

Joan Santanach, Joan Ferrer, Sergi Dalemus Adroher (eds.), *La Bíblia en la literatura catalana*. Girona: Institut de Llengua i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona / Associació Bíblica de Catalunya / Ateneu Universitari Sant Pacià / Editorial Barcino, 2022, 624 pp.

MARCEL ORTÍN
Universitat Pompeu Fabra
marcel.ortin@upf.edu

Data de recepció: 31 de desembre de 2023

Ningú no ha dubtat mai de la posició preeminent que ocupa la Bíblia entre les obres que han influït en la cultura catalana des dels orígens, i particularment en la literatura escrita en català. No hi ha cap altre text més llegit i citat, ni que hagi tingut una presència més constant i hagi estat utilitzat de maneres més diverses. Això fa inqüestionable l'oportunitat d'aquest volum col·lectiu, *La Bíblia en la literatura catalana*, aparegut l'any passat a la col·lecció Estudis i Documents de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona, i que ha comptat amb el suport de l'Associació Bíblica de Catalunya, l'Ateneu Universitari Sant Pacià i l'Editorial Barcino. Com diu en una nota preliminar Francesc Feliu, director del susdit Institut, «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» (p. 9).

A l'origen de la publicació hi ha un cicle de conferències celebrat a Barcelona, a l'Auditori de La Pedrera, la primavera i la tardor del 2016, impulsat per la Fundació Catalunya-La Pedrera i la Fundació Carulla. La coordinació de tot plegat, des de les conferències fins al llibre, ha anat a càrrec de Joan Santanach. Ell mateix signa amb Joan Ferrer i Sergi Dalemus Adroher una edició acurada, en la qual s'han unificat degudament els formats, en particular els de les referències a la bibliografia crítica (amb un sistema propi molt clar), sense perjudici de la diversitat d'enfocaments i d'estils de redacció; i s'han tingut en compte els criteris de l'Associació Bíblica de Catalunya per a les referències a la Bíblia (se'n dona al final la llista d'abreviacions).

Els vint treballs que integren el volum han estat encarregats a especialistes. En el pas del format de conferència al de capítol de llibre alguns es deuen haver ampliat considerablement, perquè les extensions són molt variades, de la vintena a la quarantena llarga de pàgines. També són variats els plantejaments —i això no perjudica el conjunt, sinó que el fa més atractiu i adequat, en un llibre que no vol tenir caràcter enciclopèdic i no està concebut tampoc per a ser llegit d'una tirada—: hi ha panorames històrics o de gènere literari, síntesis referides a un sol autor, i lectures detallades d'un seguit de peces o bé d'una sola obra. La noció de literatura catalana que s'hi posa en joc és àmplia: comprèn tota la producció escrita en català que avui és llegida també pel seus valors expressius, sense circumscriure-la a les creacions literàries; i en alguns capítols inclou obres en castellà. L'ordre de presentació és el cronològic, de les Homilies d'Organyà a les novel·les de Mercè Rodoreda. En la tria

temàtica es veu una preocupació per no deixar llacunes massa ostensibles —amb el centre de l'interès posat en la cultura medieval, objecte primer dels cicles de conferències, que compta amb onze estudis—, bo i acceptant des del principi que un propòsit de completa aquí resultaria impossible d'acomplir, fins i tot en un volum tan gruixut com ho és aquest. Finalment, les referències llistades al final de cada contribució, encara que limitades a les obres que s'hi han citat, en els capítols més panoràmics o de síntesi fan també una funció de bibliografia bàsica, enriquida a vegades amb lectures complementàries o *further reading*.

L'obra està concebuda per a servir a la franja de lectors cultes que hi ha, o hi hauria d'haver, just per sota dels especialistes. L'anomenada alta divulgació —la qual pressuposa una comunitat de lectors diversos que coneixen i volen comprendre millor les grans obres del passat— és un servei necessari però generalment poc atès, més enllà dels productes acadèmics destinats específicament als estudiants dels primers cursos universitaris. Cal aplaudir, doncs, una iniciativa que contribueix a crear les condicions de possibilitat perquè es pugui constituir efectivament aquesta franja de lectors.

