

La Bíblia en la literatura catalana

INSTITUT DE LENGUA I CULTURA CATALANES
UNIVERSITAT DE GIRONA

Comissió Editora de les Publicacions de l'ILCC

Jordi García, Sadurní Martí, Josep M. Nadal, Xavier Pla,
Albert Rossich i Mariàngela Vilallonga

Creris d'admissió i revisió de textos disponibles al web de
l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes: www.udg.edu/ilcc

La Bíblia en la literatura catalana

edició a cura de
Joan Santanach, Joan Ferrer i Sergi Dalemus Adroher

INSTITUT DE LENGUA I CULTURA CATALANES
UNIVERSITAT DE GIRONA

ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA
ATENEU UNIVERSITARI SANT PACIÀ
EDITORIAL BARCINO

2022

Dades CIP proporcionades per la Biblioteca de la UdG

La Bíblia en la literatura catalana / edició a cura de Joan Santanach,
Joan Ferrer i Sergi Dalemus Adroher. – Girona : Institut de Llengua
i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona ; Tarragona : Associació
Bíblica de Catalunya ; Barcelona : Ateneu Universitari Sant Pacià :
Editorial Barcino, 2022. – 616 pàgines ; cm
ISBN 978-84-9984-597-5 (Documenta Universitaria). – ISBN 978-84-
8458-613-5 (Servei de Publicacions de la UdG)

I. Santanach, Joan, 1973- , editor literari II. Ferrer, Joan, 1960- , editor
Literari III. Dalemus Adroher, Sergi, editor literari IV. Universitat de
Girona. Institut de Llengua i Cultura Catalanes V. Associació Bíblica de
Catalunya VI. Ateneu Universitari Sant Pacià 1. Bíblia – En la literatura
2. Literatura catalana – Temes, motius

CIP 27:849.9 BIB

Qualsevol forma de reproducció, distribució, comunicació pública o transformació
d'aquesta obra només pot ser realitzada amb l'autorització dels seus titulars, llevat excepció
prevista per la llei. Dirigiu-vos a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si
necessiteu fotocopiar o escanejar algun fragment d'aquesta obra (www.conlicencia.com;
+34 91 702 19 70 / +34 93 272 04 47)..

INSTITUT DE LLENGUA I CULTURA CATALANES
UNIVERSITAT DE GIRONA

© d'aquesta edició: Institut de Llengua i Cultura Catalanes, Associació
Bíblica de Catalunya, Ateneu Universitari Sant Pacià, Editorial Barcino
© dels textos: els autors
© de la imatge de la coberta: Georgina Torra Guixeras

ISBN: 978-84-9984-597-5
DIPÒSIT LEGAL: GI-615-2022

ISBN: 978-84-8458-613-5
(UNIVERSITAT DE GIRONA)

PRODUCCIÓ EDITORIAL ILCC — Documenta Universitaria

COMPOSICIÓ I SEGUIMENT EDITORIAL — Sergi Dalemus Adroher,
Francesc Feliu, Joan Ferrer, Francesc Montero, Joan Santanach

TAULA

Nota preliminar, per FRANCESC FELIU	9
ARMAND PUIG I TÀRRECH: «La Bíblia i les Homilies d'Organyà»	11
STEFANO M. CINGOLANI: «La Bíblia a les cròniques i als parlaments de Corts»	49
MIRIAM CABRÉ: «Evocacions bíbliques en l'obra de Cerverí de Girona»	75
ALEXANDER FIDORA: «La Bíblia en Ramon Llull: exegesi i raó especulativa»	101
JAUME MENSA I VALLS: «La Bíblia en l'obra d'Arnau de Vilanova»	123
TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO: « <i>Predicate euangelium</i> : la Bíblia en la predicació de Vicent Ferrer»	151
XAVIER RENEDO PUIG: «Eiximenis i les Sagrades Escriptures»	175
JOSEP IZQUIERDO: «La <i>Bíblia rimada</i> , entre la instrucció nobiliària i la consolació»	213
JAUME TORRÓ TORRENT: «Ausiàs March i la Bíblia»	245
JOAN CURBET: «Paraula en el temps i temps de la paraula: la Bíblia en la <i>Vita Christi</i> (1497) d'Isabel de Villena»	279

LENKE KOVÁCS: «Teatre medieval i del Renaixement»	321
VERÒNICA ZARAGOZA i EULÀLIA MIRALLES: «La Bíblia en la literatura catalana dels segles XVII-XVIII»	347
JOAN SANTANACH: «El relat del traïdor: per a una lectura de <i>Jesús de Natzaret</i> d'Àngel Guimerà»	391
MARIA ANTÒNIA PERELLÓ FEMENIA: «Els <i>Proverbis</i> i els <i>Poemes Bíblics</i> de Joan Alcover»	413
DAMIÀ ROURE: «La Bíblia en la poesia de Josep Carner»	455
JORDI MALÉ: «Ressons bíblics en l'obra de Carles Riba. Quatre versicles»	477
HELENA MESALLES: «Joan Oliver i la Bíblia: apunts per a una exegesi catalana»	495
SEBASTIÀ BONET: «Espriu davant la Bíblia»	527
CARLES LLUCH: «Joan Sales i la Bíblia: una lectura transcendent de la història recent»	561
MARIA CAMPILLO: «La Bíblia en la narrativa de Mercè Rodoreda»	587
Abreviacions o símbols dels llibres de la Bíblia	619

NOTA PRELIMINAR

El llibre que teniu a les mans reuneix els textos revisats de les diferents aportacions fetes en un cicle de conferències sobre *La Bíblia en la literatura catalana* que es va celebrar a Barcelona, a l'Auditori de la Pedrera, en dues parts, a la primavera i a la tardor de l'any 2016. La iniciativa, impulsada entre la Fundació Catalunya-La Pedrera i la Fundació Carulla, amb el suport de l'Ateneu Universitari Sant Pacià i l'Associació Bíblica de Catalunya, va comptar amb la participació d'alguns dels especialistes més reconeguts tant de l'àmbit de la filologia catalana com de la teologia que es fa al nostre país, ja sigui com a conferenciants o com a moderadors de les sessions. Joan Santanach va coordinar des dels inicis la proposta i ha mantingut el contacte fins al darrer moment amb els autors dels treballs que es reuneixen ara en aquest llibre.

Tal com ja s'explicava en la justificació del cicle de conferències, s'hi vol fer palesa la presència constant dels textos bíblics en les obres dels autors més destacats de la literatura catalana de tots els temps, des de l'edat mitjana fins al segle xx, i també mostrar de quina manera els textos bíblics s'han adaptat a moments, circumstàncies i utilitzacions diverses. La presència de la Bíblia en la tradició literària catalana, com en la de qualsevol cultura literària occidental important, és absolutament rellevant, i mancava fins ara una visió de conjunt d'aquest aspecte. Els textos

bíblics, en la seva riquíssima i variada expressió, han estat sistemàticament, al llarg dels segles, pretext literari, font d'inspiració, recurs retòric, lloc comú i referent cultural per antonomàsia per als autors literaris cultes, i calia traçar una perspectiva integradora i comprensiva del pes que els llibres sagrats del cristianisme han mantingut en la cultura literària del nostre país.

En les conferències, que s'acompanyaren d'interpretacions musicals i de lectures de fragments literaris, van participar-hi nombrosos investigadors de diferents universitats catalanes; entre ells, diversos professors que són membres de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona, o que hi mantenen alguna vinculació. Atesa aquesta circumstància, i tenint en compte que la finalitat primera del nostre institut de recerca —l'únic de tot el sistema universitari català dedicat a l'estudi de la llengua i literatura catalanes— és promoure la investigació i l'anàlisi dels diferents aspectes de la cultura escrita en la llengua pròpia, l'ILCC ha aollit la responsabilitat de l'edició de tots aquests materials, que conformen un llibre singular en molts aspectes; pel seu abast cronològic, per la procedència variada dels autors, per llur predisposició coral.

Cal atribuir a la tenacitat i a les bones arts del professor Armand Puig l'impuls definitiu d'aquesta publicació, i a l'Ateneu Sant Pacià i l'Associació Bíblica de Catalunya les aportacions que han acabat de fer-la possible. En Joan Ferrer, teòleg i filòleg, i estudiós polivalent, i en Sergi Dalemus, membres tots dos de l'ILCC, s'han afegit a la feina editorial en l'etapa final de revisió i preparació del present volum: un llibre cridat a satisfer no sols les inquietuds del lector especialista, sinó també les de qualsevol lector interessat per la història i les vicissituds de la nostra cultura literària.

Francesc Feliu
Director de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes
Universitat de Girona

EIXIMENIS I LES SAGRADES ESCRITURES

Xavier Renedo Puig
Universitat de Girona

*A Josep Clara Tibau, la primera persona que em va parlar
de Francesc Eiximenis i de la llengua de Pèire Joan Olli*

En un dels passatges més famosos del comentari a Ezequiel de Gregori el Gran es pot llegir una frase que s'ha convertit gairebé en un aforisme: «divina eloquia cum legente crescant», és a dir les Sagrades Escripures creixen amb els seus lectors. Gilbert Dahan (2009: 46), un dels grans experts en la història de l'exègesi bíblica medieval, ha posat en relació aquesta frase amb les teories de la lectura que han formulat Roland Barthes, Umberto Eco o Roger Chartier. Si començo aquest article citant aquesta frase no és pas tant per endinsar-me en els abismes de l'hermenèutica bíblica com per posar en relleu, fent una interpretació gairebé literal de l'aforisme, fins a quin punt, a finals del segle XIV i principis del XV, havia crescut el

volum d'obres que s'havien d'usar per fer una lectura de la *Bíblia* que estigués d'acord amb l'esperit de l'època. La biblioteca d'Eiximenis, que coneixem gràcies a un excel·lent treball de Jacques Monfrin, és un bon punt de partida per comprovar-ho, perquè, a banda de la Bíblia, hi havia també una sèrie d'obres per orientar-ne la lectura i fer possible, en definitiva, tant el creixement dels lectors com dels mateixos textos bíblics.

EL «SISTEMA HERMENÈUTIC» DE LA BIBLIOTECA D'EIXIMENIS

1.1 En un treball de síntesi exemplar sobre la retòrica a l'edat mitjana, J. J. Murphy (1986: 349-350) agrupa sota l'etiqueta de «sistema retòric» els llibres que feien servir els predicadors per preparar sermons. A la manera de J. J. Murphy, també podríem parlar d'un «sistema hermenèutic» per llegir i interpretar la Bíblia a l'edat mitjana. El primer ítem d'aquest sistema havia de ser, per força, la mateixa *Bíblia*. Eiximenis en tenia, per descomptat, una a la seva biblioteca, un exemplar que no era, ni de bon tros, de les dimensions de les dels temps de Gregori el Gran, perquè en els segles XIII-XIV la Bíblia que es feia servir a les aules de les universitats, i que utilitzaven els predicadors per preparar sermons, era gairebé un llibre de butxaca. Si Gregori el Gran n'hagués pogut veure una, la seva primera impressió potser hagués estat pensar, en veure com s'havia reduït el seu volum, que el seu aforisme estava equivocat. Si, però, hagués tingut temps per examinar-la amb deteniment, hauria acabat admirant-ne les virtuts i hauria tornat a pensar que, en efecte, «divina eloquia cum legente crescunt». Per comprovar-ho, fixem-nos en la descripció de la *Bíblia* de la biblioteca d'Eiximenis:

Item un altre llibre amb cobertes vermelles amb camisa d'estopa apellat *Bíblia* e comença in rubro *Incipit epistula beati Jeronimi presbiteri* e feneix lo segon colondell de la primera carta e plana *Nec hoc dico quod sit aliquid in me tale*, e feneix lo segon colondell de la darrera carta e primera plana *hostendere servis suis que*, et in fine són les *Interpretations* (Monfrin 1991: 260).

