

L'APOLOGÈTICA DE RAMON MARTÍ I RAMON LLULL DAVANT DE L'ISLAM I DEL JUDAISME

ANTHONY BONNER

Fins ara, molts historiadors de l'apologètica cristiana de l'edat mitjana s'han dedicat a donar notes bones o dolentes a Ramon de Penyafort, Ramon Martí, Tomàs d'Aquino i Ramon Llull, segons l'extensió i profunditat dels seus coneixements de l'islam o del judaisme¹, cosa que sempre m'ha semblat l'equivalent de voler examinar un caçador sobre zoologia. El caçador només aprèn el que necessita saber: si no distingís un ànec d'una gavina, els seus companys d'amagatall es riurien d'ell. L'apologètica funcionava igual, i si, per exemple, Ramon Martí sabia més del judaisme, era simplement perquè pensava que així el podria combatre millor. Ramon Llull, com veurem, tenia una altra visió del problema. I aquests enfocaments diferents no són producte de graus diferents de coneixements (en el sentit que va permetre a Ramon Martí de fer coses impensables per a un personatge menys instruït com Ramon Llull), sinó a l'inrevés —els graus diferents de coneixements són el producte de l'enfocament. A més a més, aquests enfocaments diferents afectaren tots els nivells de l'apologètica, des de la concepció de qui era l'adversari fins a les mateixes armes doctrinals emprades. I fins i tot és possible que la solució lul·liana, que sembla a primera vista la més passional, pogués ser la més fredament pensada i la més racional, i la més conscientment dirigida cap a l'«altre».

Però a fi de comprendre el que el P. Burns ha anomenat «el somni de la conversió al segle XIII»², hem de comprendre un poc la situació política i ètnica de la península ibèrica en aquest moment. Els seus estats cristians, després de l'estancament d'un segle i quart davant dels dos immensos imperis nordafricans —el dels almoràvits, seguit pel dels almohades—, de sobte, amb l'esfondrament del segon d'aquests dos, veren obertes les portes d'al-

¹ Pens especialment en Norman DANIEL, *Islam and the West (The Making of an Image)*, Edinburg 1960, i Jeremy COHEN, *The Friars and the Jews*, Ithaca-Londres 1982.

² Robert I. BURNS, «Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion», *The American Historical Review* 76 (1971), 1386-1411, 1432-4, reimprès amb algunes modificacions al seu *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*, Cambridge 1984, pp. 80-108.

Àndalus. En l'espai de només vint-i-dos anys (1226-1248) incrementaren els seus territoris en un 50%, mentre que les possessions musulmanes es reduïren des de la tercera part de tota la península ibèrica al petit regne de Granada.

Els resultats afectaven els regnes cristians de manera diversa. Mentre que Castella, una nació d'uns tres milions d'habitants, havia conquistat uns 300.000 musulmans a Andalusia (un increment de només un 10%), Catalunya i Aragó, amb una població combinada de mig milió, trobaren que només a València havien conquistat devers 150.000 habitants, que, afegits als devers 50.000 de les Balears, produïen un increment d'un 40%. I dins aquests nous territoris de la Corona d'Aragó, el problema tenia caïres diferents, fins i tot dècades després. Mentre que pels anys 1270 a València, els cristians, dels quals encara només n'hi havia devers 30.000 —menys de la quarta part de la població— es trobaven, en la frase del P. Burns, «nedant en una mar de musulmans»³, a Mallorca els musulmans sembla que estaven en minoria, i constituïen potser un 40% de la població, i certament una minoria més oprimida i deprimida. En els territoris pairals del regne, Catalunya i Aragó, els musulmans eren molt menys nombrosos i reduïts en gran part a les zones rurals.

Pel que fa als jueus, les estimacions de població són encara més conjecturals que per als musulmans. Hillgarth estima que formaven el 2 o 3% de la població de la Corona d'Aragó, que ens donaria un total de 20.000 o 25.000⁴. El seu cens reduït, emperò, fou compensat per la seva riquesa, indústria i ciència, i pel seu paper de poble protegit per la corona, que emprava els caps de la comunitat com a banquers, recaptadors d'impostos i ambaixadors. També és important adonar-nos que una gran part d'aquesta comunitat s'havia format a conseqüència d'una immigració recent des d'Andalusia, a fi d'escapar de les persecucions desencadenades pel fanatisme almohade. També s'ha de tenir en compte que entre les comunitats jueves del nord d'Espanya i del sud de França, que aleshores estaven molt unides, el segle XIII representa l'època de la gran florida del misticisme jueu, i de la producció del famós *Zohar*.

Ara bé, quina era la reacció de la societat, de la corona i de l'Església respecte al fet d'haver absorbit gent d'altres religions tan de cop i en nombre tan gran? De la societat en general, crec que hom podria dir que era típica d'èpoques de prosperitat i d'expansió econòmica. Mentre que hi havia suficiència de treball i terres a cultivar, la necessitat de trobar agricultors i artesans, i de trobar capital, va fer que musulmans i jueus fossin, si no sempre benvinguts, almenys tolerats. És clar que això no podia existir sense gelosies,

³ «Awash on a sea of Muslims», *Muslims, Christians, and Jews* (vegeu la nota anterior), p. 13. Per a estimacions de població per a València, vegeu el seu *Islam under the Crusaders, Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*, Princeton 1973, cap. IV, «The Human Geography». Per al context més ample d'Aragó, Catalunya, les illes Balears i la resta de la península ibèrica, vegeu J. N. HILLGARTH, *Los reinos hispánicos*, vol. I, Barcelona 1979, pp. 44-53.

⁴ Op. cit., pp. 52-53.

temors i fregades, però els problemes greus només començaran amb la «dê-bacle» econòmica del segle XIV, quan es començarà a qüestionar la presència d'aquesta «altra» gent competint pel treball i pels recursos, o insistint en el pagament de deutes.

