

**“... ac fide nostra sermonem amico animo habebamus”  
Gilberto Crispino, precursor de un nuevo enfoque en los diálogos de  
controversia religiosa**

**Natalia Jakubecki**

UBA/CONICET, USal

## Resumen

Este artículo tiene por objeto mostrar que los dos diálogos de controversia religiosa escritos por Gilberto Crispino, esto es, la *Disputatio iudei et christiani* y la *Disputatio christiani cum gentili*, deben contarse como uno de los más acabados ejemplos de conciliación entre argumentación racional y diálogo tolerante durante la Edad Media; y que, de hecho, el autor fue pionero en ello. Para cumplir acabadamente esta empresa, en primer lugar, haremos algunas consideraciones historiográficas sobre diálogos del mismo tenor, así como ejemplos concretos de modo que quede de manifiesto el contraste que existe entre estos dos textos crispinianos y otros de la misma época. En segundo lugar, nos detendremos en las fuentes centrales, para cuyo examen creí conveniente atender, por una parte, a la estructura de cada una de ellas y a sus respectivas particularidades y, por otra, a las vías retóricas que eligió Crispino para hacer relacionar ficcionalmente a sus personajes. Así pues, prestaremos especial atención a las reglas autoimpuestas por ellos para llevar a cabo sus debates, así como a los términos en los que estos se tratan. Todo ello conducirá a las reflexiones finales que harán foco en la importancia de las trazas metadoctrinales del género, que en este caso se presentan como ejemplares.

**Palabras clave:** Gilberto Crispino – Diálogo – Controversia religiosa – Tolerancia – Otredad

## Abstract

This article aims to demonstrate that the two religious controversy dialogues written by Gilbert Crispin, namely, “*Disputatio iudei et christiani*” and “*Disputatio christiani cum gentili*”, should be regarded as one of the most accomplished examples of reconciliation between rational argumentation and tolerant dialogue during the Middle Ages; and that, in fact, the author was a pioneer in this regard. To fully accomplish this task, firstly, I will present some historiographical considerations about dialogues of the same nature, along with concrete examples, in order to highlight the contrast between these two Crispinian texts and others from the same period. Secondly, I will explore the central sources, for which examination I deemed it appropriate to pay attention, on one hand, to the structure of each of them and their respective peculiarities, and

on the other hand, to the rhetorical methods chosen by Crispin to create fictional interactions among his characters. Thus, I will particularly focus on the self-imposed rules they follow to conduct their debates, as well as the terms they employ in their discussions. All of this will lead to final reflections that will emphasize the importance of the meta-doctrinal features of the genre, which, in this case, are presented as exemplary.

**Keywords:** Gilbert Crispin – Dialogue – Religious Controversy – Tolerance – Otherness

Para nosotros, los medievalistas, no es una novedad constatar que en el imaginario popular, todavía hoy alimentado por caducas lecturas decimonónicas, la Edad Media se configura como una época inculta, sombría y profundamente violenta. Pero tampoco es una novedad admitir que gran parte de nuestros esfuerzos se vuelcan a desmentir tan desventuradas representaciones. En lo que concierne a los conflictos e intercambios entre diferentes culturas, la tarea no siempre resulta fácil. En efecto, numerosos documentos atestiguan que “el otro” considerado en términos culturales, que en el Medioevo muchas veces se encarna en un otro religioso, fue considerado como una amenaza que ponía en riesgo la propia identidad, e incluso un enemigo al que había que combatir, silenciar y, en lo posible, erradicar. Huelga decir que, paulatinamente, a ese otro religioso se le ha ido sumando –y muchas veces, incluso, solapando– el otro político,<sup>1</sup> algo que lamentablemente poco ha cambiado en nuestros días. Pero también, como en nuestros días, las formas de reaccionar al respecto distan de ser homogéneas.

Ahora bien, respecto del cristianismo occidental (el terreno por donde hemos de a movernos conceptualmente), uno de los muchos caminos posibles para estudiar la larga serie de encuentros y desencuentros con otras culturas o comunidades religiosas es la literatura escrita en forma de un diálogo entre personajes de diferentes credos, las cuales forman parte de un conjunto más amplio de obras llamadas “controversiales” o “polémicas” que comienzan a proliferar a partir de la segunda mitad del siglo XI.<sup>2</sup> Estos diálogos, aunque en su gran mayoría ficcionales, constituyen una buena muestra tanto de las variopintas representaciones que la cristiandad tenía del otro, como de la forma y el contenido en la que se mantenían –o podrían llegar a mantenerse– los intercambios reales que, cada vez con mayor asiduidad, tenían lugar en las florecientes ciudades (Berger, 1986, p. 586 ss.).

En muchos de estos diálogos, especialmente en aquellos en los que se discute con un personaje judío –que, por otra parte, es el más recurrente– puede apreciarse que: 1) las intervenciones del antagonista son breves, prácticamente limitadas al planteo de preguntas o dudas que no hacen sino dar pie a una docta y, en general, larga respuesta cristiana, 2) el espacio cedido a la justificación racional de sus propias creencias es escaso o nulo, y 3) que, ya sea de modo directo o indirecto, se lo suele calificar –muchas veces como sinécdoque de la comunidad de pertenencia– de obstinado, intelectualmente inferior o incluso malvado, aun cuando en varios diálogos reine una imaginaria atmósfera de mutua cordialidad. Sirvan de ejemplo los siguientes pasajes.

En el primero de ellos, del *Dialogus inter christianum et iudaeum* de Ruperto de Deutz (compuesto c. 1126). Allí, por ejemplo, vemos cómo el personaje cristiano, deseándole la salvación a su interlocutor judío, se autoeleva moralmente al trocar en bien el mal que dice haber recibido

1 Piénsese, tan solo como un ejemplo evidente, las Cruzadas medievales o las guerras de religión que marcaron los comienzos de la Modernidad europea. La bibliografía al respecto es ingente, por lo que, con la intención de ofrecer una mirada diferente, me limito a sugerir la lectura Fumagalli, 2007, en especial pp. 18-33.

2 Coincidimos con Cardelle de Hartmann en que la denominación “controversial” o “polémica” no es enteramente apropiada (2001, pp. 116-117).

por parte es este, al tiempo que con su discurso lo confirma en su maldad:

Judío: Insultas a los míos [tratándolos de] malos [...].