Es tracta, sens dubte, del que se sol conèixer com una Bíblia parisenca, «the first mass-produced single-volume Bible» (Poleg 2013: 217), «the small portable Bible» (Light 2012: 381), que en català medieval de vegades s'anomenava «Biblieta» (Ferrer 2016: 289). La concepció moderna de la Bíblia com una obra d'un sol volum, amb una ordenació canònica, i amb els llibres dividits en capítols, és un invent que té els seus orígens a París pels volts del 1230. (L'únic element que falta a aquests volums per gairebé confondre's amb una *Bíblia* moderna és la divisió en versicles, que no s'implanta fins a finals del segle XVI). Es tracta de manuscrits d'un pergamí finíssim, escrits amb una lletra minúscula, d'entre 400 i 500 pàgines i d'unes dimensions reduïdes. Per bé que la qualitat del text que transmeten és més aviat mediocre (Dahan 2007: 120), la seva gran aportació és haver ofert als estudiants, als teòlegs i als predicadors un text estandarditzat, fàcil de manejar i ideal per fer servir a les aules i a les biblioteques, i també per acompanyar els estudiants i els frares en els viatges d'estudis o en les campanyes de predicació. L'epístola de sant Jeroni amb què s'obria el volum en el manuscrit d'Eiximenis era un dels 64 pròlegs, molts d'ells de la mà del mateix Jeroni, que acompanyaven els textos bíblics. Les *Interpretacions* que tancaven el volum eren, com veurem de seguida, una mena d'índex dels noms propis i dels topònims que apareixen a les Escriptures.

Amb la descripció sumària que es dona de la *Bíblia* no podem saber-ne l'origen. Tot i que té el format de les bíblies parisenques, podria haver estat copiada a Catalunya, a Oxford o a Tolosa, perquè el model es va escampar pertot arreu. El que singularitza aquesta mena de volums són les característiques formals (ordre, impaginació, etc.). En aquest sentit, encara que no s'indiqui en la descripció, és gairebé segur que la *Bíblia* d'Eiximenis era de pergamí i que es marcava l'inici de cada capítol amb inicials en color. És molt probable que aquest volum fos una relíquia dels seus anys d'estudiant a Oxford o a Tolosa.

1.2 En l'inventari de la biblioteca hi ha un segon text —un *Memoriale vocabulorum per alphabetum*— que també formava part del sistema hermenèutic per llegir les Escriptures. Es tracta d'un volum que solia aparèixer al final de les bíblies parisenques des que es van començar a produir. La d'Eiximenis n'és un bon exemple, perquè es tanca amb unes «interpretationes» o «interpretacions», el nom més corrent per referir-se a obres d'aquesta mena. La segona col·lecció d'interpretacions de la biblioteca d'Eiximenis es descriu en aquests termes:

Item un quern de paper amb cobertes de pregamí apellat *Memorial de vocables per alphabetum*, lo qual comença AAZ e feneix lo terç corondell de la primera plana e carta *absumere*. 5. A. (Monfrin 1991: 266).

Aquest quadern era un índex de topònims, de noms propis i comuns de les Escriptures acompanyats de la seva interpretació simbòlico-etimològica reduïda a una sola paraula o a un paràgraf molt curt. L'origen d'aquesta obra, i d'altres de la mateixa mena, es troba en el *Liber interpretationis hebraicorum nominum* de sant Jeroni, però a partir d'una ampliació i reorganització a fons, fent servir l'ordre alfabètic, de les entrades originals. Aquest treball es va fer en equip i s'hi van incorporar etimologies i notícies procedents dels progressos que s'estaven fent en aquells moments en el coneixement del grec i, sobretot, de l'hebreu (Esneval 1981: 167-168).

Si el *Liber interpretationis* de sant Jeroni té 3.157 entrades, el *Memoriale* que tenia Eiximenis a la seva biblioteca en tenia ni més ni menys que unes 5.250 (Poleg 2013: 222). Hi ha tres grans reculls medievals d'*interpretationes*, que se solen conèixer amb el nom de la seva primera entrada: *Adam*, *Aaron* o *Aaz*.¹ El recull d'Eiximenis no solament és, ni de bon tros, el més extens, sinó també el més difós en les bíblies parisenques (Poleg 2013: 222). La presència de dos reculls d'interpretacions

¹ Aazi és el nom d'un personatge que només és esmentat en un versicle de la *Bíblia* (Nehemies 11,13).

en la seva biblioteca pot explicar-se pel fet que la Bíblia d'Eiximenis devia acabar amb unes interpretacions de la sèrie *Adam*, amb només 1.050 entrades, o *Aaron*, que només en tenia 1.425 (Poleg 2013: 222). Les obres d'Eiximenis són plenes d'*interpretationes* de noms i de topònims, una eina molt útil per a l'anàlisi dels versicles bíblics (Poleg 2013: 227). Per aquesta raó Eiximenis en recomana, com veurem més endavant, l'ús a l'*Ars praedicandi*. A tall d'exemple presento dos exemples d'*interpretationes* extretes del *Primer del Crestià*:

car Natzaret vol aitant dir com 'flor', qui és en si bella e va davant lo fruit (cap. 114).

per la dignitat de Melquisedec, qui és interpretat 'rei de justícia e rei de pau' (cap. 203).²

Tant la interpretació al·legòrica de Natzaret com a símbol de la puresa com la de Melquisedec com a figura de Crist venen de sant Jeroni (Lagarde 1959: 69 i 137).

En la biblioteca d'Eiximenis també hi havia una secció de diccionaris de termes bíblics, dedicats a aclarir etimologies, conceptes, pronúncies, etc. Formaven part d'aquesta lleixa com a mínim dos volums: una *Tabula super originalia* i el *Liber derivationum* d'Uguccio da Pisa. La *Tabula* està recollida en l'inventari de la biblioteca d'Eiximenis, però d'una manera tan lacònica que costa d'identificar-la: «Item un llibre de pregamí amb cobertes de posts nues qui és *Tabula super originalia*» (Monfrin 1991: 270). J. Monfrin va suggerir amb cautela en una nota que podria tractar-se de la *Tabula super originalia Patrum* del dominic Robert Kildwarby, però en realitat es tracta, com es diu en el capítol 116 del *Primer del Crestià*, de «la Taula dels originals que feu frare Joan, lector de l'orde dels frares menors»,

² Totes les citacions que faig del *Primer del Crestià* en aquest treball provenen de l'edició que n'està acabant de preparar Pilar Gispert i que aviat s'editarà a la sèrie de les *Obres de Francesc Eiximenis (OFE)*, que coediten la Universitat i la Diputació de Girona

és a dir de Joan d'Erfurt, que va ser un dels primers lectors de l'estudi franciscà d'Erfurt entre finals del XIII i principis del XIV (Kitanor 2015). Es tracta d'un diccionari de termes bíblics que Eiximenis va fer servir per definir el concepte d'apòcrif (capítol 309 del *Primer*) o per aclarir alguns passatges problemàtics.

És probable que a la biblioteca d'Eiximenis hi hagués també d'altres obres de la mateixa mena, encara que no constin a l'inventari. Em refereixo a obres que Eiximenis cita de vegades, com ara el *Liber derivationum* d'Uguccio da Pisa, que Eiximenis sol anomenar «lo derivador», el *Catholicon* o la *Summa Britonis* de Guillem Brito.

1.3 Les glosses no podien faltar en el «sistema hermenèutic» de la biblioteca d'Eiximenis. La glossa, segons G. Dahan (1999: 123), és la unitat elemental de l'exègesi bíblica, «son atome, si l'on peut dire». Explica de la forma més sintètica possible, de vegades en una sola paraula, el sentit d'un terme bíblic, la figura retòrica que hi ha al darrere, la identificació d'un personatge, el significat exacte d'una paraula, o els diversos sentits figurats que podia tenir. Vegem-ne un exemple: comentant, en el capítol 206 del *Primer*, el versicle «Et dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum» (Ps 72,8), Eiximenis n'ofereix la traducció, glossada i amplificada, següent:

lo Fill de Déu encarnat senyorejarà aquells qui habitaran de la mar de Baiona fins a la mar de Barcelona e aquells qui habiten del gran flum qui s'apella Atanaïs, qui és a la fi del regne d'Hongria, fins als tèrmens de la terra, qui són los demunt dits mollons o illes apellades Gades d'Ulixes, qui són en l'extrem de Portugal.³

El versicle s'interpreta com una profecia de l'expansió del cristianisme d'una punta a l'altra d'Europa, des de «la mar de Baiona (l'Atlàntic)» fins a la de Barcelona (el Mediterrani), des del «gran flum qui s'apella Atanaïs», que és el riu Don (Tanais en grec), fins a les columnes d'Hèrcules, a l'Atlàntic,

3 Cito sempre segons l'edició del *Primer del Crestià* de Pilar Gispert.

és a dir des de la frontera entre Europa i l'Orient fins a la fi de la terra coneguda. Eiximenis va identificar els «terminos orbis terrarum» del salm amb les columnes d'Hèrcules i l'estret de Gibraltar *motu proprio*, sense necessitat de recórrer a cap glossa, però la connexió del «flumine» sense nom dels *Psalms* amb el riu Don, o Athanaïs, la va fer, per associació d'idees, gràcies a la glossa d'uns altres passatges bíblics, el de la benedicció de Jàfet (Gn 9,27) i el dedicat als fills de Jàfet, que es van escampar pel món (Gn 10,1). Eiximenis explica, en el mateix capítol 206 del *Primer*, el seu deute amb la Glossa amb aquestes paraules:

Lo nom del flui damunt dit qui termena crestiandat envers Hongria que sia Atanaïs diu-ho la glossa ordonada sobre lo novèn capítol del *Genesis*, allà on parla de la benedicció que donà Noè a Jàfet, son fill e pare de tots quants són nats dins aquest siti cristià present e dessus anomenat; car après lo diluvi ell vénc a poblar Europa, ço és la terra on és de present sitiada la santa religió crestiana, començant vers Hongria e de poc en poc vingueren-se-nos fills envers occident fins a la fi de la terra.

És evident que la connexió entre el versicle dels Salmes i els dos passatges del Gènesi és de caràcter profètic. Dit d'una altra manera, per Eiximenis hi havia una continuïtat de sentit en el que es diu en tots aquests passatges de l'Antic Testament. Per aquesta raó pot aclarir a quin riu sense nom es refereix David en els Salmes a partir de la glossa del Gènesi dedicada als fills de Jàfet, «de quo nati sunt septem filii qui tenerunt septentrionalem regionem a Thauro et Amano, montibus Ciliciae et Syriae, usque ad fluvium Tanaim, in Europa, vero usque ad Gadir». ⁴ Com podem veure, la glossa al Gènesi (10,1) dona totes les coordenades, no solament la identificació del riu

⁴ Cito de l'edició incunable de la *Biblia cum glossa ordinaria* (Estrasburg 1481) que es pot consultar a la web *Glossae Scripturae Sacrae-electronicae* (*Gloss-E*) de l'IRHT de París. Aquest passatge també està reproduït al peu de la lletra a les postil·les de Nicolau de Lira (*Biblia latina cum postillis* 1493, f. XLIV^v) i a la *Historia Scholastica* de Pere Comestor (Sylwan 2005: 73-74).

