dogmática e irracional (en Ramón Llull también aparecen a veces personajes que cumplen este papel). De hecho, en las *Collationes* no se toca ninguno de los grandes temas de la polémica judeo-cristiana. La obra de Abelardo está cerca del diálogo con un pagano de Gilberto Crispín, un ejercicio de reflexión filosófica cristiana y no de polémica real [25]. El mismo Gilberto Crispín se había propuesto algo semejante en su diálogo con un judío. Su intento sin embargo fracasó: el peso de la tradición fue demasiado fuerte y el resultado es un diálogo didáctico tradicional [26].

También Ramón Llull, sin duda el autor de diálogos más productivo de la Baja Edad Media, quiere defender un método basado en el diálogo y en el uso

de la razón [27]. Llull se opone claramente a los métodos de misión y predicación de su época, basados en la demostración de lo erróneo en las otras creencias, y defiende que la misión se tiene que basar en la demostración racional (*per necessarias rationes*, como él mismo insiste) de la religión cristiana. Esto le ha acarreado una acusación de racionalismo que ha impedido hasta hoy su canonización. Llull expone también cómo debe proceder una misión basada en una argumentación racional. El misionero tiene que conocer el idioma y el modo de pensar de la otra religión y tiene que entrar en diálogo con los intelectuales (*sapientes, philosophi*). Con ellos tiene que buscar premisas comunes y un método de razonamiento aceptable para ambas partes para así demostrar la verdad de la fe cristiana de forma convincente [28]. Los diálogos de Llull están dedicados al Papa, a los cardenales, a las universidades, a quienes quiere convencer de la necesidad de instruir adecuadamente a los futuros misioneros y de la importancia de la misión, sobre todo entre musulmanes y tártaros. Su primer objetivo no es pues la polémica, sino más bien la demostración y defensa de su método de misión.

En los diálogos filosóficos los *personajes* tienen un trato amistoso entre sí. Sólo en este ambiente alejado de la polémica es posible exponer un razonamiento lógico y sin crispación. Su caracterización es mínima: más que individuos son representantes abstractos de un tipo, incluso en los casos en los que el propio autor aparece como personaje. Los autores presentan un *marco ficcional*, que muchas veces tiene carácter alegórico: los personajes de Pedro Alfonso son su yo pretérito, Moisés, y su yo actual, Pedro; los de Abelardo aparecen en un sueño del autor; los de Ramón Llull se encuentran casi siempre en un *locus amoenus*, en un bosque, junto a una fuente, en un entorno con frecuencia interpretado de forma alegórica.

Como obra intermedia entre estos dos grupos encontramos la *Summa de quaestionibus Armenorum* del arzobispo de Armagh Richard FitzRalph [29]. Esta obra está dedicada a los obispos armenios Juan de Kerna y Narses de Menazgard. Ambos pertenecían a la corriente minoritaria entre los armenios partidaria de una unión total con la Iglesia romana. Esta posición les acarreado la enemistad de la Iglesia y la población en Armenia, por lo que se refugiaron en Avignon. El diálogo es el resultado de la ocupación de la curia aviñonense, y especialmente de FitzRalph, con las diferencias entre armenios y católicos romanos. La dedicatoria a los obispos armenios y quizá también la esperanza de que se realice la unión explican el tono conciliador de la obra, que sólo aduce autoridades también reconocidas por los armenios y evita los reproches y el tono áspero. Quizá para evitar del todo un tono que pudiera resultar ofensivo, FitzRalph no escenifica un debate entre oponentes de distinta confesión sino un diálogo entre maestro (de nombre Ricardus) y discípulo (de nombre Johannes) que tratan los temas doctrinales uno tras otro. En la relación entre los personajes y la falta de marco ficcional este diálogo se acerca a los didácticos, mientras que su forma de razonamiento y las

informaciones que proporciona sobre las religiones orientales lo colocan más cerca de los diálogos filosóficos.

3. Diálogos dramáticos

En todos los diálogos tratados hasta ahora, la acción (si es que hay) es mínima y los personajes son también mínimamente caracterizados. Distinto es el caso en el último grupo, un grupo claramente minoritario pero no por ello menos interesante. En estas obras el diálogo adquiere funciones que lo acercan al diálogo en el teatro, por lo que los denomino *diálogos dramáticos*. Se trata principalmente de dos funciones: desarrollar y hacer avanzar una acción y caracterizar a los personajes. Sólo hay tres diálogos que podemos incluir en este grupo, por lo que quisiera detenerme un poco en ellos. El primero es obra de Ramón Llull, el *Liber super Psalmum «Quicumque vult»*, en el que tematiza uno de los grandes objetivos de su vida: la misión entre los tártaros paganos, antes de que misioneros musulmanes los convirtieran al Islam. El personaje de su obra es un filósofo tártaro, preocupado por no tener una religión, y decidido a buscar la religión adecuada. Sólo las riquezas y los placeres le retienen, pero la muerte de un caballero rico le hace ver lo perecedero de la felicidad terrena. Primero habla con un sabio judío, quien le ofrece la ley mosaica, pero no puede convencerlo de que sea la ley divina. Luego se dirige a un sabio musulmán, al que encuentra rodeado de sus discípulos. El maestro está hablándoles de las alegrías del Paraíso, pero su carácter puramente físico repugna al tártaro, que se dirige a un eremita cristiano. Este le ofrece la fe cristiana, pero no es capaz de argumentar en favor de ella. El tártaro se lamenta: cómo va a creer en algo que desconoce y no puede entender. El eremita entonces lo envía a Blanquerna, quien le demuestra racionalmente la verdad de la fé cristiana, basándose en las propiedades divinas que se mencionan en el llamado símbolo atanasiano, conocido como *quicumque vult* por las palabras iniciales. Tras la conversación con Blanquerna el tártaro quiere que lo bautice, pero Blanquerna lo envía al Papa con un libro en el que se relata la historia de su conversión, para que el Papa vea la necesidad de hacer misión entre los tártaros. El tártaro lo hace así, pero tras su breve diálogo con el Papa, uno de los miembros de la Curia toma la palabra para defender la necesidad de la guerra contra los infieles. Con este discurso termina la obra. Creo que en este breve resumen salta a la vista lo que hace a este diálogo diferente de otros diálogos filosóficos: la acción no se limita a proporcionar un marco al diálogo sino que adquiere peso e importancia propios, aunque subordinados; en ella se enmarcan no uno sino varios diálogos, en los que la comunicación entre los personajes motiva un avance en la acción; el número de personajes aumenta, y las relaciones entre ellos se complican.