Les Homilies d'Organyà són objecte d'un estudi compresiu d'Armand Puig i Tàrrach (pp. 11-47) que pot servir també d'introducció general a l'obra: n'explica la procedència tortosina, la datació als inicis del segle XIII, les característiques del manuscrit funcional i «poc polit» que les ha transmès, el propòsit d'ajudar a la predicació, i la temàtica (distingint la utilitat que podia tenir per als mateixos canonges d'Organyà en la seva vida fraterna la primera homilia, sobre la caritat, de la funció d'estabilitat social i foment de les virtuts en la comunitat de les altres cinc conservades, sobre el respecte a la propietat, sobre el deure d'evitar la violència i mantenir la fidelitat conjugal, sobre el valor de la veritat). La presència que hi té la Bíblia, analitzada amb detall, és la pròpia de l'homilètica romànica que s'havia anat constituint en els dos segles anteriors: un cànon interpretatiu consolidat i repetit, selectiu, del qual les realitzacions concretes no pretenien singularitzar-se. Per a la cultura catalana, és clar, aquestes homilies tenen l'interès afegit de testimoniar un català «desenvolupat» i de mostrar ja, en alguns llocs, les possibilitats expressives de la llengua escrita (per exemple en aquest aforisme en quiasme que reordena el text de la Vulgata: «No viu om solament de pa, mas de les paraules de Déu viu om»).

Les cròniques i els parlaments de Corts són examinats cas per cas per Stefano M. Cingolani (pp. 49-74), mirant de remarcar-ne les singularitats i les diferències. Aquí els rastres de la Bíblia mostren l'accés indirecte que hi tenien els laics, sobretot per mitjà dels oficis litúrgics. I es constata que l'ús que se'n fa tendeix a ser un ús interessat. Per exemple, en la crònica que va dictar Jaume I els coneixements religiosos, parcials, contribueixen a la justificació autobiogràfica i la construcció d'una figura messiànica. En la de Bernat Desclot alguns episodis bíblics serveixen per a caracteritzar les virtuts del rei Pere II i els seus cavallers o bé les culpes dels seus enemics. Ramon Muntaner presenta en el pròleg la seva missió de cronista elegit i conscient en termes anàlegs als dels autors de les Escriptures; i en el relat històric no deixa de proposar paral·lelismes entre els episodis bíblics i les gestes dels monarques. En la crònica i les epístoles de Pere III ja s'endevina un coneixement més personal del text sagrat, sense que això vulgui dir que la intenció de les referències, per

exemple a Déu com a font de justícia o a la seva providència, no sigui encara eminentment política. Per últim, els parlaments a Corts també deixen traslluir el cristianisme que impregnava la cultura de l'edat mitjana, però aquí les citacions bíbliques van de costat amb les dels textos clàssics o historiogràfics i formen part d'un entramat complex que en dilueix el protagonisme.

No sembla que la poesia de Cerverí de Girona, ni tampoc la dels altres trobadors, hagi de presentar ressons de la Bíblia, atès el caràcter laic d'aquella manifestació cultural, associada a les corts dels grans senyors. Se n'ocupa Miriam Cabré en un treball precís i d'ample abast (pp. 75-99) que mira tant a les motivacions personals del poeta com als contextos de producció i ús de la seva poesia. Sense pretensió de completesa, perquè no es disposa d'un estudi de fonts exhaustiu, es poden assenyalar alguns llocs de l'obra en què hi ha evocacions bíbliques —més que no pas citacions literals— i mirar de dilucidar-ne el propòsit: per exemple, la difamació per raons polítiques, en uns versos d'aparença moral. De les quatre etapes en què es pot dividir la producció de Cerverí, però, només es troben aquestes evocacions en la tercera (com a suport d'autoritat en els atacs poètics a l'infant Pere, en la dècada de 1270) i en la quarta (formant part d'una autèntica poesia moral, amb predilecció pels temes de regiment de prínceps, a partir de l'accés al tron de Pere el Gran, el 1276). En tots els casos una lectura correcta haurà de tenir en compte les circumstàncies que hi intervenen: de la formació del trobador al recurs a coneixements compartits amb el seu públic, del gènere literari en què s'integra aquella evocació al tractament específic que ell en fa.

La presència de la Bíblia en les obres de Ramon Llull és objecte d'una exposició clara i sintètica a càrrec d'Alexander Fidora (pp. 101-121), orientada a explicar per què el rebuig dels arguments d'autoritat i l'escassetat de citacions bíbliques en l'obra lul·liana no signifiquen que el text sagrat hi tingui un paper secundari. La Bíblia «és una autoritat, ja que és paraula de Déu; tanmateix Llull no vol començar a argumentar a partir de l'autoritat d'aquesta paraula, sinó a partir de la veritat que aquesta paraula significa». La veritat sobrenatural s'ha d'afirmar i explicar també davant de la raó, del moment que aquella veritat ha entrat per la revelació en l'horitzó de l'experiència humana. L'examen d'algunes d'obres triades i del sentit que es dona a tres passatges bíblics predilectes (Jn 21,17; Dt 6,5 i Mt 22,37; Is 7,9) permet assenyalar algunes constants. Llull concep i posa en pràctica una exegesi peculiar —però no pas independent de la tradició filosòfica i exegètica del seu temps—, fonamentada en la convicció que el món sensible i el món intel·lectual estan estructurats de manera analògica; hi manifesta una preferència —seva i del món monàstic en general, amb una llarga tradició al darrere, i amb empelts del sufisme i l'exegesi alcorànica— per la interpretació moral; i hi posa en joc la distinció cabdal —adoptada també de la tradició islàmica— entre una primera intenció, referida al poder de Déu, i una segona intenció, referida als mitjans que expressen aquella primera intenció i que hi porten: tot plegat, una proposta original, inseparable de la racionalitat de la seva Art, amb la qual «esbossa les bases d'una hermenèutica universal, tant del llibre sagrat com del gran llibre de la natura».