Don, en què es basarà la lectura del versicle. Una glossa al Gènesi de caràcter històric, basada en les *Antiguitats judaiques* (I,6) de Flavi Josep, es pot convertir, doncs, en un punt de suport d'una lectura profètica d'un versicle dels Salms.

Eiximenis té sempre en compte la tradició de les glosses, tant que a la *Vita Christi* més d'una vegada confessa, com ha fet notar A. Hauf (2004: 272), que barreja les paraules de l'Evangeli amb les glosses corresponents («mesclant ací lo test amb les glosses») per no marejar els lectors amb una allau de citacions i de distincions:

Nota ací lo Salvador en lo dit capítol com parla en paraules fort escuras, e així mateix en molts d'altres llocs, en tant que si les dites paraules a la lletra jo posàs ací no profitarien res a persona llega e sens lletres. Per raó d'açò he feta una composició dels dits del Senyor amb les glosses dels sants doctors ensems per tal que la sua santa doctrina pus clar posada profit a tots aquells qui ací llegiran quant en mi serà.⁵

Albert Hauf (2004: 273-285) ha estudiat molt bé el pes d'aquesta tradició en la *Vita Christi*, una obra en què les paraules dels evangelis i els comentaris dels pares de l'Església recollits en les glosses es fusionen en un tot homogeni. Per una banda, «molts d'aclariments només ens resulten plenament comprensibles a partir del context de la glossa emprada» (Hauf 2004: 273); per l'altra, les glosses permeten explicar amb eficàcia conceptes o punts envitricollats dels evangelis (Hauf 2004: 281). Ho posen en relleu els dos passatges (Jn 1,43-51 i Lc 16,1-9) que analitza A. Hauf (2004: 278-279 i 274-275).

Cal tenir en compte, però, que, com que Eiximenis sovint escriu combinant amplis fragments de fonts diverses, les citacions bíbliques, acompanyades de les glosses corresponents, de vegades poden venir de les fonts d'Eiximenis. Per exemple, en el capítol 910 del *Terç* es defineix la *scurrilitas* com el pecat comès «quan alcun per ses paraules provoca los altres a riure e a burlar,

⁵ *Vita Christi* (VIII, 98). Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, ms. 795, f. 66^r.

segons que posa la glossa sobre lo quint capítol de l'epístola *Ad Ephesios*». ⁶ En aquest cas, però, la referència a la glossa a Efesis 5,3-4 no la va fer Eiximenis *motu proprio*, sinó que ja ve de la seva font: la *Summa virtutibus et vitiis* (IX, 23) del dominic Guillem Peraldu, una obra molt utilitzada al llarg de la redacció del *Terç*.

Tenim un bon exemple d'ús de les glosses en un passatge del capítol 408 del *Terç* en què s'interpreta «Manus vestre sanguine plene sunt» (Is 1,15) de dues maneres diferents, però complementàries. Primer se'n fa una lectura moral, identificant la sang amb el pecat, i després una lectura al·legòrica relacionant-la amb la passió de Crist:

En diverses parts de l'Escriptura Santa per sang sia entès pecat, així com apar en especial *Isaie* I, on ha així: *Manus vestre sanguine plene sunt, glossa, id est peccatis*. E aquest és lo seny moral. Altres dien que per aquelles paraules entén Nostre Senyor a vedar que negú no oblit la sang del seu fill, car ella requerrà de les nostres ànimes. E aquest és lo seny al·legòric e cascun és bo e suficient al propòsit.

La lectura moral, és a dir la identificació de la sang amb el pecat, prové de la *Glossa interlinear*, que és un complement de l'ordinària, mentre que l'al·legòrica pot provenir de la *Postil·la* del dominic Hug de Saint Cher, que en el segle XIII va tenir una gran difusió i va arribar a fer la competència a la *Glossa ordinària*.⁷

Per aclarir o comentar el sentit d'un versicle o d'un passatge bíblic, Eiximenis de vegades recorre a la *Història Scholastica* de Pere Comestor. Ho podem veure en un capítol de la *Vita Christi* dedicat al famós passatge dels evangelis en què s'afirma que és més fàcil que un camell passi pel forat d'una agulla que no pas que un ric entri en el regne de Déu. Segons Eiximenis, «és ver que diu ací la *Glosa* que en Jerusalem havia un portal qui s'appellave lo forat de l'agulla, per lo qual lo camell no

⁶ Cito sempre a partir de la meva edició de treball del *Terç del Crestià*.

⁷ He consultat la *Glossa ordinària* i la interlinear en l'edició de la Bíblia de Douai del 1617, pp. 29-30; l'edició consultada de la Bíblia amb la *Postil·la* d'Hug de Saint Cher és la de Basilea dels anys 1501-1502, p. 8.

podia passar sinó descarregat e agenollat».⁸ En realitat, la font d'aquesta observació no és pas la *Glossa*, que no recull res que s'hi assembli, sinó la *Historia Scholastica* (Sylwan 2005) de Comestor. Eiximenis recull i divulga la notícia, però no hi dona massa crèdit i prefereix interpretar les paraules de Crist com una comparació en comptes de fer-ne una lectura positivista *sensu stricto*. (Sembla, dit sigui de passada, com si Eiximenis i Comestor estiguessin d'acord amb la bella observació que Ewelyn Waugh va dedicar a aquest versicle en les planes de *Brideshead revisited*: «It's all part of the poetry, the Alice-in-Wonderland side of religion»).

1.4 Les *Postil·les* del franciscà Nicolau de Lira (~1270-1349) eren una altra obra imprescindible en la biblioteca d'un teòleg i un predicador. Eiximenis sol parlar del seu autor amb molt de respecte: «gran doctor de l'orde dels frares menors qui escriví sobre cascun Testament, vell e novell, segons lo seny literal, qui fo hom gran mestre en hebraic» (*Primer*, cap. 268). Tot i no ser un teòric, sinó un «praticien de l'exègese» (Dahan 2011: 114), les seves postil·les es van convertir en el comentari de referència de les Escriptures des de mitjan XIV fins al segle XVII. El prestigi de què gaudia es devia, com es pot veure en l'elogi d'Eiximenis, al domini de l'hebreu i de tota la tradició rabínica, sobretot de Rabí Salomó, o Raixí de Troyes, que cita a gairebé cada plana. Segons G. Dahan (2011: 116), N. de Lira fins i tot devia conèixer l'arameu, ja que esmenta sovint el *targum*.

La postil·la és una expansió o sistematització de la glossa. Tot i que en conserva la brevetat, se'n diferencia per l'objectiu de comentar les Escriptures d'una manera menys fragmentada. Per aquesta raó se l'anomena també comentari continu (Dahan 1999: 129). Segons l'inventari de la seva biblioteca, Eiximenis tenia dos exemplars de les *Postil·les* literals: una «Prima pars postille» i una «secunda pars». Per la manera com es descriuen aquests dos volums podria semblar que la primera part correspon a l'Antic Testament, i la segona, al Nou, però no és així.

⁸ *Vita Christi* (VIII, 80). Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, ms. 795, f. 62^r.

Primerament un llibre gros amb cobertes d'aluda blanca apellat *Prima pars postille Nicolai de Lira*, lo qual comença *Hec omnia liber vite* [...] Item un altre llibre gros amb cobertes d'aluda blanca apellat *Secunda pars postille Nicolai de Lira*, qui comença *pprophetam in gentibus* (Monfrin 1991: 260).

El primer volum començava amb la postil·la al Gènesi i devia contenir la resta del Pentateuc i uns quants llibres més de l'Antic Testament; el segon començava amb la postil·la a Jeremies i devia contenir com a mínim la resta de llibres profètics i potser alguns llibres més de l'Antic Testament. Com que en diversos inventaris de biblioteques medievals hi ha col·leccions de postil·les liranés en tres volums, em fa l'efecte que a Eiximenis li mancava la *tertia pars*, que solia incloure o bé només els evangelis, o bé dels evangelis fins a l'Apocalipsi. No sorprèn, doncs, que a finals del 1401, quan Eiximenis estava immers en la redacció de la *Vita Christi*, Martí l'Humà li deixés la «tercera part» de les postil·les, un volum que el rei li reclamava el 9 de juny del 1402, quan Eiximenis encara no havia acabat el llibre (Riera i Sans 2010: 78).

Fa falta un estudi a fons de la influència de les postil·les sobre Eiximenis. D'entrada el que es pot dir és que Eiximenis tant pot anar-hi a buscar una nota etimològica, o lingüística, com elements doctrinals. En el capítol 245 del *Primer* podem llegir l'observació següent sobre el regne de França: «Aquest regne s'apella en llatí *Galicum*, car, segons que diu mestre Nicolau de Lira sobre lo novèn capítol de *Genesis*, aquest regne pres nom de Gómer, fill de Jàfet, del qual los francesos són davallats mitjançant los troians». La citació és correcta, tot i que es troba en el capítol desè de les postil·les sobre el Gènesi.⁹ En el capítol 657 del *Dotzè*, per posar un altre exemple, Eiximenis presenta dotze raons, totes elles basades en exemples bíblics, que justifiquen la guerra justa. La font es troba a les postil·les liranés «sobre lo llibre dels Nombres, XXXI capitulo» (Wittlin 1986: 462).

9 «Gomer: a quo nominati sunt ghalatae, et postea gallici, ut dicunt aliqui» (*Biblia latina cum postillis Nicolai de Lira*, Nuremberg 1493, f. XLIV^v, exemplar de la Biblioteca Pública Carles Rahola de Girona).

Eiximenis confessa en el capítol 370 del *Primer* la seva ignorància de l'hebreu i demana disculpes pels errors que, a causa d'aquesta mancança, pugui haver-hi en els seus comentaris i les seves citacions bíbliques. En aquestes circumstàncies el domini de la llengua hebrea de N. de Lira era tota una garantia. En el capítol 268 del *Primer* hi ha, per exemple, una crítica a la traducció llatina d'una paraula del versicle «Pactum est sempiternum inter me et filios Israel» (Ex 31,16-17). Per comentar aquest versicle, i criticar-ne la traducció, Eiximenis no es basa en les *Postilles*, sinó en la *Responsio ad quendam Iudaeum ex verbis evangelii secundum Matthaeum contra Christum nequiter arguentem* (1334), un tractat polèmic escrit per N. de Lira contra el llibre onzè del *Milhamot ha-Xem* de Jacob ben Ruben, «un gran jueu qui es mes a impugnar l'*Evangelium* de sant Mateu e les obres de Jesuchrist» (*Primer*, cap. 268). El que explica Eiximenis, basant-se en la *Responsio*, és que en el versicle en qüestió hi ha un error de traducció, perquè

allà on nós havem «açò serà pati perpetual», los jueus han en llur hebraic: «açò serà pati *beollam*», lo qual *beollam* vol aitant dir com en nostre llatí vol dir *in seculum*, ço és per llong temps, e no significa pas temps perpetual ne eternal.

Eiximenis també dona, com a font d'aquest passatge, el *Pugio Fidei* de Ramon Martí (Fidora 2012: 389-391).

A Eiximenis també li interessava de N. de Lira el profund coneixement de l'exegesi rabínica, que li ofería noves interpretacions de les Escriptures, o l'ajudava a aclarir-ne passatges confusos o complexos. En tenim un bell exemple en el comentari de l'episodi final de la guerra entre els moabites i els israelites (4 R, 3,27) que es fa en el *Llibre dels àngels*. El rei de Moab, vençut diverses vegades i sotmès a un setge pels seus enemics, sacrifica el seu hereu a les muralles. Tot seguit els israelites aixequen el setge i se'n tornen cap a casa. Vegem primer com explica i interpreta aquest episodi Eiximenis per passar tot seguit a la seva font.