Estas características son todavía más marcadas en un diálogo altamente original, y con éxito de público en su época: el diálogo centrado en la persona

del mercader genovés Inghetto Contardo [30]. La acción se desarrolla en la isla de Mallorca en el año 1286 y nos presenta a Inghetto en diálogo con varios judíos de la isla y con otro llegado de la Península. Inghetto se muestra como hombre buen conocedor de la Biblia y con vena misionera, dispuesto a intentar convertir a los judíos. Sería difícil resumir aquí la acción de la obra, que, frente a la de los otros diálogos, resulta trepidante. Aparecen aquí multitud de personajes, mercaderes genoveses por un lado, judíos mallorquines o catalanes por el otro. No hay una conversación sino varias, enlazadas entre sí por la explicación de lo que sucedió entre una y otra, que se narra con vibrante dramatismo. Ora Limor, autora de una excelente edición de esta obra, ha puesto en duda la autoría del laico Contardo, aduciendo las citas casi literales de una obra anterior y de la Biblia que revelan una elaboración literaria. No obstante, a mí me parece esta autoría probable. Recordemos que en la época hay otros autores laicos que escriben en latín obras relacionadas con la polémica religiosa: el ya mencionado Georgius, Salvo Burci [31] y el mismo Ramón Llull. Incluso si suponemos, como hace Dahan [32] que un clérigo amigo haya puesto por escrito lo que Inghetto le narraba, es evidente que se ha atendido con mucha exactitud a lo que el mercader le decía. Efectivamente, un clérigo informado hubiera conocido el tema candente de la época en la polémica antijudía, el Talmud, al que aquí no se hace alusión, y se hubiera visto tentado de «mejorar» o «retorizar» la lengua. El estilo llama la atención por una cercanía a la lengua hablada verdaderamente poco corriente en las obras de la época: aparecen gran número de refranes y dichos, algunos probablemente procedentes de la lengua vernácula, la argumentación es a veces redundante, otras veces se ve interrumpida por divagaciones y va avanzando de forma asociativa. También se registran a veces expresiones tomadas de la lengua comercial, que se podrían esperar de un hombre como Inghetto. Los personajes se alejan del cliché, no están meramente como representantes de un tipo sino que tienen rasgos individuales. Uno de los judíos, por ejemplo, es un médico, y el diálogo se tiene que interrumpir por haber llegado la hora de visitar a sus pacientes. Aunque Inghetto intenta retenerlo, él insiste en sus obligaciones profesionales. El narrador entonces observa que no quiere privar al lector de los argumentos que Inghetto hubiera presentado de haber tenido tiempo, y por ello los expone fuera del diálogo. Este deseo de no alejarse de la conversación real es único en la época. También el personaje de Inghetto resulta vivaz y cercano. Como ya he dicho, su lengua lo caracteriza como mercader y tanto sus intervenciones como las de otros personajes hacen ver su afán misionero. Inghetto parece estar además a la defensiva: varias veces defiende el hecho de que un laico polemice con judíos, y tanto él como los otros personajes no ahorran críticas contra los mendicantes.

El dramatismo de la última obra que voy a presentar no reside en la acción, sino en la forma de caracterizar a los personajes. Se trata del *Dialogus inter Ecclesiam et Synagoga* atribuido por Hiram Pflaum [33] de forma

convinciente a Gilberto de Tournai. En el prefacio presenta la escena: en la crucifixión, Synagoga abandona a Jesús y lo desprecia, mientras que su hija Ecclesia lo acompaña, recoge su sangre en un cáliz, lo entierra y se mantiene a su lado hasta la Resurrección, cuando se viste de novia y recibe el anillo de la fé. En este punto empieza el diálogo propiamente dicho. Aunque aparecen los temas habituales en los diálogos didácticos, el tratamiento es distinto: central no es el contenido, sino la relación dramática entre madre e hija. Synagoga es la madre que teme que su hija haya sido engañada por un estafador, Ecclesia la hija que defiende a su elegido. Gran parte de sus intervenciones carece de contenido doctrinal y está sólo dedicada a la caracterización de esta relación. El tono a veces brusco e incluso insultante no me parece deberse a una agresividad real contra los judíos sino más bien explicarse por este tratamiento dramático. De hecho, aparece en ambos personajes y llega a su climax cuando Synagoga lanza un discurso vibrante de crítica contra la Iglesia oficial que ha abandonado los ideales evangélicos para dejarse implicar en los negocios mundanos. Después de que Synagoga haya dado expresión al miedo y a la ira que se habían acumulado en su ánimo, se puede reconciliar con su hija. Esta conversión final, que en otros diálogos resulta artificial, aquí resulta el anticlimax de la explosión emocional anterior, la reconciliación que sigue a una pelea entre personas que se quieren. La lengua es la adecuada a esta presentación altamente dramática: el estilo se caracteriza por sus cláusulas tanto acentuales como rimadas, y se acerca en muchos momentos al verso. El ya mencionado Hiram Pflaum llamó la atención sobre el tratamiento similar del tema en algunas obras en lengua vernácula: un poema juglaresco de la misma época, escrito en dialecto picardo y atribuido en los manuscritos a un tal Clopin; y algunos dramas litúrgicos franceses y alemanes de los siglos XIV y XV. Especialmente en los dramas alemanes del s. XV aparecen Synagoga y Ecclesia como madre e hija junto a la cruz de Cristo, a la manera del diálogo que nos ocupa. Pflaum considera que la obra de Gilberto se encuentra en el origen de esta tradición, pero a mí me parece dudoso. El texto de Gilberto se encontraba en un solo manuscrito hoy desaparecido, y todavía no he conseguido encontrar ningún otro. Su difusión parece haber sido pues mínima. Me permito expresar prudentemente la hipótesis de que, si tan siquiera ha habido una influencia entre ambas tradiciones, ésta haya seguido el camino inverso. Los textos en las lenguas vernáculas se centran en la caracterización dramática de las personas subordinando a ésta los contenidos teológicos, al contrario de lo que sucede en la inmensa mayoría de los diálogos latinos medievales [34].

4. ¿Diálogos para la polémica o diálogos polémicos?

Después de este esbozo de tipología quiero pasar a considerar brevemente algunos aspectos que afectan a todos los diálogos por un igual.

En primer lugar, quisiera atraer su atención sobre un punto curioso: de ninguno de estos diálogos podemos decir que sea propiamente polémico. Ninguno de ellos se dirige al público cuyas opiniones se atacan. En el caso de los textos antijudíos deberían de ser en hebreo o en la lengua vernácula para alcanzar a ese público (como por ejemplo los escritos de Abner de Burgos/Alfonso de Valladolid [35]). El diálogo contra los cátaros se dirige en su prólogo a los católicos y el de Richard FitzRalph está dedicado a dos armenios partidarios de la unión. Los de Ramón Llull se dirigen al Papa, a las universidades y a los monarcas cristianos. De alguno de ellos se sabe que Llull escribió una versión árabe [36], pero, como he expuesto, su objetivo no es tanto la polémica como la demostración racional de la verdad cristiana. Sólo de forma limitada podemos decir que el público de estos diálogos sea un público indeciso al que se quiera convencer. Como mencioné arriba se conocen casos de cristianos que se sintieron atraídos por el judaísmo, pero no creo que se deba exagerar su número. Sólo en el caso de Pedro Abelardo y de Ramón Llull podemos hablar de una polémica contra una forma distinta de la suya de entender el cristianismo. Por eso he dejado de lado el término de «diálogos polémicos» o «diálogos de controversia» para referirme a estos escritos [37]. Los diálogos tienen naturalmente una relación con la polémica, pero es sobre todo una relación indirecta, de propedéutica. De hecho, en su estudio de la polémica anticristiana entre los judíos, Daniel Lasker observa que los conocimientos de la teología cristiana que tienen los autores judíos parecen provenir de este tipo de escritos a un nivel más divulgativo que especulativo [38]. Hay que suponer que los destinatarios de los diálogos didácticos aplicaron en la práctica lo que habían aprendido en ellos.

5. Los interlocutores

Otro aspecto que necesita explicación es la distribución de estos diálogos según los rivales que en ellos aparecen: la mayor parte tratan del judaísmo, sólo uno del catarismo, tres de las Iglesias orientales, siete del Islam, y sólo en uno aparece un pagano contemporáneo, aunque estilizado a la manera de un filósofo antiguo [39]. Creo que en esta distribución influyen sobre todo dos factores.

