



**HAL**  
open science

## Lecturas del Corán en la Europa latina (siglos XII-XVI)

John Victor Tolan

► **To cite this version:**

John Victor Tolan. Lecturas del Corán en la Europa latina (siglos XII-XVI). Calamus. Revista de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2024, 8, pp.15-29. hal-04521849

**HAL Id: hal-04521849**

**<https://hal.science/hal-04521849>**

Submitted on 26 Mar 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Open licence - etalab

# LECTURAS DEL CORÁN EN LA EUROPA LATINA (SIGLOS XII-XVI)

Readings of the Quran in Latin Europe (12th-16th  
centuries)

**JOHN TOLAN**  
Universidad de Nantes, Francia  
john.tolan@univ-nantes.fr

## Resumen

En 1143, Roberto de Ketton compone, a pedido del abad Pedro de Cluny, la primera traducción latina del Corán. Esta traducción, conservada en 24 manuscritos, fue una de las muchas vías a través de las que los lectores europeos accedieron al libro sagrado musulmán. Muchos de sus lectores, como el mismísimo Pedro de Cluny, leyeron el Corán para refutarlo, dado que, para ellos, era la escritura fundante de una peligrosa herejía. Sin embargo, otros se interesaron por él por cuestiones distintas, y sus lecturas estuvieron lejos de ser hostiles. En 1543, cuatro siglos después de que Roberto tradujera el texto, Theodor Bibliander lo publicó en Basel, junto con una colección de otros escritos sobre el islam, y con prefacio de Martín Lutero. Para protestantes como Bibliander y Lutero, el Corán podía ser utilizado como herramienta de lucha contra la iglesia católica. El Corán latino forma parte del bagaje intelectual y cultura europeo entre los siglos XII y XVI, y los intereses y usos que los lectores europeos le brindaron fueron variados y complejos. En este artículo examinaremos el impacto de esta traducción en los círculos intelectuales de Europa entre los siglos XII y XVII.

**Palabras clave** Corán - Europa latina - islam - traducción

### Summary

In 1143, Robert of Ketton produced, at the request of Abbot Peter of Cluny, the first Latin translation of the Quran. This translation, existing in 24 manuscripts, was one of the main ways in which European readers had access to the Muslim holy book. Many of its readers, such as Peter of Cluny himself, read the Quran to refute it, since for them it was the founding scripture of a serious heresy. However, many read the Quran for other reasons and its reading was not always hostile. In 1543, four centuries after Robert produced the translation, Theodor Bibliander published it in Basel, along with a collection of other texts on Islam and a preface by Martin Luther. For Protestant writers Bibliander and Luther, the Koran could be a useful tool in the fight against the Catholic Church. The Latin Quran is part of the intellectual and cultural background of Europe between the 12th and 16th centuries, and the interests and uses that its European readers brought to it were complex and varied. In this article we will examine the impact that this translation had in Europe intellectual circles from the 12th century until the 17th century.

**Keywords** Quran - latin Europe - islam - translation

En 1143, Roberto de Ketton realizó, a instancias del abad Pedro de Cluny, la primera traducción del Corán al latín (Martínez Gázquez y González Muñoz, 2022). Esta traducción, existente en 24 manuscritos, fue una de las principales formas en que los lectores europeos tuvieron acceso al libro sagrado musulmán. Muchos de sus lectores, como el propio Pedro de Cluny, lo leyeron para refutarlo, pues, para ellos, era la escritura fundacional de una herejía peligrosa. Sin embargo, muchos consultaron el Corán por otras razones, y la lectura que hicieron no fue siempre hostil. En 1543, cuatro siglos después de que Roberto lo tradujera, Theodor Bibliander publicó esta traducción en Basilea, junto con una colección de otros textos sobre el islam y un prefacio de Martín Lutero. Para Bibliander y Lutero, el Corán podía ser una herramienta útil en la lucha contra la Iglesia Católica, al transformarse en un instrumento que demostraba, como afirmaba Lutero, que “el diablo del Papa es peor que el diablo de los turcos”. Rápidamente, los escritores católicos esgrimieron contraargumentos, buscando en el Corán similitudes entre las “herejías” de los musulmanes y las de Lutero o Calvino.

El Corán latino, como ya veremos, formó parte del bagaje intelectual y cultural de Europa entre los siglos XII y XVI, y los intereses y usos que sus lectores europeos le adjudicaron fueron complejos y variados. Hubo siete traducciones distintas del Corán del árabe al latín, escalonadas entre 1143 y 1698. En este artículo, examinaremos la primera de

ellas, realizada, como hemos anticipado, por Robert de Ketton, y analizaremos su impacto en el contexto europeo hasta el siglo XVII (Ferrero Hernández y Tolan, 2021; Tolan, 2021; Hanne, 2021; Tolan y Iogna-Prat, 2009-2022; de la Cruz Palma y Ferrero Hernández: 2009-2022).

Fue a orillas del Ebro donde Pedro, llamado “el Venerable”, abad del rico y poderoso monasterio de Cluny, se encontró con Roberto de Ketton en 1142. Roberto, un aficionado de la ciencia, había llegado de Inglaterra diez años antes para aprender árabe y estudiar ciencias. No fue el único: en el siglo XII, muchos jóvenes europeos, cansados de lo que vieron como una enseñanza rígida y estéril de gramática y dialéctica en las escuelas de la Europa latina, fueron a España para estudiar, en árabe, medicina, filosofía, astronomía y muchas otras ciencias.