Com los fills de Israel haguessen vençut lo rei de Moab, idòlatra, e el tinguessen assetjat fortment, sobtosament la ira de Déu se girà contra Israel e tornaren vergonyosament. E diu aquí mestre Nicolau de Lira, al·legant Rabí Salamó, que aquí lo sant àngel príncep dels moabites aportà e recordà, ço és, presentà davant Déu, los mals que havien fets los fills d'Israel criminant e sacrificant llurs fills a les ídoles [...] E diu aquí que llavors nostre senyor Déu acceptà la suplicació del dit sant àngel feta en ajuda dels dits moabites idòlatres e contra los fills d'Israel gità la sua ira (Wittlin 1983: 88-89).

Eiximenis esmenta, al costat de N. de Lira, Rabí Salomó, que de fet és l'exegeata hebreu més citat a les *Postil·les*. N. de Lira critica la interpretació que se solia donar a aquesta escena: els israelites es retiren perquè, després d'un episodi tan cruel com el sacrifici del primogènit del rei de Moab, consideren indigne continuar afligint l'enemic. A partir de Rabí Salomó, N. de Lira sosté que aquesta interpretació ni és racional ni versemblant i en proposa una de nova: l'àngel protector dels moabites recorda a Déu les iniquitats similars, o fins i tot superiors, al sacrifici d'un fill comeses pels israelites i d'aquesta manera aconseguix atreure la ira divina en contra seva.

N. de Lira també assenyala, en el comentari d'aquest mateix episodi bíblic, que el passatge equivalent a «*Et facta est indignatio magna in Israel*» en el text hebreu és «*Et ira super Israel*». Eiximenis no s'entreté, com en el cas del versicle de l'Èxode (31,16-17) que acabo de comentar, a explicar aquest detall, però esmenta dues vegades la ira de Déu sobre el poble d'Israel.¹⁰ Eiximenis, doncs, simplifica la postil·la lirana i la interpretació de Rabí Salomó, però, tot i així, presenta una nova

10 «*Et facta est: Ex compassione enim reputaverunt indignum ultra obsidere regem in tanta afflictione positura. Sed haec expositio non videtur rationabilis [...]* Et ideo non est verisimile quod recedant ab obsidione propter immolationem primogeniti sui [...] *Et facta est indignatio super Israel: in hebreo habetur Ira super Israel, scilicet ipsius Dei offensi contra filios Israel eo quod tunc fuerunt recordatae iniquitates eorum coram Deo per angelum qui praeerat Moabitis, videlicet quod ipsi tanta mala vel peiora fecerant immolando filios suos & filias suas daemonibus*» (*Biblia latina cum postillis Nicolai de Lira* 1493, f. CCCLXIII^r).

interpretació d'un passatge complicat, amb el valor afegit de fer-hi aparèixer una figura molt cara a Eiximenis a partir del 1392 com és la de l'àngel protector de les comunitats.

Eiximenis també recull les crítiques formulades per N. de Lira a la traducció de la Bíblia a càrrec de sant Jeroni: «no apar que la dita translació sia de gran veritat ne de gran autoritat quan veem que molts doctors novells, així com maestre Nicolau de Lira e molts d'altres, dien moltes coses contra ell e ensenyen que ell no hac lo seny entegre sobre l'hebraic» (*Primer*, cap. 268). En aquest cas, tanmateix, Eiximenis no acaba de donar la raó a N. de Lira, perquè, després de recollir les crítiques, en el capítol següent del *Primer* fa, sense entrar en detalls, una defensa de la traducció de la *Vulgata*, autoritzada per l'Església i «molt lloada per monsenyor sant Augustí [...] e après per molts grans doctors e assenyalats de la santa religió crestiana».

1.5 Per Eiximenis els evangelis apòcrifs, com a textos no reconeguts per l'Església i, per tant, «sens neguna autoritat», no podien formar part de cap manera del sistema hermenèutic per llegir la Bíblia. Ara bé, en alguns casos podien ser útils, malgrat tot, «per incitar la devoció dels feels» (*Primer*, cap. 309). Per aquesta raó l'Església els feia servir en la litúrgia i Eiximenis els va aprofitar a la *Vita Christi* per tancar els buits del relat dels evangelistes —«los diuit anys en los quals lo nostre Salvador és volgut ésser callat» (Hauf 1976: 604-605), com es diu, de forma ben singular, a la *Vita Christi* (V,10)— i per estimular la devoció dels lectors. No tots, però, els textos apòcrifs gaudien d'aquesta dimensió piadosa. El *Llibre de la infància del Salvador*, per exemple, és blasmat a les planes de la *Vita Christi* (IV,10) per contenir «moltes falsies», com ara la presència en el part de la mare de Déu de llevadores que l'haurien tocat «en les parts vergonyoses» (Hauf 1976: 363) per comprovar la seva virginitat. Eiximenis s'estima més en aquest sentit un llibre que també anomena *De la infància del Salvador*, tot i que crec que en realitat es refereix al *Llibre de la nativitat de Maria*, que contenia «moltes coses fort devotes de la infància

de la Gloriosa et del seu fill, et d'aquell llibre jo he ací posades algunes coses que m'han molt plagut» (Hauf 1976: 364)

El *Llibre de la nativitat de Maria* no conté referències a la presència de llevadores en el part de la Mare de Déu i recull, en efecte, algunes històries devotes que es retroben a la *Vita Christi* (III, 51), com ara la pujada a «una fort bella escala de quinze graons» feta per Maria «sens ajuda de tota altra persona» quan tan sols tenia tres anys (Hauf 1976: 184-185). Un altre apòcrif apreciat per Eiximenis era l'*Evangelí de Nicodemus*, perquè, malgrat la seva manca d'autoritat, «piadosament se creu per los feels» (*Vita Christi* IX, 112).¹¹ A la *Vita Christi* hi ha, doncs, un ús «controlat» (Hauf 2004: 262) dels textos apòcrifs. De vegades els detalls o episodis devots no presents en els evangelis poden venir de les *Meditationes Vitae Christi*, «el manual més divulgat i més representatiu de la pietat franciscana medieval» (Hauf 1982: 5), o d'autors com Ubertino da Casale, que Eiximenis valorava no solament com a teòleg i franciscà espiritual, sinó també com a contemplatiu (Hauf 2005: 128).¹²

COMENTARIS BÍBLICS I TEXTOS DE TRADICIÓ JOAQUIMITA

2.1 Una altra secció del sistema hermenèutic d'Eiximenis és la formada pels comentaris de llibres bíblics. Es tracta d'unes lleixes on podem distingir, per una banda, una col·lecció de comentaris escolars més o menys canònics i, per l'altra, una sèrie d'obres de temàtica profètica dins de la tradició joaquimita i, per tant, no tan canòniques. Formen part del primer bloc, obres com el comentari a l'Eclesiastès de Bonaventura (Monfrin 1991: 258), un tractat que va gaudir de gran difusió a la baixa edat mitjana; el comentari a l'Evangelí de Lluc del també franciscà Joan de la Rochelle (Monfrin 1991: 261); unes postil·les a la Carta als Romans de Ramon Rigaud, un altre

¹¹ Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, ms. 795, f. 126^r.

¹² A. Hauf (2005: 119-121) comenta uns quants exemples molt ben triats de pietoses contemplacions que Eiximenis manleva d'Ubertino da Casale a la *Vita Christi*.

franciscà (Monfrin 1991: 258), més alguns comentaris anònims al Càntic dels Càntics (Monfrin 1991: 256) i, de nou, a la Carta als Romans (Monfrin 1991: 248). També devien formar part d'aquesta secció, encara que no estiguin inclosos en l'inventari de la biblioteca d'Eiximenis, potser perquè formaven part dels sis fulls inicials que es van perdre, alguns comentaris bíblics de Ricard de Sant Víctor, citat uns quants cops en el *Segon*, en el *Llibre de les dones* i a la *Vita Christi* o del franciscà Ponç Carbonell, de qui Eiximenis cita, amb molt de respecte, en el *Primer* els comentaris al Gènesi i a l'Èxode.

2.2 Entre els comentaris bíblics de matriu joaquimita destaquen les obres del franciscà de Serinhan Pèire Joan Oliu, que, amb sis obres, és, al costat de Duns Escot i Aristòtil, l'autor més ben representat a la biblioteca. Quatre d'aquestes obres són els comentaris bíblics al Gènesi (Monfrin 1991: 254); als evangelis de Marc i Lluc (Monfrin 1991: 252); als Actes dels Apòstols (Monfrin 1991: 256) i a l'Apocalipsi (Monfrin 1991: 259), una obra prohibidíssima. I cal tenir en compte que en realitat hi devia haver més comentaris olivians a la biblioteca, perquè, com veurem, com a mínim també hi tenia els dedicats al llibre de Job i a l'Evangelí de Mateu. Per tant, és probable que Oliu fos l'autor més ben representat a la biblioteca d'Eiximenis.

Per si tot això fos poc, també són obres de tradició joaquimita el *Tractatus de Antichristo* del franciscà Hug de Novocastro (Monfrin 1991: 256) i el comentari a Isaïes que J. Monfrin (1991: 248-49) va identificar amb el *De oneribus prophetarum*, tot i que en realitat, com ha posat en relleu Robert E. Lerner (2001: 109 i 173), es tracta del *Super Esaiam prophetam*, atribuït a Joaquim de Fiore. El llibre d'Hug de Novocastro és un tractat sobre l'Anticrist original i innovador (Lerner 2011), mentre que el comentari sobre Isaïes, que Eiximenis aprofita en el capítol 245 del *Primer* (Lerner 2001: 109), és un dels textos més notables de la literatura pseudojoaquimita. Podria seguir aquesta mateixa línia el comentari a Jeremies i a Ezequiel si és que és d'Hug de Saint-Cher, i no de Guillem d'Antona (Monfrin 1991: 258). Crida molt

l'atenció la presència de tants comentaris d'obres profètiques de la Bíblia, o de textos com la *Lectura super Job* d'Oliu, que, encara que no siguin comentaris de llibres profètics, són d'autors franciscans d'inspiració joaquimita. I entre tots aquests textos destaca, per descomptat, la llarga sèrie d'obres d'Oliu, un autor que Eiximenis no cita mai pel seu nom, però que, en canvi, és present en gairebé totes les seves obres, des del *Primer* fins a la *Vita Christi*, passant pel *Llibre dels àngels*. Eiximenis sentia tant de respecte per la seva figura que de vegades el citava de forma genèrica fent servir la fórmula «Dien los sants».¹³

En els nostres dies no s'ha prestat prou atenció, malgrat tot, a la fascinació d'Eiximenis per l'escatologia. Josep Perarnau, per exemple, sempre ha defensat que el pes específic de la matèria apocalíptica en les seves obres és en realitat baix. No nega que el menoret gironí compartís, amb bona part dels seus contemporanis, entre ells Eimeric o Vicent Ferrer, la convicció en la imminència de la fi del món. Eiximenis també estava segur, segons el mateix J. Perarnau (1998: 42-45), que un dels esdeveniments centrals de la fi dels temps seria la conversió de tots els infidels, sobretot dels jueus i dels sarraïns. Ara bé, segons J. Perarnau, les referències escatològiques tan sols són «material de farciment», és a dir material secundari que en realitat no formava part de la doctrina defensada per Eiximenis i que només feia servir per estar *à la page*. Aquests afegits serien deguts a la pressió popular, i fins i tot a la de les altes esferes polítiques, molt sensibles, en ple Cisma d'Occident, i potser encara més amb el canvi de segle, a la temàtica escatològica.

