

# L'encontre de les religions en Ramon Llull\*

Eusebi Colomer S.J.  
Universitat Ramon Llull

És ben coneguda de tothom, la versió "il·lustrada" que Boccaccio en el *Decamerone* i Lessing a *Nathan der Weise* feren de la vella paràbola dels tres anells. Un ancià, pare de tres fills, posseïa un anell de valor incomparable. El seu propòsit era deixar-lo en herència al seu fill preferit, però sense ferir els altres dos. Per això encarregà a un hàbil artesà que afaïçonés dos anells, tan semblants a l'autèntic, que mai ningú no els pogués distingir d'aquell. Després, cridà els seus tres fills, donà a cadascun el seu anell i morí. "I així - explica Boccaccio - jo us dic el mateix de les tres lleis que Déu, el Pare, donà als tres pobles: cadascun creu estar en possessió de la seva herència, és a dir, de la llei veritable. Ara, quin d'ells la posseeix de veritat? Aquesta pregunta, com en el cas dels anells, resta oberta." "L'anell autèntic -rebla Lessing- no és demostrable. Tan indemostrable, com ho és per a nosaltres la fe autèntica."

L'origen de la paràbola és força obscur. Hom l'ha relacionada amb un escrit: *Els tres falsaris*, atribuït a Frederic II de Hohenstaufen o al seu canceller Pere de Vineia, l'existència del qual, però, és objecte de discussió. Boccaccio i Lessing la posen en boca d'un jueu. I de fet, segons sembla, fou Jehuda-ha-Levi, un jueu nascut a Tudela vers el 1075, qui primerament la féu circular<sup>1</sup>. Segons aquesta versió, si

\* El treball presenta en forma sintètica un tema que he analitzat detingudament en dos dels tres capítols dedicats a Llull del volum de recent aparició: *El pensament als països catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1997. En la seva redacció he tingut presents adesiara dos estudis de temàtica similar apareguts en alemany: Raimund Lulls *Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch*, dins *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbüttel 1988, pp. 217-236; i Nikolaus von Kues (+ 1464) und Ramon Llull (+ 1316). *Ihre Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 2, Trier 1995.

<sup>1</sup> Cf. L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid 1980, p. 20.

2 *Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. R. SUGRANYES DE FRANCH, dins: *Roymond Lulle, docteur des missions*, Schönneck-Berkenried 1954, p. 140.

3 Llull dedica l'opuscle, escrit pel febrer de 1313, a Sanç I de Mallorca, el qual, un mes abans, havia subscrit un tractat de pau i de comerç, per a deu anys, amb el soldà de Tunis, Ibn al-Lihyani. Per la mateixa data tingueren lloc, segons sembla, tractats semblants entre un representant d'Abou-Bekr, sobirà de Bugia, i el jurat mallorquí Gregori Salambé (Cf. Ch. E. DUFOURCQ, *L'Espagne catalane et le Magrib, au XIIIe et XIVe siècles*, París 1966, p. 500 i s.). L'èxit diplomàtic feia de Mallorca, en dir de Dufourcq, "l'avantguarda de la cristiandat devers el Magreb" (Ibid., p. 422).

no original, almenys més originària, per molt que una de les tres religions posseeix l'anell autèntic i ho sap, les altres dues poden creure's també en possessió de l'herència paterna. No cal dir que per a Jehuda-ha-Levi l'hereu veritable és Israel. És per això que escrigué en àrab un diàleg interreligiós, anomenat *Kuzari* o també *Defensió d'una fe menyspreada*, on desenvolupa successivament els elements del cristianisme i de l'islam per concloure finalment de llur anàlisi la superioritat de la fe d'Israel.

Ara, és ben clar que cristians i musulmans no pensaven pas altrament de llur pròpia fe. Ramon Llull no és a aquest respecte cap excepció. Com antany Jehuda-ha-Levi, Llull es considera en possessió de l'anell autèntic. És per això que malda per dur a terme des del camp cristià el que aquell havia fet des del jueu. Ací rau justament la seva grandesa històrica. En un món que emprava sense cap escrúpol la força al servei de les creences religioses, Llull prefereix en principi el diàleg pacífic, conduït per la raó, a la violència i a la coacció, i esbossa una apologètica magnànima i intel·ligent, que presenta el cristianisme com la veritat completa i més gran, que inclou, superant-les, les veritats parcials, presents en el judaisme i l'islam. Ramon ho reconeixrà de manera paradoxal en un dels seus nombrosos plans de croada: "No seria millor vèncer els infidels en la discussió, que no pas fent-los la guerra, travessant-los amb la nostra espasa i arrabassant-los les terres? Convertim-los i deixem-los el que posseeixen. Siguem artífexs de la concòrdia i de l'amor"<sup>2</sup>. I ho expressarà de forma inequívoca en el *Liber per quem potest cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera*, la tesi central del qual és que la fe cristiana és millor, més gran i més vertadera que qualsevol altra fe i, en particular, que la dels jueus i sarraïns, per tal com l'home hi pot recordar, conèixer i estimar més el Déu més gran<sup>3</sup>.