Pedro de Cluny pasó a orillas del Ebro durante una gira que realizaba por España. Cluny era la cabeza de una gran red monástica y Pedro visitaba los monasterios cluniacenses de la península ibérica para supervisar que se respetara la reforma litúrgica y la disciplina monástica. Allí, a unos 300 km de la frontera del califato almohade en pleno apogeo, Pedro concibió la idea de refutar “la herejía de los sarracenos”. Para llevar a cabo su objetivo, era necesario traducir su libro sagrado. Como Pedro mismo explica en una carta a Bernardo de Claraval, encontró a Roberto y su amigo Herman de Carintia “en España, cerca del Ebro, estudiando el arte de la astrología. Los convencí de que hicieran este trabajo por un buen precio”.

Roberto comenzó a redactar una versión latina del Corán, tarea ardua, ya que buscaba comunicar el significado del libro sagrado del islam y transformar la prosa rítmica del texto árabe en latín digno de un gran texto. Por otra parte, no solo tradujo el Corán, sino que, a menudo, incorporó información de su lectura de la exégesis musulmana (*tafsir*, en árabe) para aclarar pasajes oscuros. Acompañó el texto de glosas marginales, notas que ofrecen explicaciones históricas o exegéticas o que a veces denuncian los “errores” del “hereje Mahoma”. En el prefacio, Roberto dedica su traducción a su comendatario, Pedro de Cluny: “Me pediste que tradujera la ‘ley de Mahoma’, para que pudieras refutarla. Aquí está. En cuanto a mí, vuelvo a mis estudios de astrología”.

El manuscrito más antiguo de la traducción se encuentra actualmente en la Biblioteca del Arsenal, en París. La rúbrica, ubicada en la parte superior de la primera página, reza: *Lex Mahumet pseudoprofete, que arabice Alchoran, id est, collectio preceptorum uocatur*, “la ley del falso profeta Mahoma, que en árabe se llama el Corán, que significa colección de preceptos”.<sup>1</sup> Este título, que el copista del manuscrito dio a la traducción de Ketton, cristaliza algunas de las principales formas en que los intelectuales cristianos europeos, a partir del siglo XII,

<sup>1</sup> Paris, Bibliothèque de l’Arsenal MS 1162, f. 26r.

entendieron el Corán y el islam. El Corán es ante todo una *lex*, palabra que en latín del siglo XII significa tanto ley como religión. El Corán, según este título, es la ley de un falso profeta. Mientras que Moisés recibió la ley de Dios en el monte Sinaí y Cristo, la palabra de Dios encarnada, la cual cumplió y transformó la ley, la de Mahoma, por el contrario, es ilegítima. La deslegitimación del profeta musulmán juega un papel central en las respuestas cristianas al islam, como dejan claro las diversas obras que acompañan la traducción de Ketton en el corpus cluniacense. Mientras que para los musulmanes el Corán es la palabra de Dios, para Ketton como para otros autores cristianos latinos es simplemente una «colección de preceptos» de un falso profeta. Muhammad, para Ketton y para quienes leerán su traducción, es el único autor de esta ley ilegítima basada en revelaciones fingidas. La elección del término «colección» también enfatiza los orígenes humanos de esta ley, la mano del falso profeta que reunió varios «preceptos» en un solo volumen.

Habrán otras traducciones latinas del Corán en los siglos siguientes, pero ninguna de ellas tiene el éxito de la de Ketton, de la cual todavía hay 24 manuscritos medievales. En estos manuscritos, el texto de la traducción es bien ordenado: a menudo una hermosa escritura, amplios márgenes, glosas marginales explicativas. En este sentido, los manuscritos del Corán de Ketton son similares a los manuscritos de la Biblia. Al mismo tiempo, el prefacio que escribe Ketton y algunas de las glosas denuncian esta “ley falsa” de “el hereje” Muhammad.

En este primer manuscrito, como en la mayoría de los otros 24, la traducción de Ketton no viajó sola: estaba acompañada de otras traducciones por los traductores contratados por Pedro de Cluny, textos que contextualizan y explican el Corán y el islam. Ketton tradujo una crónica árabe anónima que narra la vida de Muhammad y la historia de los primeros califas, la cual se llama, en los manuscritos, *Fabule Sarracenorum, siue Chronica mendosa et ridicula Sarracenorum*. Su colega Hermann de Carintia tradujo dos obras: el *Kitāb al-anwār* (*Libro de la luz*), sobre la tradición de la luz profética, que lleva como título en latín *De generatione Mahumet et nutritura ejus*; y un obra de polémica musulmana antijudía en forma de diálogo (ficticio) entre el judío ‘Abdallah ben Salam y el profeta Muhammad, la llamada *Doctrina Mahumet* (de la Cruz Palma y Ferrero Hernández, 2009–2022: 497–507; Fierro Bello, 2011). Se encuentra también la *Epistula Saraceni et rescriptum Christiani*, la traducción de Pedro de Toledo de una obra de polémica cristiana contra el islam, la *Risālat al- Kindī*, compuesta probablemente en Bagdad al siglo VIII o IX (González Muñoz, 2005, 2009–2022). La mayoría de los 24 manuscritos de la traducción de Robert de Ketton contienen también este conjunto de textos, llamado por los científicos “corpus cluniacense” o “corpus islamolatina”.

El mismo Pedro de Cluny utilizó este material para escribir dos obras polémicas contra la “herejía de los sarracenos”: el *Summa totius haeresis Saracenorum*, compuesto en

los años 1140, en que denuncia al falso profeta y el Corán, explicando su proyecto de traducciones de obras musulmanas para combatir esta herejía inspirada por el diablo. Este texto se encuentra en el manuscrito del Arsenal y en otro manuscrito del Corán de Ketton. En los años 1150, escribe un texto más amplio de refutación del Corán, el *Contra sectam Sarracenorum*, que se conserva en un único manuscrito (Tolan, 2022; Petrus Venerabilis, 1985).