En el pensament i la religiositat d'Arnau de Vilanova «la Bíblia ocupa un lloc centralíssim», observa Jaume Mensa i Valls en una presentació ordenada i didàctica de les evidències que

en dona la seva obra (pp. 123-149). En primer lloc hi ha les reflexions: la Bíblia ha de ser el centre de l'educació del cristià des de la infantesa, en tant que proporciona regles certes d'aplicació universal quan és llegida d'acord amb els costums i amb la fe; i també s'hi ha de fonamentar una teologia veritable, poc especulativa, anant més enllà del sentit literal però posant Jesucrist en el centre, com a clau del sentit. En segon lloc hi ha la seva pràctica exegetica, limitada a ocasions concretes: per exemple, sobre la caritat (llegint el passatge de la primera carta de sant Pau als Corintis), en resposta a una monja que li demana què és el més necessari per a la salvació de l'ànima; o sobre la vinguda de l'Anticrist (llegint Dn 12,11 i Ac 1,7), segons una revelació bíblica per al coneixement de la qual Arnau de Vilanova se sentia legitimat. En tercer lloc hi ha les citacions repetides de la Bíblia, i en particular dels Evangelis: perquè la vida de Jesucrist és considerada el model a seguir pel bon cristià, que en podrà treure, deductivament, les lliçons per a la seva pròpia vida. En resum, Arnau de Vilanova reconeix en la Bíblia la revelació de Déu als homes, i demana que hom s'hi instrueixi a totes les edats, amb l'ajuda de la seva gràcia.

La presència del text sagrat en Vicent Ferrer és el tema d'un capítol comprensiu de Tomàs Martínez Romero (pp. 151-174), en el qual es posa en relació el coneixement que el predicador en tenia, i l'ús particular que en feia, amb els components de l'homilètica en els sermons temàtics. Ell mateix va remarcar el lloc central que ocupava la Bíblia en la predicació, així com la necessitat d'entendre'n i de saber-ne comunicar els «secrets subtils», mitjançant un estudi que havia de ser exclusiu, no pas malversat en les altres ciències. Com a predicador-teòleg, Vicent Ferrer se sentia competent per a fer entenedor el missatge bíblic als llecs. La «ciència divinal», necessària per a la reforma espiritual que promovia, dista molt de la «ciència humana» de poetes i filòsofs, denunciada per ell en els predicadors que abusaven de l'elegància retòrica o de les distincions escolàstiques. L'exegesi bíblica, de fet, forma part de la predicació: en el sermó, discurs persuasiu, s'exposa i s'explica un passatge de les Escriptures per a treure'n una aplicació moral, amb procediments que tenen en compte les diferents menes d'auditoris. Vicent Ferrer no es va estar de denunciar traduccions desviades i males interpretacions d'alguns versicles, ni de manipular relats bíblics coneguts amb afegitons que els actualitzaven i els aproximaven als seus oients.

La relació de Francesc Eiximenis amb les Sagrades Escriptures és objecte d'una presentació sistemàtica a càrrec de Xavier Renedo Puig (pp. 175-211). Mirant, en primer lloc, les obres que tenia a la biblioteca, se'n distingeixen dos grups, per les diferents activitats que representen: d'una banda, un «sistema hermenèutic» d'obres útils per a la interpretació (format per la Bíblia en la versió estàndard de l'època; les «interpretacions» o llistes indexades de noms amb una explicació breu, etimològica o simbòlica; les glosses, per a l'aclariment d'un sentit o d'una referència, que són les unitats elementals de l'exegesi bíblica; les extensions de les glosses en les postil·les de Nicolau de Lira, un comentari de les Escriptures llavors molt utilitzat; i els evangelis apòcrifs); d'altra banda, comentaris específics dels llibres bíblics (alguns de gran difusió) i obres de temàtica profètica (per exemple les del franciscà Pèire Joan Oliu). Pel que fa a la pràctica hermenèutica, en segon lloc, Eiximenis fa sempre el pas del sentit literal al sentit espiritual de les Escriptures des de la

figura de Crist, i llegeix els passatges de l'Antic Testament com a prefiguració de la seva vida; si el llenguatge sembla impropï, és perquè Déu el conforma a la manera de parlar dels éssers humans, per tal que el puguin entendre. Eiximenis coneix la distinció dels quatre sentits del text sagrat (dels quals només el literal és únic o «immòbil») i dona regles per a cercar-hi materials per a la predicació. No tenim notícia, però, de cap comentari seu de la Bíblia.