Cristiano: No insulto, sino que, como un hermano, le arrojo palabras verdaderas a mi hermano, y te devuelvo bien a cambio del mal, porque tú odiaste mi salvación, y yo, en cambio, deseo la tuya. (*Anulus*, lib. I, p. 221)<sup>3</sup>

El segundo ejemplo es el el *Dialogus contra iudeos ad corrigendum et perficiendum destinatus*, de Bartolomé, obispo de Exeter (1180/4). Aunque en este caso no se trata de dos personajes de diferente religión, sino de un maestro que se dirige a su alumno también cristiano, que pretende saber qué decir y cómo disputar contra los judíos, lo mismo puede observarse cómo el autor, para describir a los judíos, se vale de una serie de adjetivos y comparaciones en absoluto ingenuas:

“Maestro: Ningún fiel que tenga celo de Dios sostiene con conocimiento las calumnias o blasfemias de los judíos sin alguna réplica, ni tampoco combate abiertamente sobre la fe contra los infieles mismos o los ignorantes. Pues, cada vez que discutimos con ellos todavía en pos de su salvación, impiden la actividad común como animales inquietos que no quieren (nolentes) entender para que [puedan] creer o actuar bien. De allí que, en la medida en que puede hacerse con sano amor, debemos declinar no solo sus conversaciones sino todas, sabiendo que las conversaciones perversas corrompen las buenas costumbres, y que quien toque brea se ensuciará por ella”. (*Dialogus*, f. 1va)<sup>4</sup>

Si, entonces, lo que se prioriza en la lectura es este tipo de pasajes, es entendible que el historiador Amos Funkenstein haya sostenido que la posición de Anselmo de Canterbury, la de Pedro Abelardo y la de Ramon Llull resultaran excepcionales dentro del conjunto de este tipo de escritos (1971, p. 378). Tal afirmación, que no sorprende pues nadie sensato pondría en duda la calidad filosófica y la originalidad de estas obras hoy ya canónicas, es, sin embargo, sesgada. Por una parte, olvida que el diálogo de Abelardo y especialmente el de Llull, mucho más tardío, son herederos de una tradición que estaba ya consolidada en el caso del primero y bastante olvidada en el del segundo. En efecto, a finales del siglo XII y principios del XIII, se despierta el sentimiento proselitista cristiano y en lugar de escribir a favor de la propia creencia se empieza a escribir en

<sup>3</sup> “IUD.: Malis meis insultas [...] CHRIST.: Non insulto, sed tanquam frater fratri uoces ueritatis ingero bonum tibi retribuens pro malo, quia tu salutem meam odisti; ego autem salutem tuam desidero”, Ruperti Tuitiensis, *Anulus*, p. 221, lib. I. Todas las traducciones del latín son propias, salvo expresa indicación en contrario. Se utilizará mayúscula para referirnos a los personajes del Judío, el Cristiano y el Gentil.

<sup>4</sup> “Magister. Nullus fidelium qui zelum dei habeat cum scientia eorum [sc. Iudeorum] calumnias seu blasfemias sine aliqua redargutione sustinet, sed nec cum ipsis coram infidelibus vel imperitis de fide contendit. Quotiens enim cum eis pro ipsorum etiam salute conferimus, inquietorum animalium more commune negotium semper impediunt, nolentes intelligere ut bene agant vel credant. Unde quantum salva caritate fieri potest, eorum non solum collationes, sed et colloquia universa declinare debemus, scientes quia corrumpunt bonos mores colloquia prava, et qui tetigerit picem inquinabitur ab ea”, Bartolomé de Exeter, *Dialogus*, MS Bodl. 482, f. 1va. Resaltado propio, transcripción de Hunt, 1948, pp. 147-148.

contra de la ajena (Berger, 1986, p. 585). Pero es justamente a partir de este cambio de enfoque que, mientras en la vida real los debates comenzaban a ser forzados –valga como caso paradigmático la célebre disputa de París, protagonizada por el converso Nicolás Donin en 1240–, el diálogo ficcional, en tanto formato textual, fue cayendo en desuso para ser reemplazado por tratados y manuales de índole inquisitorial (Dahan, 2006, p. 41-79; Cardelle de Hertmann, 2001, p. 108-109; Lértora, 2013).

Por otra parte, hemos de notar que en las *Collationes* de Abelardo y el *Llibre del gentil e dels tres savis* de Llull los personajes dialogantes no coinciden en sus creencias religiosas, diferente a lo que sucede en el *Cur Deus Homo* (CDH), donde Boso es un cristiano que le pregunta a Anselmo como si fuera un infiel. En este sentido, se debe admitir que no es técnicamente correcto afirmar que el arzobispo de Canterbury haya escrito un diálogo entre representantes de diferentes religiones. Pero uno de sus discípulos, Gilberto Crispino, sí lo hizo.

Como pretendo mostrar a continuación, sus dos disputaciones, aunque mucho menos célebres que las anteriormente nombradas, sin dudas deben contarse entre los ejemplos de conciliación entre argumentación racional y diálogo tolerante, algo en lo que coincide Alexander Fidora, reconocido estudioso del intercambio intercultural e interreligioso medieval (2009). De hecho, me atrevo a agregar a sus palabras que estas disputaciones no solo son, en términos cualitativos, una prueba de la “notable” (*bemerkenswerter*) capacidad de Gilberto para “formular condiciones formales de un diálogo interreligioso” (*ibid.*, p. 72), sino también, en términos temporales, pioneras; y ello en varios aspectos que iremos revisando..

## 1. Sobre el autor y sus disputaciones

Gilberto Crispino, nació circa 1045 en el seno de una adinerada familia normanda. Tomó los hábitos en 1063, a los 18 años, en la abadía de Bec. Allí conoció a Anselmo de Canterbury, quien pronto se convirtió en su maestro e íntimo amigo.