Abans d'entrar en el nostre tema i d'abordar concretament la qüestió complexa de l'actitud de Llull envers els infidels, ens cal tenir ben present davant els ulls el fet que cristians, jueus i musulmans, les tres comunitats religioses que comparteixen l'herència d'Abraham, conviuen bé o malament, segons els casos, a l'illa de Mallorca, on aquell veié la llum vers el 1232. Els països de la Corona d'Aragó constituïen aleshores, juntament amb Castella i Sicília, un exemple colpidor d'allò que Friedrich Heer, al·ludint a la

faula de Boccaccio i Lessing, anomenà el "Regne dels tres anells"<sup>4</sup>. A la Mallorca recentment conquerida feia mig segle pel rei Jaume I, els musulmans constituïen encara una part important de la població. No hi mancaven tampoc grups més petits, però influents, de jueus. Ambdues comunitats no cristianes gaudien d'una relativa autonomia, es regien per llur pròpia llei i constituïen, fins a cert punt, un Estat dins l'Estat.

L'islam i el judaisme són, doncs, les dues instàncies culturals i religioses enfront de les quals cristal·litza el pensament de Ramon. Es tracta de quelcom gairebé connatural en un país fronterer entre la cultura llatina occidental i el llegat oriental, un país, a més a més, que no solament mantenia estretes relacions comercials i polítiques amb el Magrib nord-africà, sinó que tenia també l'"altre", el musulmà i el jueu, dins la seva pròpia casa. Tant més que aquest "altre" no era només "diferent", sinó també "semblant", per tal com participava de la mateixa fe en Déu creador i emprava per a la seva expressió conceptual el mateix llenguatge: el de la filosofia grega convertida en teologia escolàstica.

Tot comptat i debatut: el pensament de Llull sorgí com a instrument de diàleg amb l'interlocutor jueu i musulmà. Ara, com que no hi ha veritable diàleg, si els dos interlocutors no escolten en la mateixa mesura en què parlen, per poder parlar Ramon hagué d'escoltar o, el que és el mateix, per poder atreure l'altre vers la seva pròpia òrbita intel·lectual hagué d'introduir-se abans en l'òrbita intel·lectual de l'altre. D'ací ve el seu coneixement de l'àrab, una llengua que dominava millor que el llatí, el seu interès per l'islam i el judaisme, les seves referències a l'Alcorà i també -per bé que no tant- al Talmud, del qual sabia almenys que no era un rabí. Hom l'ha anomenat per això *christianus arabicus*<sup>5</sup>. Tanmateix, gairebé amb el mateix dret, se'l podria anomenar *christianus semiticus*. D'aquesta manera, amb una coratgia i una lucidesa poc comunes, Llull féu front a un desafiament cultural i religiós que el món occidental i molt particularment el mediterrani tenia pendent des d'inici del segle XIII. No cal pas advertir que aquest repte torna a ser avui, i de manera ben punyent, el nostre, tot i que, si hem de jutjar per les aparences, molts de nosaltres encara no ens n'hem donat.

Tots som conscients avui de la relació estreta que hi

4 Cf. F. HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart 1953, p. 105 i ss.

5 Cf. CHARLES LOHR, Ramon Llull: "*christianus arabicus*", a: "*Lògica, ciència, mística i literatura en l'obra de Ramon Llull*", Randa, 19, Barcelona 1986, pp. 7-34.

6 Cf. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, p. 339.

ha entre el pensament i el llenguatge. Pensar és en cert sentit parlar, atènyer-se al lèxic i a la gramàtica d'una llengua determinada. El sentit històric més elemental ens impedeix d'atribuir a un autor del segle XIII la nostra actual consciència lingüística. Tant més extraordinari és tanmateix el fet que Llull hagi elaborat una estructura lingüísticoconceptual que, segons la seva opinió, havia de fer possible l'assoliment del saber i l'entesa mutual entre els savis de les diverses religions. A aquest fi, pren com a punt de partença una sèrie de noms de Déu comuns a les tres religions monoteïstes, p. ex. el bo, el gran, l'etern, el poderós, etc., i els expressa en forma abstracta en la sèrie ben coneguda: bonesa, grandesa, eternitat, poder, saviesa, voluntat, virtut, veritat i glòria i els anomena "dignitats"<sup>6</sup>. Com que esmenten tantes altres propietats essencials de Déu que es reflecteixen, com en un mirall, en les criatures, les dignitats serveixen alhora per al coneixement de Déu i del món. Ve't aquí el "secret" de l'Art lul·liana. Ho advertí amb agudesia el jove Nicolau de Cusa en un dels seus apunts lul·lians: "El primer fonament de l'Art és que tot allò que Déu creà i féu, ho creà i ho féu d'acord amb les seves dignitats". Les dignitats, anomenades també "principis absoluts", per distingir-les dels "principis relatius", que estableixen els modes possibles de relació que hi ha entre elles, esdevenen aleshores, com les "idees" de Plató, *principia essendi et cognoscendi*, és a dir estructures ontològiques de l'ésser i formes transcendents del coneixement humà.