Un capítol sobre la *Bíblia rimada*, a càrrec de Josep Izquierdo (pp. 213-244), dona notícia detallada d'aquesta versió anònima i de difícil atribució, basada en la Vulgata. L'obra és deutora de la *Historia Scholastica* de Pere Comestor per al canemàs estructural i les glosses i extensions del text de partida, però no en recull els comentaris exegètics. Trasllada els anomenats llibres històrics de la Bíblia i també els Proverbis i l'Apocalipsi, així com alguns passatges afegits al final dels Fets dels Apòstols i després de l'Apocalipsi. El fet que fos destinada a Marquesa de Cabrera, comtessa d'Empúries i vescomtessa de Cabrera, la situa a finals del segle XIII, en l'ambient de protecció de la poesia trobadoresca del comtat d'Empúries. El model aflora «en algunes de les amplificacions i reelaboracions més acolorides de la traducció». En conjunt, aquesta Bíblia es manté pròxima al text de la Vulgata; les insercions a partir de textos apòcrifs i hagiogràfics estan ben delimitades i formen part d'una tradició occitanocatalana que s'havia de desenvolupar després quasi exclusivament en prosa.

De la Bíblia en la poesia d'Ausiàs March se n'ocupa Jaume Torró Torrent en un capítol comprensiu (pp. 245-278) que té en compte tota la bibliografia, tant els estudis com les notes dels editors, per a confirmar o rectificar l'origen o la interpretació d'algunes referències i donar-ne de noves. Els rastres de les Escriptures en els seus versos depenen de la lectura i també de la familiaritat adquirida en la pràctica de les celebracions litúrgiques. (I val a dir que alguns semblen més evidents o directes, com la interpretació mariològica de l'escala de Jacob, Gn 28,10-15, a la tornada del poema 113; i d'altres més hipotètics, com la referència al pa de l'eucaristia en els poemes 2 i 38.) És decisiu per a la poesia amorosa l'ús que en va fer en els senyals «Plena de seny» (que deriva de Mt 25,1-13 i constitueix un cicle poètic centrat en la virtut de la prudència, que resideix en la part racional de l'home, com a fonament de la bona amor) i «Llir entre cards» (que deriva de Ct 2,2 i constitueix un cicle poètic diferent, en què s'expressa l'ideal de purificació de l'amor carnal per virtut del transport espiritual en l'ànima de la persona estimada); un tercer senyal personal, «Mon darrer bé», agrupa dos poemes que expressen un amor nou, en què el jo, com el «cervo ferit» (cf. Sl 41,2), troba la font que el regenera. També es vincula amb la Bíblia el poema 105, anomenat «Cant espiritual»: una oració deutora dels salms penitencials en què el poeta reconeix davant Déu, pregant-li des de la fe, la pròpia incapacitat i la necessitat de la gràcia; s'hi endevina la influència d'un dels llibres que se sap del cert que March tenia a casa seva, el *Comentari als set salms penitencials* del papa Innocenci III. Aquest és un valor afegit del capítol: el fet que s'hi vagin indicant les tradicions interpretatives que van poder influir en el seu acostament al text sagrat: també, per exemple, Orígenes, o el comentari de Bernat de Claravall al Càntic dels Càntics. L'altre valor afegit són algunes observacions generals de lector, útils per a la comprensió d'aquesta poesia (com la que posa Déu com a fonament de la vida moral del

poeta: «La consciència no es converteix mai en l'embolcall de la subjectivitat, com succeeix tantes vegades en l'home modern, sinó que és l'encontre entre la interioritat de l'home i la veritat que prové de Déu»).

La *Vita Christi* d'Isabel de Villena és objecte d'una lectura de Joan Curbet (pp. 279-319) interessada a explorar de manera assagística les relacions entre l'experiència narrada i la dels seus lectors-oïdors contemporanis. Com que la intenció de l'obra no és pas donar compte de l'Evangeli sistemàticament, sinó més aviat «que el temps evangèlic de Crist es faci completament visible i sentit en el present», que hom pugui «reviure'l subjectivament» i sentir que hi participa, el capítol postula un propòsit de col·laboració entre la veu narrativa i el seu públic per al qual l'autora desplega una intel·ligència de veritable escriptora: fa ús de l'amplificació i la recreació imaginativa dels episodis de la història sagrada, sense deixar de buscar-ne la significació transcendental; combina citacions i posa en boca de Crist paraules que no són als Evangelis (extretes, per exemple, de les cartes de sant Pau), projectant així l'episodi concret en la totalitat del missatge bíblic; o atorga als personatges femenins una especial dignitat (tot capgirant alguns tòpics misògins), propiciant d'aquesta manera que les receptores primeres del text, les monges del convent de clarisses de la ciutat de València, s'hi reconguin. No té sentit, llavors, dir que la ingenuïtat és buscada per tal d'acostar el relat a un públic il·lustrat; es tracta, per contra, d'«una forma de l'afectivitat del tot necessària». De la matèria narrada, en la mesura que hom pot reviure-la amb la imaginació i aplicar-la a la pròpia experiència, es desprèn directament la interpretació teològica, que apunta a la noció totalitzadora de la redempció de la humanitat.