La mera presència de tantes obres d'Oliu, desafiant totes les prohibicions, a la biblioteca d'Eiximenis més aviat hauria d'inclinar a pensar que no es tracta, ni de bon tros, de material superflu, sinó de temes pels quals Eiximenis sentia una predilecció especial. Com ha dit R. E. Lerner (2009: 72), «given this demonstrable fascination with apocalyptic eschatology it seems extremely unlikely that he exposed himself to the danger of acquiring and owning Olivi's *Revelation* commentary

¹³ Sobre aquesta qüestió cf. X. Renedo 2016.

without venturing to study it». R. E. Lerner també ha posat en relleu, per altra banda, els deutes innegables d'Eiximenis amb Joan de Rocatalhada, un altre franciscà occità lliurat en cos i ànima a l'estudi i al cultiu de la literatura profètica.¹⁴

Eiximenis, com molts dels seus lectors, estava convençut de la imminència de la fi dels temps i buscava en les Escriptures, sobretot, però no solament, en els llibres profètics, punts de referència per poder-se enfrontar als «pregons misteris dels temps esdevenidors» (Wittlin 1983: 71). I en aquest sentit els comentaris bíblics d'Oliu, el *Tractatus de Antichristo* d'H. de Castronovo, o el pseudojoaquimita *Super Esaiam prophetam*, així com els tractats de Rocatalhada, eren un punt de referència imprescindible. Podem veure aquesta tensió apocalíptica en un passatge del capítol 105 del *Primer*. Eiximenis hi utilitza l'esquema, creat per Beda i molt present a la tradició joaquimita, dels set temps de l'Església, des del naixement de Crist, l'inici de la primera etapa, fins a la fi dels temps (setena). El període que a Eiximenis li va tocar de viure era el sisè, gairebé a les portes del setè. No es tractava, com es pot veure, d'una època de plenitud, sinó més aviat de tot el contrari.

E, per tal quan lo món contínuament ve a decaïment major e major, així com veem per experiència, per tal és vengut lo sisèn temps, en què l'estament cristià és de tots punts quaix vengut a terra, car no solament los seglars, ans encara les religions, així velles com novelles, són vengudes a terra; e ja de l'alta de vida de Jesuchrist, ne de la sua beneita mare, no apar ara persona ninguna qui sol n'haja cura e tota creatura apar que haja Jesuchrist avorrit. E açò havia profetat sant Joan Evangelista en l'*Apocalipsi*, en lo sisèn capítol, on diu d'aquest sisèn temps així en suma: que, com l'àngel hagués obert lo sisèn segell del llibre aquell que tenia, llavors fon fet gran terratrèmol e el sol tornà negre així com sac fet de cilici, e la lluna tornà com a sang e les esteles caïen en terra e lo cel tornà atràs així com a llibre torbat en ses cartes.

¹⁴ Cal llegir les planes que R. E. Lerner (2001: 101-110) va dedicar a aquesta qüestió en un bell llibre dedicat a la visió dels jueus en les obres de Gioacchino da Fiore i dels seus seguidors. El capítol dedicat a Eiximenis en aquesta obra es pot llegir també en versió catalana (Lerner 2006).

La decadència, segons Eiximenis, afectava tant l'Església com el món en general, tant els estaments eclesiàstics com els seglars. Tots els ordes religiosos, tant els antics com els moderns, entre ells els franciscans, anaven de mal borràs. Eiximenis, com és propi de la tradició joaquimita, lliga els set temps de l'Església amb els set segells de l'Apocalipsi, i troba en l'*Apocalipsi* (6,12-17) una profecia que li permetia, enmig de tanta confusió, dipositar totes les esperances en la imminència d'una època de plenitud i de reforma espiritual, també profetitzada en l'obertura del setè segell (Ap 8,1).

Per què esperam lo setèn temps de la santa Església, sots lo qual deu ésser feta reformació general de tot lo món, e especial del sant estament crestià, qui serà reduït per la misericòrdia de nostre Senyor a l'estament primer, així com innueix així mateix sant Joan Evangelista parlant de l'obertura del setèn segell en lo dit llibre.

Si ens situem en aquesta perspectiva, s'entén l'interès d'Eiximenis pels llibres profètics de la Bíblia i per autors tan destacats de la tradició franciscana i joaquimita com Oliu o Rocatalhada.

L'HERMENÈUTICA D'EIXIMENIS

3.1 G. Dahan (2009: 197-217) ha encunyat el concepte de «salt hermenèutic» per referir-se al pas del sentit literal de les Escripures a l'espiritual. Un dels punts de referència fonamentals a l'hora de fer el salt hermenèutic és el «cristocentrisme»: les Sagrades Escripures es llegeixen de cap a cap, del Gènesi fins a l'Apocalipsi, a partir de la figura de Crist. Eiximenis segueix aquest principi gairebé al peu de la lletra i interpreta no solament els textos profètics de l'Antic Testament, sinó una llarga llista de personatges, fets i versicles veterotestamentaris com a figures, o anuncis, de Crist o de la seva Església. Com es diu en el *Llibre dels àngels* (III,25), la creu «és la clau de les Santes Escripures, car sabent los misteris de la creu entraràs sens em-

patx en les grans profunditats de les Escriptures. Aquí han llum de veritat, aquí foren complides les profecies dels pares». ¹⁵

Aquest principi implica que hi ha una continuïtat entre els dos testaments, units per un fil conductor que no pot ser cap altre que Crist. Eiximenis ho explica a través de metàfores molt expressives. La vella llei, o l'Antic Testament, «tota era prenys de Jesucrist, ço és que per la major part tractava del Senyor, jatsia que no ho mostràs de fora clarament, així com la dona prenys no ensenya clarament l'infant que té en lo ventre» (cap. 302 del *Primer*). La relació entre els dos testaments, o entre les dues lleis, és la mateixa que s'estableix entre el fruit (NT) i l'arrel (AT); la llum (NT) i la llanterna (AT) o el pollastre (NT) i l'ou (AT). I Crist és, per descomptat, la llum que fa possible que el fruit germini i que desvela el sentit de les profecies i les obscuritats de l'Antic Testament. Crist és, doncs, el punt final de la llei vella i alhora el punt de partida de la nova.

Lo primer testament fon confermat per sang de bèsties, així com apar *Exodi*, xxiv^o. Com, doncs, lo segon sia confermat per la sang de Jesucrist, figurada per aquella sang de les bèsties, lo segon (testament) deu estar e no lo primer; apar la conseqüència d'aquesta raó per tant car, vinent la cosa significada per la figura, cessa la figura qui primerament denunciava e significava aquella cosa ésser esdevenidora; e així és en nostre prepòsit (*Primer*, cap. 261).

Com es pot veure en aquest passatge, en la concordança entre l'Antic i el Nou Testament jugava un paper de primer orde el concepte de 'figura' que, com va posar en relleu Erich Auerbach (1998), estableix entre dos o fets, o dues persones, un de l'Antic Testament i l'altre del Nou, una connexió en què cadascun dels fets o dels personatges implicats no es redueix a ell mateix, sinó que equival a l'altre —i en el cas del fet, o personatge, del Nou Testament el consuma o el sublima. En el passatge acabat de citar la sang del sacrifici de les bèsties

¹⁵ Cito sempre les parts inèdites del *Llibre dels àngels* segons l'edició que en prepara Sadurní Martí per a les *Obres de Francesc Eiximenis* (OFE).

(Ex 24,5-7) és la «figura» de la sang vessada per Crist a la creu. I en la relació que s'estableix entre la «figura» i el seu referent, entre la còpia i l'original, un cop manifestat el referent, en aquest cas el sacrifici de Crist, la figura que l'anunciava deixa de tenir sentit.¹⁶ A partir de sant Pau, que va fer una contribució decisiva al concepte de «figura», Eiximenis va explicar de forma molt clara com la Llei d'Escritura i, en definitiva, tot l'Antic Testament, era una figura, una imatge o, si es vol, un reflex de la Llei de Gràcia i del Nou Testament:

Segons que diu sant Paul, *Omnia in figura contingebant illis*, ço és que totes les coses que la llei los manava per la major part tot era en figura de les coses qui s'havien a complir en la llig de gràcia, la qual vinent, totes han haüt compliment. E per tal la llig de gràcia és dita ésser en plenitud de temps, *Ad Galatas, quarto*, car en son temps ha haüt plen compliment la llig vella en ço que significava (*Primer*, cap. 302).

Des d'aquesta perspectiva Melquisedec pot ser una «figura» de Crist, «car hom no sabé jamés qui fon son pare, ne sa mare, ne d'on era estat» (*Primer*, cap. 203). La mort d'Abel pot ser una «figura» o anunci de la Crucifixió (*Primer*, cap. 201). En la *Vita Christi* (II,7) es dona una llarga llista de les «figures» de la mare de Déu presents en l'Antic Testament: l'hort del paradís, l'escala de Jacob, l'urna plena de manna o la «romaguera que no cremava en lo foc» (Hauf 1976: 81).

La família de sinònims i derivats de «figura» és prou àmplia. Per una banda, «senyal», «significació» o «significança», i fins i tot «revelació profetal», són usats sovint com a termes equivalents de «figura». Els verbs «significar» i «profetar», o la perifrasi «donar amagadament a entendre», són sinònims de «figurar». De

¹⁶ Com deia Tomàs d'Aquino «veniente veritate, cessat figura» (ST III^a, LXXXI-II,2), un principi teològic que Eiximenis repeteix diverses vegades, com es pot veure en el passatge següent de la *Vita Christi* (IX, 64) relatiu al Sant Sopar: «Nota que en aquesta cena lo Salvador donà terme a la figura de la llei, car, com diu la regla teològica, vinent lo significat, cessa la figura. Com, doncs, l'anyell aquell fos figura de la preciosa mort de Jesucrist, vinent, doncs, aquella mort, qui estec l'endemà, cessà la dita figura» (Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, ms. 795, f. 101^v).

vegades també es fan servir els adjectius «figural» o «figuratiu», que, per exemple, Eiximenis usa per referir-se a l'«Anticrist místic figuratiu, qui és figura de l'Antecrist final» (*Primer*, cap. 73). En el mateix sentit va fer servir algun cop l'adjectiu «misterial».

L'exegesi crítica de les Escriptures implicava, com ha posat en relleu G. Dahan (2016: 16), un antijudaisme exegètic que Eiximenis no podia estar-se de seguir. Ho posen en relleu les seves crítiques a la «manera juega» de llegir les Escriptures, massa cenyida al sentit literal i, per tant, del tot cega a les transformacions que la seva interpretació havia sofert a partir de l'Encarnació. De fet, la «manera juega» de llegir la Bíblia consistia, per Eiximenis, a negar-se a recórrer a la interpretació «figural» pròpia de l'exegesi cristiana i a fer el «salt hermenèutic»: «los jueus han així la intel·ligència terrenal en tot quant llegim, així que null temps no han menció de l'Esperit, ne de vida espiritual ne de coses celestials» (*Primer*, cap. 297).

3.2. Com no podia ser d'una altra manera, P. J. Oliu va exercir una profunda influència en la lectura que feia Eiximenis de la Bíblia. D'ell ve, per exemple, la divisió dels llibres de l'Antic i del Nou Testament en legals (el Pentateuc i els evangelis); «historials» (com Josuè o el Paralipòmenon, per una banda, i els Actes dels Apòstols per l'altra); sapiencials (com els Proverbis o l'Eclesiàstic, i les epístoles) i profètics (dels dotze profetes veterotestamentaris a l'Apocalipsi).¹⁷ És una classificació diferent de la divisió en llibres legals, profètics i hagiogràfics que trobem en sant Jeroni, en el *Didascalicon* (IV,2) d'Hug de Sant Víctor o en Nicolau de Lira (Dahan 1999: 61).