Cal tenir compte del fet que el Déu pensat sota les dignitats és actualment infinit i, en conseqüència, que d'acord amb la cèlebre noció anselmiana, que Llull tàcitament fa seva: *id quo nihil maius cogitari potest*, cal atorgar-li sempre la màxima perfecció tant en l'àmbit de l'ésser com en el del fer. D'ací se segueix, primerament, que Déu no és només el bo, el gran, etc., sinó exactament l'òptim i el màxim i que és òptim com a màxim i viceversa; segonament, que les dignitats divines són en el fons equivalents, de manera que la bonesa és també la grandesa i viceversa; finalment, que es despleguen en la tríada de llurs correlatius essencials, p. ex. la bonesa en "bonificatiu", "bonificable" i "bonificar", etc. En conclusió, els noms de Déu "esdevenen la base d'un context, en el qual el llenguatge és punt de partença del diàleg interreligiós. L'entesa recíproca dels savis és mediata per una utilització específica del llenguatge, en el qual els noms de Déu

constitueixen l'element fonamental de la gramàtica: de la unitat del llenguatge a la unitat de les religions"<sup>7</sup>.

La base comuna del diàleg entre els savis de les tres religions abrahàmiques és, doncs, Déu en la unitat dinàmica de les seves dignitats. Avui és cada cop més clar que, en l'estructuració de la seva Art, Ramon tingué present el sentit actiu de les *hadrass* de la mística islàmica i el moviment circular dels *sephirot* de la Càbala judaica. De fet, ell estava convençut que jueus i musulmans compartien la seva concepció de Déu i de les dignitats divines almenys pel que toca a la seva activitat creadora. Per això el fil conductor del seu raonament rau sempre a fer-los adonar del contrasentit que hi ha en el fet d'admetre, d'una banda, les dignitats com a propietats divines essencialment actives i d'excloure, de l'altra, d'aquesta activitat la vida íntima de Déu. Si no hi havia aquesta correspondència entre l'acció *divina ad extra* i la seva vida *ad intra*, aleshores Déu fóra supremament actiu respecte del món però en ell mateix totalment ociós. Fóra un Déu petit (*Deus minor*) i no el Déu sempre més gran (*Deus maior*) en el sentit absolut del terme. Per expressar-ho en la clàssica formulació anselmiana, no fóra l'ésser més gran que el qual res no pot ser pensat, que cristians, jueus i sarraïns adoren. Tot això duu en definitiva a aquella tesi agosarada, que és tanmateix la polleguera del pensament lul·lià, que els dos misteris cristians de la Trinitat i de l'Encarnació formen part d'alguna manera de la "lògica" interna del Déu revelat. Un Déu que no fos u i tri i que, suposada la creació, no hagués assumit la natura humana i superat així la diferència abrupta entre el finit i l'infinit, la criatura i el Creador, no seria als seus ulls el Déu més gran que hom pugui pensar.

Llull ha entrat en la història de l'ecumenisme com a autor d'un grapat de diàlegs interreligiosos, en els quals homes dels més diversos credos, pagans, jueus, musulmans i cristians, catòlics llatins i ortodoxos grecs, dialoguen entre ells amb l'esperança d'assolir una unió pacífica en les creences. La més coneguda i alhora la més bella i genial d'aquestes obres és també la més primerenca: *el Libre del gentil e dels tres savis* escrit a Mallorca o a Montpeller entre 1274 i 1276. El seu argument és prou conegut. Un gentil, ignorant de Déu i de la resurrecció, es deixa endur pel pensament de la mort i cau en una pregonia desesperació. Tot fent via per una floresta, abundosa de fonts i arbres fruiters, es topa

7 AMADOR VEGA, *Die Sinnlichkeit des Geistigen, die Geistigkeit des Sinnlichen und die metaphorische Sprachverwendung bei Ramon Llull*, Freiburg im Breisgau 1992, p. 38 i s.

8 RAMON LLULL, *Libre del gentil e dels tres savis*, Del pròleg (Obres selectes de Ramon Llull, ed. d'A. Bonner, I, p. 108).