En el *Contra sectam*, Pedro afirma que los padres de la Iglesia refutaron las antiguas herejías, pero que nadie negó el islam (ignora, por supuesto, toda una serie de textos escritos por cristianos en árabe, siríaco, griego, incluso en latín en el siglo IX en España). No detallaré aquí sus argumentos, puesto que me interesa más conocer las razones de su polémica. La intención de esta herejía diabólica, afirma Pedro, es presentar a Cristo como un santo, amado de Dios, un gran profeta, pero enteramente hombre, de ninguna manera el hijo de Dios. En otras palabras, lo que más reprocha Pedro a Mahoma es haber sembrado dudas sobre la doctrina central del cristianismo: la divinidad de Cristo. El Corán afirma, una y otra vez, que Jesús, el gran profeta, nunca afirmó ser Dios o hijo de Dios. Desafortunadamente, para Pedro, la duda sobre este tema no se limita a los musulmanes y otros herejes: abunda incluso entre ciertos cristianos eruditos. Uno de los textos más interesantes sobre este tema, poco conocido, es una carta que Pedro envió a su secretario Pierre de Poitiers, tal vez cuando este último estaba en España para supervisar las traducciones.

Pierre de Poitiers habría informado a su abad que “ciertos hermanos” preguntaron por qué, en los Evangelios, Jesús nunca dice abiertamente que es Dios. Pierre de Poitiers no dice quiénes son los hermanos que formulan una objeción muy cercana al punto de vista musulmán. Pedro responde que les va a mostrar que Cristo sí afirmó que era Dios, pero que, la mayoría de las veces, lo hizo de manera discreta e indirecta; no le faltan argumentos, de hecho, porque es en la exégesis tradicional donde Peter se siente más a gusto. Si se toma la molestia de combatir la duda en sus hermanos, es porque esta duda es un “veneno” elaborado por el gran Enemigo, Satanás. Fue Satanás, explica, quien hizo que los sarracenos ocuparan la mitad de la tierra y predicaran este “veneno”, una de las más perniciosas herejías, con la que se enseñaba que Jesús, hijo de la Virgen María, era el Verbo y el Espíritu de Dios, pero que no era Dios y que no murió en la cruz. El peligro, para Pedro, es que esta duda, esta ponzoña, no solo contagia a los sarracenos, sino que comienza a alcanzar a hermanos cristianos, piadosos y eruditos.

Para combatir esta vacilación pone en marcha su proyecto de traducir el Corán para luego refutar la religión musulmana en su *Contra la secta de los sarracenos*. En el prefacio, Pedro explica los motivos que lo impulsaron a escribir un tratado para los discípulos de Mahoma en latín, un idioma que no entienden. Pedro ofrece dos justificaciones. Primero, espera que alguien se comprometa a traducir su tratado al árabe; después de todo, los Padres

de la Iglesia a menudo traducían del hebreo al griego, del griego al latín, del latín al griego, etc., obras útiles para la Iglesia. En segundo lugar, asegura, este tratado puede resultar útil para los lectores cristianos, incluso si permanece sin traducir (lo que sucedió). Si hay cristianos que están dispuestos a respetar o admirar el islam, su trabajo, quiere creer, los disuadirá rápidamente de hacerlo.

Quizás este tratado curará las cavilaciones ocultas de algunos de los nuestros, pensamientos que podrían llevarlos al mal si creen que hay algo de piedad en estas personas inicuas y si piensan que la verdad puede encontrarse entre los ministros de mentiras. [*Contra sectam Saracenorum*, c. 20]

¿Quiénes son estos cristianos latinos que, en sus “cavilaciones ocultas”, podrían imaginar que los sarracenos son piadosos? Pedro no lo dice, pero los candidatos más probables eran traductores y estudiantes de ciencia y filosofía árabes. En este sentido, su controversia parece más una defensa del cristianismo que el esfuerzo de un misionero ofensivo/ ofendido.

Vemos aquí que Pedro dispuso la traducción del Corán y de los otros textos del *corpus cluniacense* no solo para rebatir la “herejía de los sarracenos”, sino también para combatir algunos errores doctrinales de los cristianos. En su estudio de la carta del abad Pedro de Cluny a Bernardo de Claraval, Anthony Lappin (2021) muestra cómo el corpus debe entenderse, en primer término, como parte de la defensa retórica de Pedro de Cluny contra un formidable adversario espiritual e institucional: la orden cisterciense. Pedro envía a Bernardo el texto de la *Epistula Saraceni et rescriptum Christiani*, pidiéndole que escriba una obra polémica contra la herejía sarracena. Fue una manera de decir al abad cisterciense que sería mejor combatir a los verdaderos enemigos de la fe que polemizar entre monjes cristianos. Cuando ya no es necesario defender a los cluniacenses contra los cistercienses, el corpus cae en un relativo abandono (reflejado en el estado del manuscrito del Arsenal), para ser más tarde revivido.