Pel que fa a la Corona, hem de tenir en compte dues situacions. La primera era l'actitud tradicional vers pobles sotmesos: ben manejats constituïen una bona font d'ingressos. La segona era l'orientació essencialment mediterrània de la Corona d'Aragó, amb Mallorca com a peça clau en el comerç dels ports peninsulars, francesos i italians amb l'Àfrica del Nord. A més a més, qualsevol poble magrebí d'una mica d'importància comercial, tenia el seu *funduq* català i/o mallorquí, i un element rellevant en aquest comerç (sobretot en el tràfic d'or del Sudan, però també en altres camps, i fins i tot en la diplomàcia) eren els jueus. Ara bé, un tal estat de coses naturalment feia que, als poderosos, els interessés mantenir l'*status quo*, i això malgrat els problemes endèmics de la pirateria, les rivalitats comercials i les embrolles polítiques. Hom, per tant, ha d'evitar mirar el Mediterrani occidental del segle XIII amb el mateix abisme entre nord i sud amb el qual el veiem avui. Per als cristians valencians o mallorquins d'aquell temps, les pràctiques religioses, les maneres de pensar, l'art, la música, els costums i la llengua dels musulmans i jueus, tant de la seva terra com de l'Àfrica del Nord, eren coses molt més familiars que per a nosaltres avui.

Pel que fa a l'Església, no pot sorprendre que la seva actitud estigués menys d'acord a mantenir aquest *status quo*, i més doctrinària. Durant segles, l'Església s'havia trobat incòmoda davant el fet de tenir jueus i musulmans entremesclats amb les seves congregacions cristianes. Al segle XIII, aqueixa incomoditat es va expressar per mitjà dels ordes de frares mendicants, acabats de crear, i sobretot els dominicans, pel seu paper com a predicadors, pel seu origen fundacional com a vehicle de discussió amb heretges, i per la seva funció dins la Inquisició. A la Corona d'Aragó, com tots sabeu, l'activitat dels dominicans va ser engegada pel gran Ramon de Penyafort, i plasmada en els escrits de Ramon Martí, en relació bastant íntima amb els de Sant Tomàs d'Aquino. La quarta figura, més a prop de posicions franciscanes, i més anòmla dins del quadre general de l'apologètica catalana del segle XIII, però tampoc deslligada d'aquesta, era —és clar— Ramon Llull.

No repassaré la història d'aquella apologètica, que ha estat estudiada repetidament; em limitaré a donar-ne una breu relació cronològica en apèndix al final d'aquest article⁵. Però no em puc estar de comentar que entre els molts fets conjecturals d'aquest full, n'hi ha dos de potser una mica sorprenents. El primer és de trobar el primer *Studium arabicum* a Mallorca i no a Tunis, com s'havia anat repetint fins fa poc; però investigacions recents sem-

⁵ Aquesta relació no pretén ser més que una indicació cronològica molt esquemàtica. Per a més detalls, hom hauria de consultar el treball fonamental de José M. COLL, «Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV», *Analecta Sacra Tarraconensia* 17 (1944), 115-138; 18 (1945), 59-89; 19 (1946), 217-240, corregit en molts de punts per l'article de Burns citat a la n. 2, i en altres punts pels treballs citats a la nota següent.

blen apuntar en aquesta direcció⁶. El segon són les dates del *Summa contra gentiles* de l'Aquinat, que només representen la part visible de l'iceberg de la controvèrsia sobre la relació entre aquella obra i el *Pugio fidei* de Ramon Martí. Asín Palacios va ser el primer a demostrar que llargs passatges de les dues obres eren idèntics⁷. L'editor de la recent edició crítica del *Summa contra gentiles*, Pierre Marc, va trobar múltiples «coincidències» entre la *Summa* i un altre escrit de Martí, el *Capistrum Judaeorum* de 1267. Marc, per tant, va emetre la hipòtesi que l'Aquinat, en la composició de la seva *Summa*, va emprar el *Capistrum* com a text d'un home millor informat sobre qüestions d'apologètica, i que llavors Ramon Martí, en la composició del seu *Pugio fidei*, va emprar l'escrit —potser ja encaminat a esdevenir un clàssic— del gran mestre que havia mort quatre anys abans. Ha estat la solució acceptada, si no per tothom, almenys per la majoria d'investigadors, i sembla la més raonable⁸.

Ara bé, dins aquesta cronologia volia suggerir dos punts d'inflexió: la disputació de Barcelona de 1263 i el viatge de Ramon Martí a Tunis els anys 1268-1269. El primer va veure l'eclosió de la tècnica enormement innovativa dels dominics catalans dins el quadre de l'apologètica cristiana de l'edat mitjana, i sobretot de l'apologètica antijueva, mentre que el segon va representar el punt de referència per a la innovació en part més retrògada i en part encara més agosarada de Ramon Llull.

Fins al 1263, el programa missioner i apologètic català va seguir els camins tradicionals de cercar els punts febles en els llibres o arguments de l'adversari, i veure si podien —com era el cas amb la disputa de París de 1240— trobar una manera de condemnar aquests llibres que els semblaven tan plens d'errors. Però amb la disputació de Barcelona, es descobreix que aquests llibres precisament es poden utilitzar com a arma en el debat, arma que hom pot emprar a fi de provar —sobretot— que el Messies ja ha vingut i que era Jesucrist. Així que el que és condemnable no és el Talmud, sinó el poble jueu que no l'ha sabut interpretar correctament, que amb més o menys intenció ha distorsionat el sentit d'aquest text central a la seva religió. Fins i tot Pau Cristià sostenia que els autors del Talmud «creien que Jesús era el Messies i que el consideraven home perfect i Déu veritable⁹». D'aquesta ma-

⁶ Vegeu Sebastián GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Ramon Llull*, Palma 1977, pp. 269-280; Laureano ROBLES, «El "Studium Arabicum" del capítulo dominicano de Toledo de 1250», *Estudios Lulianos* 24 (1980), pp. 23-47, i el meu «L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Llull», *Studia in honorem prof. M. de Riquer* II, Quaderns Crema, Barcelona 1987, pp. 11-20.

⁷ Per a Asín, vegeu la nota 88 de l'article de Burns citat a la n. 2 més amunt.

⁸ El text de P. Marc es troba a la «Introducció» del volum I de S. THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, Marietti, Torino 1967. Vegeu, també, a més de l'article ja citat del P. Burns, A. HUERGA, «Hipòtesis sobre la gènesis de la *Summa contra gentiles* y la *Pugio fidei*», *Angelicum* 51, Roma 1974, pp. 533-557. Cal advertir, emperò, que no tothom està d'acord amb aquests nous plantejaments; el biògraf de sant Tomàs, Weisheipl, diu que no hi està d'acord, però en lloc de contraarguments ens ofereix més aviat consternació amb la idea de reorganitzar la cronologia de les obres del sant.