9 O.c., p. 40.

10 *Libre del gentil*. Del pròleg (Obres selectes, I, p. 113).

casualment amb tres savis, un jueu, un cristià i un musulmà, que es dirigien des de la ciutat veïna a aquell bell paratge per descansar de llurs profunds estudis. El gentil els segueix en silenci vers una bella clariana, on una font límpida rega cinc arbres en flor. Allí els surt a l'encontre una bella dama noblement vestida, que se'ls dona a conèixer com la dona d'intel·ligència i els explica el significat dels arbres i les regles que cal seguir per a collir-ne les flors.

El significat d'aquesta escenografia al·legòrica és fàcil d'endevinar. En la figura de la dona d'intel·ligència se'ns posa al davant la filosofia lul·liana amb el seu típic aparell lingüísticoconceptual. Ramon mateix ho dona a entendre en escriure el que segueix: "Cada ciència ha mester los vocables per los quals sia manifestada... Cor injúria seria feta a aquesta ciència e a aquesta Art, si no era demostrada amb los vocables que li convenen"<sup>8</sup>. No cal dir que en aquests mots es tracta principalment de les dignitats divines o, com diu ací Ramon, les "virtuts increades". I això vol dir: el diàleg dels tres savis es durà a terme en l'àmbit de la *ratio* i no de l'*auctoritas*, de manera que la seva condició de possibilitat sigui justament el valor lingüísticoconceptual que Llull atribueix a les dignitats divines. Com observa A. Vega, "els noms de Déu són principis de la significació i serveixen alhora de principi de comunicació: de la comunicació de Déu amb l'home, dels homes religiosos amb altres homes religiosos i d'aquests amb Déu"<sup>9</sup>.

El diàleg pot començar. Abans, però, per manifestar l'estat d'ànim dels protagonistes, Llull posa en boca d'un dels tres savis aquestes paraules: "Ah con gran benaurança seria aquesta, si per aquests arbres podíem ésser en una lig e en una creença tots los hòmens qui som! E que la rancor e la mala volentat no fos en los hòmens, qui aïren los uns los altres per desvariació e per contrarietat de creences e de sectes. E que enaixí com és un Déu tan solament, pare e creador e sènher de quant és, que enaixí tots los pobles qui són s'unissen en ésser un sol poble tan solament, e que aquell fos en via de salut, e que tuit ensems haguessen una fe, una lig, e donassen glòria e laor de nostre sènher Déus"<sup>10</sup>. En aquest punt es presenta el gentil i els savis s'assabenten que no ha sentit mai parlar de Déu. Per això acorden d'exposar-li primer les raons de llur fe comuna en Déu i després el contingut de llurs respectius credos, seguint l'ordre de llur aparició en la història: primerament la llei judaica, després la

cristiana i darrerament la musulmana. Es convé de comú acord que durant el parlament de cadascun d'ells, cap dels altres no farà cap objecció, "cor per contrastar és engendrada mala voluntat en humà coratge, e per la mala voluntat és torbat l'enteniment a entendre"<sup>11</sup>.

No és qüestió ací de resseguir fil per randa el descabellament del diàleg. N'hi haurà prou amb fer ressaltar el capteniment dels savis i el sentit de llur argumentació. El savi jueu començà el seu parlament amb una invocació breu, però commovedora, que remet a una fórmula de l'*al-midah*, la part central de la pregària oficial jueva. "En nom del poderós Déus un, en lo qual és nostra esperança, que'ns delliure de la captivitat en què som"<sup>12</sup>. Pel que fa referència al nucli central de la seva fe, el savi hebreu s'esforça a fer palesa, en tota la seva grandesa teològica i moral, "la lig de gràcia, la qual Déus donà a Moisès profeta en lo mont Sinaí, en la qual lig los deu manaments són escrits; e en la qual lig és estada revellada a Moisès la creació del món e lo començament dels sants pares"<sup>13</sup>. Tant més, afegeix ell, bo i responent a una pregunta del gentil, que cristians i sarraïns, per la seva part, també "creen que Déus ha donada la lig a Moisès, e cascú ha creença que la lig nostra sia la vera"<sup>14</sup>. La precedència en el temps juga, doncs, a favor de la superioritat de la fe d'Israel.<sup>15</sup>

Per la seva banda, el savi musulmà, després de rentar-se a la font i d'agenollar-se tres vegades segons la prescripció alcorànica, recita una bella pregària, que és de fet una versió lliure de la *Fatiha* o inici de l'Alcorà (Sura I). "En nom de Déu misericordiós, misericordieiant, al qual sigui donada laor, cor és senyor del món: en ell aor e en ell me confii, cor ell és endreçament de dreturera carrera de salut"<sup>16</sup>. Si el jueu havia argumentat en favor de la seva llei pel fet de ser anterior a la de cristians i musulmans, el sarraí ho fa pel fet d'haver vingut després de la de Moisès i Jesucrist i pel fet que Mahoma, un home llec i sense lletres, hagi escrit l'Alcorà, que "és lo pus bell dictat qui sia ni qui ésser pusca"<sup>17</sup>.