Al parecer, tiempo después, Crispino comenzó a impartir sus propias clases en Bec,<sup>5</sup> hasta que, alrededor de 1079, Lanfranco de Pavía, en ese entonces arzobispo de Canterbury, reclamó su presencia allí para que le sirviera como capellán, pese a las quejas de Anselmo, que debe pedir disculpas por haberse demorado en enviarlo y rogándole, al mismo tiempo, que lo devolviera a Bec lo antes posible. No es mucho lo que se sabe de Gilberto durante el período que pasa junto a Lanfranco. Sin embargo, podemos imaginar que el nuevo capellán parece haber cumplido con las expectativas del arzobispo, dado que seis años más tarde, en 1085, y por recomendación suya, es nombrado abad de Westminster, el cuarto desde su fundación, cargo en el que permaneció hasta

<sup>5</sup> Sobre el hecho de que Crispino haya sido maestro en Bec no hay consenso. Al parecer, esta información la provee Lanfranco en una de sus epístolas (PL 150, 540D-541B) en la que el arzobispo se dirige a “G.”, ensalzando sus clases. Sin embargo, como señala Robinson, D’Achery expandió esta abreviatura como “Gundulfo”, pero ello es erróneo pues las fechas y otros datos indican que Lanfranco se estaba refiriendo a Gilberto (Robinson, 1911, p. 9, n. 2).

su muerte el 6 de diciembre de 1117.

De Crispino nos han llegado dieciséis obras, de las cuales cinco están escritas en forma de diálogo, y solo dos de ellas se tratan de disputas interreligiosas: la *Disputatio iudei et christiani* (de ahora en adelante DJ), y la *Disputatio christiani cum gentili* (de ahora en adelante DG).<sup>6</sup> Se presume que ambas fueron escritas entre 1093 y 1094, poco tiempo después de la visita que recibe de Anselmo en el invierno de 1092-1093, cuando viaja a Inglaterra para convertirse en arzobispo y hace una estadía en Westminster antes de seguir el viaje a Canterbury. Al parecer, este encuentro resultó una suerte de estímulo intelectual para Crispino, pues la mayor parte de su producción escrita es inmediatamente posterior a él. De hecho, es a Anselmo a quien le dedica la primera de sus disputas en una epístola que oficia, a su vez, como prefacio y marco narrativo.

En ella le explica que un día con más tiempo libre que solía tener había mantenido una disputa amistosa con un judío con el que solía reunirse, y que fue el mismo público allí presente el que pidió que se preservara el debate “pues tal vez le sería útil a alguien” (DJ, p. 9, §5).<sup>7</sup> No se sabe mucho sobre la identidad de este interlocutor cuyo nombre se nos oculta, excepto que había estudiado letras en Maguncia y que, por motivos de negocios, tenía un trato cotidiano con Crispino.<sup>8</sup>

A pesar de que los tópicos tratados no se diferencian de aquellos que se encuentran en otros diálogos literarios del mismo período –la exégesis alegórica en detrimento de la literal, la necesidad y posibilidad de la encarnación de Cristo, la virginidad de María, etc.– ciertos aspectos formales en los que repararemos más adelante hacen de la DJ una novedad en su época, lo cual sin dudas ha contribuido a su sorprendente circulación. En efecto, de ella nos han llegado treinta y dos manuscritos.<sup>9</sup> La fama de esta obra y la importancia del autor en su propio tiempo no solo se revela por esa importante cantidad de copias y el hecho de que veinte de ellas hayan sido confeccionadas menos de una centuria después de su muerte, sino también a partir de la evidente influencia que tuvo en otros pensadores. Tenemos, por ejemplo, el anónimo, erróneamente atribuido a Guillermo de Champeaux bajo el título *Dialogus inter christianum et iudaeum de fide catholica*, que sigue de cerca la primera de las disputas de Crispino, al igual que el prefacio del *Liber disputationum contra Symonem iudaeum* de Pedro de Cornwall (ed. Hunt, 1948). También, como ha demostrado Berger, Alain de Lille y el judío Jacob Ben Reuben han utilizado en sus

6 Los restantes son: *De angelo perduto*, *De Spiritu Sancto* y *De altaris sacramento*.

7 “*fortasse aliquibus profuturam*”, Gislebertus Crispinus, DJ, p. 9, §5.

8 Si bien la opinión más aceptada es la que sostiene que Crispino habría conocido a su interlocutor en la época en que entró en contacto con la comunidad judía para financiar las ampliaciones edilicias en Westminster, también se ha conjeturado que ambos podrían haberse conocido en Maguncia, cuando el joven Crispino, aún monje en Bec, emprendió un viaje de estudios por Europa. Blumenkrantz, que coincide con la primera hipótesis, recoge la segunda (1948, p. 239). Por su parte, hubo quienes arriesgaron incluso la identidad del judío, aunque sin ofrecer pruebas contundentes a su favor. Así pues, Jacobs lo identifica con Rabbi Simeon Hachasid (1893, pp. 253-254) y Dulles con Simón de Trier (2005, p. 98).

9 El manuscrito más importante que poseemos es el MS London, British Library, Add. 8166 (s. XII), posiblemente copiado en la abadía de Westminster. La lista completa de manuscritos que contienen obras de Crispino puede consultarse en Abulafia - Evans, 1986, pp. xi-xx. Además, varios catálogos de bibliotecas medievales confirman de la existencia de otras copias de la DJ que lamentablemente no se han conservado.

propias obras pasajes de la DJ), aunque, desde luego, guiados por intenciones diferentes (Berger, 1974). Incluso no resulta temerario pensar que Pedro Abelardo haya podido haber recibido cierta influencia de ambas disputas, aunando en sus *Collationes* los personajes aunque no necesariamente los temas de las DJ y la DG (Marenbon - Orlandi, 2001, pp. xxxix y xl).

La DG, por su parte, nos ha llegado en un único manuscrito –el London, British Library, Add. 8166, ff. 29-36v– y al parecer fue escrita inmediatamente después de la DJ. La obra se abre con un marco narrativo esta vez indubitadamente ficcional en el que Crispino cuenta que había sido instado “con amigable violencia” a acudir a un lejano lugar en el que un cristiano y un gentil llevarían a cabo una disputa acerca de la verdadera religión (DG, pp. 61-62, §§1-4). El debate tocará, por una parte, algunos temas que ya se habían tratado en la disputa anterior, y por otra, introducirá nuevos, principalmente el del misterio de la Trinidad. Sin embargo, en esta oportunidad, Crispino-personaje se presenta ya no como protagonista sino como parte del auditorio, lo cual es significativo si se tiene en cuenta que nuestro autor, proveniente del ámbito monástico, se toma la molestia de aclarar en dos oportunidades que ambos disputantes son filósofos.<sup>10</sup>

## 2. Consideraciones formales

Lo que nos interesa aquí no es analizar el contenido doctrinal de estos textos, sino la manera en que Crispino realiza su propuesta de diálogo con los no cristianos. Para ello, será necesario que nuestras consideraciones versen sobre cuestiones, principal aunque no exclusivamente, de índole formal.