Segons S. Piron (2012: § 8), en tota la tradició bíblica medieval només Oliu es va formular la pregunta de per què Crist no va escriure els evangelis. Oliu va tenir en aquesta qüestió almenys un deixeble: Eiximenis, que en va parlar tant al *Primer* (caps. 141-142) com a la *Vita Christi* (VI,81). Aquesta pregunta

¹⁷ Oliu presenta aquesta divisió, entre d'altres llocs, al comentari a l'Evangeli de sant Mateu (Piron 2012: §16), mentre que Eiximenis ho fa en el capítol 306 del *Primer del Crestià*.

va seguida d'una altra: per què el relat de la vida i les paraules de Crist va ser narrat pels quatre evangelistes? Eiximenis, seguint de nou les passes d'Oliu, analitza aquesta qüestió en els capítols 143 i 147-150 del *Primer* i a la *Vita Christi* (VI,82). En síntesi el que sosté Eiximenis, gairebé traduïnt al català llargs passatges del pròleg de la *Lectura super Mattheum* oliviana, és que Crist, com a «font e forma de perfeta humilitat» no podia escriure res, perquè el seu testimoni hagués pogut malmetre la seva imatge.¹⁸ El seu silenci permetia, per altra banda, la manifestació de l'Esperit Sant inspirant els quatre evangelistes. A més a més, convenia que els grans fets com l'Encarnació, la Passió o la Redempció, «se posassen primerament en execució ans que res d'açò se posàs en escrit» (*Vita Christi* VI, 81), com feien els reis, que ni escrivien les seves cròniques ni redactaven les lleis.¹⁹ L'última raó que dona Eiximenis, afirmant de manera implícita la superioritat del Nou sobre l'Antic Testament, és que d'aquesta manera «la fe crestiana se'n mostra pus espiritual que no sia per lo Senyor escrita en carta, ne en taula de fust ne de pedra, així com aquella dels jueus» (*Primer*, cap. 141).

Per altra banda, segons Eiximenis, la mateixa autoritat que hagués tingut Crist escrivint l'evangeli la va tenir l'Esperit Sant inspirant els relats dels evangelistes (*Primer*, cap. 142). Oliu també és al darrere de les observacions eiximenianes sobre el paper jugat pels evangelistes com a historiadors i com a profetes inspirats per l'Esperit Sant. Les contradiccions entre els diversos relats dels evangelis són, per Oliu i per Eiximenis, una prova impecable de la veritat del relat en comptes d'un problema. La comparació entre els evangelistes i els testimonis en els judicis, que ja es troba en Oliu, és la clau de volta d'aquestes observacions.

Si los sants evangelistes haguessen dites unes mateixes coses e per una manera llur testimoni fora estat sospitós. Veent comunament que si alguns testifiquen davant lo jutge, si concorden en lo principal, si, emperò, diversifiquen encar, com llur testimoni és pus autèntic,

¹⁸ S. Piron (2012) ha editat el pròleg d'aquest comentari bíblic olivià.

¹⁹ Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, ms. 795, ff. 34^r-35^v.

ordonà, doncs, lo Sant Esperit que així parlassen los sants evangelistes diversament perquè aparegués que entre ells haguessen concordat de parlar per una manera mateixa, mas parlaren en lo so de les paraules diversament, emperò en la veritat tots concordants, jatsia que en diversos llocs e temps ho hagen escrit (*Vita Christi* VI, 82).²⁰

Com ha observat S. Piron (2012: §9) a propòsit d'Oliu, si les lectures concordants que se solien fer dels evangelis pretenien justificar les contradiccions per posar en relleu la seva unitat última, la proposta d'Oliu, que Eiximenis segueix al peu de la lletra, posa en relleu la necessitat de transmetre la doctrina evangèlica a través d'una pluralitat de biografies discordants per extreure'n la significació teològica. En realitat, per P. J. Oliu, i per Eiximenis, les discordances reafirmen encara més la veritat dels evangelis.

Les Escriptures són, segons Eiximenis, un conjunt de textos de «sobirana subtileza, agudesca i dificultat» que parlen de la «infinita transcendència (de Déu) e de la sua transcendent essència». El missatge diví, però, només es podia expressar amb paraules humanes, en un llenguatge que Eiximenis qualifica de «rústic», «impropi», de deficient i fins i tot d'enganyós «no en l'enteniment, mas en la matèria o en l'escorça de la lletra e de la paraula» (*Primer*, cap. 45). Amb aquestes observacions Eiximenis va més enllà del vell tòpic que assegurava que les Escriptures no es podien sotmetre a les regles de Donat.²¹ En realitat Eiximenis es refereix a les limitacions del llenguatge humà, després del pecat original i de l'expulsió del paradís, a l'hora d'expressar el missatge diví.²² Unes limitacions que les Escriptures en certa manera aconseguien de superar usant paraules que al cap i a la fi provenen de Déu. Eiximenis expressa l'essència del *sermo humilis* de les Escriptures, el llen-

20 *Ibidem*, f. 35^r.

21 Sobre aquest tòpic, que ve dels *Moralia in Job* de Gregori el Gran, cf. les observacions de G. Dahan (1999: 243).

22 En aquesta qüestió Eiximenis segueix els Pares de l'Església, sobretot sant Agustí, que creien que una de les conseqüències del pecat original havia estat el trencament de la comunicació entre l'home i Déu. Sobre aquesta qüestió cf. G. R. Evans (1984: 1-8, i 1985: 36-40).

guatge planer i simple amb què es tracten matèries sublims, amb una comparació que manlleua, un cop més, d'Oliu, el seu punt de referència en tantes i tantes qüestions:

A aquesta raó responen los sants e dien que Nostro Senyor Déu parlant a nosaltres Ell se conforma a la nostra manera impròpia de parlar, així com fa la mare quan parla amb son fill infant petit, ella parla així trencadament e minyonívol com lo minyó, per tal que lo minyó l'entena millor (*Primer*, cap. 267).²³

La «manera impròpia de parlar» és el llenguatge humà, incapaç per ell mateix de referir-se amb precisió i subtilesa a Déu. Oliu i Eiximenis comparen en aquest sentit el llenguatge de les Escripures amb la manera «minyonívola» amb què les mares solen ensenyar a parlar als fills usant el seu mateix estil, ple d'errors i titubejos i amb una forta presència del llenguatge figurat. Déu, per fer arribar la seva veu en un llenguatge «impropi» i mancat de precisió, també va haver de recórrer, a les Escripures, al llenguatge figurat. Només d'aquesta manera, és a dir amb unes paraules inspirades per Déu i alhora adaptades, per força, a les limitacions del llenguatge humà després de la caiguda, es podien superar les deficiències de la «nostra manera impròpia de parlar» per poder parlar de Déu «amb sobirana subtilesa, agudeses i dificultat».

Per acabar d'entendre la concepció que tenia Eiximenis del llenguatge i de l'estil de la Bíblia és molt interessant un passatge del *Terç* en què s'analitza per què els sants, els pares de l'Església i els teòlegs han donat al llarg de la història noms diferents al pecat original. Per contestar aquesta pregunta Eiximenis parla del llenguatge «translatiu» característic de la retòrica i de les Escripures:

²³ Eiximenis tradueix el passatge següent del comentari olivià al Gènesi: «Dicendum quod Scriptura saepe utitur tali modo loquendi. Loquitur enim de Deo humano more, quasi mater balbutiens cum infantulis suis, ut sic eos pedemptim doceat loqui» (Flood 2007 : 123).

No ens devem meravellar quan veem que los sants l'han anomenat per diverses noms, car cascú parlava segons sa opinió, o a vegades l'apellaven per nom de qualque pena sua, així com és gran manera dels grans retòrics e de la Santa Escripura mateixa d'apellar a vegades alguna cosa per nom d'altra, així com fan aquells dels quals diu sant Agustí en lo llibre *De doctrina christiana* que parlen translativament, ço és per semblances e per propietats, així com fa l'Escripura, que a vegades apella Jesucrist pedra; a vegades, sol; a vegades, cel; a vegades, fonament; a vegades, fruit; a vegades, llum; a vegades, rei; a vegades, lleó; a vegades, ovella; a vegades, anyell, e així d'infinits altres noms, que tots li convenen, segons que diu sant Agustí, per alguna propietat de la cosa de què pren nom (Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal 1929: 121).

Eiximenis usa el concepte de 'translatio', un terme de la retòrica clàssica que designava el llenguatge figurat, «per semblances e per propietats», present tant a la Bíblia com en els «grans retòrics». ²⁴ Si els retòrics l'usaven per embellir el discurs, a la Bíblia, en canvi, aquest llenguatge no era un luxe, sinó una necessitat, l'única manera possible de parlar de les realitats divines, ja que el llenguatge humà no disposava de paraules «pròpies» per parlar-ne. És en aquest sentit que el llenguatge era, per Eiximenis, «rústic», «impropi» i «deficient», de manera que, a les Escripures, es feia inevitable el recurs al llenguatge translatiu. El llenguatge figurat era, doncs, la via idònia per forçar la «manera impròpia de parlar» i obligar-la a fer el salt hermenèutic per parlar de Déu amb metàfores, símls o metonímies.

Per aquesta raó, és a dir per entendre millor el missatge que s'amagava darrere de les hipèrboles, les paràboles o les ironies de la Bíblia, Eiximenis va heretar d'Oliu un notable interès per, com es diu en el *Llibre dels àngels* (I,16), les «paraules tròpiques o sots una color retòrica, qui s'apella tropus». Per exemple, en un capítol del *Terç* dedicat al pecat

²⁴ Pel concepte de «translatio» en l'exègesi bíblica medieval cf. G. R. Evans 1984: 101-122 i G. Dahan 1999: 45-55.

venial, després d'afirmar que ningú no pot viure sense cometre'n, Eiximenis presenta als lectors l'objecció següent:

E si algun te diu que *Lucae primo* llegim que Zacaries, pare de sant Joan, e Elitzabet, sa muller, vivien sens querella, ço és sens negun pecat davant Déu, doncs en ells no havia ni mortal ni venial (semblant llaor llegim d'alscuns sants en la Santa Escripura), pots dir que és paraula hiperbòlica dita per excés, e aital paraula no es deu entendre així com sona, mas així com l'entén a sonar aquell que la diu, car volia dir que aitals persones vivien així que es guardaven de pecar e d'ofendre Déu e hòmens quant en ells era (Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal 1930: 169-170).

Segons Eiximenis, el versicle 1,8 de l'Evangeli de Lluc només es pot interpretar com una hipèrbole usada per posar en relleu la conducta virtuosa i exemplar, tot i que amb alguns pecats venials, dels pares del Baptista.

De vegades el punt de referència d'Eiximenis a l'hora d'analitzar el *modus loquendi* de les Escripures és Oliu, molt atent a aquesta qüestió en la seva exegesi bíblica.²⁵ Ho podem veure en un passatge del *Llibre dels àngels* on comenta el fragment del llibre de Job en què Satanàs aconsegueix que Déu li doni permís per temptar Job i apoderar-se dels seus béns. Eiximenis es demana com s'ha d'entendre aquest diàleg, «car per açò apar que lo diable parlà amb Déu e, sens mitjà, obtenc ací d'ell llicència d'açò que vol fer envers nós» (Martí 2003: 105). La resposta que acaba donant Eiximenis per resoldre aquesta qüestió no prové pas dels *Moralia in Job* de sant Gregori, el comentari canònic, sinó de la *Postilla super Job* oliviana, però amagant-ne el nom de l'autor sota una apel·lació genèrica als sants que podia semblar una referència a sant Gregori, però que no ho era.