És interessant remarcar que, en llur argumentació en favor de la respectiva fe, tant el savi jueu com el musulmà empren el mateix aparell lingüísticoconceptual que Llull elaborà per justificar la fe cristiana. El motiu d'aquesta aparent paradoxa rau en el fet que, segons la concepció lul·liana, el judaisme i l'islam són només en el fons i en

11 *Ibid.*, I, 7 (*Obres selectes*, I, p. 141).

12 *Ibid.*, II (*Obres selectes*, I, p. 142).

13 *Ibid.*, II, 3 (*Obres selectes*, I, p. 158).

14 *Ibid.*, II, 3 (*Obres selectes*, I, p. 158).

15 Més tard, en la *Doctrina puèril*, c. 69 (R. L., *Obras*, ed. J. Rosselló, I, p. 122 i s.) i en el *Liber de fine*, I, 3 (R. L., *Opera latina*, IX, p. 257), Llull abordarà aquesta qüestió des del punt de vista cristià i insistirà en el fet que la llei vella s'adreçava a la nova. El Vell Testament existeix perquè existeixi el Nou. Si aquell és el començament d'aquest, aquest és el compliment d'aquell. Es tracta, doncs, de fer veure als jueus que d'ara endavant el Vell Testament no els basta, justament en la mesura en què refusen el Nou.

16 *Llibre del gentil*, IV (*Obres selectes*, I, p. 233).

17 *Ibid.*, IV, 4 (*Obres selectes*, I, p. 239). El savi musulmà al·ludeix ací tàcitament a un motiu clàssic de l'apologètica islàmica: la inimitabilitat de l'Alcorà. Llull s'hi referirà expressament en el *Liber de fine*, i en farà el "miracle únic", en força del qual els musulmans demostren la veritat de llur llei. L'Alcorà palesaria en la seva dicció un grau tan elevat de perfecció de llengua i d'estil literari que no podria haver estat escrit per cap home. Ell, per la seva banda, reconeix de bon grat la bellesa de l'Alcorà -jo

mateix l'he comprovada, afirma-, però observa també que el seu contingut, no exempt de faules i lubricitats, contradiu el seu pretès origen diví (R. L., *Opera latina*, IX, p. 257).

18 *Ibid.*, III, 14 (*Obres selectes*, I, p. 231).

19 *Ibid.*, IV, epíleg (*Obres selectes*, I, p. 268).

20 *Ibid.*, IV, epíleg (*Obres selectes*, I, p. 271).

21 *Ibid.*, IV, epíleg (*Obres selectes*, I, p. 271).

22 Cf. *Liber de Sancto Spiritu*, R. L., *Opera*, ed. Magúncia, II, pp. 115-124.

darrer terme no vertaders en la mesura en què es neguen a obrir-se a la veritat més gran, representada pel cristianisme. És per això que l'argumentació central del savi cristià insisteix en el fet que la fe cristiana és la més vertadera, perquè el Déu en qui creu és el més gran. "Tota la noblea que los jueus e los sarraïns poden, segons lur creença, atribuir e conèixer a Déu, podem nós conèixer e encara més que ells, en quant creem en la trinitat de Déu e en l'encarnació del Fill de Déu".<sup>18</sup>

Com és ben sabut, el diàleg no porta a cap resultat definitiu. Llull no ens descobreix quina de les tres lleis abraça finalment el gentil. Només ens informa del seu propòsit de "triari e elegir aquella lig que m'és significada ésser vera"<sup>19</sup>. Per la seva banda, després d'acomiar-se del gentil i de demanar-se mútuament perdó pel cas que l'un hagués dit contra l'altre "nulla vilana paraula"<sup>20</sup>, els savis prenen la determinació de tornar-se a trobar en el mateix indret i de no posar terme a llur discussió fins que no arribin a concordar en una mateixa creença. Car "guerra, treball, malvolença, e donar dan e honta, empatxa los hòmens a ésser concodants en una creença"<sup>21</sup>. No es tracta, evidentment, en aquesta conclusió inesperada, d'una mostra d'indiferència religiosa. Llull estava tan convençut de la veritat de la fe cristiana com de la vàlua dels seus arguments. De fet, sota la forma d'un diàleg elegant i respectuós, Ramon ha volgut dur a terme una subtil apologia del cristianisme.