En primer lugar, el diálogo retrocede cuando se crean géneros específicos para necesidades concretas. La polémica religiosa sistemática contra la herejía en la Baja Edad Media se desarrolla en tratados. La preparación de los polemistas y predicadores profesionales se realiza igualmente bien a través de tratados, bien a través de guías prácticas como los ya mencionados manuales de inquisidor. Los diálogos se mantienen sobre todo en relación con aquellas religiones con las que no se puede producir una polémica directa por escrito por la diferencia de lengua (Islam, judaísmo, el cristianismo oriental de habla griega). Incluso en estos casos los diálogos tienen un papel minoritario frente a los tratados [40]. Aquí se confirma de nuevo que el objetivo de los diálogos

no es la polémica directa sino más bien la preparación de los polemistas o la apología de las propias posiciones.

En segundo lugar, sólo aparecen en los diálogos rivales que se consideran al mismo nivel intelectual y con los que hay un desacuerdo teológico. Naturalmente en esto influye la utilización del latín, la lengua de la cultura. El panorama quizá sería distinto si consideráramos las lenguas vernáculas. Esta me parece la causa de que la mayor parte de herejías no aparezcan tratadas en diálogos: me refiero a las herejías que se extienden como movimientos populares entre gente de bajo nivel cultural. Esta observación se ve confirmada por los diálogos existentes, que se refieren única y exclusivamente a movimientos de contenido teológico: el catarismo, una de las pocas herejías que intentan ponerse al nivel de la teología de la época; y, aunque esto suponga llevarnos más allá de los diálogos aquí considerados, el movimiento husita y la Reforma. Resulta igualmente revelador que en el caso de teólogos acusados de herejía sí se encuentren diálogos relacionados con la disputa (Pedro Abelardo, Eberardo de Ypern, Guillermo de Occam [41]). Un buen ejemplo de lo dicho lo ofrecen Wyclif y los lolardos. Wyclif mismo escribió dos diálogos y contra él se escribieron los seis diálogos de Nicholas Radcliffe y el de William de Rimington [42]. Sólo un diálogo en latín se refiere al movimiento lolardo, que surgió de ambientes clericales y académicos pero se extendió hasta convertirse en movimiento popular. Pero no hay que olvidar que los lolardos dieron preferencia a la utilización de la lengua vernácula. En inglés se conservan nada menos que cuatro diálogos de ideología lolarda [43]. Llull, que a tantas religiones y confesiones se refiere, tiene siempre cuidado de aclarar que los interlocutores son sabios (*sapientes*). Incluso su tártaro es un hombre que conoce bien la filosofía.

6. Diálogo literario - oralidad - dialogicidad

Hace unos años, Peter von Moos protestó de forma vehemente contra la caracterización de la Edad Media como época del discurso monológico en contraste con un humanismo dialogante, refiriéndose a la gran cantidad de diálogos escritos en la Edad Media como argumento en contra de esta caracterización [44]. Después de varios años en los que una y otra vez ha vuelto a tratar de los diálogos medievales, Peter von Moos ha reconocido que hay que distinguir entre tres referentes de la palabra «diálogo»: conversación real, diálogo literario y dialogicidad (carácter dialogante, abierto) [45]. En la Edad Media hay gran cantidad de diálogos y muy poca dialogicidad. La relación entre estos tres referentes del diálogo me parece de especial interés.

En primer lugar, la relación del diálogo literario con la comunicación oral. Esta relación no es directa. Cuando en la Edad Media se quiere registrar una conversación, no se recurre a la forma de diálogo. Sin embargo, el hecho de que hubiera una comunicación oral, tanto previa como posterior, parece

facilitar la decisión en favor de este modo de presentación. Ruperto de Deutz, Odo de Cambrai, Gilberto Crispín, el autor desconocido que dedica su obra a Alejandro de Lincoln, Pedro de Pennis, Pedro Alfonso, Ramón Llull, Richard FitzRalph, todos ellos disputaron en la realidad. Este es también sin duda un motivo para el predominio de los judíos entre los interlocutores. Los autores que tratan el Islam, Pedro Alfonso y Ramón Llull, tuvieron trato con musulmanes [46]. Los diálogos con las Iglesias orientales sólo aparecen a partir de finales del s. XIII, cuando se reanudaron los contactos entre Oriente y Occidente. En ninguno de estos autores encontramos sin embargo un diálogo que parezca reflejar de alguna manera el que de hecho tuvo lugar, y sin duda, estarían muy asombrados de conocer esta pretensión nuestra. El ideal de la época no es escribir como se habla, sino más bien hablar como se escribe, y no es de extrañar que el único diálogo que presenta huellas de oralidad sea el de un hombre alejado de la utilización profesional de la escritura, el comerciante Inghetto Contardo. La oralidad aparece pues como trasfondo, o incluso como motivación, a la hora de escoger la forma de diálogo, pero también está presente como finalidad. Los diálogos didácticos quieren preparar para la disputa, mientras que algunos diálogos filosóficos, como el de Pedro Abelardo o los de Ramón Llull, quieren presentar un determinado método que tendrá su aplicación práctica en la disputa oral.

Por último, voy a hacer algunas observaciones sobre la relación entre el diálogo y la dialoguicidad. Como he hecho notar, el diálogo literario sólo aparece cuando el intercambio de opiniones puede resultar creíble, cuando se considera al rival como semejante. En segundo lugar, en los diálogos de corte filosófico encontramos la voluntad de dialogar en el sentido más estricto, de buscar con el interlocutor la verdad. Dos hombres obsesionados con la idea de la misión como Ramón Llull e Inghetto Contardo tienen la voluntad clara de encontrar un punto de partida común a los interlocutores. Inghetto llega incluso a formular una oración que pueden pronunciar de acuerdo con su fe tanto judíos como cristianos. Hay pues un asomo de diálogo auténtico en el diálogo literario, aunque sólo sea un asomo: los autores medievales, por muy abierta que sea su actitud, saben ya cuál es la verdad que van a encontrar. Un hombre partidario de la misión dialogante, como Llull, también incita a la cruzada. Y, no nos engañemos, cuando se trata de otras religiones, el público medieval muestra poco interés en el diálogo abierto: la recepción de los diálogos filosóficos es limitada, Llull no pudo imponer sus ideas de misión, la disputa de Georgius fue utilizada por los inquisidores. Es también muy característico el caso de Pedro Alfonso. En la recepción se presta poco interés a la utilización de la ratio, y se toman sobre todo los aspectos utilizables en la polémica. Su diálogo fue adaptado en dos redacciones, una por Vicente de Beauvais y otra anónima, llamada redacción de Schäftlarn. Ambos suprimen la figura de Moisés y sus intervenciones por completo [47]. No tienen interés en dejar hablar a un judío. El mismo uso de la razón tiene consecuencias ambivalentes. Anna Abulafia ha mostrado hace poco en un interesantísimo

estudio al filo de los textos del s. XII las consecuencias de la argumentación racional: si la razón es capaz de demostrar la verdad de la fe cristiana, el judío que persiste en sus creencias muestra bien su falta de carácter racional bien una culpable pertinacia en sostener ideas falsas [48].

Estas últimas consideraciones sobre los diálogos medievales se basan en el corpus reducido que aquí hemos tratado y es necesario precisarlas o quizá incluso corregirlas en base a toda la producción de la época. En eso se centra mi investigación actual.