Del teatre religiós medieval i del Renaixement se n'ocupa Lenke Kovács en una panoràmica àmplia i ordenada (pp. 321-346). Una primera secció, introductòria, explica els trets generals d'aquest teatre: les fonts (en la Bíblia, en la *Legenda Aurea*, en les *Meditationes Vitae Christi* i en altres obres de gran difusió); el paper que tenia en la caracterització dels personatges la comunitat que n'assumia l'escenificació; i la seva especificitat dramàtica en tant que suport i aliment de la pietat, concreció d'una experiència religiosa. La segona secció s'ocupa dels anomenats drames litúrgics, pràctiques rituals documentades en alguns monestirs benedictins des del segle x, en les quals no cal veure necessàriament el germen del teatre religiós medieval, sinó més aviat una de les formes de teatralitat que van coexistir, amb diversos espais de representació; tenint en compte els diferents cicles, se'n descriuen els exemples catalans conservats. La tercera secció dona la relació completa de la presència de la Bíblia en el teatre català antic, com a font textual; examina els vincles existents entre diverses consuetes pertanyents a cicles diferents; i fa un repàs de les referències puntuals a les Escripures en els drames que no es basen en relats bíblics. Finalment, una darrera secció examina la presència indirecta de la Bíblia en dos actes sacramentals contrareformistes de Joan Timoneda publicats el 1575.

La presència de la Bíblia en la literatura conreada en l'àmbit de la cultura catalana durant els segles XVII i XVIII, tant en català com en castellà, és objecte d'una aproximació extensa i detallada a càrrec de Verònica Zaragoza i Eulàlia Miralles (pp. 347-389). En aquesta època el llibre sagrat «inunda, amb una vitalitat pregona, totes les manifestacions de l'alta cultura» i

també «les manifestacions més populars». És un referent dogmàtic, font d'autoritat, i alhora forma part de l'imaginari col·lectiu; i sol fer acte de presència en la literatura al costat de la mitologia clàssica, sovint entrelaçant-s'hi. El capítol examina les vies de penetració de la paraula sagrada un cop establertes (en el Concili de Trento de 1546-1563) la prohibició de traduir el text bíblic a les llengües vulgars i l'autoritat exclusiva de la versió de la Vulgata. Si les traduccions catalanes són pràcticament inexistents fins al segle XIX (una excepció és el *Llibre de Job* de Jeroni Conques, de 1557), no deixen de proliferar els fragments citats en vernacle, les glosses i els comentaris, així com els manuals per a la predicació que feien ús de passatges de les Escriptures. En la vulgarització del text sagrat s'han de comptar també les manifestacions teatrals i parateatrals, que perllongaven les medievals i es poden agrupar també en cicles, seguint el ritme del calendari litúrgic; ens han pervingut nombrosos testimonis impresos de Passions i de misteris de Corpus, sobretot. A part, hi ha les obres didàctiques i d'exegesi bíblica, i algunes obres de meditació escrites per religioses, al costat de mostres de lírica popular o culta sobre la Passió de Jesucrist o sobre altres episodis del Nou Testament. La Bíblia apareix també en les obres de Joan Boscà, Francesc Vicent Garcia, Francesc Fontanella, Josep Romaguera, Agustí Eura i altres poetes. I és utilitzada com a font d'autoritat en escrits no literaris.

L'obra d'Àngel Guimerà *Jesús de Natzaret*, la més important de tema evangèlic de la seva producció, és llegida amb detall per Joan Santanach (pp. 391-411). Per la seva vinculació amb el gènere de les Passions, probablement, adopta la forma de tragèdia. L'acció està centrada en els darrers dies de la vida de Jesucrist, dels quals ofereix una visió tradicional i popular, deutora dels textos bíblics, que es pot contraposar a la visió positivista de Renan (*Vie de Jésus*, 1863), llavors molt coneguda i polèmica. Si la figura de Jesús hi és tractada amb un to reverencial que la fa una mica distant, les de Judes i Maria de Magdala destaquen, en canvi, per les reaccions passionals i l'evolució dels caràcters, que els donen credibilitat. El capítol va comparant els episodis de la tragèdia amb la seva font, els Evangelis, per treure a la llum el sentit que Guimerà volia transmetre al públic: en particular, la contraposició entre la regeneració pel sentiment en Maria de Magdala i el fracàs de l'ambició i el càlcul racional en Judes.