Amb tot i això, en el *Libre del gentil e dels tres savis* té lloc veritablement un encontre pacífic dels savis de les tres religions abrahàmiques que, per la seva extraordinària serenitat i elevació, a penes té parió en la literatura religiosa de l'Edat Mitjana. Àdhuc dins l'obra mateixa del mestre mallorquí aquest diàleg, primerenc, fresc i inspirat com pocs, representa quelcom d'únic i d'excepcional. Només dos escrits, relativament propers, es mouen en el seu solc, el *Liber de Sancto Spiritu* (vers 1282) i el *De adventu Messiae* (entre 1274 i 1283), però sense participar d'aquella frescor literària i humana que feia la delícia d'aquell. En el primer, dos savis cristians, un catòlic llatí i un grec ortodox, debaten en presència d'un musulmà que desitja fer-se cristià, el punt central de llurs diferències teològiques: la processió de l'Esperit Sant<sup>22</sup>. En el segon, dos conciutadans i amics, l'un jueu i l'altre cristià, desitgen vehementment coincidir en la mateixa llei. A aquest fi, com s'esdevenia en el *Libre del gen-*

til, s'alluyen de la ciutat i s'encaminen vers un bell boscatge, abundós d'arbres i de fontanes, on debaten de manera tranquil·la i amistosa la qüestió del Messies. En ambdós casos el diàleg resta obert. Hom diria, però, que en el segon s'acaba en punta. Després d'haver perseverat en el debat sense obtenir cap resultat tangible, el jueu invita el cristià a reprendre'l de bell nou, però aquest refusa cortesament, al·legant que ja han discutit prou i, encara, que està molt enfeinat en la composició d'un llibre contra l'Anticrist<sup>23</sup>. En qualsevol cas, sigui quin sigui el significat d'un final tan sorprenent, es tracta encara d'un diàleg franc i amical els protagonistes del qual aborden una qüestió tan espinosa, per a jueus i cristians, com la de la vinguda del Messies, sense que la sang els pugi al cap. En aquest sentit és escaient de veure-hi, amb W. A. Euler, "un contramodel literari de les disputes històriques entre jueus i cristians durant l'Edat Mitjana"<sup>24</sup>.

Correspon a Armand Llinarès el mèrit d'haver distingit, a propòsit dels escrits lul·lians de controvèrsia religiosa, entre el "temps del diàleg" i el "temps de la disputa", tot i que el punt d'inflexió entre ambdós s'escaigui abans del primer viatge de Ramon a Tunis (1292)<sup>25</sup>. Abans d'aquesta data el *Liber Tartari et Christiani* (1288) no és ja en sentit estricte un diàleg. I a l'inrevés la *Disputació de cinc savis* (1294), posterior en un any al primer contacte de Llull amb l'Islam nord-africà, no és encara pròpiament una disputa. Sota la forma d'un diàleg que va esdevenint un monòleg, ambdues obres, molt interessants per cert com a expressió de la preocupació contemporània per la conversió dels mogols i el retorn a l'Església dels cristians dissidents, són ja una decidida apologia del catolicisme.

Dé fet, en el *Liber Tartari* Llull ens presenta un tàrtar recercador de la religió veritable, que truca successivament sense èxit de primer a la porta d'un savi jueu, després d'un musulmà i finalment d'un ermità cristià. Assabentat aquest de la situació d'esperit del seu visitant i no sentint-se capaç de donar-li compte de la seva fe, el remet a l'ermità Blanquerna, el qual el converteix i l'envia a Roma, on és batejat pel Papa a la Basílica de Sant Pere<sup>26</sup>. En la *Disputació de cinc savis* un musulmà cultivat, el qual l'estudi de la filosofia ha fet dubtar de la fe dels seus pares, busca el camí de la religió veritable entre els representants de les diferents esglésies cristianes: un catòlic llatí, un grec ortodox, un nes-

23 El llibre en qüestió és efectivament el *Llibre d'Anticrist*, escrit per Llull contemporàniament al *De adventu Messiae*.

24 W. A. EULER, "De adventu Messiae": Ramon Llull's Beitrag zur christlich-jüdischen Messiaskontroverse, dins: *Aristotelica et lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agens dedicata*, L'Haia 1995, p. 441.

25 A. LLINARÈS, *Raymond Lulle. Philosophe de l'action*, Grénoble 1963, p. 269 i s.

26 *Liber super psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani*, R. L., Opera, Ed. Magúncia, IV, pp. 1-50.

27 *Disputació de cinc savis*, "Arxiu de Textos Catalans Antics", 5 (1986), p. 23 i ss.

28 Cf. A. LLINARÈS, o.c., p. 280.

29 *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*, R. L., Opera, Ed. Magúncia, IV, pp. 431-477.

30 Cf. A. LLINARÈS, "Le séjour de Raymond Lulle a Bougie" (1307) et la "Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni", *Studia lulliana*, 4 (1960), pp. 63-72.

31 Cf. Diskussion a: E. COLOMER, *Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden und Glauben bei Raymond Lull*, dins: "Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 16 (1984), p. 110.