### 2.1. Sobre la estructura

Lo primero que llama la atención es la estructura del diálogo, que se repite en ambas disputaciones: tras los respectivos marcos narrativos –algo ya de por sí poco habitual– Crispino nos presenta dos disputas organizadas a partir de siete grupos de intervenciones por personaje, cada uno de los cuales comienza por la voz del infiel y termina con la respuesta del Cristiano, que retoma en orden las varias objeciones propuestas por su interlocutor con el fin de despejar cualquier duda que pudiera reaparecer en la siguiente ronda.

Hay, con todo, algunas excepciones. En la DJ, parte del primer grupo consiste en establecer las pautas de la disputa, mientras que en la DG esto se lleva a cabo a lo largo de los dos primeros grupos. Una segunda variación, más importante, se halla en el séptimo grupo de intervenciones de la DG, dado que el personaje gentil decide abandonar la discusión y su lugar es ocupado por un cristiano del público que oficiará de discípulo, y ya no de oponente.

<sup>10</sup> Si bien la interpretación canónica de este pasaje particular y del marco narrativo en general es la que hace ya décadas ha proporcionado Richard Southern, según quien Crispino, teólogo bastante mediocre, no se anima a ser él mismo el que debata sola ratiōne (1954, p. 96), una lectura fresca y menos prejuiciosa fue realizada por Bernd Goebel (2012, p. 48 y ss.).



Ahora bien, más allá de estas variaciones, es interesante resaltar el espacio que Crispino les concede a las voces de los no cristianos. A diferencia de los diálogos de la época, sus personajes infieles no se limitan a lanzar una pregunta –muchas veces ingenua o deliberadamente mal formulada– que dará pie a una larga y erudita respuesta del Cristiano, ni tampoco a asentir con simplona adulación.<sup>11</sup> Tal como ha notado Werblowsky respecto de la DJ, pero creemos que puede extenderse también a la DG, en las disputas de Crispino los infieles tienen permitido defenderse y, lo que es más infrecuente aún, su crítica al cristianismo es sorprendentemente “audaz”. De hecho, agrega el autor, si algunas intervenciones del Cristiano resultan un poco más extensas que las de sus oponentes, es porque sus agudas observaciones requieren una respuesta bastante compleja (Werblowsky, 1960, p. 70). De allí que el Cristiano, por ejemplo, se excuse ante el Gentil diciendo: “Lo que me preguntas, muchas veces nos lo hemos preguntado entre nosotros. Y esta discusión no puede darse en pocas palabras” (DG, p. 69, §33).<sup>12</sup> Así pues, Crispino nos presenta un modo equilibrado de disputa en el cual la voz del otro no solo constituye en un auténtico contrapunto argumental sino también, en el caso de un interlocutor no ficcional como lo es el Judío, ayuda a construir una imagen verosímil de su identidad religiosa de manera que las tesis doctrinales que distancian a ambos dialogantes sean parte constitutiva del discurso. De hecho, la ajustada exposición de argumentos por parte del Judío hace de la DJ el primer diálogo latino en el que las tesis del portavoz no cristiano son presentadas sin tergiversaciones deliberadas. Es decir, le interesa lo que tenga para decir no como oponente del cristianismo, sino como judío, perspectiva que es completamente diferente.

Sin embargo, también debe notarse que la dinámica, la cadencia de estos intercambios, dista de representar la de un diálogo real. El espacio concedido sus interlocutores le permite a Crispino incluir en el debate la mayor cantidad posible de puntos conflictivos sobre los que desea discurrir, tanto aquellos que eran tema tradicional de controversia entre judíos y cristianos, como esos otros que se daban con frecuencia en el seno mismo de la cristiandad. Y dado que no logra convertir a la fe cristiana a ninguno de los personajes infieles, lo más sensato es pensar que estos textos fueron concebidos para la instrucción teológica de la propia comunidad religiosa y no para un lector ajeno a ella, tal como, señalamos, había sido el indicado por el público de la DJ (p. 9, §5 y p. 10, §8).<sup>13</sup>

11 Un ejemplo de ello se puede ver en las intervenciones del personaje judío en la *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine de Odo de Cambrai*, cuyas interrogaciones solo sirven para dar pie a la explicación del Cristiano (v.g.: “*Quomodo debet, quamvis sit homo, cum, sicut dicitis, non est peccator homo?*”, *Odonis Cameracensis*, PL 160, 1108A) o bien se limita a asentir (v.g. “*Ita*”, “*Verissimum est*”, *ibid.*, 1104C y 1106D, respectivamente). Habrá que esperar hasta el *Dialogus contra iudaeos* de Pedro Alfonso de Huesca para volver a encontrar intervenciones sustanciosas del oponente.

12 “*Quod queris a me, nos ipsi sepe numero querimus apud nos*”, *Gislebertus Crispinus*, DG, p. 69, §33.

13 La explicitación de la “defensa de la fe” se encuentra únicamente en el MS *Wolfenbüttel*, Herzog August. Bibliothek, Cod. Guelf. 718.



## 2.2. Sobre las reglas autoimpuestas y las relaciones ficcionales

Como hemos anticipado, antes de comenzar el debate propiamente dicho, los interlocutores de ambas disputas establecen las pautas en las que estas deben llevarse a cabo. El Cristiano y el Judío acuerdan tener dos pilares sobre los que sostener su debate que, a la vez, funcionarán de árbitros: la autoridad de las escrituras compartidas y la *ratio* (DJ, p. 11, §§14-15), término que en Crispino refiere a la facultad cognitiva humana en su sentido amplio y, a la vez, a la argumentación dialéctica que, justamente, es posible gracias a ella.<sup>14</sup> Con el Gentil, en cambio, el único árbitro será a razón pues, a pesar de que este se declare monoteísta, no comparte con el Cristiano "sus leyes y escritos, ni tampoco [...] las autoridades asociadas a ellos", mientras que, afirma, "la verdad y la razón no deben ser refutadas por nadie, sino seguidas por todos y en todas partes" (DG, p. 63, §8 y p. 64, §11).<sup>15</sup> Y aunque durante el transcurso del debate aparecen apelaciones a las Escrituras, ello no debe entenderse como un fracaso del pacto autoimpuesto, tal como lo ha hecho Ana S. Abulafia (1992, p. 142.). En ningún momento la apelación a la autoridad sirve para dirimir un argumento, sino que, al igual que en la disputa con el Judío, las Escrituras son las que proveen el material de debate, la fuente de las objeciones propuestas por los no cristianos. Es inevitable, entonces, que los personajes hagan referencia a ellas en más de una oportunidad.