Els «Poemes bíblics» i els «Proverbis» que van aparèixer també en el recull d'aquell nom (1918) són objecte d'una lectura detallada de Maria Antònia Perelló Femenia (pp. 413-454). L'estudi combina la informació biogràfica (les pèrdues familiars, les reaccions personals a les vicissituds col·lectives) amb un coneixement precís de l'obra de Joan Alcover, incloent-hi la poètica i la poesia en castellà. Els «Proverbis» presenten en una forma sentenciosa «l'essència del dolor patern, el sospir del més enllà, que el poeta ja havia expressat a les Elegies de *Cap al tard*», el seu primer llibre en català, publicat l'any 1909. La lectura de cada peça mostra com el poeta reconeixia en els referents bíblics (amb predomini dels llibres sapiencials de l'Antic Testament) les pròpies experiències i les actituds personals convenients: acceptació de la fugacitat de la vida (Sir 14,17-18), preservació de l'esperança a pesar de les proves (Jb 14,7), necessitat d'exercir la caritat (Sir 3,30-31; 4,1-10; 7,32-36), etcètera. La sèrie dels «Poemes bíblics» està constituïda per deu recreacions de figures de l'Antic Testament (preses del Gènesi i dels llibres del cicle de David), fetes amb un interès

preferent pel traç psicològic i una clara predilecció pels personatges menors, en particular les dones. Alcover hi representa en estil didàctic i moralitzador «aspectes de l'ànima humana, com el desig d'unió amorosa, l'ambició, el poder, la supèrbia, la humilitat, la tendresa, la generositat, el sentiment de la maternitat i el dolor per la mort dels fills». Per a cada peça, el capítol proporciona notícies de la publicació original, indica altres textos que hi poden haver influït, i descriu el tractament del referent bíblic i la relació amb experiències personals i col·lectives viscudes pel poeta.

De la presència de la Bíblia en la poesia de Josep Carner se n'ocupa Damià Roure en un capítol breu en dues parts (pp. 455-475), totes dues orientades a descobrir «el seu testimoni sobre la presència del transcendent». En la primera, que aprofita estudis previs de Richard Schreiber (1992) i Eulàlia Vernet (2011), tria quatre poemes de la secció «Verb» de *Poesia* en què apareixen personatges i motius bíblics. Acarats amb els textos de partida, tots de l'Antic Testament, les connexions són evidents: demostren el coneixement que el poeta tenia de les Escriptures, i també la seva familiaritat, des de l'adolescència, amb aspectes de l'exegesi bíblica; els temes són el perdó, la salvació individual, l'esperança col·lectiva. La segona part està dedicada a *Nabí*, el poema liriconarratiu en què Carner va recrear la història del profeta Jonàs a partir del llibre que porta el seu nom i d'altres fonts bíbliques. L'«orientació personal» que l'autor va donar-li en fa una síntesi de la seva reflexió sobre el transcendent. El capítol en destaca alguns aspectes: el refús inicial del manament diví per part de Jonàs i l'acceptació posterior (un moviment en què la narració de fets s'uneix a un punt de vista interior, modern), la referència constant a la Veu (representació de la complexitat de la comunicació del Transcendent amb l'home), la descoberta i acceptació d'una veu interior, els debats existencials, i la fe contraposada a l'escepticisme. La conclusió esbossa el marc general de la reflexió de Carner: la convicció d'un Déu que és perdó, l'afirmació de la «victòria de la gràcia divina» sobre la mort, i la contraposició entre les coses creades, fugisseres, i el pensament de Déu, que és permanent.

La consideració de la presència de la Bíblia en Carles Riba porta Jordi Malè a examinar-ne quatre versicles (pp. 477-494) en els quals es veu com projectava en el text sagrat la seva experiència interior. El primer (Ct 1,1), d'un llibre que havia traduït de ben jove al català com és el Càntic dels Càntics, testimonia l'interès del poeta de l'experiència intel·lectualitzada pel que ell entenia com l'expressió directa de la passió amorosa, «per una vegada» en la cultura occidental. El segon (1Co 13,8) assenyala un fet decisiu en la seva trajectòria, el redescobriment de la preeminència de l'amor-caritat, que té un primer reflex en les *Elegies de Bierville* i arriba fins a les paraules inscrites en la seva estela funerària. El tercer (Sl 39,14), llegit en la traducció de Cipriano de Valera, resumeix la seva exigència a Déu del do necessari de tenir esperança en la salvació, per a donar sentit a la seva vida; un requeriment que es pot llegir en textos seus d'èpoques diferents: de la correspondència dels anys d'exili al títol marquià d'un dels llibres de poesia, *Salvatge cor*. I el quart (Mt 19,21) apunta a l'exigència d'un lliurament complet a Déu, un sentit que es pot relacionar amb el poema-oratori que va dedicar a la paràbola del fill pròdig, en què es pot veure representada la seva experiència interior dels darrers anys.