Mientras las obras polémicas contra el islam de Pedro de Cluny fueron poco leídas, la traducción de Ketton y las que la acompañaban influyeron de manera significativa en Europa durante siglos, autoridad que observamos en el número de manuscritos conservados (veinticuatro) y, más tarde, en las ediciones impresas.<sup>2</sup> Debe entenderse, claro está, desde la óptica que desea comprender el islam con el fin de atacarlo y objetar de mejor manera. En realidad, la cuestión resulta ser más compleja. Tomemos el ejemplo de un manuscrito que podríamos llamar un Corán dominico “de bolsillo”. Se trata de un libro pequeño, como utilizaban con frecuencia los frailes franciscanos y dominicos (sermones, manuales de confesión, biblias...). En estas dimensiones pequeñas, el dominico podía llevar el Corán

---

<sup>2</sup> Véase sobre todo Burman (2007).

consigo. En la primera página del prefacio de Ketton a su traducción del Corán, hay una letra historiada que representa un fraile dominico predicando a un hombre de piel oscura (sin duda un musulmán).<sup>3</sup> Esto sugiere que, para el artista, y sin duda para el escriba y el patrocinador dominico del manuscrito, este Corán debía servir para la evangelización de musulmanes. Un lector del siglo XIV añadió un índice a este manuscrito. Como ha demostrado Burman (2007), hay se observan allí, en especial, elementos útiles para la polémica. Pero los otros manuscritos muestran huellas de lecturas distintas, no siempre de índole polémica. Existe otro índice del siglo XVI, muy detallado, que pone de manifiesto un gran interés y curiosidad sobre la religión musulmana y el texto coránico. La perspectiva polémica cristiana está ausente.<sup>4</sup>

La traducción al latín de Roberto de Ketton se convirtió en una herramienta clave para que los intelectuales europeos entendieran y describieran el islam. Muchos de ellos utilizaron el texto de Ketton y las glosas que lo acompañaban para reforzar una descripción negativa del islam y los musulmanes. Como señala Augustín Justicia Lara, el fraile franciscano Symon Semeonis, en el *Itinerario* que describe su peregrinaje a Jerusalén en 1323, utiliza su lectura del Corán de Roberto para ofrecer citas autorizadas con las cuales describir las sociedades musulmanas que visita (sus prácticas religiosas, el velo que llevan las mujeres, la prohibición del alcohol). La traducción de Roberto y las glosas le permiten comprender, explicar y denigrar la sociedad a la que alude (Justicia Lara, 2021). Por su parte, Giacomo della Marca (1391-1476) empleó la traducción de Ketton como arma para llevar adelante su actividad misionera en los Balcanes, como demuestra José Martínez Gázquez (2021). En el apéndice de su artículo, Martínez ofrece una edición crítica de *Extracta ex Alcorano ad confutationem Sarracenorum* de Giacomo e indica cómo aquel incorporó material coránico a sus sermones (Martínez Gázquez, 2021).

El siglo XV fue testigo de la aparición de un número significativo de textos sobre el islam y la “amenaza turca” ya que, en reacción al asedio otomano y la captura de Constantinopla en 1453, los cristianos europeos debatieron los méritos de la cruzada y la misión. El Concilio de Basilea (1431-1449) representó el punto culminante del movimiento conciliar, que buscaba alcanzar la paz y la unidad en el gobierno colectivo de la Iglesia. En su primera sesión el 14 de diciembre de 1431, los eclesiásticos fijaron tres objetivos para el concilio. Primero, erradicar la herejía y el cisma; con ese objetivo en mente, negociaban con los husitas y la iglesia griega para alcanzar compromisos que permitieran unificar la Iglesia. La segunda preocupación era la de hallar la paz entre los cristianos en Europa, lograr que los beligerantes negociaran entre sí (en particular, dentro del contexto de la Guerra de

<sup>3</sup> Bibliothèque Nationale de France, MS Latin 3668, f. 4v (siglo XIII). Véase Burman, 91-98.

<sup>4</sup> Dresden, Sächsische Landesbibliothek MS 120b. Véase Burman, 98-105.

los Cien Años entre Inglaterra y Francia). Los padres conciliares consideraban necesaria la unión de la Europa cristiana para poder frenar las conquistas otomanas. En consecuencia, idearon un programa de reforma moral, que consideraron esencial para reafirmar la unidad cristiana. No obstante, es preciso añadir una cuarta preocupación mayor: la autoridad del Concilio, frente a la del Papa. Fue motivo constante de tensión entre el Concilio y el Papa Eugenio IV, lo que condujo, finalmente, a que el concilio declarara a Félix V (anti)papa en 1439. El concilio reclamaba autoridad para gobernar la Iglesia y tomar decisiones sobre la doctrina (Decaluwé, Izbicki y Christianson, 2017; Decaluwé, 2019). De esta forma, el concilio enfrentaba a tres adversarios: los husitas, los griegos y el Papa. El Consejo se vio obligado a defender su propia legitimidad sobre y contra cada uno de ellos, tratando de hallar un terreno común. Un cuarto adversario, el islam, no era la preocupación directa del Consejo. Sin embargo, estaba en la mente de los padres.

En este contexto, algunos de los eclesiásticos presentes estudiaban y debatían sobre el Corán. Al menos cinco manuscritos que contienen parte o toda la traducción latina de Roberto de Ketton circularon en Basilea durante el concilio. Irónicamente, los manuscritos del Corán no llegaban a Basilea desde España, donde Roberto hizo la traducción, sino de Oriente. Bertrandon de la Broquière, quien había viajado a Tierra Santa como espía del duque Felipe de Borgoña, consiguió un manuscrito de la traducción de Ketton en Damasco. El duque le pidió dejar el Corán con Jean Germain, obispo de Chalons, quien representaba al ducado en el concilio. Tanto Juan de Ragusa como Nicolás de Cusa fueron, en momentos distintos, embajadores del concilio ante el emperador bizantino. Cada uno de ellos encontró una copia del Corán de Ketton en Constantinopla y las trajeron consigo a Basilea. Aparentemente, la traducción de Ketton resultaba más accesible entre los latinos de Oriente que en Europa. Juan de Segovia descubrió así la traducción no en España, sino en la copia que Nicolás de Cusa trajo de Constantinopla.<sup>5</sup> Otro manuscrito, conservado actualmente en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale, fue compuesto probablemente en Basilea durante el concilio: contiene una selección de extractos de la traducción de Roberto junto el *Contra sectam Sarracenorum* de Riccoldo de Montecroce y con una versión abreviada del Risālat al- Kindī en la traducción latina de Pedro de Toledo, así como textos relacionados con la iglesia griega. El manuscrito sería un vademécum compuesto en Basilea por uno de los participantes del Consejo, probablemente un dominico (González-Muñoz, 2020).