Repertorio

1. Diálogos didácticos

1. Anónimo, s. X, *Altercatio Aecclesie contra Synagogam*: Blumenkranz, B., «Altercatio Aecclesie contra Synagogam. Texte inédit du Xeme siècle», *Revue du Moyen Age Latin*, 10, 1954, págs. 5-159.

2. Pedro Damián, 1007-1072, *Dialogus inter Judaeum requirentem, et christianum e contrario respondentem*, PL 145, págs. 57-68.

3. Gilberto Crispín de Westminster, nacido ca. 1045, *Disputatio Judaei et Christiani*, Abulafia, A. S. y Evans, G. R., *The Works of Gilbert Crispin Abbot of Westminster*, Oxford University Press for the British Academy (Auctores Britannici medii aevi 8), Londres, 1986, págs. 1-60.

4. Rupert de Deutz, ca. 1070-1129/30, *Annulus seu Dialogus inter Christianum et Judaeum*, Arduini, M. L. y Haacke, Rh., *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII. Con testo critico dell'Anulus seu dialogus inter Christianum et Judaeum a cura di Rhabanus Haacke*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (Studi storice, fas. 119-121), Roma, 1979.

5. Anónimo, s. XII, *Altercatio Synagogae et ecclesiae: Altercatio Synagogae et ecclesiae, in qua bona omnium fere utriusque Instrumenti librorum pars explicatur: opus pervetustum et insigne, antehac nusquam typis excusum. Interlocutores Gamaliel et Paulus*, Melchior Novesianus, Colonia, 1587.

6. Anónimo dedicado a Alejandro de Lincoln (quizá Guillermo de Champeaux), 1123-1148, *Dialogus inter christianum et judaeum*, PL 163, págs. 1045-1072.

7. Odo de Cambrai, (+1113), *Disputatio contra Judaeum Leonem nomine*, PL 160, págs. 1103-1112.

8. Walter de Châtillon (1135-1179), Balduino de Valenciennes, *Tractatus contra Judaeos*, PL 209, págs. 423-458.

9. Ricardo de San Víctor (+1173), *De Emmanuele liber secundus*, PL 196, págs. 601-666.

10. Anónimo (Guglielmo Alfachino?), 1179, *Disputatio inter Gulielmum Alphachinum Ianuensem et quendam sapientissimum Judeum Mo Abraym nomine*, Limor, O., *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286). Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*, Monumenta Germaniae Historia (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 15) München, 1994.

11. Paschalis Romanus (+1186), *Disputatio contra Judaeos* (fechado en 1158): Dahan, G., «Paschalis Romanus, Disputatio contra Judaeos», *Recherches augustinienes* 11, 1976, págs. 161-313.

12. Pedro de Cornualles OSA, +1221, *Liber disputationum contra Simonem Judaeum*, Eton, Eton College, MS. 130, s. XIV, ff. 92r-226v. Edición de la introducción y resumen del contenido en Hunt, R. W., «The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew», en R. W. Hunt, W. A. Pantin, y R. W.

Southern (eds.), *Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke*, Oxford, 1948, págs. 143-156.

13. Georgius, s. XIII, *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, Martène, E. y Durand, U., *Thesaurus novus anecdotorum*, 5, París, 1717, col. 1703-1758.

14. Pedro de Pennis, OP, s. XIII, *Liber contra Judaeos nomine Thalamoth / Pharetra Judaeorum*, Shachar, S., «Dialogus inter Judeum et clericum», *Michael*, 4, 1976, págs. 32-60.

15. Anónimo, fines del XIII o principios del XIV, *Liber contra Judaeos*: citado por la siguiente impresión *Pharetra fidei catholice sive ydonea disputatio inter Christianos et Judeos. in qua perpulchra tanguntur media et rationes. quibus quivis chritifidelis tam ex prophetis suis propriis quam ex nostris eorum erroribus faciliter poterit obviare*, Konrad Kacheloven, Leipzig, 1494.

16. Anónimo, fines del XIII o principios del XIV, *Pharetra fidei catholice*, Orfali, M., «El *Dialogus pro ecclesia contra synagogam*: un tratado anónimo de polémica antijudía», *Hispania*, 54, 1994, págs. 679-732 (ed. por el incunable de Pablo Hurus, no conoce los manuscritos y atribuye el texto a Thibaut de Sézanne).

2. Diálogos filosóficos

17. Pedro Alfonso, ca. 1062- ca. 1140, *Dialogus*, Mieth, K. P., *Der Dialog des Petrus Alfonsi, seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften; Textedition*, Freie Universität Berlin (diss.), Berlín, 1982; esta edición ha aparecido publicada igualmente con una traducción al español de Esperanza Ducay y prólogo de J. Tolán: *Pedro Alfonso de Huesca. Diálogo contra Judíos*, Instituto de Estudios Altoaragoneses (Colección Larumbe i), Huesca, 1996-.

18. Pedro Abelardo, 1079-1149, *Collationes (Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum)*, Thomas, R., *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970.

19. Ramón Llull, 1232-1315, *Liber de gentili et tribus sapientibus*, Salzinger, I., *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus II*, Maguncia, 1722 (reproducción Frankfurt a. M. 1965), Int. II, 21-114.

20. Ramón Llull, *Liber de Sancto Spiritu*: Salzinger, Ivo, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus II*, Maguncia 1722 (reproducción Frankfurt a. M. 1965), Int. III, págs. 115-124.

21. Ramón Llull, *Liber de adventu Messiae*: Milán, Biblioteca Ambrosiana, P 79 Sup., s. XVI, f. 86r-86v; Bibliothèque de la VilleReims, Ms. 500, s. XIV, ff. 133r-149r. Sobre este texto véase Euler, W. A., «*De adventu Messiae*: Ramón Lulls Beitrag zur christlich-jüdischen Messiaskontroverse» en F. Domínguez, R. Imbach, Th. Pindl, y P. Walter, *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Brepols, Steenbrugge 1995, págs. 429-441.

22. Ramón Llull, *Disputatio fidelis et infidelis*: Salzinger, I., *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus IV*, Maguncia, 1729 (reproducción Frankfurt a. M. 1965), Int. VI, págs. 377-429.

23. Ramón Llull, *Liber de quinque sapientibus*: Salzinger, I., *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus II*, Maguncia, 1722 (reproducción Frankfurt a. M. 1965), Int. IV, 125-174.

24. Ramón Llull, *Liber de quaestione valde alta et profunda*, Harada, H., *Raimundi Lulli Opera Latina 178-189 Parisiis anno MCCCXI composita*, Brepols (ROL VIII = CCCM 34), Turnhout 1980, 141-174.

25. Ramón Llull, *Liber de Deo maiore et Deo minore*, Spöhr, J., *Raimundi Lulli Opera Latina 213-239: opera Messanensia*, Palma de Mallorca (Raimundi Lulli Opera Latina I), 1959, págs. 487-503.

26. Richard FitzRalph, 1299-1360, *Summa de quaestionibus Armenorum: Summa Domini Armacani in Questionibus Armenorum noviter impressa et correcta a magistro nostro Johanne Sudoris. Cum aliquibus sermonibus eiusdem de Christi dominio*, París, Jehan Petit, s.d. (1512 fecha del privilegio real, f. 6v); edición de la carta dedicatoria y del libro XVI en Gorman, J., *Richard FitzRalph. Summa de Questionibus Armenorum Book XVI. An Edition with Translation and Introduction*, sin editar, diss. University of Dublin, 1999 (disponible en la biblioteca del Trinity College, Dublin. Agradezco al autor su obsequio de un ejemplar).