⁹ *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*, introducció de J. Riera i Sans, Columna, Barcelona 1985, p. 7.

nera es va canviar el fitó des d'un llibre escrit en un passat llunyà cap a un poble contemporani, i es va iniciar un atac a un dels lligams fonamentals d'aquest poble en un intent de desacreditar els seus dirigents espirituals. Per tant, la discussió va quedar desplaçada des d'un terreny purament teològic, cap a un altre d'explícitament teològic però implícitament social i polític¹⁰.

Aquesta data de 1263 també va actuar com a punt d'inflexió en altres aspectes de l'apologètica catalana. Abans d'aquella data, l'activitat missionera dels dominics i els escrits de Ramon Martí sembla que anaven dirigits imparcialment contra jueus i musulmans: els *Studia* són tant *arabica* com *hebraica*, i Martí escriu una *Explanatio symboli Apostolorum* destinada als missioners en general¹¹ i un tractat d'apologètica antiislàmica, el *De secta Mahometi*¹². Després d'aquella data, l'activitat intel·lectual de Ramon Martí comença a aprofundir en la nova tècnica antijueva, fins al punt que gairebé es podria dubtar que en tota la història hi hagués un no jueu que arribàs a conèixer tan bé el Talmud i els altres escrits de la tradició jueva¹³. Hom només ha de fullejar el *Pugio fidei* per quedar astorat dels detalls de coneixement i de la quantitat de cites en hebreu de l'autor.

Però endinsar-se en aqueixa obra també produeix una altra sensació, més incòmoda. Les seves gairebé vuit-centes planes amples en l'edició de Leipzig¹⁴ són dividides en tres parts. La primera part, la que manlleva tant de material de Sant Tomàs, és literalment una altra *Summa contra gentiles*. Els seus 26 capítols es divideixen en un d'introducció general, dos contra l'epicureisme, i els restants 23 contra els «filòsofs naturals», i de fet contra certes idees d'Aristòtil i del seu comentador, Averrois, idees de les quals el camp de batalla al segle XIII era París, no la Corona d'Aragó¹⁵. La segona part,

¹⁰ Vegeu NAHMANIDE, *La Dispute de Barcelone*, Verdier, Paris 1984, introducció, pp. 10 i 17.

¹¹ Vegeu J. HERNANDO I DELGADO, «Le "De Seta Machometi" du Cod. 46 d'Osma, oeuvre de Raymond Martin», *Cahiers de Fanjeaux* 18, Tolosa 1983, pp. 361-371, i especialment p. 364 i la n. 20.

¹² Obra que ha rebut molts altres títols: *Summa contra el Corán*, *Contra sarracenos*, *De origine et progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetie eius*, *Tractatus contra Machometum*; vegeu l'article citat a la nota anterior. És E. Colomer qui, al seu article «Ramón Llull y Ramón Martí», a *Estudios Lulianos* 28 (1988), pp. 281-317, ha assenyalat (p. 293) aquesta divisió de la producció de Martí en una primera etapa «de acento más bien arabizante» i una segona «de acento marcadamente judaizante».

¹³ Colomer diu (art. cit. a la nota anterior, p. 294) que «difficilmente se encontrará en toda la edad media cristiana una obra que supere el *Pugio* en el manejo de fuentes orientales», i a continuació en dona una llista. Per a un estudi en profunditat del seu maneig de la tradició jueva, vegeu l'important article de Robert CHAZAN, «From Friar Paul to Friar Raymond: the Development of Innovative Missionizing Argumentation», *Harvard Theological Review* 76(3) (1983), pp. 289-306.

¹⁴ Raymundi Martini, *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos*, Lipsiae 1687. (Cal advertir que sembla que allò de *Mauros* al títol és un afegitò renaixentista). El total de 960 pàgines, menys les 184 intercalades de les «Observacions de Josep de Voisin al Proemi», dona un saldo de 776 pàgines.

¹⁵ Colomer (p. 310) cita T. & J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I, Madrid 1939, p. 160, on diu: «La primera parte del *Pugio* está escrita, aunque otra cosa parezca, cara al ambiente europeo y refleja las disputas habidas en la Sorbona en torno al averroísmo».

la porció central de l'obra, és un tractat contra el judaisme. Però no és tant un atac contra el judaisme en general com un de centrat específicament en el tema del Messies. Tretze dels seus quinze capítols es dediquen a refutar la tesi jueva segons la qual el Messies encara no havia vingut, i a provar que Jesucrist és de fet el Messies promès en l'Antic Testament. Ara bé, és significatiu que això era el tema gairebé exclusiu de la famosa disputació de Barcelona quinze anys abans. L'única diferència és que ara, a fi d'evitar acusacions d'errors d'interpretació o de traducció dels textos bíblics o talmúdics, acusacions que enfangaren els arguments de Pau Cristià a Barcelona, Ramon Martí cita tots aquests textos en l'hebreu original. El resultat es podria veure simplement com una extensió de la tècnica estàndard escolàstica de discutir exhaustivament el que havien dit els predecessors sobre el tema. Però aquí, després de 220 planes denses, farcides de cites en hebreu, dedicades a *un sol tema*, el lector no pot resistir la temptació de sospitar que l'autor ha travessat aquesta tènue línia que separa la cura i la meticulositat de l'obsessió. I el problema torna a reaparèixer a la tercera part, que és una defensa de la doctrina cristiana, dividida en tres apartats —sobre la Trinitat, el pecat original i la redempció— en el darrer dels quals, dotze dels seus vint-i-tres capítols una altra vegada tornen a insistir en el tema messiànic.

Si volem demanar el perquè de la naturalesa obsessiva de l'obra, cal separar tres aspectes del problema: (1) l'enfocament gairebé exclusivament jueu, (2) la preponderància del tema del Messies, i (3) l'acumulació tan massiva de proves damunt un sol tema.

Pel que fa al tercer, em sembla que té una explicació relativament senzilla. El fet de voler oferir una interpretació definitiva i immutable de qualsevol text amb un mínim de densitat ja és per si una tasca utòpica i irrealitzable. Intentar tapar a pedra i calç tots els forats per on podrien entrar els arguments o contraarguments rabínic dins una tradició escrita tan immensa com la jueva és una feina —com la del nin holandès de la rondalla, que vol tapar amb els dits els forats que la pujada de la mar comença a obrir en els dies— totalment desbordant.