Ciertos padres del concilio, que no eran arabófonos, se interesaban, no obstante, por el texto original del Corán. Nicolás de Cusa menciona haber visto un manuscrito árabe del Corán en el convento franciscano de Constantinopla. En 1437 Juan de Ragusa compró en

<sup>5</sup> Se trata del Codex Cusanus 108, de acuerdo con James E. Biechler (1983).

Pera (Constantinopla) un Corán árabe que fue copiado en 1242 por un cierto Muḥammad Ibn al-Ma'ājīnī; lo llevó a Basilea y lo donó al convento dominico. En 1445 el manuscrito fue enviado a Aiton, en Saboya, donde Juan de Segovia lo utilizó para la revisión de su traducción latina del Corán y para compararlo con sus manuscritos personales.

El reformador de Zurich, Theodor Bibliander, usó este manuscrito para la preparación del impreso de la traducción latina del Corán realizada por Roberto de Ketton (Basilea 1543). También fue empleado, copiado y descrito por su sucesor Johann Heinrich Hottinger.<sup>6</sup>

Dos de los más fervientes defensores del modelo conciliar, Juan de Segovia y Nicolás de Cusa, se encontraron en Basilea y estudiaron juntos el Corán. El impacto duradero de este descubrimiento se manifiesta en sus trabajos posteriores (*De pace fidei* y *Cribatio Alkorani* de Nicolás de Cusa y la traducción del Corán de Juan de Segovia) y ha sido ampliamente estudiado. La obra clásica de Richard Southern, de hace casi 60 años, dedicó un capítulo a estos dos autores y a otros dos que se conocieron en Basilea, Jean German y Aeneas Sylvius Piccolomini. El estudio más reciente de Tristan Vigliano (2017) analiza las obras sobre el islam de los cuatro autores, redactadas después del concilio. Asimismo, otros padres conciliares se interesaron por el islam y el Corán, como anotaremos más adelante: Juan de Torquemada, Juan de Ragusa, Heymericus de Campo (Southern, 1962; Vigliano, 2017; Langeloh, 2019; Scotto 2022).<sup>7</sup>

El día 17 de septiembre de 1439 el Concilio declara que la Virgen María fue concebida sin pecado original. El Concilio se ocupa de este tema, intermitentemente, durante cuatro años. El día de la fiesta de la Inmaculada Concepción, 8 de diciembre de 1435, Jean de Rouvroy abre el tema con un sermón, argumentando a favor de la doctrina de la Inmaculada Concepción. Entre otros testimonios, afirma que “Mahometi, in Alcorano, in responsione contra Iudaeum, ubi dicitur: Nullus nascitur de filiis Adam, quem non contigerit Satan, praeter Mariam et Filium eius”. No era el primero autor que señalaba que Mahoma y el Corán afirmaban la doctrina: un hadith d'Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī del siglo IX, quien había confirmado la pureza de Jesús y su madre, fue recuperado por Nicolas de Lyra como prueba de la doctrina, pues otros autores habían confundido los hadiths y el Corán. Juan de Segovia cita pasajes del Corán sobre la virgen como argumentos en favor de la doctrina (Scotto, 2022; Langeloh, 2019; Tolan, 2021). Este ejemplo nos demuestra que los eclesiásticos que estudiaban el Corán de Ketton podían utilizarlo para inspirar debates sobre doctrinas marianas y hasta sobre la gobernanza de la Iglesia.

Fue igualmente en Basilea, un siglo después, en 1542, que el consejo municipal

<sup>6</sup> En ese sentido, debería consultarse su *Bibliotheca Orientalis* (Zurich, 1658, 155) que se encuentra, actualmente, en la Biblioteca universitaria de Basilea. <https://www.e-codices.unifr.ch/en/searchresult/list/one/ubb/A-III-0019>

<sup>7</sup> La tesis doctoral de Jacob Langeloh (2019) es el estudio más completo sobre el tema.

encarceló a dos editores que querían publicar una antología de textos latinos sobre el islam, incluida la traducción de Roberto de Ketton. Los ediles declararon que era peligroso publicar las “fábulas y herejías” del Corán. Martin Lutero intervino para ayudar al editor, Theodor Bibliander, a convencer al consejo de que había que imprimir el Corán: no había mejor manera de luchar contra los turcos que permitir que todos descubrieran por sí mismos “las mentiras y fábulas” de Mahoma. Al año siguiente se publicó la traducción de Robert of Ketton a cargo de Bibliander, con un prefacio de Lutero.