Ahora bien, Crispino no ve las disputas como un medio de rebatir las creencias del otro, ni tampoco para ganar prosélitos. De hecho, como ha comprobado Berger, muy pocos son los diálogos con judíos escritos entre los siglos XI y XII cuyo propósito sea proselitista (1986, pp. 579-585). Aun así, la finalidad de nuestro autor parece ser diferente en cada uno de los textos. El debate que lleva a cabo con el Judío, aquel interlocutor real con quien comparte parcialmente sus creencias, tiene como fin la búsqueda conjunta de la verdad de la fe:

Judío: Y, para que sepas, dado que en estos asuntos deseo dedicarle más esfuerzo a la razón que a la contienda, alejémonos de los demás y rechazemos por completo el aplauso de la audiencia a favor de cualquiera de nosotros [...].

Cristiano: [...] Hago esto más a causa de la fe y por amor a ti que por el empeño de disputar. Y no me preocupo por las aclamaciones de los hombres, sino de que

14 Si me he detenido en aclarar qué entiende nuestro autor por *ratio* es porque este término es sobradamente polisémico en general, y en el siglo XI en particular. De allí que Fioravanti haya tenido el buen tino de recordar los trabajos André Canti sobre la razón y la auctoritas en el siglo de Crispino (1993, p. 633).

15 "*leges ac litteras uestras non recipio, neque sumptas ab eis auctoritates accipio*", Gislebertus Crispinus, DG, p. 63, §8; "*Veritas enim et ratio a nullo refutanda est, sed ubique et ab omnibus sectanda est*", *ibid*, p. 64, §11. Como ha notado Goebel (2012, p. 51-52), estas cláusulas de arbitraje, si bien son las esperables dados los interlocutores, recuerdan a las palabras del Pedro Abelardo, cuando oficia de mediador en sus *Collationes*, introd., p. 6, §5. Allí dice: "*Tu tamen, Philosopho, [...] Tibi quippe ad pugnam duo sunt gladii, alii uero uno tantum in te armantur. Tu in illos tam scripto quam ratione agere potes; illi uero tibi, quia legem non sequeris, de lege nichil obicere possunt [...]*", (Tú, filósofo, [...] tienes dos espadas para afrontar la batalla, en tu contra podrán blandir solo una. Tú puedes blandir contra ellos [sc. el Judío y el Cristiano] tanto la razón como la palabra revelada, mientras que ellos no pueden oponer objeción alguna sobre la base de una ley que tú no sigues, trad. Magnavacca, 2003, p. 61).

triunfe aquel a quien la razón confirme, y la autoridad de las Escrituras apoye (DJ, p. 11, §§14-15).<sup>16</sup>

De allí que, con más razón, el tono de la disputa sea realmente amistoso, algo que Crispino se encarga de poner de manifiesto en la epístola dedicatoria: “y cada vez que nos reuníamos, pronto teníamos una conversación sobre las Escrituras o sobre nuestra fe con ánimo amistoso” (DJ, p. 9, §4); y en lo que también los mismos personajes convienen ya iniciada la ficción: “Judío: Puesto que los cristianos dicen que eres erudito en las Escrituras y dotado con la facultad del discurso, quiero que te dirijas a mí con ánimo tolerante. [...] Cristiano: [...] yo a su vez a ti te pido lo mismo, que te dirijas a mí con ánimo paciente” (DJ, pp. 10-11, §§11 y 15).<sup>17</sup>

No obstante, la cordialidad que ambos interlocutores se profesan no implica ningún tipo de complacencia ni tampoco un acuerdo inmediato, pues cada uno de ellos intenta presentar los mejores argumentos posibles haciendo uso de todos sus recursos dialécticos (Blumenkranz, 1991, p. 215). Porque llevarse bien no es sinónimo de decir a todo que sí o no incomodar al otro con argumentos con los que de seguro no concuerda. Y de hecho, no solo el Judío, que no logra quedar convencido, manifiesta su intención de retomar la conversación en un futuro, sino que la disputa termina con una especie de final abierto que da la pauta de que ninguno de los dos dialogantes ha triunfado sobre el otro y que, por tanto, ni el discurso judío ni el cristiano quedan clausurados (DJ, pp. 40-41, §119; p. 53, §162).

Más aún, que el final es efectivamente abierto lo demuestra la existencia de una supuesta secuela que se encuentra nada más que en tres manuscritos. En ellos, justo después de la última intervención del Cristiano, en lugar de comenzar una nueva obra, puede leerse: “Así, conforme a lo convenido, nos encontramos otro día y, sentados, comenzamos a hablar” (Cont. DJ, p. 54, §1).<sup>18</sup> Sin embargo, fue justamente el tono contencioso de los disputantes –encontramos, por ejemplo, términos como “*stupidus*”, “*idiote*” o “*amentes*” (Cont. DJ, p. 54, §2; p. 55, § 4; p. 60, § 25), el escaso lugar cedido al Judío y la sobreabundancia de apelación a la autoridad, lo que condujo a los estudiosos a pensar que muy probablemente sea un texto espurio (Abulafia - Evans, 1986, p. xxxi).

Por su parte, el debate con el Gentil imaginario, “hábil atacante de la fe cristiana”, parece tener por objeto la defensa de la fe del autor, motivo mucho más frecuente en los diálogos ficcionales

16 “*Iud.: Et, ut scias quia his in rebus rationi potius uacare uolo quam contentioni, ab aliis secedamus, et cui nostrum fauor audientium aplaudat, omnino recusemus [...]* Christ.: [...] *Idque potius fidei causa et tui amori facio quam studio disputandi. Nec hominum acclamationes curo, sed uincat cui ratio attestabitur et Scripture auctoritas contestabitur*, Gislebertus Crispinus, DJ, p. 11, §§14-15. Como nota Fioravanti, es sugestivo que dos manuscritos registren la variante “*veri*” en lugar de “*fidei*” (Fioravanti, 1993, p. 635).