Però el caire que més sorprèn, i que potser necessita més explicació, és el de la quasi-exclusivitat del tema jueu. En vista dels múltiples problemes religiosos i socials que afectaven una societat tan pluralista i complexa com acabam d'esbossar, per què aquesta estretor de mires? Hi veig dues possibles explicacions.

La primera seria psicològica i sociològica, amb una llarga tradició. Aquesta veuria el jueu com l'enemic interior, i per tant d'un perill molt més insidiós. Ramon Martí mateix ho diu, citant Sèneca: «quan és qüestió de fer mal, no hi ha cap pesta més eficaç que l'enemic interior (*familiaris*)», al qual afegeix pel seu compte: «cap enemic de la fe cristiana és més "familiar" ni més ineludible per a nosaltres que el jueu¹⁶.» És per això que Martí diu que

¹⁶ «*Deinde cum juxta sententiam Senecae, "nulla pestis sit efficacior ad nocendum quam familiaris inimicus": nullus autem inimicus Christiani fidei magis sit familiaris, magisque nobis inevitabilis, quam Judaeus*», *Pugio fidei*, ed. cit., p. 2.

aquesta obra serà «com una mena de punyal (*pugio*) que tant els predicadors de la fe cristiana com els seus doctors podrien tenir a mà a fi, de vegades, de tallar el pa de la paraula divina en els discursos dels jueus, de vegades de degollar la seva impietat i perfídia, i d'anihilar la seva obstinació contra Jesucrist i la seva bogeria desvergonyida¹⁷.» No es pot dir, davant un proemi així, que entrem en una obra apològica imparcial o desapassionada. A més a més, dins de tal quadre, la fixació en el messianisme s'explica pel simple fet que si s'arribàs a demostrar que una de les bandes en la disputa tingués raó en aquest tema, automàticament s'enfonsaria el vaixell de l'adversari. Així s'entén que un home com Ramon Martí s'obsessionàs pels dos caires del problema: pel fet que amb arguments messiànics ell podria fer desaparèixer el vaixell judaic d'un sol tret, i també pel fet d'haver d'assegurar-se que amb un sol contratret no passàs igual al seu propi vaixell. La tasca, sobretot amb un enemic intern tan terrible, era per fer perdre el son a qualsevol.

La segona explicació, no és més que una hipòtesi, una possibilitat. El P. Colomer ha dit, referint-se a la disputació de Barcelona, que «La argumentación mesiánica de Pablo Crestiá es tan similar a la que Ramón Martí desarrolla en el *Capistrum judaeorum*, que cabe pensar en una colaboración entre ambos dominicos¹⁸.» A part de tal similitud, tots dos eren dominics ficats en la campanya apològica liderada per Ramon de Penyafort, així que l'anormal hauria estat que no haguessin col·laborat. Ara bé, de Pau Cristià, jueu convers d'origen provençal, com sembla, sabem molt poc. Podem pensar que fou ben instruït en la religió jueva, i per això el seu orde el va utilitzar a fons en la campanya antijueva. Després de participar en el debat de 1263, li encomanaren la tasca de censurar els passatges blasfems del Talmud, i també va actuar com a intermediari entre Jaume I i el papa Climent IV sobre qüestions jueves. A més a més, sembla que fou l'instigador de l'edicte de 1269 pel qual el rei Lluís IX va ordenar que tots els jueus francesos havien de portar el distintiu d'un estel groc¹⁹. Així que la història només ha consignat les seves activitats en contra dels seus antics correligionaris. Ara bé, és ben conegut de tothom el fanatisme que sovint pateixen els conversos. Els seus desigs d'autojustificació, les seves necessitats desesperades de ser acceptats per la comunitat nova que han abraçat, la seva por de ser considerats traïdors fins i tot per aquesta nova comunitat, fan que fàcilment tornin més papistes que el papa. I si, com en aquest cas, el convers era tan instruït i intel·ligent que es feia escoltar per prínceps i autoritats eclesiàstiques, i que fos triat com a interlocutor en uns dels debats més significatius de l'edat mitjana,

¹⁷ «*Injunctum est mihi, ut de illis Veteris Testamenti, quos Judaei recipiant, libris, vel etiam de Talmud ac reliquis scriptis suis apud eos authenticis opus tale componam, quod quasi pugio quidam praedicatoribus Christianae fidei atque cultoribus esse possit in promptu, ad scindendum quandoque Judaeis in sermonibus panem verbi divini; quandoque vero ad eorum impietatem atque perfidiam jugulandam, eorumque contra Christum pertinaciam, et impudentem insaniam perimandam*». Ibídem.

¹⁸ Art. cit., p. 291, citant A. BERTHIER, «Un maître orientaliste du XIIIe siècle: R. Martin», *Archivum FF. Praed.*, (1936), 306. R. CHAZAN (vegeu n. 13 més amunt) també manté el paper de Pau Cristià com a iniciador d'aquesta nova tàctica apològica dominicana.

¹⁹ NAHMANIDE (vegeu n. 9 més amunt), introducció, p. 16.

no hi hauria res de més normal que hagués influït en la trajectòria de Ramon Martí, i que li hagués ensenyat no tan sols molts dels seus coneixements del judaisme, sinó també algunes de les tècniques que havia desenvolupat per tornar la mateixa tradició talmúdica contra els seus destinataris. Perquè segurament devia pensar —i la seva opinió no era menystenible— que amb un poble «del llibre», tan aferrat a la tradició escrita com a testimoni de la seva fe, l'única manera de persuadir-los era manejant aquest testimoni, amb coneixements superiors i més detallats que els dels mateixos jueus²⁰. També podria haver pensat que, amb un poble tan a l'espera de la salvació per l'arribada del Messies, seria preferible concentrar els esforços apologetics en aquest tema i no arriscar una dispersió que només serviria per entelar els arguments.

Si fos vera aquesta hipòtesi, llavors es podria aventurar la idea que la nova tècnica dominicana s'hauria desenvolupat en quatre etapes: (1) Pau Cristià i la disputació de Barcelona, que té tant de punts de similitud amb (2) el *Capistrum Judaeorum* de Ramon Martí, que al seu torn té múltiples coincidències amb (3) la *Summa contra gentiles* de Sant Tomàs, de la qual (4) Ramon Martí va copiar molts passatges a la *Pugio fidei*. Així es podria pensar que molts aspectes de la tècnica, dels coneixements i fins i tot del to obsessiu de l'obra cabdal de Martí eren una herència —més o menys llunyana— del convers Pau Cristià.