El protagonista de este proyecto de publicación, el humanista suizo Theodor Bibliander, tenía una actitud profundamente ambivalente hacia el islam y su profeta. En 1542, un año antes de la aparición de la traducción latina del Corán de Ketton, publicó también su *Ad nominis Christiani socios consultatio* en la que escribió:

Mahumet denunció la infidelidad de los judíos y afirmó que Cristo fue concebido por el Espíritu Santo y nació de María, una Virgen pura. Lo llamó el gran profeta de Dios, palabra, alma y espíritu de Dios, que vendrá a juzgar al mundo. Mahumet, por tanto, no parece ser, de ninguna manera, enemigo de Cristo o que quisiera abolir su doctrina, sino asumir por sí mismo la corrección de lo que había sido depravado (...). Así, la doctrina de Mahumet resistió valientemente algunas viejas herejías condenadas por la palabra de Dios y por el juicio de la Iglesia católica, por ejemplo, la de los antropomorfos, que creían que Dios era compacto y que tenía un cuerpo y miembros como los de un hombre. En conclusión, cortó la garganta de las supersticiones paganas y negó rotundamente la pluralidad de los dioses. Tampoco aceptó el uso de ninguna imagen para la devoción.<sup>8</sup>

Según Bibliander, Mahoma había denunciado a los judíos y corroborado las grandes verdades del cristianismo: el nacimiento virginal, Cristo como Palabra de Dios, el Espíritu Santo. Había erradicado la idolatría, desterrado las imágenes y luchado contra la herejía. En otras palabras, era un predicador y reformador, similar en muchos aspectos a los protestantes. Lutero consideraba a Mahoma como la vara con la que golpear a los papistas: el profeta sarraceno era, por definición, el portador de la bandera del error, y situar al Papa por debajo de él era un buen recurso para una guerra retórica. Pero con su estudio profundo y cuidadoso del Corán, Bibliander ofreció una perspectiva completamente diferente. Su Mahoma tiene el perfil del reformador y visionario, aun cuando debía ser rechazado, porque no construyó su edificio sobre la base de las Escrituras, y por no haber reconocido a Cristo como la fuente de salvación. Su religión era, en última instancia, una “planta diabólica”, destinada a ser desraizada por el “Espíritu de la Palabra de Cristo”.

Al relatar la vida de Mahoma, Bibliander lamenta los “actos detestables” que fueron inspirados por un temperamento “codicioso, cruel, inmoral, concupiscente, sediento de

---

<sup>8</sup> Traducción excerpta de Tolan, 2021, 111 de Bibliander (1542) *Ad nominis christiani socios consultatio*.

honores y poder, inclinado y pronto a toda clase de placeres viles y repugnantes”. Lutero denunció al Papa y a Mahoma mientras que Bibliander buscó una conexión entre ambos: Roma había sufrido bajo la tiranía de los papas Gregorio (590–604) y Bonifacio III (607), y este último había oprimido tanto a sus obispos que había provocado la discordia entre ellos. Es en este contexto que nace Mahoma y funda su propia secta, que por consiguiente aparece a la vez como la consecuencia y el castigo divino por las luchas entre las facciones romanas. La versión de Bibliander de la vida del Profeta es coherente con su versión de las polémicas académicas que publicó simultáneamente con el Corán, y, en líneas generales, se abstiene de repetir las leyendas maliciosas de autores medievales.

Aunque Bibliander introdujo la traducción latina del Corán para desactivar el impacto desestabilizador del texto islámico en la ortodoxia cristiana, las posibilidades de una crítica al cristianismo surgieron en los años siguientes, cuando Miguel Servet se basó en su lectura del libro sagrado del islam para refutar el dogma de la Trinidad. Humanista aragonés y espíritu universalista, la obra de Servet versa sobre temas tan diversos y variados como la circulación de la sangre en los pulmones, la geografía y la astrología. También le interesaba la teología y llegó a la conclusión de que la Trinidad era una lamentable innovación de los concilios del siglo IV, una doctrina que ni Jesús ni sus apóstoles habían predicado jamás. Su primer libro, publicado a los veinte años, se titulaba *De Trinitatis erroribus*. Sus argumentos se basan esencialmente en una lectura atenta de los textos bíblicos, pero también cita las objeciones de judíos y musulmanes contra la Trinidad:

Además, lo más amargo para todos ellos es cuánto esta tradición de la trinidad fue motivo de risa para los mahometanos —¡ah, qué pena! —, solo Dios lo sabe. Los judíos también se apartan con horror de toda adhesión a esta fantasía nuestra y se ríen de nuestra estupidez en relación con la trinidad y, a causa de blasfemias de este tipo, no creen que este sea el Mesías que fue prometido por la Ley. Y no solo los mahometanos y los hebreos, sino las fieras del campo se burlarían de nosotros, si tomaran en serio nuestra fantástica opinión, pues todas las obras del Señor bendicen al Dios único. Oye también lo que dice Mahoma, pues es mayor el crédito que hay que otorgar a una sola verdad que confiesa el enemigo que a cientos de mentiras de los nuestros. Dice, en efecto, en su Corán, que Cristo fue el mayor de los profetas, espíritu de Dios, poder de Dios, aliento de Dios, alma propia de Dios, Verbo nacido de una virgen perpetua por acción de Dios, y dice también que, debido a la maldad de los judíos en contra de él, están estos ahora sumidos en la miseria y en la calamidad.

Dice, además, que los Apóstoles y los Evangelistas y los primeros cristianos fueron los mejores hombres, escribieron cosas verdaderas y no tuvieron trinidad o tres personas en la divinidad, sino que eso lo añadieron hombres de épocas posteriores (Servet, 2003: 227; traducción de Tolan 2021).