La presència de la Bíblia en l'obra de Joan Oliver / Pere Quart és examinada per Helena Mesalles (pp. 495-525) a la llum de les seves creences, testimoniades pels escrits literaris i per alguns documents privats: una fe plena d'interrogants i en rebel·lió constant contra la instrumentalització de la doctrina de Jesús, descoberta i denunciada arreu, sobretot la que s'endevina en les pràctiques oficials. El cristianisme essencial seria el del Jesús Infant que el poeta representa a les seves nades, en què combina el model tradicional amb la ironia i amb una visió crítica de les celebracions de Nadal; en són constants, que es retroben en altres grups de poemes, la humanització de la divinitat i el qüestionament escèptic de qualsevol dogmatisme. Les obres que reelaboren mites bíblics proporcionen una altra dimensió, la de la recerca humana de la transcendència i el sentit de la pròpia vida a través d'històries i figuracions. Els poemes en respecten el sentit original (per exemple la calamitat col·lectiva en el Noè de *Terra de naufragis*, o el sofriment personal en el Job d'una de les «Sis endevinalles» de *Vacances pagades*), combinant-lo amb una dicció actualitzada i distant, irònica; o bé el capgiren (per exemple solidaritzant-se amb el pecat de curiositat de la dona de Lot, en un poema de *Saló de tardor*). I en el teatre s'accentua encara més el component humorístic i paròdic, aplicat tant al mite dels orígens (*Allò que tal vegada s'esdevingué*) com al judici final (*Conferència a la vall*), amb temes reiterats com la insondabilitat de Déu, la incapacitat humana per al coneixement o la futilitat dels propis actes.

«Espriu davant la Bíblia» és el títol d'un estudi descriptiu extens a càrrec de Sebastià Bonet (pp. 527-559). (Val a dir que la necessitat d'anar als detalls fa que la bibliografia tingui aquí només un valor orientatiu: adreça el lector a quatre volums de l'edició crítica i a la tesi doctoral de M. P. Cornadó de 1990, però l'estudi no hi fa gaires referències.) Espriu, que es declarava agnòstic, va reconèixer haver partit «d'una lectura constant de la Bíblia» per a la creació de la seva obra; aquesta lectura aflora en la major part dels llibres, sobretot en els de postguerra, i es manifesta sempre sense voluntat de proselitisme, amb un caràcter purament literari. El capítol va resseguir els llocs del text i dels lemes que presenten citacions o al·lusions bíbliques, i en dona exemples comentats: primer en la prosa narrativa (a *Laia*, *Aspectes* i *Ariadna al laberint grotesc*), després en la poesia (a *Les cançons d'Ariadna*, al cicle líric que va de *Cementiri de Sinera* a *Final del laberint*, a *La pell de brau*, a *Llibre de Sinera*, i, com ja ho anuncien els títols, a *Per als llibres de salms d'aquests vells cecs* i sobretot a *Setmana Santa*, objecte d'una lectura detallada); i finalment en el teatre (a *Primera història d'Esther*, també llegida amb detall). Per l'abundància de les referències concretes es fa difícil parlar-ne en general, però a la vista dels exemples sí que se'n poden destacar algunes constants: l'atribució a personatges i situacions, sobretot els de l'Antic Testament, d'un valor actual, referit a la realitat catalana o hispànica; la certesa que aquesta actualització és possible, fins i tot en les maneres de dir, perquè s'hi representen comportaments universals; i la consciència que té l'autor de fer-ne usos diversos, en alguns dels quals és evident una certa voluntat d'hermetisme, una indiferència davant la dificultat de treure l'entrellat del sentit, per exemple quan els textos bíblics es presenten filtrats a través dels comentaris de pensadors i exegetes.