També es podria argumentar per la disputació de Barcelona com a punt d'inflexió en el caire teològic de l'apologetica de Ramon Martí. El P. Colomer ha dit que «En su pensamiento se dan dos etapas muy diferenciadas. La primera, representada por la *Explanatio symboli Apostolorum*, se sitúa en el horizonte intelectual del agustinismo... La segunda, representada por el *Capistrum judaeorum* y, sobre todo, por el *Pugio fidei*, es doctrinalmente tomista²¹.» A l'*Explanatio*, per exemple, Martí equilibra la fe i la raó, oferint proves de la Trinitat des de la revelació i des de la pura racionalitat, i també prova la impossibilitat de la creació del món *ab aeterno*, dues posicions clarament agustinianes. Al *Pugio fidei*, en canvi, ja ha adoptat una posició neta-ment tomista, quan diu «*Articuli fidei demonstrative probari non possunt*» i «*Novitas mundi per revelationem tantum habetur, et non potest demonstrative probari*²².»

Ara ens toca veure els nostres dos punts d'inflexió de 1263 i 1268-1269 en relació amb Ramon Lull. En ell no són en realitat punts d'inflexió (de fet tots els seus escrits són posteriors a aquestes dates), sinó punts de partida, punts de referència per a tota la seva carrera posterior. Com es pot veure a la breu cronologia a l'apèndix, la disputació de Barcelona va tenir lloc el mateix any de la seva conversió, i el viatge de Ramon Martí a Tunis durant els

²⁰ Com diu el P. Colomer a l'article citat, p. 307: «En sus contactos con los judíos, Martí se dio cuenta inmediatamente de que una discusión basada en la especulación teológica carecía totalmente de eficacia. Lo decisivo aquí era partir de los propios textos judíos e interpretarlos con los medios exegéticos de su propia tradición».

²¹ Art. cit., p. 302.

²² Ed. cit., 229. Vegeu les pp. 304 ss. de l'article de Colomer.

seus nou anys d'estudi. Així seria normal que exercissin una influència sobre la seva orientació intel·lectual. Però cal destacar fins a quin punt són referències totalment negatives per a ell. Immers, com estava, dins un món si no idèntic (Mallorca no era Catalunya) almenys tan a prop del dels dominics, i coneixent com coneixia Ramon de Penyafort i Ramon Martí, el rebuig dels seus organismes ja muntats i dels seus mètodes tan innovadors, no podia ser menys que una ruptura bastant dramàtica²³. Però anem a pams.

Pel que fa a la disputació de 1263, Ramon Llull mai no hi fa referència directa, però des dels començaments de la seva carrera apologètica, rebutja qualsevol ús d'autoritats. Primer, és clar, els infidels no accepten les autoritats dels fidels²⁴. A més a més, pensa el Beat, la tècnica dels dominics catalans de fonamentar els arguments sobre les autoritats de l'adversari només poden generar discussions sense fi sobre punts d'interpretació. O com diu Ramon Llull a la *Disputació de cinc savis*, en una formulació claríssima de la seva posició: «E car neguna auctoritat vera no pot eser contra raó necessària, per so no curam tractar en aquest tractat d'auctoritats, com sia assò que auctoritas pusca hom espondre en diverses maneres e aver d'eles diverses opinions, per les quals se multipliquen paraules e esdevé l'entenimén en confusió²⁵.» El sentiment de cansament que la idea de totes aquestes discussions sobre punts d'interpretació produeix a Ramon Llull és bellament expressat als *Proverbis de Ramon*: «Disputar per autoritas no ha repòs²⁶.» És com si hagués partit de la base que el problema principal en la disputació de 1263 era que no s'havia pogut decidir, provar ni resoldre res.

Pel que fa al viatge de Ramon Martí a Tunis pels anys 1268-1269, sí que hi ha referències directes en l'obra lul·liana, i en aquest cas no menys de set. I tanta d'insistència en el tema en un home molt més donat als exemples que a anècdotes o obsessions personals, és ben significativa. L'exemple ens conta com el soldà Miramolí, després de deixar-se persuadir per «un cert religiós cristià» de la falsedat de l'islam, diu que si se li pot provar «per raons necessàries la fe dels cristians esser vera, ell prendria cristianisme, i es batejaria, i sa terra rendria al manament de la santa Església». El frare contesta: «La fe cristiana no pot esser demostrada: però aquí tens el símbol exposat en àrab: creu-te'!»; a la qual cosa el soldà respon: «Jo no estic disposat a deixar la fe per la fe, però de bon grat deixaria la fe per l'entendre. Així que has fet malament de refutar la llei que jo tenia, donat que no pots demostrar-me

²³ El rebuig dels mètodes dominicans l'explicarem a continuació. Pel que fa als seus organismes ja muntats, és significatiu que Llull aprèn l'àrab d'un esclau, no d'un arabista entre els predicadors, i que els mestres de l'escola de Miramar havien de ser franciscans i no dominicans. Ja en la crisi de 1293 deixa clar que aquests no accepten l'Art, mentre que aquells sí.

²⁴ «*Infideles non stant ad auctoritates fidelium, et tamen stant ad rationes... Quoniam infideles dicunt: Nolumus dimittere fidem pro fide aut credere pro credere; sed bene credere pro intelligere dimitemus*». *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (ROL IX, pp. 221-222).

²⁵ ATCA 5 (1986), p. 34. Altres passatges sobre el mateix tema es troben a *Doctrina pueril*, cap. 83,12 (ed. Schib, ENC, p. 197), i el *Libre del gentil e dels tres savis* (OE I, 1059b, 1080b, el darrer dels quals discuteix les divergències entre les tres religions sobre interpretació de l'Antic Testament).