17 “*quotiens conueniebamus, mox de Scripturis ac fide nostra sermonem amico animo habebamus*”, Gislebertus Crispinus, DJ, p. 9, §4; “*Iud.: Quia Christiani te dicunt litteris eruditum et facultate dicendi expeditum, uellem ut toleranti animo mecum agas [...]* Christ.: [...] *a te uice pari requiro, ut mecum animo patienti agas*”, *ibid.*, pp. 10-11, §§11 y 15.

18 “*Ex conducto item conuenimus die altero et considentes loqui cepimus*”, Gislebertus Crispinus, Cont. DJ, p. 54, §1.

de la época (DG, p. 62, §4).<sup>19</sup> Y aunque esto no es razón suficiente para que los contendientes no intercambien sus ideas con mutuo respeto, hay dos pasajes en los cuales la inquietud del Gentil porque le sea explicado el misterio de la Trinidad lo muestran mucho menos afable que el Judío.

El primero de ellos tiene lugar promediando la obra: “Gentil: Te ruego que no sigas mientras no respondas a lo preguntado. Si explicarás lo que pregunto, podrás avanzar fácilmente. [...] Cristiano: Grande era mi voluntad de tratar el tema, si hubieras conservado tu paciencia” (DG, pp. 73-74, §48 y §54).<sup>20</sup> Y el segundo se da ya hacia el final. Cuando el Gentil decide abandonar la disputa, pues considera que el Cristiano no quiere o no puede responder racionalmente sobre la Trinidad, Crispino relata desde su posición de espectador que: “Entonces [el Gentil] se levantó y, como un necio que está por abandonar el humor sosegado, se alejó con expresión severa” (DG, p. 81, §83).<sup>21</sup> Goebel ve en esta retirada la ilustración del temor que Anselmo manifiesta al comienzo del *Cur Deus Homo* y por el cual no habría escrito su obra recurriendo a un interlocutor infiel sino a Boso (2012, pp. 57-59). Apoya esta lectura una remisión intertextual que el mismo Goebel no ha mencionado y que, por cierto, ha pasado desapercibida tanto en la mencionada edición crítica de Abulafia-Evans, como en la de Clement Webb (1954): poco antes del citado pasaje, Anselmo declara que los infieles suelen burlarse de la “simplicidad cristiana, como jactanciosa” (CDH, p. 48, l, 1); mientras que Crispino, prosiguiendo el relato como parte del público, agrega “para que la jactancia del Gentil no lo insultara diciendo que la sencillez cristiana...” (DG, p. 81, §83).<sup>22</sup> Por mi parte, creo que justamente este episodio le da pie a nuestro autor para explicar cuál es la forma ideal en la que deben llevarse los intercambios acerca de las verdades de la fe. Para superar “la jactancia del Gentil” – que contrasta con la sencillez cristiana–, nos cuenta que el personaje cristiano está dispuesto retomar la disputa siempre que sea con alguien que interroge “con ánimo apacible” (mansueto), que quiera aprender y no cuestionar “con intención de discutir” (DG, p. 81, §83-84).<sup>23</sup> Alguien que, finalmente, encuentra entre la audiencia.

Como vemos, aun cuando los motivos que originaron ambos diálogos difieran, y ellos tengan interlocutores distintos, el punto de vista de Crispino sobre la disputa interreligiosa es el mismo: nada se consigue si el fin es únicamente vencer en lo que, de ser ese el caso, terminaría por convertirse en un simple ejercicio dialéctico para la satisfacción del ego.

Para destacar la peculiaridad de la postura de Crispino, Franci Fioravanti la contrasta con el

19 “Vnus erat Gentilis et christiane fidei sub rationis executione callidus impugnator”, Gislebertus Crispinus, DG, p. 62, §4.

20 “Gent.: Rogo ne ultra procedas, donec ad quesita respondeas. Quod quero si enodaueris, facile ultra ire poteris [...] Christ.: Multa uoluntas mea ert inde loqui, etiam si patientia tua sustinuisset me inde non loqui”, Gislebertus Crispinus, DG, pp. 73-74, §48 y §54.

21 “Tunc assurrexit, et nescio quo abiturus animo summisso et uultu discessit”, Gislebertus Crispinus, DG, p. 81, §83.

22 “simplicitatem christianam quasi fatuam”, Anselmus Cantuariensis, p. 48, l, 1.: “ne Gentilis fatuitas insultando diceret quia simplicitas christiana”, Gislebertus Crispinus, DG, p. 81, §83. Ambos resaltados propios. Con todo, cabe recordar que el CDH termina de redactarse en 1098 y que todo indica que es posterior a la DG.

23 “Gentilis fatuitas”; “animo mansueto” y “non altercanter animo questionantis”, Gislebertus Crispinus, DG, p. 81, §83-84.

Tractatus adversus iudaeorum inveteratam duritiem de Pedro el Venerable, en el cual la argumentación racional es considerada como una especie de arma de combate e instrumento de coacción (Fioravanti, 1993, p. 635). Y a tal punto lo es que en esta misma obra se halla el que quizá sea uno de los pasajes más duros –y por ello más citados– de la literatura adversus iudaeos, dado que el autor (de manera semejante a como hemos visto que procede Bartolomé de Exeter) explícitamente se niega a utilizar la razón con aquellos que, según cree, carecen de ella, cancelando así todo posible diálogo:

¿Pero qué debo hacer? Si comienzo a responder esta o cualquier otra locura similar, yo mismo pareceré loco [...] ¿Acaso no parecerá un lunático aquel que se esfuerza por debatir razonablemente con el hombre en quien toda razón ha sido sepultada, y que no ofrece nada más que comentarios vanos y tontos? (*Adversus iudaeorum*, PL 189, 603B)<sup>24</sup>

Sin embargo, en el caso de los diálogos de Crispino, ni la ofuscación del Gentil ni el hecho de que en ambos la última palabra sea la del cristiano –que en ningún caso convence a los infieles– deben leerse como algún tipo de juicio negativo implícito sobre la capacidad intelectual de los oponentes. Muy por el contrario, el abad se cuida de presentar a los dialogantes no cristianos como pares intelectuales en la medida en que ambos comprenden las explicaciones del Cristiano y, a su vez, con capaces de realizar aportes significativos al intercambio. En efecto, no solo las objeciones que proponen son genuinas objeciones y no meras preguntas retóricas o mal formuladas adrede, sino que incluso los mismos acuerdos, cuando los hay, se realizan a partir de exposiciones superadoras de ambas partes.