²⁵ Per l'interès de P. J. Oliu pel *modus loquendi* de les Sagrades Escripures cf. G. Dahan (2018: 145).

Responen ací los sants que ço qui es diu en lo *Llibre de Job* dels fills de Déu com vingueren davant Déu, e com lo Satan parlà amb Déu, no és història, mas és paràbola, la qual esposta ha aquest enteniment, ço és que totes les creatures són eixides de Déu e Ell és llur fi, e a Ell serveixen totes, e Ell dispon e governa aquelles (hoc encara los diables) en ço que fan (Martí 2003: 105).

Déu, segons la *Postilla super Iob* oliviana, podria haver deixat, sense diàlegs de cap mena pel mig, que Satanàs temptés Job, però es va estimar més proposar aquesta paràbola per mostrar que, com els reis terrenals, governa el món tant amb ministres bons com amb ministres dolents, i que de tant en tant hi passa comptes.²⁶

3.3 No tenim notícies de cap comentari bíblic escrit per Eiximenis. Si fem cas del títol de l'*Expositio in Psalmos poenitentiales*, podria semblar un comentari dels Salms, però en realitat es tracta d'un manual d'oracions i pregàries. (Per aquesta raó C. Wittlin [1988] va preferir, amb molt bon criteri, editar-la amb el títol *Psalterium alias Laudatorium*). Això no vol pas dir, però, que Eiximenis no disposés d'una hermenèutica. Tenia molt clara, per exemple, la quàdruple divisió de sentits de les Escriptures, però establint una divisió entre el primer sentit, el fonamental, que és el literal, i els tres sentits espirituals.

Lo primer seny s'apella literal, e aquell diu la cosa així com és estada de fet. Los altres tres senys són místics, ço és espirituals; lo primer dels quals s'apella al·legòric, e aquest expon l'Escriptura segons que hom deu creure; lo segon s'apella moral, e aquest ensenya a expondre la Santa Escriptura a saber com deu hom virtuosament viure; lo terç s'apella anagògic, e aquest ensenya en quina glòria devem haver tostemp esperança (*Primer*, cap. 322).

²⁶ Déu «voluit tamen hac eandem sententiam parabolice dicere iuxta modum quo reges, habentes varios ministros bonos et malos, qui eis certo tempore tenentur reddere rationem de actibus suis et de hoc non solum in generali, sed etiam in speciali per interrogationes speciales exiguntur et inquiruntur» (Boureau 2015: 19-20).

Després de presentar els tres sentits espirituals com un reflex de la Trinitat sobre la Bíblia, tanca la presentació citant els famosos versos d'Agustí de Dàcia: «Litera gesta docet; quid credas allegoria;/ moralis quid agas; quo tendas anagogia». L'exemple per mostrar aquesta divisió és el clàssic: Jerusalem «segons lo seny literal significa aquella ciutat qui és metròpolis de Judea»; la interpretació al·legòrica, en canvi, ofereix un altre significat: «l'Església e religió cristiana militant e viandant en aquesta present vida»; mentre que «segons lo seny moral e trològic significa ànima santa», i, a la fi, «segons lo seny alt anagògic e celestial significa la ciutat de paradís» (*Primer*, cap. 324). Malgrat tot, per Eiximenis el que en essència és fonamental és l'oposició entre el sentit literal i l'espiritual.

En el capítol 322 del *Primer* Eiximenis recorda que quan els teòlegs han de demostrar res a partir de les Escripures només es poden basar en el sentit literal, «qui és immoble, [...] car los altres tres senys se regiren allà on vol la voluntat d'aquell qui els expon catòlicament, e majorment segons que mills se concorden amb los dits dels sants doctors passats». El sentit literal, doncs, és «immoble», és a dir inalterable, mentre que els altres sentits són més mal·leables i depenen de la voluntat de l'interpret —i també del seu volum de lectures, que, si és ampli, li pot permetre estirar, o regirar, un versicle cap a un sentit o cap a un altre. Al final del capítol 324 del *Primer* Eiximenis posa un exemple de fins a quin punt, segons els autors i, sobretot, segons el gènere, pot arribar a ser diversa la interpretació de les Escripures a partir dels sentits espirituals.

Alguns són estats qui los tres senys posaven sobre una lletra, així com feu sant Gregori exponent lo primer llibre dels seus *Morals* e el setzèn sobre Job; e així mateix ho ensenya Isidorus en lo primer llibre *De summo bono*. A vegades solament hi comprenen los exposadors dos senys, així com la *Glossa ordinària* comunament ho fa; a vegades solament un, així com los preïcants comunament exponen ço que exponen de la Santa Escripura segons lo seny moral, e los històrics solament donen a entendre lo seny historial.

Els *Moralia in Iob* de Gregori el Gran, o el *De summo bono* de sant Isidor, són un bon exemple d'interpretació d'un text segons el sentit al·legòric, moral i anagògic; la *Glossa ordinària*, en canvi, sol reduir, segons Eiximenis, la interpretació a dos sentits, que deuen ser el literal i l'al·legòric, mentre que els predicadors se centren en el sentit moral, i els historiadors, en el sentit «historial», és a dir el literal.

Un altre dels pilars de l'hermenèutica eiximeniana és un vell principi que assegurava, dient-ho amb paraules extretes del *De sacramentis* d'Hug de Sant Víctor, que mentre que en els textos profans només tenen sentit les paraules, a les Escriptures «no només els mots (*voces*) signifiquen, sinó també les realitats (*res*) que aquests mots evocuen» (Dahan 1999: 300). El passatge del *Terç* dedicat al llenguatge «translatiu» citat a l'apartat 3.2 és un bon exemple de l'aplicació d'aquest principi a les Escriptures. Crist hi pot ser evocat de manera «translativa», o figurada, de maneres molt diferents a partir de les realitats que la pedra, el sol, la llum o el lleó evocuen.

Un altre bon exemple d'aplicació del «parlar translatiu» a l'anàlisi del *modus loquendi* de les Escriptures el tenim en la presentació que es fa a la *Vita Christi* de les set paràboles de l'Evangeli de sant Mateu (13,3-50). Eiximenis, seguint un altre cop P. J. Ollivier, interpreta de forma subtil les set paràboles com una profecia de la història de l'Església en set etapes, des dels seus orígens fins a la fi dels temps.²⁷ La paràbola del llevat, per exemple, la quarta de la sèrie, significa l'expansió universal del cristianisme a través de l'acció evangelitzadora dels apòstols:

La qual paraula, segons los sants doctors, vol dir que la sua santa doctrina seria de tanta caritat e virtut que quan fos escampada per la preïcació dels sants apòstols se tiraria tot lo món partit per tres parts, ço és per Àssia, Àfrica e Europa.

²⁷ Per a la lectura oliviana de les set paràboles com una profecia de la història de l'Església cf. K. Madigan (2003: 83-89).

La setena paràbola, la de la xarxa i els peixos, correspon, com de fet ja es dedueix del mateix Evangeli de sant Mateu (13,49), a la fi del món i al judici final.

3.4 En l'*Ars praedicandi populo* Eiximenis presenta unes regles per endinsar-se en la profunditat dels textos bíblics a la recerca de material per farcir els sermons. Segons Eiximenis, «per tenir material en abundància per predicar tingues en compte la intenció i l'ordre expressat en les paraules següents: Cosa, persona, lloc, fets, temps, nombre, veu» (Renedo 2009: 34). Les set paraules d'Eiximenis són les *circumstantiae*, un concepte, com ha assenyalat G. Dahan (2009: 137), que ve del món de la retòrica clàssica, i que va ser recuperat tant per teòrics de l'exegesi, com Hug de Sant Víctor, com de la predicació com Thomas de Chobham o Joan de la Rochelle. Es tracta de set aspectes que el lector de les Escripures, o el predicador, havia de tenir sempre presents a l'hora de fer el salt hermenèutic.

Les obres d'Eiximenis abunden en exemples d'aplicació de les *circumstantiae*, com podem veure en els dos casos d'*interpretacions* que hem citat al principi d'aquest treball. Que Natzaret vulgui «aitant dir com 'flor'», i Melquisedec, «rei de justícia e rei de pau», implica que es pot fer una lectura simbòlica dels topònims o dels noms dels personatges bíblics. Eiximenis posa com a exemple de la lectura simbòlica dels «fets» el sacrifici d'Isaac (Gn 22), que «significa que tothom ha de sacrificar a Déu el que més estimi» (Renedo 2009: 34). En el *Tèrç*, per posar un altre exemple, interpreta en aquests termes les tres batalles de les tribus d'Israel contra Benjamí (Jt 20,13-47), les dues primeres acabades amb una derrota i l'última, amb una victòria:

E a la terça donaren-se a dejuni e a oració, e llavors venceren-los. Així és en lo propòsit, car quan l'hom batalla contra la carn, llavors cuida que faça batalla de poca dificultat e no és així, car per tuit n'hi ha fins a la barba si, doncs, no recorre a les armes d'oració fervent e contínua, e après a dejuni, que toll l'ergull a la carn (Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal 1932: 218).

El temps també és susceptible d'una lectura figurada, ja que, segons Eiximenis, el «dia» pot simbolitzar la gràcia i la «nit», el pecat (Renedo 2009: 322). Podem veure un exemple d'aplicació d'aquesta clau interpretativa en un passatge del *Terç* en què la nit significa la mort:

E de si mateix deia Daviu: *Usque ad noctem increpauerunt me renes mei*. E volia dir que la carnal cobejança li dava salts dignes de reptiri, e açò durà fins a la mort (Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal 1929: 195-196).

Entre les «circumstantiae» també hi ha els nombres. Els punts de partida d'aquesta clau interpretativa són, segons G. Dahan (2009: 144), per una banda, el versicle «Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti» (Sv 11, 21) i, per l'altra, el capítol 15 del *De Scripturis* d'Hug de Sant Victor. Com s'indica a l'*Ars praedicandi*, el número dos pot significar la caritat; el quatre, la fermesa i el set, la universalitat (Renedo 2009: 34-35). En la *Vita Christi* hi ha uns quants exemples d'aplicació d'aquest principi exegetíc als textos bíblics. En cito només un, que, un cop més, és d'inspiració oliviana. Els àngels al servei de Crist

eren legió, ço és sis milia sis-cents seixanta-sis, et assigna-hi aital raó, car diu que los misteris del Salvador quaix tots prenen compliment en lo nombre sis, et les coses grans se fan sots aquell nombre, et sots ell estec lo món creat, et Jesús incarnat, et la reparació general de l'Església present és sots l'obertura del sisèn segell que diu sant Joan en l'Apocalipsi, et Jesús reemé lo món en la sexta fèria, et Adam estec creat en semblant dia, et així és estat de molts altres misteris (Hauf 1976: 294).

Confirma el regust olivià d'aquest passatge un fragment de l'informe que Jacques Fournier, aleshores bisbe de Pàmies, va escriure sobre la *Lectura super Apocalypsim* de Pèire Joan Oliu per encàrrec de Joan XXII. Una de les crítiques que s'hi for-

mulen és la interpretació mística del paper jugat pel número sis en la Bíblia: «volen adaptar gairebé tots els números sis de l'Escl'riptura al sisè temps de l'Escl'lesia» (Piron 2014: 181).