3. Diálogos dramáticos

27. Gilberto de Tournai, OFM?, + 1288, *Disputatio ecclesiae et synagogae*, Martène, E.-Durand, U., *Thesaurus novus anecdotorum* V, París 1717 (reproducción Nueva York 1968), 1497-1506.

28. Ramón Llull, 1232-1315, *Liber super psalmum «Quicumque vult»*, Salzinger, I., *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus IV*, Maguncia, 1729 (reproducción Frankfurt a. M. 1965), Int. V, págs. 347-376.

29. Inghetto Contardo? (+ ca. 1312), *Disputatio contra Judaeos*: Limor, O., *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286). Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*, Monumenta Germaniae Historia (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 15) Múnich, 1994.

NOTAS:

[*] Este es el texto de la ponencia presentada en el congreso, ampliado tan sólo con notas y referencias bibliográficas. La referencia a los textos medievales la hago en el texto mediante números que reenvían al pequeño repertorio incluido al final del texto. Agradezco aquí a los organizadores su amable invitación. Gracias igualmente al Prof. Peter von Moos por su constante disposición al diálogo constructivo y a Mr. James Gorman por el envío de un ejemplar de su tesis sobre FitzRalph.

[1] Sobre el diálogo literario en la literatura latina de la Antigüedad tardía véase P. L. Schmidt, «Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs» en M. Fuhrmann (ed.), *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Fondation Hardt (Entretiens sur l'Antiquité classique 23), Ginebra, 1977, págs. 101-190.

[2] R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, tomos 1-2, Leipzig, 1895 apenas dedica cinco páginas a la producción medieval en latín, griego y lenguas vernáculas. Muy pronto surgieron voces reclamando una historia de los diálogos latinos medievales, entre ellas eruditos de la categoría de Martin Grabmann (*Die Geschichte der scholastischen Methode*, tomo 1, Herder, Freiburg, i. B. 1909 (reproducción Akademie Verlag, Berlín, 1957), pág. 318), Ludwig Traube (*Jahrbuch für romanische Philologie*, 3, pág. 46) y Hans Walther (*Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Múnich, 1920, reimp. con epíl., notas y registro de P. G. Schmitt, Olms, Hildesheim, 1984, pág. 2). Desde entonces sólo se ha intentado un panorama histórico de este género en algunos artículos enciclopédicos: G. Bernt, «Dialog», en *Lexikon des Mittelalters*, tomo 3, Múnich y Zúrich, 1986, col. 951-955; E. Bertaud, «Dialogue», en *Dictionnaire de Spiritualité*, París, 1957, tomo 3, col. 837-843; P. Binkley, «Debates and Dialogues» en F. A. C. Mantello y A. G. Rigg, *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, The Catholic University of America Press, Washington, 1996, págs. 677-681. Hace pocos años, Peter von Moos llamó de nuevo la atención sobre la falta de una historia del diálogo latino medieval «Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte der Dialogform im lateinischen Mittelalter. Der *Dialogus Ratii* des Eberhard von Ypern zwischen theologischer disputatio und Scholaren-Komödie», en G. Bernt, F. Rädle und G. Silagi (eds.), *Tradition und Wertung. Festschrift für Franz Brunhölzl zum 65. Geburtstag*, Thorbecke, Sigmaringen, 1989, págs. 165-209. Desde entonces, este autor ha contribuido de forma decisiva con sus trabajos en la investigación del género.

[3] Sobre esto véase P. von Moos, «Gespräch, Dialogform und Dialog nach älterer Theorie», en B. Frank, T. Haye y D. Tophinke (eds.), *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*, Gunter Narr, Tübingen, 1997, págs. 235-260.

[4] Véase la relación de textos en el repertorio al final del texto.

[5] *Sub forma autem dialogi totam subsequentis operis seriem digessi, eo quod hic modus dicendi vel docendi prae caeteris sit, vel ad audiendum jucundior, vel ad persuadendum efficacior. Unum itaque ex magistri Andreae discipulis mecum altercantem introduxi, ut sub forma ratiocinandi, servata vicissitudine interrogandi et respondendi, melius elucesceret quidquid in dubium venire potuisset* (Ricardo de San Víctor, 9, pág. 633). *Et quoniam ea quae per interrogationem et responsionem investigantur, multis et maxime tardioribus ingeniis magis patent et ideo plus placent, unum ex illis qui hoc flagitant, qui inter alios instantius ad hoc me sollicitat, accipiam mecum disputantem, ut Boso quaerat et Anselmus respondeat hoc modo* (Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo* citado por F. S. Schmitt OSB (ed.) *Opera omnia II*, Roma, 1940, pág. 48). *Et in hoc totum opus consummat. quia vero per interrogationem et responsionem modus tradendi videtur multis facilius licet sit prolixior, unum de meis mihi predilectum discipulum quasi mecum disputantem accepi [...]* (Richard FitzRalph, 27, l. 104-106 de la edición de J. Gorman).

[6] R. Hiestand, "Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern" in: A. Haverkamp (ed.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Jan Thorbecke, Sigmaringen, 1999, págs. 153-208. R. Chazan, *Medieval stereotypes and modern antisemitism*, University of California Pres., Berkeley-Los Angeles, 1997.

[7] Véase la relación de disputas espontáneas de las que hay referencia en B. Blumenkranz, «*Altercatio Aecclesie contra Synagomam*. Texte inédit du Xeme siècle», *Revue du Moyen Age Latin*, 10, 1954, págs. 5-159, especialmente págs. 46-48. Sobre el trato frecuente y amistoso entre judíos y cristianos antes del s. XI véase B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton, París-La Haya, 1960.

[8] W. Giese, «In Iudaismum lapsus est. Jüdische Proselytenmacherei im frühen und hohen Mittelalter», *Historisches Jahrbuch* 88, 1968, págs. 407-418, supone que el número de conversos puede haber sido bastante elevado, sobre todo entre las capas sociales más bajas. Sobre conversiones en los ss. XIII y XIV véase G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Éditions du Cerf, París, 1990, págs. 189-193.

[9] *Sed si Christi miles esse, et pro eo viriliter pugnare desideras, contra carnis vitia, contra diaboli machinas insignis bellator arma potius corripe, hostes videlicet qui nunquam moriuntur, quam contra Judaeos, qui jam de terra pene deleti sunt. Verumtamen et huic studio ego nequaquam derogo, imo et vestrae petitioni satisfacere, aequum esse decerno. Inhonestum quippe est ut ecclesiasticus vir his, qui foris sunt, calumniantibus per ignorantiam conticescat, et christianus de Christo reddere rationem nesciens, inimicis insultantibus victus et confusus abscedat. Huc accedit, quod saepe huius rei noxia imperitia, et cavenda simplicitas non solum audaciam incredulis suggerit, sed etiam errorem et dubietatem in cordibus fidelium gignit* (Petri Damiani, *Antilogus contra judaeos* (PL 145, col. 41-57, aquí 41).