²⁶ ORL XIV, 271.

amb raons vàlides la teva; i així m'has fet quedar sense cap llei ni una». Això fa empipar tant el soldà que l'amenaça de mort, amb el resultat que «aquell frare fugí, i el rei morí en error, on se seguí molt de dany a ell i a tota la terra²⁷». Fa anys ara que el P. Longpré va suggerir que el frare podia ser Ramon Martí, que el «símbol exposat en àrab» podia ser una traducció de la seva *Explanatio symboli Apostolorum*, i que el soldà en qüestió podia ser al-Mustansir de Tunis, suggeriments avui acceptats per tothom²⁸. Per a Llull, la clau de la naturalesa exemplar d'aquest relat es troba en les paraules «Jo no estic disposat a deixar la fe per la fe, però de bon grat deixaria la fe per l'entendre²⁹», frase que repeteix en una forma o una altra en molts llocs de la seva obra³⁰, i que esdevé per a ell com una mena de senyera programàtica.

I és clar, tal programa el feia entrar en el camí de l'agustinisme en el mateix moment que Ramon Martí ja l'estava abandonant. Però si Martí en la seva *Explanatio* havia barrejat proves d'autoritats amb proves racionals, Llull exclourà qualsevol prova per autoritats com a inútil. Això l'obliga a muntar, sobre la base de premisses acceptables per a tothom (un Déu únic amb una sèrie d'atributs, l'herència comuna de la filosofia i la ciència gregues, etc.), un sistema totalment autònom, que serà la seva Art³¹.

²⁷ Hem combinat aquí les versions del *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, ed. E. Longpré, «Criterion» III (1927), 276-7, i del *Libre de meravelles* (ENC I, 88). Vegeu les pp. 22-23 de l'article d'Eusebi Colomer citat a la n. 32 més avall. Les altres versions —de vegades molt més lliures— d'aquest *exemplum* es troben a *Blaquerna* cap. 84 (vegeu també cap. 43, i la nota llarga a l'edició d'ENC IV, 37-39); *Disputació de cinc savis*, ATCA 5 (1986), 28-29; *Disputatio fidei et intellectus* (MOG IV, 480 = Int. VIII, 2); *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto* (MOG IV, 574 = Int. XI, 4); i *Liber de fine* (ROL IX, 267). C. J. LAVAJO, al seu estudi «The apologetical method of Raymond Marti according to the problematic of Raymond Lulle», *Islamochristiana* 11 (1985), pp. 155-176, manté que tota aquesta història és una invenció de Llull, i això perquè no podem creure l'evidència d'un «radical» de «ment obnubilada», amargat pel fracàs dels seus propis mètodes missioners davant el gran èxit de les tècniques dominicanes dutes per figures de la talla d'Albert Magne, Tomàs d'Aquino i Ramon de Penyafort. Són arguments *ad hominem* que no necessiten refutació. A més a més, em sembla poc improbable que Llull hagués intentat propagar una història falsa de persones i esdeveniments tan coneguts de tothom del seu entorn. Finalment, Lavajo cita una petita escena de la crònica de Pere Marsili que, en lloc d'aduir evidència en pro dels seus arguments, em sembla més aviat que fa el contrari. En la versió de la crònica de Jaume I, després del fracàs de la seva pròpia croada de 1269 i l'arribada a Aigües Mortes, diu que «mentre nós érem al port, un sobrecoc nostre ens digué que havia sortit enfora, en barca, i que havia trobat fra Pere Cenra i fra Ramon Martí, els quals havien arribat de Tunis; i ells preguntaren quina nau era aquella, i els digueren que era la nau del rei, que se n'havia tornat perquè no tenia bon temps. I nós ens pensàvem que ens hi esperarien, però ells se n'anaren a Montpeller». Sembla com si els dos dominics tinguessin més vergonya del que els havia passat, que por del descontentament del rei.

²⁸ Article al *Bolletí de la Societat Arqueològica Luliana* 24 (1932-1933), pp. 269-271, reimprès a *Estudios Lulianos* 13 (1969), pp. 197-200.

²⁹ «*Ego non dimitterem credere pro credere, sed credere pro vere intelligere multum libens*», *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, ed. cit., p. 276.

³⁰ Vegeu, per exemple, la n. 24 més amunt.

³¹ També tendrà un efecte negatiu curiós, en el sentit que el que Llull ens presenta és una religió sense històries bíbliques, sense sants, i sense l'aparat de l'Església; una religió despoblada de gent i sense història en el temps; gairebé es podria dir, una religió revelada sense els instruments de la revelació. I això no per mitjà de dues o tres obres (com és el cas de sant Anselm), sinó de centenars d'obres dedicades específicament al tema.

També l'obliga a adoptar una solució més radical en el problema de la relació entre fe i raó. Ja al *Libre de contemplació* explica que per disputar amb un «home de gros enteniment» és millor tractar d'autoritats i miracles de sants, «car home de gros enginy pus prop és de fe que de raó». En canvi per disputar amb un «home subtil» val més disputar «per raons sil·logizants naturals en les coses sensuales e en les coses entel·lectuals, car», com explica, un home intel·ligent «ama més les coses qui són de natura d'enteniment que les coses qui són de natura de fe³²». Si és ver que no sempre adopta una posició tan radical, i que en la majoria d'escrits intenta nivellar molt més els dos elements —a l'*Art amativa*, per exemple, diu que «amància és defectiva sens ciència, e ciència sens amància»³³— de fet tot el seu sistema és, en aquest sentit, «ciència» dirigida a l'enteniment. Fins i tot les seves obres místiques no són relats d'experiències personals d'unió amb la divinitat; són manuals d'instrucció (o d'inspiració) per fer pujar l'«amància» cap a Déu, i com qual·sevol manual, van dirigits fonamentalment a l'enteniment. No deixa de ser significatiu que en el mateix *Libre d'amic e amat* digui:

Demana l'amic a l'enteniment e a la volentat qual era pus prop a son amat; e corregeren amdots, e fo ans l'enteniment a son amat que la volentat³⁴.

Per tornar als nostres punts d'inflexió entre 1263 i 1269, és també curiós notar que, al mateix temps que observam una transició en Ramon Martí des d'una apologètica més generalitzada cap a una de més obsessivament dirigida al sol enemic intern —els jueus—, presenciam l'eclosió de l'arsenal apologètic lul·lià utilitzable contra tots els no cristians, i fins i tot contra els cristians no catòlics³⁵. A més a més, Lluïl sembla que tenia un ordre de prioritats clar i objectiu. L'islam, l'única religió mundial capaç de confrontar la cristiandat amb eficàcia en els plans intel·lectual, espiritual, polític i militar (aquests dos darrers simbolitzats per als homes del segle XIII en la possessió

³² Cap. 187, §10-11 (OE II, 548). El millor tractament del tema es troba a E. COLOMER, «El pensament de Ramon Lluïl i els seus precedents històrics com a expressió medieval de la relació fe-cultura», *Fe i cultura en Ramon Lluïl*, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» II (Mallorca 1986), pp. 9-29.