Para Servet, católicos y protestantes fueron cómplices del error: sus autoridades colaboraron para silenciarlo. Servet mantuvo correspondencia con Calvino durante años y sus intentos

de convencerlo de los errores de la Trinidad enfurecieron al reformador. En 1553 publicó su *Christianismi restitutio*, en el que cita argumentos extraídos del Corán contra la doctrina de la Trinidad, que había hallado en la edición de Bibliander. Poco después de la publicación de *Christianismi restitutio*, uno de los compañeros de Calvino escribió al inquisidor católico de Viena; este hizo arrestar a Servet y a su editor. Servet escapó de la cárcel. La Inquisición lo condenó como hereje y lo quemó en efigie, con su libro. Fue a Ginebra, aparentemente con el objetivo de enfrentar a Calvino y convertirse en un mártir de la fe unitaria. Fue arrestado y citado judicialmente en el consejo municipal. Durante el juicio, Calvino leyó ante el tribunal una lista de los treinta y ocho artículos que él y el consejo consideraban heréticos en los escritos de Servet. Este último, muy contento con la oportunidad que se le daba de responder, explicó que sus concepciones se alineaban con las de los Padres de la Iglesia, Ireneo y Tertuliano, y condenó a Calvino como siervo del Diablo. No era él, sino Calvino a quien el consejo debía condenar a muerte. El consejo lo declaró culpable de herejía. Fue quemado en la hoguera sobre una pila de sus libros el 27 de octubre de 1553. Que fuera necesario quemar a Servet y su libro era aparentemente una de las pocas cosas en las que los protestantes de Ginebra y un inquisidor católico podían estar de acuerdo.

El Corán publicado por Bibliander se convirtió en una importante fuente de información sobre el islam y el Profeta para generaciones de europeos. Giovanni Battista Castrodardo lo tradujo del latín al italiano en 1547 (Tommasino, 1999). La traducción italiana de Castrodardo fue publicada por Andrea Arrivabene en Venecia en 1547, quien hizo que el libro fuese precedido con una epístola dedicada a Gabriel de Luetz, embajador francés en la Sublime Puerta. En este caso, la perspectiva de una alianza franco-veneto-otomana, que propiciaba el comercio y que permitía oponerse a los Habsburgo, puede explicar el interés que los turcos manifestaron hacia la religión. Arrivabene lo describe en un largo ensayo introductorio basado en fuentes que mezclan la historiografía veneciana, textos escritos por moriscos de Constantinopla, los tratados de Juan Andrés y la antología de Bibliander. Su intención no era puramente polémica: al contrario, deseaba ofrecer a sus lectores una guía accesible sobre el islam y la sociedad otomana. Además, irrigió elementos anti-Habsburgos y pro-Otomanos en su introducción, pero lo hizo de manera un tanto ambigua. En lo que presenta como “la verdadera historia de Macometto, extraída de historias escritas por cristianos”, el Profeta aparece como un intrigante herético, inspirado por un “espíritu diabólico”. Arrivabene puso de relieve la situación desesperada de los cristianos en territorio turco, ya fuesen libres o esclavos. El colofón indica que la traducción tenía la finalidad de revelar “el espíritu diabólico de Macometto, precursor del Anticristo”.

Uno de los lectores de la traducción de Castrodardo fue un molinero llamado Menocchio, que descubrió en este Alcorán la historia de Abraham destruyendo ídolos; se basó en esto para defender la idea de que los católicos debían renunciar al culto de las

reliquias. Fue sentenciado a muerte por esta y otras creencias heréticas en 1599. Sin duda, sus inquisidores consideraban esta desventura como una confirmación del peligro de leer un libro herético como el Corán. No es de extrañar, pues, que el libro apareciera en el *Index Librorum Prohibitorum* ya en 1564 y que se incautaran y quemaran ejemplares. Ello no impidió que, sin embargo, fuera ampliamente difundido y apreciado por intelectuales tan diversos como Guillaume Postel, Joseph Scaliger y Montesquieu. Y aunque el Corán fue precedido por advertencias polémicas, los lectores se basaron en la traducción de Castrodardo (así como en la versión latina) para argumentar en contra de los dogmas y prácticas del cristianismo católico o protestante.

El libro encontró un gran número de lectores en Italia y en otras partes de Europa: fue traducido al alemán (y de esa versión, al holandés) en el siglo XVII. Salomon Schweigger fue quien tradujo la versión italiana al alemán (1616); luego el texto de Schweigger se publicó en una traducción holandesa en 1641. Asimismo, la versión de Castrodardo fue traducida al hebreo en el siglo XVII. Algunos de los traductores a las lenguas vernáculas intentaron presentar el Corán a sus lectores de un modo más sencillo y menos erudito que Bibliander para explicar la religión de los “turcos”. A menudo añadían prefacios o introducciones que contaban la historia de la vida de Mahoma, los que, con frecuencia, contenían elementos heredados de las polémicas medievales. Algunas de esas traducciones iban acompañadas de grabados que ilustraban los principales episodios de su vida. En su presentación del “profeta de los turcos”, los comentaristas fusionaron de esta forma el Corán con las disputas tradicionales.

Hemos seguido las huellas de una traducción latina del Corán, la de Roberto de Ketton, desde el viaje en España de Pedro de Cluny en 1142, la difusión de manuscritos medievales, la edición impresa de Bibliander en 1543 y la grande difusión de esta última, incluso las distintas re-traducciones hasta el siglo XVII. La versión de Roberto de Ketton fue la más conocida y leída en Europa cristiana. Algunos la leían para comprender el islam y a veces polemizar contra él. Otros utilizaban el Corán para debatir contra otros cristianos (protestantes, católicos). Solo a partir del siglo XVII se producen otras traducciones de relevancia en francés (André Du Ryer 1647) y latín (Ludovico Maracci 1698); más tarde, en el siglo XVIII surgirán traducciones alejadas de toda perspectiva polémica (George Sale en inglés 1734; Claude-Etienne Savary en francés 1783). Pero esto es otro capítulo en la historia del Corán europeo.<sup>9</sup>

Traducción: Lidia Amor y Samanta Dening

<sup>9</sup> Véanse los otros volúmenes en la colección *The European Qur'an* (<https://www.degruyter.com/serial/euqu-b/html>) y el sitio web du proyecto *The European Qur'an* (<https://euqu.eu/>).