[10] En un fragmento de gramática castellana conservado en un manuscrito del s. XV se encuentra esta advertencia respecto a la enseñanza de los niños, en la que se ve bien la relación entre instrucción básica y discusión con miembros de otras religiones: *Item nota el orden que has de tener en enseñar a ler. Lo primero enseñale la señal de la cruz e los .x. mandamientos en romance e demostrarle todas las preguntas para en defension de la gente pagana e hebrea* (Real Biblioteca, Madrid, II 1344, f. 113v, citado por A. Castro en *Glosarios latino-españoles de la Edad Media*, Hernando (Revista de Filología Española, Anejo 22), Madrid, 1936, pág. XIX; según el catálogo de la Real Biblioteca este fragmento sigue en el códice a un coloquio entre judío y cristiano, también en castellano). Sobre el carácter catequético de estos textos llamaron la atención B. Blumenkranz, y J. Châtillon, «De la polémique antijuive à la catéchèse chrétienne. L'objet, le contenu et les sources d'une anonyme *Altercatio Synagogae et Ecclesiae* du XIIe siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 23, 1956, págs. 40-60.

[11] *Dum in Phidemensi capitulo, imminente Natali Dominico, rationem incarnationis divinae dedissem, placuit, ut dicebas, auditus, sed memoria retineri nequibat intellectus, nam quae diligenti collatione permanent, abundantiore infusione decidunt. Ideoque rogabas ut memoriam, quam inundatio sententiarum suffocabat, vere praetenuis series formaret digesta stylo manente. Tandemque tuis precibus victus proposui facere quod rogabas, sed cum Pictavos irem ad consilium, quia die quam*

Silvanectis ipsum negotium congruenter, adiuvente Deo, contra Judaeum quendam fuerat executus, visum est mihi congruum hanc quaestionem exsequi more dialogi, ut Judaeus quaesivit et ego respondi; et quia Judaeus Leo et ego dicor Odo, per primas litteras nominum distinctio fiat personarum. Nunc autem invoco Spiritum sanctum ut, quod dedit mihi ad convincendum Judaeum, reddat ad instruendum fidelem monachum. (Odo de Cambrai, 7, pág. 1103). Sobre este diálogo véase igualmente Abulafia, A. S., «Christian imagery of Jews in the Twelfth Century: A look at Odo of Cambrai and Guibert of Nogent», *Theoretische Geschiedenis* 16 (1989), 383-391, ahora también en Abulafia, A. S., *Christians and Jews in Dispute*, Ashgate-Variorum, Aldershot, 1998, art. X.

[12] Blumenkranz y Châtillon, *op. cit.*, De igual forma está construido el *Scrutinium scripturarum* de Pablo de Santa María (Roma, Ulrich Han, s. a.), compuesto en el año 1434: en una primera parte discuten un cristiano y un judío sobre la interpretación de la escritura; en una segunda parte, el judío convertido pregunta como discípulo. Pablo de Santa María mismo se refiere a su diálogo como «didascálico»: *Secunda vero pars more procedit didascalico* (f. 2v).

[13] *Putas enim et forte non inaniter existimas, quod haec disputatio, etsi non necessaria est veteranis, at saltem nostris poterit prodesse tirunculis, cum ex multitudine legis et prophetarum sive omnium sanctarum scripturarum aliqua congesta simul hic invenerint quibus velut armis communiti expugnare non dubitent sensum iudaicum extollentem se adversus scientiam Dei* (4, 184).

[14] En el repertorio de diálogos latinos de la Baja Edad Media que estoy preparando se podrá consultar un elenco de los manuscritos que transmiten esta obra. Entretanto véase A. Dondaine, «Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)», *Archivum fratrum Praedicatorum* 17, 1947, págs. 85-194, sobre esto págs. 179-180.

[15] Son éstas sólo las impresiones que obtengo de mi trabajo en el repertorio ya mencionado. Para poder llegar a conclusiones seguras sería necesario un estudio en detalle de la transmisión de estos textos.

[16] Alain de Lille, *De fide catholica contra haereticos libri quatuor (Liber tertius contra Judaeos)*, PL 210, págs. 305-430.

[17] Este punto de vista habían expresado ya Pedro Alfonso y Pedro el Venerable en el s. XII, aunque la campaña contra el Talmud se extiende sólo después de la acusación de Nicolas Donin y de la disputa de París con la quema pública del Talmud en la Place de la Grève. Sobre esto: K. Schubert, «Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. und 13. Jh.», *Kairos*, 19, 1977, págs.161-186; H. Maccoby, *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Associated University Presses, East Brunswick / London / Toronto, 1982. Al escribir estas líneas no ha llegado todavía a mis manos G. Dahan (ed.), *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Le Cerf, París, 1999.

[18] Sobre los escritos surgidos en torno al movimiento cátaro véase A. Borst, *Die Katharer*, Hiersemann (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 12), Stuttgart, 1953.

[19] «[...] il ne s'agit point de controverses sur les doctrines, ni même de sommes d'autorités pour combattre l'hérésie: l'inquisiteur n'avait pas à discuter doctrinalement avec les prévenus, il devait seulement les convaincre d'erreur par rapport à la foi catholique [...] Ce n'est donc qu'en raison de sa valeur informatrice exceptionnelle qu'un traité comme la *Disputatio inter catholicum et patarinum hereticum* a pu prendre place dans les recueils pour l'information des inquisiteurs». A. Dondaine, *op. cit.*, págs. 92-93.

[20] Alain de Lille, *op. cit. Tractatus adversus Judaeos*, E. Martène y U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, 5, París, 1717, col. 1509-1568 (reproducido en PL 213, 747-808) compuesto en 1166.

[21] Sobre este dossier, códice París, Bibliothèque Nationale, lat. 16.558 véase G. Dahan, *op. cit.*, n. 8, págs. 461-464, y Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.)*, Frankfurt, 1994, págs. 101-103.

[22] Ambos tratados están igualmente sin editar. Los he consultado en los manuscritos Múnich, Bayerische Staatsbibliothek, clm 21.573, s. XIII, procedente de Weihestephan, ff. 1r-10v (*Pharetra*); de la misma biblioteca, clm 28.529, fin del s. XIV (*Pharetra*, ff. 270r-278r; *Errores*, ff. 278r-285r); y en los

incunables *Incipiunt errores iudeorum extracti ex Talmut. Et quid sit Talmut / Incipiunt probationes novi testamenti ex veteri testamento per quas dicta Talmut improbantur et secundus liber contra errores iudeorum*, s. a. s. l. Hain, 6.678 (*Pharetra*, completo, *Errores*, fragmentario) und *Thalmut. Obiectiones in dicta Thalmut seductoris Judeorum*, s. a. s. l., Hain, 15.229 (sólo *Errores*).

[23] Una interpretación reciente subraya el carácter de justificación ante los nuevos correligionarios. La hipótesis del autor es que Pedro era un converso que, como ha expresado un converso ilustre de nuestros días, el cardenal arzobispo de París Jean-Marie Lustiger, no por haberse hecho católico dejó de ser judío, lo que motivó las sospechas y lo puso en situación de tener que justificar su cambio de religión: T. Ricklin, «Der 'Dialogus' des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung», en K. Jacobi (ed.), *Gespräche Lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1999, págs. 139-156.

[24] Sigo aquí una interpretación reciente que me parece muy satisfactoria: P. von Moos, «Les *Collationes* d'Abélard et la 'question juive au XII^e siècle», *Journal des savants*, 1999, 429-489.

[25] Gilberto Crispín de Westminster, *Disputatio Christiani cum gentili* en A. S. Abulafia y G. R. Evans, *The Works of Gilbert Crispin Abbot of Westminster*, Oxford University Press for the British Academy (Auctores Britannici medii aevi 8), Londres, 1986, págs. 61-87.