La Bíblia en l'obra de Joan Sales és objecte d'un estudi comprensiu de Carles Lluç (pp. 561-585), fet des de la premissa que es tracta d'una obra «travessada per una preocupació metafísica que es concretà en el cristianisme». Sales va emprendre durant la Guerra Civil el camí de tornada al catolicisme abandonat en l'adolescència, i va confirmar la seva fe en els anys de l'exili i posteriorment. L'evolució personal s'observa en els documents privats, en els poemes que conformen *Viatge d'un moribund*, i sobretot en la novel·la que va escriure després del retorn, *Incerta glòria* (1a ed. 1956). Aquesta obra, que s'ha de situar en l'òrbita de la novel·la catòlica europea, posa en el centre la reflexió religiosa, encarnada en uns personatges «amarats de cristianisme»; tot i això, les referències directes als textos bíblics, exceptuats alguns passatges evangèlics, hi són escadusseres i laterals, «un més dels elements d'al·lució» que la conformen. Els exemples comentats, anecdòtics o bé centrals per a la peripècia dels personatges, permeten d'arribar a algunes conclusions: per a l'autor, només la transcendència religiosa satisfà l'ansia de glòria i d'absolut de l'home, el seu vitalisme, i li permet de deixar enrere l'absurd a què altrament es veuria abocat; i la convicció té també una dimensió col·lectiva o cívica, representada en la guerra, en els homes que hi van en cerca de glòria i per fugir de l'absurd, i en els vençuts que actualitzen la passió de Crist i signifiquen l'Església perseguida. S'hi reconeix, en definitiva, «una concepció evangèlica del cristianisme [...] basada fonamentalment en l'amor i el perdó, en oposició al nacionalcatolicisme triomfant de la postguerra», dins un propòsit literari més ampli, que és el de donar als fets històrics un sentit transcendent.

La Bíblia en la narrativa de Mercè Rodoreda és l'objecte d'un capítol, a càrrec de Maria Campillo (pp. 587-616), que mira d'«interpretar alguns dels usos bíblics» que s'hi posen en joc, més que no pas de fer-ne l'inventari. Si cal parlar d'usos bíblics és perquè, a més del recurs a les fonts, hi ha també la presència constant de les construccions que n'ha fet la cultura occidental; i perquè no es pot deixar de tenir en compte la manipulació a què les sotmet l'autora. S'hi reconeix la seva tendència a «explicar la realitat a través de grans paradigmes», visible tant en l'atribució de noms als personatges com, sobretot, en la incardinació narrativa d'alguns temes centrals dels textos sagrats, amb predilecció pel de la culpa i l'expiació. Es poden llegir des d'aquesta perspectiva tres obres majors, entre d'altres: *La plaça del Diamant* (en què la sentència de Jahvè als primers homes i a la seva descendència en el Gènesi, així com la punició extrema decretada en l'Apocalipsi, «regeixen el doble pla, individual i col·lectiu, de la novel·la»); *El carrer de les Camèlies* (en què encara és més important la presència de l'Apocalipsi en el tramata simbòlic: «una baixada definitiva a l'Hades o regne dels morts, que es transforma en un infern»); i *Quanta, quanta guerra...* (en què s'ofereix «una particular exegesi de la guerra [la Guerra Civil espanyola] a partir del Nou Testament, segons la qual el Bé i el Mal són cares constituents de la mateixa realitat»). La presència de temes bíblics és indubtable en tots tres casos; en canvi, sovint resulta difícil de traçar límits clars entre els motius que haurien estat presos de les Escriptures —alguns d'identificació més probable que d'altres— i els que constituïrien més aviat referents genèrics d'un cert abast simbòlic.

El conjunt demostra que la influència de la Bíblia en la literatura catalana no ve únicament de la lectura del text, directa o, més sovint, indirecta (a partir de la Vulgata i d'altres traduccions); també s'origina en un ambient de *christianitas*, dominant a l'edat mitjana però no pas inexistent en els segles posteriors, en què alguns episodis bíblics es fan presents contínuament a la vida quotidiana: en els sermons, en l'administració dels sagraments i els rituals de la litúrgia, en les representacions artístiques. Una cosa, és clar, no treu l'altra: tant en els autors antics com en els contemporanis, que participen d'una cultura més secular, s'ha donat la descoberta individual de la Bíblia, ja sigui com a lectura de formació o més personal, decisiva per a l'autor i per a la seva obra (com es veu en els estudis sobre Carles Riba i Joan Sales, per exemple).

El llibre, amb les seves vint contribucions monogràfiques ben distintes, demostra com ha estat d'intensa i diversa la recepció catalana de la matèria bíblica al llarg de la història, reflex alhora d'un interès sostingut i d'una varietat de contextos i d'usos. I dona prova també de l'extensió i la varietat dels sabers actualment disponibles sobre la cultura escrita en la nostra llengua. Per aquestes dues raons, fa pensar de seguida en altres escriptors i altres estudiosos que podrien omplir buits o enriquir el panorama, en un segon volum que seria perfectament complementari d'aquest: amb aproximacions diferents als autors i les obres ja estudiats o bé ampliant-ne la nòmina, sobretot pel que fa a la literatura dels segles XIX i XX.