## Bibliografía

- Bibliander, Theodor (1542) *Ad nominis christiani socios consultatio*, Basilea.
- Biechler, James E. (1983) “Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa”, *Manuscripta* 27, 91-100.
- Burman, Thomas (2007) *Reading the Qur’an in Latin Christendom, 1140-1560*, University of Pennsylvania Press.
- Decaluwé, Michiel (2018) “The Council of Basel and other political assemblies as cultural phenomena”, en Izbicki, Thomas, Jason Aleksander, y Donald F. Duclow *Nicholas of Cusa and Times of Transition: Essays in Honor of Gerald Christianson*, Leiden: Brill, 64-80.
- Decaluwé, Michiel, Thomas Izbicki y Gerlad Christianson (2019) *A Companion to the Council of Basel*, Leiden: Brill.
- de la Cruz Palma, Óscar y Cándida Ferrero Hernández (1997) “Robert of Ketton”, *Cahier de Recherches Médiévales et Humanistes* 3, 508-19.
- Ferrero Hernández, Cándida y John Tolan (dir.) (2021) *The Latin Qur’an, 1143-1500: Translation, Transition, Interpretation*, Berlín: Walter de Gruyter.
- Fierro Bello, María Isabel (2011) “El Kitāb al-anwār y la circulación de libros en al-Andalus”, *Sharq al-Andalus* 20, 97-108.
- González Muñoz, Fernando (1997) “Peter of Toledo”, *Cahier de Recherches Médiévales et Humanistes* 3, 478-82.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Exposición y refutación del Islam: la versión latina de las epístolas de al-Hasimi y al-Kindi*, Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións.
- \_\_\_\_\_ (2020) “Latin Texts on Islam in a Manuscript at Yale University”, en Ferrero Hernández, Cándida y Linda Gale Jones (ed.) *Propaganda and (un)covered identities in treatises and sermons: Christians, Jews, and Muslims in the premodern Mediterranean*, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 23-40.
- Hanne, Olivier (2019) *L’Alcoran : comment L’Europe a découvert le Coran*, París: Belin.
- Justicia Lara, Agustín (2021) “Context and the use of quotes from Robert of Ketton’s translation of the Qur’an in the Itinerarium Symonis Semeonis”, en Ferrero Hernández, Cándida y John Victor Tolan (dir.), *The Latin Qur’an, 1143-1500: Translation, Transition, Interpretation*, Berlín: Walter de Gruyter, 159-75.
- Lappin, Anthony (2021) “On the genesis and Formation of the Corpus Cluniacense”, en Ferrero Hernández, Cándida y John Victor Tolan (dir.), *The Latin Qur’an, 1143-1500: Translation, Transition, Interpretation*, Berlín: Walter de Gruyter, 27-56.

- Langeloh, Jacob (2019) *Der Islam auf dem Konzil von Basel (1431-1449): eine Studie mit Editionen und Übersetzungen unter besonderer Berücksichtigung des Johannes von Ragusa*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Martínez Gázquez, José (2021) “The Extracta ex Alcorano and Giacomo della Marca’s glosses in MS Falconara 3”, en Ferrero Hernández, Cándida y John Victor Tolan (dir.), *The Latin Qur’an, 1143-1500: Translation, Transition, Interpretation*, Berlín: Walter de Gruyter, 225-81.
- Martínez Gázquez, José y Fernando González Muñoz (dir.) (2022) *Alchoran siue lex Saracenorum: Petro Cluniacensi Abbate precipiente a Roberto Ketenensi translatus, glossae in Alchoran fortasse a Petro Pictaviense redactae: edición crítica y estudio*, traducido por Robert de Ketton, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Petrus Venerabilis (1985) *Schriften zum Islam*, [ed. Reinhold Glei], Altenberge: CIS-Verlag.
- Scotto, Davide (2022) *Juan de Segovia e il Corano: convertire i musulmani nell’Europa del Quattrocento*, Lovenno di Menaggio: Villa Vigoni editore.
- Servet, Miguel (2003) *Siete libros sobre errores acerca de la Trinidad*, en Michael Servetus, *Obras completas*, [Ángel Alcalá Galve (ed.)], Prensas Universidad de Zaragoza, II-1.
- Southern, Richard William (1962) *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press.
- Tommasino, Pier Mattia (1999) “Giovanni Battista Castrodardo”, *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes* 6:506-11.
- Tolan, John Victor (2021) *Mahoma el europeo: percepciones occidentales del profeta del islam desde la Edad Media a nuestros días* [trad. Rafael Gerardo Peinado Santaella y Bárbara Boloix Gallardo] Cáceres: Universidad de Extremadura.
- (2022) “Peter of Cluny”, en *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Qur’ānic Studies Online <[https://referenceworks.brillonline.com:443/entries/encyclopaedia-of-the-quran/peter-of-cluny-EQCOM\\_057218](https://referenceworks.brillonline.com:443/entries/encyclopaedia-of-the-quran/peter-of-cluny-EQCOM_057218)>
- Tolan, John Victor y Dominique Iogna-Prat (2009-2022) “Peter of Cluny”, en David Thomas et al. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, 42 vols, Leiden: Brill, 3:604-10.
- Vigliano, Tristan (2017) *Parler aux Musulmans : quatre intellectuels face à l’Islam à l’orée de la Renaissance*, Ginebra: Droz.

Este proyecto fue financiado por el Programa de Investigación e Innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea a partir del acuerdo de subvención N 810141. Agradezco a la Sociedad Argentina de Estudios Medievales y al Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas la invitación que me cursaron para presentar mi trabajo durante las XVII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales que tuvo lugar en Buenos Aires durante septiembre de 2022. Mi agradecimiento vaya también a Lidia Amor y Samanta Denning, por las sugerencias lingüísticas para la concreción de este artículo.