[26] Sobre los diálogos de Crispín véase K. Jacobi, «Gilbert Crispin - Zwischen Realität und Fiktion» en K. Jacobi (ed.), *op. cit.*, págs. 125-138.

[27] Sobre los diálogos de Llull véase F. Domínguez, «Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlagen» en K. Jacobi, *op. cit.*, págs. 263-290; E. Colomer, «Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull» en R. Haubst (ed.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982*, Matthias / Grünwald / Verlag, Maguncia, 1984, págs. 82-112. No considero en mi discusión la *Disputatio Raymundi et Hamari Sarraceni*: Madre, A., *Raimundi Llulli opera latina 130-133 in Monte Pessulano et Pisis anno 1308 composita*, Brepols (ROL 22 = CCCM 114), Turnhout, 1998, págs. 159-264, ya que no se trata de un diálogo, sino de dos discursos contrapuestos.

[28] Llull resume de la siguiente manera su posición en el *Liber de quinque sapientibus* (23, pág. 127): *Domine, esset satis grave et difficile cuicumque dimittere unam fidem propter alteram minus notam et novam supponere vel credere, et non scire: veruntamen leve quid est, dimittere fidem, quae est sub credulitate, propter aliam quae posset demonstrari per probationes seu necessarias demonstrationes: quare precor te ex parte tui Dei, quem diligis, ut mihi des necessariam doctrinam de tua fide, si eam scis, nam si de ipsa ero certificatus per necessarias rationes, statim volo fieri Christianus et redire ad Saracenos, ad docendum eos veritatem christianae Fidei: et quia in philosophicis et in lege Saracenorum reputor (quanquam indignus) unus de sapientioribus inter eos, forte per me cum adiutorio Dei multi Saraceni fierent Christiani mediantibus meis verbis, [...] et si Philosophi et periti converterentur per exemplum ipsorum facile converterentur illi qui ignorant scientiam, cum ipsi quantum ad hoc in omnibus sequantur sapientes, unus enim sapiens docens et agnoscens viam veritatis citius converteret mille homines per viam disputationis, dando eis necessarias rationes super fidem, quam converterentur duo vel quatuor cuiuscunque sectae occidendo aliquos.*

[29] Sobre FitzRalph véase la monografía fundamental de K. Walsh, *A Fourteenth-Century Scholar and Primate: Richard FitzRalph in Oxford, Avignon and Armagh*, Oxford University Press, Oxford, 1981, sobre la *Summa* especialmente págs.129-181. Además K. Walsh, «Zwischen Mission und Dialog. Zu den Bemühungen um Aussöhnung mit den Ostkirchen im Vorfeld des Konzils von Ferrara-Florenz», en A. Patschovsky y H. Zimmermann, *Toleranz im Mittelalter*, Thorbecke, Sigmaringen, 1998, págs. 297-333, especialmente págs. 304-322. Sobre las referencias de FitzRalph a los judíos en esta obra, B. Blumenkranz, «Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?», *Journal of Jewish Studies*, 15, 1964, págs. 125-140, especialmente págs. 134-135.

[30] Además de la edición de O. Limor, que yo utilizo, hay otra edición reciente: G. Dahan, *Ingheto Contardo. Disputatio contra Iudeos. Controverse avec les juifs*, Les Belles Lettres (Auteurs Latins du Moyen Âge 9), París, 1993.

[31] Salvo Burci es un noble laico placentino, autor de un tratado en respuesta a un tratado cátaros con el título *Stella*, compuesto en 1235. El autor se caracteriza a sí mismo en el prólogo como laico y falto de instrucción. Según el P. Ilarino da Milano podría querer decir con esto simplemente que no había pasado por una universidad: I. da Milano, OFM Cap. "Il *Liber supra stella* del piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali», *Aevum*, 16, 1942, págs. 272-319, especialmente págs. 279-280.

[32] Dahan, *op. cit.*, n. 30, pág. 14. Por el contrario J. N. Hillgarth, «The Disputation of Majorca (1286): two new editions», *Euphrosyne, In honorem Prof. Manuel C. Díaz y Díaz*, 22, 1994, págs. 403-413, también se inclina por la autoría de Inghetto, mostrando que todo lo narrado concuerda con el contexto histórico y es probable, aunque se haya elaborado literariamente.

[33] H. Pflaum, *Die religiöse Disputation in der europäischen Dichtung des Mittelalters, I: Der allegorische Streit zwischen Synagoge und Kirche*, Leo S. Olschki, Ginebra y Florencia, 1935.

[34] El único diálogo latino que conozco que pudiera haber servido de inspiración a Gilberto es la llamada *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* (ed. de J. N. Hillgarth en Brepols, Corpus Christianorum Series Latina 69a, Turnhout, 1999), un texto probablemente del s. v, atribuido en la Edad Media a Agustín, y que conoció una amplia difusión. Este diálogo presenta a Synagoga y Ecclesia como dos matronas que disputan ante tribunal por una herencia. Aunque tanto la situación como el estilo son muy distintos que en Gilbert, ambos textos se asemejan en el dramatismo, en la caracterización de los personajes y en formular las intervenciones de acuerdo con la caracterización escogida. El texto 1 de mi repertorio es un diálogo didáctico en el que las personas se llaman Ecclesia y Synagoga, pero sin ninguna caracterización dramática. El texto 5 tiene como personajes a Saulus y Gamaliel, a pesar de lo que sugiere el título. Otra posible fuente de inspiración de Gilberto son los debates en verso. Los tres poemas latinos que presentan un debate entre cristiano y judío recogidos por Hans Walther tienen algún carácter dramático, aunque no presenten una situación similar ni puedan compararse con el desarrollo del tema en Gilberto (H. Walther, *op. cit.*, n. 2, págs. 227-232). El diálogo entre ortodoxo y hereje *De virginitate Beatae Mariae* (A. Boutemy, «Carmina Trudonensia», *Mélanges Joseph de Ghellinck, S. J. Tome II. Moyen Age. Epoques moderne et contemporaine*, Duculot, Gembloux, 1951, págs. 583-615) es más bien un diálogo didáctico versificado.

[35] Sobre este autor ver H. Schreckenberg, *op. cit.*, n. 21, págs. 377-378.

[36] Este es, quizá, el caso del *Liber gentili et tribus sapientibus*. El único texto cercano a un diálogo (se trata de dos discursos seguidos) que parece haber tenido función polémica es el *Liber disputationis Raymundi christiani cum Homeri saraceni* de Ramón Llull. Llull dice en el prólogo que escribió una primera versión en árabe que envió al muftí de Bugía, con el propósito de convencerlo de la verdad cristiana, lo que motivó su expulsión.