32 D. URVOY, *Penser l'Islam: les pré-supposés islamiques de l'Art de Lull*, París 1980, p. 156.

torià i un jacobita. Aquests es mostren disposats a ajudar-lo, però volen abans discutir entre ells algunes qüestions pendents. En la discussió el savi llatí té la veu cantant i demostra primerament contra el grec que l'Esperit Sant procedeix del Pare i del Fill; després contra el nestorià que en Jesucrist hi ha una sola persona; seguidament contra el jacobita que en Jesucrist hi ha dues natures; i finalment contra el musulmà que en Déu hi ha Trinitat i Encarnació<sup>27</sup>. Com s'esdevenia en el *Libre del gentil*, Llull no diu quina fou la decisió final dels cristians dissidents i del musulmà. La intenció de l'obra és, però, inequívoca. Davant un adversari comú, el musulmà, Llull vol conduir a la fe catòlica els cristians separats i potser també el mateix adversari. El diàleg inicial ha donat pas a una apologia del catolicisme<sup>28</sup>.

La *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni* (1308) marca el punt final d'aquesta evolució<sup>29</sup>. El llibre, en part autobiogràfic, recull les amargues experiències de Llull a Bugia el 1307, arran d'un dramàtic intent missioner en terres de l'Islam nord-africà que li valgué ésser colpejat i apedregat per la plebs<sup>30</sup>. El canvi d'escenari és impressionant. La bella floresta amb la font i els arbres en flor s'ha convertit en una presó infecta. I els personatges no són tampoc aquells savis idealitzats d'obres anteriors, sinó dos homes de carn i ossos amb llurs mesquineses i llurs passions: Ramon, el presoner cristià, i Hamar, un savi musulmà, que per ordre del muftí el visita a la presó amb el propòsit de convertir-lo a l'islamisme. El to de la discussió és aspre i a voltes violent. Que llunyana sembla ara aquella meravellosa serenitat del *Libre de gentil*! Aquí es fa palpable més aviat la duresa de l'ambient religiós de l'Edat Mitjana amb la seva intolerància i el seu fanatisme!

En aquest sorprenent canvi d'actitud de Ramon envers els infidels està en joc l'entera dialèctica de teoria i praxi o, si es vol, de monòleg i diàleg. Com adverteix R. Panikkar, la teoria és pur monòleg. Hom cavi-la a propòsit de l'altre, àdhuc si adopta com a gest el diàleg<sup>31</sup>. De fet, Llull formula les bases i els procediments del seu exigent projecte missioner a Mallorca, on "no coneixerà més que musulmans esclavitzats..., o almenys trasplantats per raons polítiques o econòmiques"<sup>32</sup>. Quan, més tard, transporta el projecte a societats musulmanes autòctones, aquest deixa de ser eficaç, omplint de desconcert el pobre missioner, incapaç de reconèixer la causa del seu fracàs. Tot el drama de

Ramon sorgeix d'aquest malentès inicial<sup>33</sup>.

En el fons Llull ha construït l'altre a la seva imatge. L'ha pensat de manera que "aquest no pugui, almenys inicialment, evitar ser pensat"<sup>34</sup>. Els seus diàlegs eren, al cap i a la fi, monòlegs: l'autor hi enraonava amb les seves pròpies criatures. De primer a Tunis i després a Bugia Ramon trobà per primer cop un interlocutor real; no com abans interlocutors fingits, que raonaven i enraonaven com ell, sinó un interlocutor viu, autònom, que emprava un altre llenguatge i que ell no podia manejar al seu albir. I aleshores començaren per ambdues bandes els entrebancs. El diàleg fracassà i vingué la disputa.

Tanmateix, en el fons l'actitud pregonia de Ramon envers els infidels no ha canviat pas tant. O, si es vol, el canvi afecta l'accent i l'estratègia, en un mot, els mitjans, però no el fi. El propòsit inicial d'"escriure un llibre, que sigui el millor del món, per convertir els infidels"<sup>35</sup> l'ha acompanyat sempre. No oblidem tampoc que el capteniment de Llull envers jueus i sarraïns és extraordinàriament complex, cosa que explica les seves oscil·lacions. Aquesta complexitat té arrels molt pregones, per tal com combina els motius de caire teològic i moral amb els de caire pràctic. Així, des del punt de vista teològic, si el cristianisme reuneix els tres criteris de veritat, el miracle, la profecia i la raó filosòfica, el judaisme en conté només dos, el miracle i la profecia, i l'islam un, la profecia, i encara una profecia que Llull considera enganyosa<sup>36</sup>. Es pot també establir des del punt de vista moral una jerarquia semblant. Si la llei de Crist és bona i completa, la de Moisès és bona, però incompleta, mentre que la de Mahoma no és del tot ni bona ni completa<sup>37</sup>. El balanç sembla de bell antuvi favorable al judaisme. Un motiu de caire pràctic restaura, però, l'equilibri. Llull considera que l'islam -pensem en certes expressions respectuoses de l'Alcorà (p. ex., Sura IV, 171) sobre Jesús i la seva mare Maria- és més obert al cristianisme que el judaisme. D'altra banda, per a la societat cristiana medieval el jueu era abans de tot un problema teològic<sup>38</sup>. El poble de la Vella Aliança és testimoni, ni que sigui a contracor, de la veritat de la Nova. D'ací la dramàtica ambivalència de Ramon envers Israel. Llull no pot no reconèixer la grandesa d'un poble la història del qual està lligada indissolublement al pla salvador de Déu, però tampoc no pot no constatar que, amb el seu rebuig del Crist, Israel la porta, per dir-ho