4. Per Eiximenis la *Bíblia* «en cascuna part és plena de misteris e de significacions amagades» (*Primer*, cap. 321). Les glosses, les *interpretationes*, les postil·les, els comentaris bíblics o les *circumstantiae* eren les peces del sistema hermenèutic que a la baixa edat mitjana calia usar per endinsar-s'hi i començar a treure'n l'entrellat. Com deia sant Gregori, «divina eloquia cum legente crescunt».

BIBLIOGRAFIA

- AUERBACH, ERICH (1998). *Figura*, Madrid: editorial Trotta.
- Bíblia latina cum postillis Nicolai de Lira. Pars I* (1493). Nuremberg: A. Koberger.
- Bíblia sacra cum glossa ordinaria. Tomus quartus* (1617). Douai: B. Bellerus & J. Keerber.
- Bíblia cum postillis Hugonis de Sancto Caro* (1501-1502). Basilea: J. Amerbach & A. Koberger.
- BOUREAU, ALAIN, ed. (2015). PETRI IOHANNIS OLIVI, *Postilla super Iob*, Turnhout: Brepols Publishers (CCCM, 275),
- DAHAN, GILBERT (1999). *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XI^e-XIV^e siècle*, París: editions du Cerf.
- (2007). «Critique et defense de la Vulgate au XIV^e siècle», dins *Exégèse et critique des textes sacrés*, ed. DANIELLE DELMAIRE – GENEVIÈVE GOBILL, París: Librairie Orientaliste Paul Gerthner, pp. 119-136.
- (2009). *Lire la Bible au Moyen Age. Essais d'herméneutique médiévale*, Ginebra: Droz.
- (2011). «Nicolas de Lyre. Herméneutique et méthodes d'exégèse», dins *Nicolas de Lyre. Franciscain du XIV^e siècle, exégète et théologien*, París: Institut d'Études Augustiniennes, pp. 99-124.
- (2016). *Études d'exégèse médiévale. Ancien Testament*, Estrassburg: Presses Universitaires de Strasbourg.

- (2018). «Uno spirituale: Pietro de Giovanni Olivi», dins *San Francesco e la Bibbia. Letture medievali del testo sacro*, ed. GILBERT DAHAN *et alii*, Bolonya: Edizioni Dehoniane (Temi Biblici, 12), pp. 129-159.
- ÉSNEVAL, AMAURY D' (1981). «Le perfectionnement d'un instrument de travail au début du XIII^e siècle: les trois glossaires bibliques d'Étienne Langton», dins *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, ed. GENEVIÈVE HASENOHR – JEAN LONGÈRE, París: éditions du CNRS, pp. 163-175.
- EVANS, G. R. (1984). *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1982). *Augustine on Evil*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FERRER GIMENO, MARÍA ROSARIO (2016). «La biblioteca del predicador Pere Dorchal († 1419)», *En la España medieval*, 39, pp. 277-97.
- FIDORA, ALEXANDER (2012). «Ramon Martí in context: The influence of the *Pugio fidei* on Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 79/2, pp. 373-397.
- FLOOD, DAVID, O. F. M., ed. (2007). *Peter of John Olivi on Genesis*, Nova York: Franciscan Institute Publications.
- HAUF, ALBERT (1976). *La «Vita Christi» de Francesc Eiximenis (1340? - 1409) y la tradición de las Vitae Christi medievales: aportación al estudio de las principales fuentes de la VCE, y edición de los cinco primeros libros [tesi doctoral]*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- ed. (1982). *Contemplació de la passió de Nostre Senyor Jesucrist*, Barcelona: Edicions del Mall (Biblioteca Escrivà, 6).
- (2004). «Del sermó oral al sermó escrit: la *Vita Christi* de fra Francesc Eiximenis com a glossa evangèlica», dins *La cultura catalana en projecció de futur. Homenatge a Josep Massot i Muntaner*, ed. GERMÀ COLÓN *et alii*, Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, pp. 253-289.

- (2005). «La huella de Ubertino da Casale en el pre-rasmo hispánico: el caso de fra Francesc Eiximenis, O.F.M.», dins *Actes del X Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval. Volum I.*, ed. J. L. MARTOS et alii, Alacant: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 93-135.
- KITANOR, SEVERIN V. (2015). «The Concept of Beatific Enjoyment (*Fruitio Beatifica*) in the Sentences Comentary of some Pre-Reformation Erfurt Theologians», dins *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. PHILIPP W. ROSEMAN, Leiden: Brill, pp. 315-368.
- LAGARDE, PAUL DE, ed. (1959). Sant Jeroni, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, Turnhout: Brepols Publishers (CCSL, LXXII).
- LERNER, ROBERT E. (2001). *The Feast of Saint Abraham. Medieval Millenarians and the Jews*, Filadèlfia: University of Pennsylvania Press.
- (2006). «Eiximenis i la tradició profètica», *Llengua & Literatura*, 17, pp. 7-28.
- (2009). «Prophetic utopias: Olivi, Rupescissa and Eiximenis», dins *Utopies i alternatives de vida a l'edat mitjana*, ed. FLOCEL SABATÉ, Lleida: Pagès editors, pp. 69-81.
- (2011). «Antichrist goes to University: the *De victoria Christi contra Antichristum* of Hugo de Novocastro, OFM (1315/1319)», dins *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, ed. SPENCER E. YOUNG, Brill: Leiden – Boston, pp. 277-313.
- LIGHT, LAURA (2012). «The thirteenth Century and the Paris Bible», dins *The New Cambridge History of the Bible*, ed. RICHARD MARSDEN – E. ANN MATTER, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 380-391.
- MADIGAN, KEVIN (2003). *Olivi and the Interpretation of Matthew in the High Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame Press.

- MARTÍ, SADURNÍ, ed. (2003). FRANCESC EIXIMENIS, *Àngels e demonis*, Barcelona: Quaderns Crema (Mínima Minor, 92).
- MARTÍ DE BARCELONA – NORBERT D'ORDAL, O. M. Cap. eds. (1929). FRANCESC EIXIMENIS, *Terç del Crestià: Volum I*, Barcelona: Barcino. (ENC, col·lecció B, 1).
- (1930). FRANCESC EIXIMENIS, *Terç del Crestià: Volum II*, Barcelona: Barcino (ENC, B 2)
- (1932). FRANCESC EIXIMENIS, *Terç del Crestià: Volum III*, Barcelona: Barcino (ENC, B 4).
- MONFRIN, JACQUES (1991). «La Bibliothèque de Francesc Eiximenis (1409)», dins *Studia Bibliographica*, ed. LOLA BADIA – XAVIER RENEDO, Girona: Col·legi Universitari de Girona – Diputació de Girona, pp. 241-287.
- MURPHY, JAMES J. (1986). *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde san Agustín hasta el Renacimiento*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- PERARNAU, JOSEP (1998). «La traducció catalana medieval del *Liber secretorum eventuum* de Joan de Rocatalhada. Edició, estudi del text i apèndixs», *ATCA*, 17, pp. 7-219.
- PIRON, SYLVAIN (2012). «L'herméneutique évangélique olivienne », *Oliviana* [en línia], 4 | 2012, publicat el 14 de març del 2013, consultat el 19 de febrer del 2020. URL : <http://journals.openedition.org/oliviana/765>
- (2014). «*Litteralior*. L'englobement du spirituel dans le littéral selon Pierre de Jean Olivi», *Annali di scienze religiose*, 7, pp. 179-195.
- POLEG, EYAL (2013). «The Interpretations of Hebrew Names in Theory and Practice», dins *Form and Function in the Late Medieval Bible*, ed. EYAL POLEG – LAURA LIGHT, Leiden-Boston: Brill, pp. 217-236.
- RENEDO, XAVIER, ed. (2009). FRANCESC EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, edició, traducció i pròleg de XAVIER RENEDO, Vic: Eumo Editorial (Textos Pedagògics, 47).

- (2016). «Trois références à Pèire Joan Oliu dans le *Premier del Crestià* de Francesc Eiximenis», *Oliviana* [en línia], 5 (Consultat el 15 de maig del 2017) [URL : <http://oliviana.revues.org/833>].
- RIERA I SANS, JAUME, amb la col·laboració de JAUME TORRÓ (2010). *Francesc Eiximenis i la casa reial. Diplomataris 1373-1409*, Girona: Institut de Llengua i Cultura Catalanes.
- SYLWAN, AGNETA, ed. (2005). *Petri Comestoris Scholastica Historia: Liber Genesis*, Turnhout: Brepols Publishers, (CCCM, CXCI).
- WITTLIN, CURT J., ed. (1983). *Francesc Eiximenis, De sant Miquel arcàngel: El quint tractat del «Llibre dels àngels»*, Barcelona: Curial (Clàssics Curial, 15).
- ed. (1986). FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià: Segona part, volum primer*, Girona: Col·legi Universitari de Girona – Diputació de Girona.
- ed. (1987). FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià: Segona part, volum segon*, Girona: Col·legi Universitari de Girona – Diputació de Girona.
- ed. (1998). *Psalterium alias Laudatorium Papae Benedicto XIII dedicatum*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies (Studies and Texts, 87).

ABREVIACIONS O SÍMBOLS DELS LLIBRES DE LA BÍBLIA

Segons l'Associació Bíblica de Catalunya

LLIBRES DE LA BÍBLIA (ORDRE ALFABÈTIC)

ANTIC TESTAMENT

Ab	Abdies
Ag	Ageu
Am	Amós
Ba	Baruc
Coh	Cohèlet (Eclesiastès)
1Cr	Primer llibre de les Cròniques
2Cr	Segon llibre de les Cròniques
Ct	Càntic dels Càntics
Dn	Daniel
Dngr	Daniel (fragments grecs)
Dt	Deuteronomi
EpJr	Carta o Epístola de Jeremies
Esd	Esdres
Est	Ester
Estgr	Ester (versió grega)
Ex	Èxode
Ez	Ezequiel

ABREVIACIONS O SÍMBOLS DELS LLIBRES DE LA BÍBLIA

Gn	Gènesi
Ha	Habacuc
Is	Isaïes
Jb	Job
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jo	Jonàs
Jr	Jeremies
Js	Josuè
Jt	Jutges
Lm	Lamentacions
Lv	Levític
1Ma	Primer llibre dels Macabeus
2Ma	Segon llibre dels Macabeus
Mi	Miquees
Ml	Malaquies
Na	Nahum
Ne	Nehemies
Nm	Nombres
Os	Osees
Pr	Proverbis
1Re	Primer llibre dels Reis
2Re	Segon llibre dels Reis
Rt	Rut
1Sa	Primer llibre de Samuel
2Sa	Segon llibre de Samuel
Sir	Siràcida (Eclesiàstic)
Sl	Salms
So	Sofonies
Sv	Saviesa
Tb	Tobit
Za	Zacaries

NOU TESTAMENT

Ac	Fets o Actes dels Apòstols
Ap	Apocalipsi
1Co	Primera carta als Corintis
2Co	Segona carta als Corintis
Col	Carta als Colossencs
Ef	Carta als Efesis
Fl	Carta als Filipencs
Flm	Carta a Filèmon
Ga	Carta als Gàlates
He	Carta als Hebreus
Jm	Carta de Jaume
Jn	Evangelí segons Joan
1Jn	Primera carta de Joan
2Jn	Segona carta de Joan
3Jn	Tercera carta de Joan
Jud	Carta de Judes
Lc	Evangelí segons Lluc
Mc	Evangelí segons Marc
Mt	Evangelí segons Mateu
1Pe	Primera carta de Pere
2Pe	Segona carta de Pere
Rm	Carta als Romans
1Te	Primera carta als Tessalonicencs
2Te	Segona carta als Tessalonicencs
1Tm	Primera carta a Timoteu
2Tm	Segona carta a Timoteu
Tt	Carta a Titus