[37] Este término utiliza P. L. Schmidt para un tipo de diálogo cristiano tardo-antiguo relacionado con las polémicas teológicas: P. L. Schmidt, *op. cit.*, n. 1, págs. 101-190. A los diálogos contra los judíos se han referido una serie de autores, que los consideran escritos polémicos, en parte a pesar de ver los aspectos que los alejan de este tipo de escritos. Así M. Schlauch, «The Allegory of Church and Synagogue», *Speculum*, 14, 1939, págs. 448-464, que llama la atención sobre la desaparición del diálogo al iniciarse la polémica anti-judía y sobre la utilización de la argumentación racional en Pedro Abelardo. Sobre los razonamientos basados en la Escritura y en las analogías con la Naturaleza observa: «The fanciful etymologies and analogies from Nature, introduced to impress a sceptical listener, could only have impressed him who used them» (464), sin darse cuenta de que esto se debe a que precisamente no se busca impresionar a un escéptico sino dar más argumentos a los cristianos ya convencidos pero escasamente formados. G. Dahan considera el diálogo como uno de los tipos de literatura polémica antijudía, pero no puede menos que hacer notar que en el caso de diálogos como los de Pedro Abelardo y Ramón Llull apenas es dable hablar de carácter polémico: G. Dahan, *op. cit.*, n. 8, págs. 405-422, esta matización en pág. 421; del mismo autor, *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Albin Michel, París, 1991, págs. 69-86. Como hemos visto, esto se puede afirmar de la mayor parte de los diálogos. A. Funkenstein, «Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages», *Viator*, 2, 1971, págs. 373-382, basa su clasificación de los escritos polémicos contra los judíos en los argumentos utilizados, sin diferenciar entre distintas formas, y llama la atención sobre el aumento de la agresividad a partir del s. XII. Como hemos visto, éste es el momento en el que los tratados polémicos empiezan a ganar terreno para sustituir prácticamente a los diálogos de tono didáctico. Mi clasificación de

los diálogos se relaciona con la clasificación de Funkenstein de la siguiente forma: los diálogos didácticos de la primera época corresponden con el primer tipo de Funkenstein, basado en la argumentación según la Escritura; los diálogos didácticos de la segunda época toman en parte argumentos del primer tipo y en parte del tercer tipo, polémica anti-talmúdica, y se caracterizan por un tono mucho más agresivo, sin duda influenciado por los tratados polémicos; los diálogos filosóficos se encuadran en el segundo tipo, argumentación racional, y, Funkenstein mismo llama la atención sobre el carácter excepcional, fuera de la polémica, de Anselmo, Abelardo y Ramón Llull (pág. 378). Funkenstein no parece conocer los diálogos que yo he considerado de tipo dramático. Teniendo en cuenta meramente la argumentación, como él hace, habría que considerarlos del primer tipo. Los únicos autores que han llamado la atención sobre el carácter no polémico sino didáctico de estos escritos son B. Blumenkranz y J. Châtillon en el artículo ya citado en n. 10 y D. Berger, «Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages», *American Historical Review* 91, 3, 1986, págs. 576-591. Berger corrige la posición de Funkenstein, que consideraba todos los tratados sobre los judíos como polémicos, para mostrar el carácter escasamente polémico y poco o nada interesado en el proselitismo de los escritos de los ss. XI y XII, época en que la forma de diálogo predomina. También ve Berger en el s. XIII el momento de cambio de tono.

[38] «On the other hand, when Jewish arguments are compared with Christian polemical works, which, no doubt, either grew out of actual disputations or were meant as guides to Christian debaters, one sees a striking relationship. The Jewish polemicists seem to have been refuting the doctrines as presented in these Christian controversial works. It is not being suggested that Jews actually read Christian polemical tracts; rather, it is likely that these works contain the very same arguments which Jews heard from Christians who attempted to convert them. It is the Christian religion as presented in the polemical literature with which the Jews were familiar». D. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Ktav Publ. House, Anti-Defamation League of B'nai B'rith, Nueva York, 1977, pág. 162.

[39] Interlocutores judíos aparecen en los diálogos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 26, 28, 29, 30; contra los cátaros el texto n.º 13; de las Iglesias orientales tratan 20, 23, 27; del Islam 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27 (también Pedro Alfonso, 17, trata del Islam aunque no aparezca un interlocutor musulmán). En 29 aparece un pagano contemporáneo, un tártaro.

[40] El monumental repertorio en tres tomos de Schrekenberg muestra bien cómo el número de diálogos disminuye al aumentar el tono polémico y aparecer la intención de proselitismo, a partir del s. XIII: H. Schrekenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Peter Lang, Frankfurt a. M. et al., 31995; *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13. Jh.)*. *Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil*, Peter Lang, Frankfurt et al. 21991; *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.)*, Frankfurt, 1994. Sobre la polémica con los ortodoxos, véase C. Delacroix-Besnier, *Les dominicains et la Chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles*, École Française de Rome, Roma, 1997. W. A. Euler, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Llullus und Nikolaus von Kues*, Echter Verlag, Würzburg y Telos Verlag, Altenberge, 1990, págs. 13-33 pasa revista a los tratados medievales sobre el Islam. Estudios individuales de algunos aspectos y autores se encuentran en la siguiente colección de ensayos: J. Tolan (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*, Garland, Nueva York / Londres, 1996. Sobre el papel de la misión y la cruzada en la literatura polémica, véase B. Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton University Press, Princeton, 1988.

[41] Eberardo de Ypern escribió un diálogo en defensa de Gilberto de la Porrée, el *Dialogus Ratii et Everardi* (ed. de N. Häring, «A Latin Dialogue on the Doctrin of Gilbert of Poitiers», *Medieval Studies*, 15, 1953, págs. 245-289). En cuanto al conocidísimo *Dialogus* de Guillermo de Ockham quisiera llamar la atención sobre la edición crítica que están preparando varios autores (R. W. Dyson, J. Kilcullen, G. Knysh, V. Leppin y J. Scott) bajo los auspicios de la British Academy. Esta institución lo publicará en forma de libro. Entretanto es posible consultar las partes ya terminadas en internet: British Academy, *Ockham, Dialogus*, [en línea], <<http://britac3.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>>.

[42] John Wyclif, *Iohannis Wycliffe Dialogus sive Speculum Ecclesie Militantis* (ed. de A. W. Pollard), Wyclif Society, Londres, 1886 (reproducido por Johnson, Nueva York y Londres, 1966); G. Lechler (ed.), *Joannis Wiclif Trialogus cum Supplemento Trialogi*, Oxford, 1869. Tanto los diálogos de Radcliffe como el de William de Rimington están sin editar. Consultados respectivamente en los códices Londres, British Library, Royal 6 D. X., ff. 2r-22r y Oxford, Bodleian Library, Bodley, 158 pt. 4, ff. 188r-198v.

[43] Contra los lolardos: John Barton *Altercatio lollardi cum catholico*, escrito a principios del s. XV e igualmente sin editar. Se encuentra en el código Uppsala, Universitetsbibliotek, MS C.17, ff. 37r-39r. Sobre los diálogos escritos por lolardos véase A. Hudson, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford University Press, Oxford, 1988, págs. 222-223.

[44] P. von Moos, «Literatur - und bildungsgeschichtliche Aspekte der Dialogform im lateinischen Mittelalter», n. 2.

[45] P. von Moos, «Gespräch, Dialogform und Dialog nach älterer Theorie», n. 3.

[46] Lo mismo puede decirse de dos textos perdidos escritos en la España de finales del s. VIII y principios del IX que parecen haber tenido forma de diálogo: la *Disputatio Felicis cum Saraceno* (probablemente de Félix de Urgel) y un texto de un abad cordobés de nombre Speraindeo, maestro de Eulogio de Córdoba. Es interesante que este segundo texto parece haber sido utilizado para la instrucción de los clérigos locales, de forma semejante a los diálogos didácticos aquí analizados. Sobre estos textos véase K. B. Wolf, «Christian Views of Islam in Early Medieval Spain» en J. Tolan (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam*, n. 40, págs. 85-108.

[47] Sobre la recepción del diálogo de Pedro Alfonso véase el estudio de J. Tolan, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, University Press of Florida, Gainesville (Fl.) 1993.

[48] A. S. Abulafia, *Christians and Jews in the twelfth-century renaissance*, Routledge, London-New York, 1995.