33 Cf. M. BARCELÓ, "Per sarraïns a preïcar" o "l'art de predicar a audiències captives", dins: "El debat interconfessional als segles XIII i XIV", Estudi general, 9 (1989), p. 128.

34 *Ibid.*

35 *Vita coetanea*, 6, R. L. *Opera latina*, VIII, p. 275.

36 Vegeu sobre aquesta temàtica les indicacions interessants de V. SERVERA, *Utopie et histoire. Les postulats théoriques de la praxi missionnaire*, "Cahiers de Fanjeux", 22 (1987) pp. 191-229.

37 Cf. *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona*, etc., R. L., *Opera latina*, XVIII, p. 162.

38 Cf. G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*. París 1990, p. 104 i s.

39 Cf. W. A. EULER, *Unitas et pax. Religionsvergleich bei Ramundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg 1990, p. 120 i s.

40 *Liber de participatione christianorum et saracenorum*, R. L., Opera latina, XVI, p. 246. L'obra té com a rerefons històric la nova situació creada a Tunis amb l'ascensió al tron el 1311, amb l'ajuda de mercenaris catalans i naus sicilianes, d'Ibn-al-Lihyani.

41 Cf. D. URVOY, *Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?*, dins: *El debat intercultural als segles XIII i XIV*, I. c., p. 169 i s.

42 J. RATZINGER, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*. Freiburg 1994, p. 185 i s.

així, *ad absurdum*, per tal com es nega a acceptar la plenitud a la qual estava ordenat<sup>39</sup>.

En qualsevol cas, el fracàs ressonant de Bugia no significarà pas la clausura de l'intent missioner de Ramon. N'hi ha prou amb que corri la veu de la bona disposició envers el cristianisme del soldà de Tunis, perquè Llull es proposi de tornar a aquella ciutat que vint-i-un anys abans no l'havia rebut pas massa calorosament. A aquest fi escriu el *Liber de participatione christianorum et saracenorum* (1313-14), on es mostra disposat a reprendre el diàleg trencat a Bugia amb l'esperança que "potser d'aquesta manera hi pugui haver pau entre cristians i sarraïns"<sup>40</sup>. El resultat d'aquest darrer viatge de Ramon a terres de l'Islam no fou pas millor que els anteriors. El ja octogenari missioner tingué temps d'escriure-hi una vintena d'opuscles, potser també de dialogar-hi, amb una receptivitat més fingida que real, amb els col·legues musulmans i de tornar a casa per morir. Avui sabem que perquè el seu intent hagués pogut funcionar amb perspectives d'èxit, hi mancava una condició decisiva: que el seu llenguatge fos no solament *intel·ligible*, sinó també *audible*. Ara bé, nombrosos factors psicològics i culturals impedièren que un llenguatge com el de Llull fos audible per a un musulmà<sup>41</sup> o per a un jueu. Amb tot i això, per molt que Llull no pogués veure realitzat el seu ideal d'una concordança de tots els homes en una mateixa creença, per molt que sigui dubtós que arribés mai a convèncer un sol infidel, li queda almenys el mèrit d'haver-ho intentat. *In magnis et voluisse sat est!*

Tot porta a pensar que el segle XXI serà, d'una manera desconeguda fins ara, una època d'encontre de cultures i religions. En un món que esdevé cada cop més plural i alhora més interrelacionat, les religions en general i el cristianisme en particular corren el doble risc de perdre la pròpia identitat o de tancar-se en un gueto. L'única sortida a aquest atzucac rau en l'esforç dels creients per profunditzar en llur fe i alhora per obrir-se al repte que per a ells significa l'"altre". Ho recordava no fa gaire el Cardenal Ratzinger, en subratllar que les religions no es trobaran mai ni en un aiguabarreig igualitari, ni en un tancament fonamentalista i sectari, sinó només en un diàleg responsable, entès en el sentit d'un discurs compartit, teóricoargumentatiu, sobre la pròpia pretensió de veritat<sup>42</sup>. No és justament això el que, amb les limitacions pròpies de l'època, es proposà de fer Ramon Llull?