En la DG, ello queda manifiesto desde el momento en que ambos disputantes comparten un rasgo común que los ubica en igualdad de condiciones intelectuales: recordemos que tanto el Gentil como el Cristiano son filósofos.<sup>25</sup> Incluso, para sorpresa del lector, es el Cristiano el que, en un momento dado, se reconoce algo sobrepasado por la dificultad de la objeción propuesta, diciéndole a su oponente: “Te ruego que tolere la lentitud de mi inteligencia para acompañar tu voluntad” (DG, p. 65, §15).<sup>26</sup>

Por su parte, en la DJ también aparecen algunas alusiones positivas a la capacidad intelectual del Judío: en la epístola introductoria a Anselmo, Crispino le comenta que “lo que oponía [sc. el Judío] era sobradamente apropiado y consecuente” (DJ, p. 9, §5) y luego, ya iniciada la ficción, el Cristiano le admite a su interlocutor: “Todas estas cosas que pides son suficientemente razona-

24 “Sed quid faciam? Si huic insaniae, vel caeteris similibus respondere coepero, pene et ipse insanus videbor [...] An non furiosus videretur, qui cum hujusmodi homine, in quo tota ratio sepulta est, nihilque nisi inania et stolidi proferente, velut rationabiliter disputare conaretur?”, Petrus Venerabilis, *Adversus iudaeorum inveteratam duritiem*, PL 189, 603B.

25 Esta simetría se perderá recién cuando otro cristiano ocupe el lugar vacante del Gentil y se convierta en discípulo, dejando al Cristiano automáticamente en el lugar superior de maestro

26 “Patere, rogo, ingenii mei tarditatem ut tuam exequetur voluntatem”, Gislebertus Crispinus, DG, p. 65, §15.

bles y conviene que todas ellas se indaguen” (DJ), p. 11, §15).<sup>27</sup> Fioravanti comenta al respecto:

*“Questo approccio alla disputa può dare ragione di una caratteristica che accomuna i nostri Dialogi e li differenzia dal resto della produzione controversistica precedente e successiva: L’assenza nella discussione di ogni riferimento alle colpe degli Ebrei [...] per eccellenza: l’uccisione del messia uomo-dio [...] nei nostri Dialogi, dobbiamo pensare che anche qui sullo sfondo agisce la razionalità anselmiana, con la sua negazione che gli Ebrei, come ogni altro uomo dotato di ragione, abbiano potuto commettere un ‘deicidio’”* (1993, pp. 365-366).

Sin embargo, Anselmo, ese “campeón de la tolerancia racional” según Funkenstein (1971, p. 378), sí les achaca deicidio por más que mitigue su culpa apelando a la ignorancia (CDH, pp. 115-116, II, 15). Crispino, ni siquiera eso.

Así pues, Crispino comparte con otros autores del período, aunque de un modo más evidente, un supuesto fundamental: de nada sirve un debate –real o ficcional– si aquel con quien se habla no posee un grado de racionalidad tal que le permita dialogar, esto es, discurrir a través (*dià*) del logos. Es cierto que no todos los diálogos de este tipo muestran el mismo grado de deferencia para con el interlocutor no cristiano, pero la elección misma de este formato literario puede servirnos como un indicador de la presunción de racionalidad del oponente, lo cual no es en absoluto menor.<sup>28</sup> No es casual que Pedro el Venerable no haya recurrido a él para escribir su invectiva contra los judíos, ni tampoco que, como señalé al comienzo, su utilización sea indirectamente proporcional a la efusión proselitista cristiana.

### 3. Conclusión

Para concluir, tan solo unas pocas palabras. Tal vez haya sonado algo pretencioso, al comienzo de este trabajo, haber comparado a Crispino con autores del talante de Pedro Abelardo o Ramon Llull, pero espero haber mostrado que hay motivos suficientes para ello. Ciertamente Gilberto Crispino no fue ni el primero ni el último autor medieval en elegir el formato de diálogo para expresar sus ideas respecto de sus propias creencias religiosas y las ajenas, ni tampoco, formado en

27 “*Et quoniam, que opponerebat, conuenienter satis et consequenter*”, Gislebertus Crispinus, DJ, p. 9, §5; “*Christ.: Rationabiliter satis hec omnia tua requiris, et ea omnia queri conuenit* (ibid., p. 11, §15)”.

28 Ana Sapir Abulafia, siguiendo la visión de Funkenstein, ha sugerido que la idea de que la doctrina cristiana puede ser explicada sola racione ha contribuido a la conformación identitaria del judío como irracional, citando como ejemplo justamente a Pedro el Venerable (Abulafia, 1984, p. 74). Contra ello escribe Goebel: “*Doch wenn es tatsächlich zutreffen sollte, dass die rationale Apologetik des Christentums zur Verschlechterung der Situation jüdischer Gemeinden beigetragen hat, so hätte dem ein grobes Missverständnis zugrunde gelegen. Denn nicht der rechte Gebrauch seiner Vernunft macht den Menschen zum Menschen, sondern allenfalls ihr Besitz. Andernfalls wäre jede philosophische Diskussion, vom sokratischen Gespräch angefangen, ein praktizierter Anti-Humanismus. Ja, bereits jede nichtkonsensfähige philosophische Überzeugung würde aus Sicht ihres Besitzers alle Menschen anderer Ansicht zu vernunftlosen Unmenschen degradieren. Das kann nicht im Ernst behauptet werden*” (2012, pp. 69-10).

la tradición monástica pre renacentista, hizo gala de la agudeza filosófica de sus sucesores.<sup>29</sup> Sin embargo, las trazas metadoctrinales que acabamos de señalar ubican a sus disputationes entre aquellas ejemplares en su género.

De un modo casi atemporal, diríamos, ambos diálogos muestran que, aun cuando no es posible llegar a un acuerdo total con el otro –y de hecho, si así fuera, el interlocutor dejaría ipso facto de ser un otro– existe al menos una manera viable de emprender un intercambio intelectual de base interreligiosa. El apoyo de la razón en detrimento de la mera apelación a la autoridad, por compartida que sea; el equilibrio entre lo que se explica y lo que se deja explicar, es decir, entre lo que se dice y lo que se escucha; y, no menos importante, el conocimiento y el interés por seguir conociendo la creencia ajena en lugar clausurarla en pos de la propia victoria, fueron y siguen siendo aún hoy requisitos ineludibles para un genuino y fructífero encuentro con el otro.