³³ ORL XVII, p. 4. Però fins als darrers escrits segueix insistint en una mena de primàcia de l'enteniment. Al *Liber de perseitate Dei* (ROL II, 151) diu: «Cum intelligere humanum sit magis circa Deum, quam credere... et credere est propter intelligere, et non e converso». Al *Liber propter bene intelligere, diligere et possificare* (ROL I, 189) diu que la raó per la qual és «magis delectabile» entendre que creure la Trinitat i l'encarnació és «quia Deus intelligit et non credit, nam per intelligere sumus similes ei, non autem per credere». Al *Liber de potestate pura* (ROL I, 407) parla de l'«*ascensus de credere ad intelligere*». I al *Liber de minori loco ad maiorem* (ROL I, 267-268) ataca frontalment la posició tomista i, diguéssim, oficialista, dient que els qui afirmen que «*non est bonum probare sanctam fidem catholicam, quia amitteretur meritum salvationis*» pequen d'idolatria, «*quoniam tales homines plus diligunt se ipsos quam Deum intelligere*».

³⁴ Vers 19 (*Blanquerna*, ENC III, 15). Vegeu J. N. HILLGARTH, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford 1971, p. 38, on parla del «great emphasis on the use of reason in contemplation».

³⁵ Tampoc retrobam en Lluïl l'obsessió amb el messianisme. El tema hi apareix, però només com un d'entre altres.

de la Terra Santa de part dels musulmans), era per a ell el fitó principal, sense cap mena de dubte. És per això que va fer tres viatges missioners al nord d'Àfrica; és per això que seguia insistint en la necessitat de convertir els mongols d'Iran (no tan sols, és clar, per la salvació de les ànimes, sinó també a fi de trobar una aliança contra la primera potència islàmica de l'època, que era Egipte); és per això que, després de la pèrdua de la darrera possessió cristiana a Terra Santa l'any 1291 i la conversió dels il-kans d'Iran a l'islam l'any 1295, més i més va insistir en la necessitat d'una croada; i és per això que passava tant de temps sol·licitant papes i reis que fundassin *Studia arabica*. Així que si, com diu el P. Colomer, «lo primero que define una apologética son sus destinatarios»³⁶, s'ha d'admetre que l'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull després dels esdeveniments de 1263-1269, són a anys llum l'una de l'altra.

Voldria acabar assenyalant una altra innovació de l'apologètica lul·liana respecte a la dels dominicans després d'aquestes dates. S'ha parlat bastant del to cortès i elevat del *Libre del gentil* com si això definís l'actitud de Ramon Llull. Llavors s'ha mostrat, amb tota la raó del món, que de fet no fou sempre tan equànime; en la *Disputatio Raimundi et Homeri saraceni*, per exemple, trobam més duresa de llenguatge³⁷. Però aquí voldria assenyalar dues coses. Primer, que la segona obra és, almenys en teoria, el report d'un diàleg vertader, mentre que el primer és un *exemplum* de com s'hauria de mantenir tal diàleg, i per tant és d'esperar que al primer trobem un to més serè que al segon. Segon, per dur que sigui el llenguatge de Llull, mai no arriba, ni de molt, a la violència amb la qual Ramon Martí és capaç d'expressar-se³⁸. Però volem deixar ben clar que amb tals afirmacions no volem fer de Ramon Martí el dolent i de Ramon Llull el bo de la pel·lícula. En aquest aspecte, Ramon Martí seguia les pautes normals del seu temps, mentre que Ramon Llull se n'apartava, no necessàriament per raons de bondat³⁹, sinó potser només per una qüestió de tàctica, però aquí sí que el Beat proposava una cosa nova.

Mirem un moment com Ramon Llull enfoca la seva primera disputació amb musulmans, la de Tunis de l'any 1293. A la *Vida coetània* ens diu: «Convocant a poc a poc d'un dia a l'altre els més versats en la llei de Mahoma, Ramon els digué, entre altres coses, que ell coneixia bé els fonaments de la llei dels cristians en tots els seus articles, i que havia vingut a fi que si, després d'oïr els fonaments de llur llei, és a dir, la de Mahoma, i de sostenir amb ells una disputació sobre aquestes coses, els trobava més vàlids que els arguments dels cristians, ell es convertiria a llur secta⁴⁰.» El contrast amb la tècnica dominicana no podria ser més accentuat: en lloc d'atacar els «errors» de l'adversari, diu que «si podeu trobar errors en la meva fe, em convertiré».

³⁶ Art. cit a la n. 12 més amunt, p. 295.

³⁷ Colomer, art. cit., p. 296.

³⁸ Vegeu els passatges corresponents a les nn. 16-17 més amunt.

³⁹ Era capaç d'escriure escenes desagradables referents als jueus; vegeu, per exemple, el final del Ll. I, cap. 11 de *Fèlix* (ENC I, 121-122).

⁴⁰ ROL VIII, 289-290.

Aquí cal subratllar que la tècnica dominicana ataca l'adversari en un dels aspectes més íntims i essencials de la seva identitat espiritual i social. Per tant, no pot veure una disputació enfocada així com una mera justa cavalleresca; ans li suscita una defensa a ultrança. Ara bé, la tècnica lul·liana, en lloc de posar l'adversari a la defensiva, li regala l'ofensiva, i així, en lloc de recollir la seva hostilitat, li ofereix una oportunitat simplement de discutir, oportunitat que segurament molts doctors de la llei trobarien gairebé irresistible. La tècnica de Lluïl és afirmativa a fi de temptar l'adversari a entrar en disputa; la de Martí és negativa, i si pensava que podria persuadir pel seu fons, per la seva forma, sembla més aviat destinada a «predicar al vençut», com ha dit el professor Barceló. I això en el millor dels casos; en el pitjor, la tècnica dominicana funcionava amb un rerefons psicològic de voler oferir, com ja hem assenyalat, una assegurança que —sobretot amb allò del tema messiànic— el vaixell cristià no corria cap perill d'enfonsar-se. Així, a més del vençut, tendria un altre destinatari no declarat: els mateixos cristians contemporanis del domini. Tal actitud no ens hauria de sorprendre; aquesta funció tranquil·litzadora era tradicional en l'apologètica. Era més a prop del que Ibn Khaldûn va dir que era uns dels fins principals del *Kalam*: «rebutjar innovacions, i dissipar dubtes i temors entorn dels articles de la fe⁴¹».