## Fuentes

Anselmus Cantuariensis (1940). *Cur Deus Homo*. En Schmitt, F. S. (ed.). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. v. II. Roma: Nelson.

Bartholomew Exoniensis, *Dialogus contra iudaeos*, Oxford, Bodleian Library, ms. Bodl. 482.

Gislebertus Crispinus (1954). *Disputatio Christiani cum Gentili*. En Webb, C. (ed.). “Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. Dispute of a Christian with a Heathen Touching the Faith of Christ”. *Medieval and Renaissance Studies* n. 3, pp. 58-77.

Gislebertus Crispinus (1986) *Disputatio Iudei et Christiani*. En Abulafia, A. y Evans, G. (ed.). *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. London: Oxford University Press for the British Academy, pp. 8-54.

Gislebertus Crispinus (1986). *The Continuation of the Disputatio Iudei*. En Abulafia, A.; Evans, G. (ed.). *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. London: Oxford University Press for the British Academy, pp. 54-61.

Gislebertus Crispinus (1986). *Disputatio Christiani cum Gentili*. En Abulafia, A.; Evans, G. (ed.). *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. London: Oxford University Press for the British Academy, pp. 61-87.

Lanfranci Cantuariensis (1854). *Epistola XLV*. En: Migne, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina 150, 540D-541B*, Paris.

Odonis Cameracensis (1854). *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine*. En Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia Latina 160, 1103-1112*, Paris.

<sup>29</sup> Con ello me refiero, evidentemente, al Renacimiento del siglo XII, durante el que se produce una renovación intelectual y tiene lugar la última fase de la *traslatio studiorum*. De todas maneras, por su epitafio (Flete, 1909, p. 87) así como por algunos pasajes de sus obras, consta que Crispino poseía cierta familiaridad con las artes liberales y, por supuesto, con sus fuentes tutelares.



Petrus Abaelardus (2001). *Collationes*. En: Marenbon, J. y Orlandi, G. (ed.), Oxford: Clarendon Press.

Petrus Venerabilis (1864). *Tractatus adversus iudaeorum inveteratam duritiem*. En Migne, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina* 189, 507-560, Paris.

Ruperti Tuitiensis (2020). *Anulus seu dialogus de sacramentis fidei*. Ed. Magoga, A. Turnhout, Brepols. (CCCM 299).

## Traducciones

Pedro Abelardo (2003). *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Magnavacca, S. (trad.), Buenos Aires: Losada.

## Bibliografía complementaria

Abulafia, A. (1992). "Christians Disputing Disbelief: St. Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm". En Lewis, B. - Niewöhner, F. (ed.). *Religionsgespräche im Mittelalter*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 131-148.

Abulafia, A. "An attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate", en *Studia monastica* n. 26, 1984. pp. 55-74.

Berger, D. "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages", en *The American Historical Review* v. 91, n. 3, 1986. pp. 576-591.

Berger, D. "Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob Ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic", en *Speculum* v. 49, n. 1, 1974. pp. 34-47.

Blumenkranz, B. (1991) "The Roman Church and the Jews". En Cohen, J. (ed.). *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquity to the Reformation*. New York - London: New York University Press, pp. 193-230.

Blumenkranz, B. "La Disputatio Judei cum Christiano de Gilbert Crispin, abbé de Westminster", en *Revue du moyen âge latin* n. 4, 1948. pp. 237-252.

Cardelle de Hartmann, C. (2001). "Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900-1400)". En González, A. et al. (coord.). *Actas del Congreso Internacional "Cristianismo y tradición latina"*. Madrid: Ediciones del Laberinto, pp. 103-123.

Dahan, G. (1998 [2006]). *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Dulles, A. (2005). *A History of Apologetic*. Oregon: Ignatius Press.

Fidora, A. (2009). "Das philosophische Religionsgespräch im Mittelalter: von Gilbert Crispin und Peter Abaelard zu Ramon Llull". En Springer, B. et al. (ed.). *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*, Münster: Lit-Verlag, pp. 71-81.

Fioravanti, G. Anselmo, "Gilbert Crispin e l'uso della "ratio" nella polemica contro gli Ebrei", en *Rivista di*



*Storia Della Filosofia* v. 48, n. 3, 1993. pp. 625-636.

Flete, J. (1909). *The History of Westminster Abbey*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fumagalli Beonio Brocchieri, Mt. (2007), *Cristiani in armi. Da sant'Agostino a papa Wojtyla*. Roma-Bari: Laterza.

Funkenstein, A. "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages", en *Viator* n. 2, 1971. pp. 373-382.

Goebel, B. "Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins", en *Jahrbuch für Religionsphilosophie* n. 11, 2012. pp. 29-71.

Hunt, R. W. (1948). "The Disputation of Peter of Cornwall Against Symon the Jew". En Hunt, R. W., Pantin, W. A. y Southern, R. W. (eds.). *Studies in Medieval History Presented to Frederick Maurice Powicke*. Oxford: Clarendon Press, pp. 143-152.

Jacobs, J. (1893). *The Jews of Angevin England*. London: David Nutt.

Lértora, C. "De la disputa a la condena. Cuestiones interreligiosas bajomedievales", en *Dialogando* v. 1, n. 1, 2013. pp. 145-173.

Marenbon, J. - Orlandi, G. (2001). "Introduction". En: Peter Abelard. *Collationes*. Oxford-New York: Oxford University Press.

Robinson, A. (1911). *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: A Study of the Abbey under Norman Rule*. Cambridge: Cambridge University Press.

Southern, R. "St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster", en *Mediaeval and Renaissance Studies* n. 3, 1954. pp. 78-99.

Werblowsky, R. "Crispin's Disputation", en *Journal of Jewish Studies* n. 11, 1960. pp. 69-77.

Westermann, H. " 'Unius dei cultus' oder 'noster deus et vester deus'? Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff in Gilbert Crispins Disputatio christiani cum gentili de fide Christi", en *Theologie und Philosophie* n. 88, 2013. pp. 372-388.