Però si la meta vertadera de l'apologètica és intentar persuadir l'altre, no crec que es pugui negar que entre Ramon Lluïl, amb la seva reputació de «foll», «fantàstic», utòpic o home de rauxa, i Ramon Martí, amb la seva extraordinària erudició, amb el seu paper de portaestendard del programa apologètic de Sant Ramon de Penyafort, i amb la seva mena de simbiosi intel·lectual amb Sant Tomàs, el que més objectivament i racional tenia enfocada la seva campanya missionera era el Beat. El seu plantejament em sembla el més fredament pensat, el més conscientment dirigit cap a l'«altre».

Quina tècnica va tenir més èxit és una altra qüestió, en la qual no vull entrar, si no per dir que la conversió per raonaments intel·lectuals —i no per pressions econòmiques, socials o legals— sempre m'ha semblat una cosa, si no del tot impossible, almenys ben improbable. Que la tècnica dominicana va tenir èxit com a model de la línia oficial de l'Església, és clar⁴²; però que el model lul·lià va seguir tenint un *atractiu*, fins i tot al Magreb, ens ho demostra la famosa disputació a Fes l'any 1394⁴³.

⁴¹ Versió abreujada de N. J. Dagwood de la traducció de F. Rosenthal de *The Mugaddimah* (Princeton 1967), pp. 353 i 348.

⁴² Vegeu Colomer, art. cit. p. 317.

⁴³ Vegeu F. VENDRELL DE MILLAS, «La traducció de la apologètica luliana en el reino de Fez», *Estudios Lulianos* 1 (1957), pp. 371-376, i M. RUFFINI, «Una disputa a Fez nel 1344 sul "Liber de Trinitate" di Raimondo Lullo, in un Ms. inedito del sec. XV», *Estudios Lulianos* 1 (1957), pp. 385-407. Per a una correcció de la data al títol de l'article de Ruffini, vegeu M. BATLLORI, *A través de la història i la cultura*, Montserrat 1979, p. 26.

APÈNDIX: CRONOLOGIA DE FETS RELACIONATS
AMB L'APOLOGÈTICA CATALANA DEL SEGLE XIII

- 1232 Qualque mena d'escola possiblement funcionant a Mallorca sota el dominic convers Miquel de Bennàssar.
- 1242-1245 L'escola mallorquina reorganitzada o refundada.
- 1250 Vuit frares, incloent-hi Ramon Martí, assignats a l'*Studium arabicum* de Mallorca.
- 1256-1257 R. Martí, *Explanatio symboli Apostolorum*. Qualque *studium* encara funcionant, probablement el de Mallorca.
- 1259 L'*studium* de Mallorca ja no funciona, o almenys coixeja seriosament.
- 1260 R. Martí, *De secta Mahometi*.
- 1261 *Studium hebraicum (et arabicum)* establert a Xàtiva.
- 1263 Disputació de Barcelona. Conversió de R. Llull.
- 1264 R. de Penyafort i R. Martí participen en la comissió per a la implementació de mesures restrictives arran de la disputació. Penyafort aconsella a Llull d'estudiar a Mallorca i no a París.
- 1265 R. Llull compra l'esclau i comença els nou anys d'estudi.
- 1266 Fundació de l'*Studium arabicum* de Múrcia.
- 1267 R. Martí, *Capistrum judaeorum*.
- 1268-1269 R. Martí a Tunis, on intenta convertir el sultà al-Mustansir. Llavors se'n va a París, on, a instàncies de Penyafort, demana a l'Aquinat d'escriure una obra apologètica.
- 1270 Mort del rei Lluís IX de França a Tunis.
- 1270-1272 T. d'Aquino, *Summa contra gentiles*.
- 1274 Il·luminació de Llull a Randa, i primeres obres de l'Art. Mort de S. Tomàs.
- 1275 Mort de Penyafort.
- 1276 Llull acaba el *Libre del gentil*. Fundació de l'escola de Miramar.
- 1278 R. Martí, *Pugio fidei*. Acabament de l'*Studium* de Múrcia, i fundació del de València (entre 1276 i 1280).
- 1281 Ja existeix un *Studium hebraicum* a Barcelona, regentat per Ramon Martí (amb 4 alumnes). Fr. Joan de Puigventós regenta l'*Studium arabicum* de València (amb 5 alumnes).
- 1283 Primera de les crítiques lul·lianes als mètodes dominicans (*Blaquerna*).
- 1284 Mort de R. Martí.

ANTHONY BONNER, *L'apologetica de Ramon Martí i Ramon Llull davant l'islam i el judaisme.*

Ramon Martí i Ramon Llull representen dos moments radicalment diversos de l'evolució de l'apologetica cristiana de l'Edat Mitjana. El primer, portaestendard del programa missioner de Ramon de Penyafort i deutor de l'ensenyament tomista, segueix la tècnica dominicana, una tècnica «negativa» destinada a posar en evidència els hipotètics «errors» de l'adversari, però incapaç de provar racionalment la pròpia fe. El segon, per la seva banda, utilitza una tècnica «afirmativa» que pretén provar per raons necessàries els dogmes de la fe cristiana i la superioritat del cristianisme sobre l'islamisme i el judaisme.

ANTHONY BONNER, *The apologetics of Ramon Martí and Ramon Llull confronting Islam and Judaism.*

Both Ramon Martí and Ramon Llull represent two radically different moments in the evolution of Christian apologetics of the Middle Ages. The first, a standard-bearer of the missionary programme of Ramon de Penyafort and indebted to Thomist teaching, follows the Dominican system, a «negative» system destined to show the hypothetical «errors» of the adversary, but unable to rationally prove the own faith. The second, on the other hand, uses an «affirmative» system that claims to prove for necessary reasons the dogmas of the Christian faith and the superiority of Christianity over Islam and Judaism.