

LES FONTS PATRÍSTIQUES DEL GNOSTICISME DESCRIPCIÓ I AVALUACIÓ

Josep RIUS-CAMPS

Adreça: Església de St. Pere de Reixac
08110 MONTCADA I REIXAC
E-mail: riuscamps@yahoo.es

Resum

L'autor s'ha proposat omplir la llacuna sobre els orígens del docetisme que es detecta entre els primers escriptors canònics i els Pares apostòlics englobant entre les fonts del gnosticisme tant els escrits de Joan i de Lluc, on sobresurt la figura de Simó Mag, com les cartes del bisbe de Síria, Ignasi, víctima de lluites intestines entre judaïtzants i docetes. Entre els heresiòlegs enumera Justí, Ireneu, Tetul·lià, Hipòlit de Roma i Epifani de Salamina. Clou l'assaig amb els alexandrins Climent i Orígenes, subratllant la preocupació manifestada per l'alexandrí al llarg de tota la seva obra pel tema de la incorporeïtat de Déu, única manera de fer front a les concepcions antropomòrfiques tan ben maquil·lades pels Valentinians amb el mite sobre l'origen de la matèria.

Paraules clau: Orígens del gnosticisme, docetes, incorporeïtat de Déu, heresiòlegs, Simó Mag, Ignasi el bisbe de Síria.

Abstract

The author seeks to fill the lacuna that exists between the first canonical writers and the Apostolic Fathers with regards to the origins of docetism. He includes among the sources of Gnosticism the writings of John and Luke, where the character of Simon Magus appears, as well as the letters of Ignatius who, while bishop of Syria, was the victim of fierce struggles between the Judaizers and the docetists. Among the writers against the heresy he includes Justin, Irenaeus, Tertullian, Hippolyte of Rome and Epiphanius of Salamina. He concludes his study with the Alexandrians, Clement and Origen, underlining the concern shown throughout the work of the latter for the theme of the incorporeality of God, this being the only way to confront the Valentinians with their highly developed anthropomorphic ideas and their myth concerning the origin of matter.

Keywords: Origins of Gnosticism, Docetists, incorporeality of God, study of heresy, Simon Magus, Ignatius Bishop of Syria.

No m'ha estat gens fàcil descriure i avaluar les fonts patristiques que fan referència al gnosticisme. D'una banda, perquè es poden trobar fàcilment en tots els manuals i em desplaui repetir coses conegudes; de l'altra, però, perquè és un tema que, si bé, en el seu moment, m'hi vaig consagrar de ple per esbrinar-ne les notícies que ens han conservat els Pares de l'Església, en el moment present l'interès per Marc, Lluç i Ignasi m'ha allunyat d'aquella recerca inicial i m'ha conduït a descobrir que aquella riuada de notícies i refutacions provenia d'unes fonts molt properes als orígens. Per això m'ha semblat bé de no repetir dades ja conegudes sobre les fonts patristiques del gnosticisme i cenyir-me sobretot a aquelles dades concernents el docetisme que he anat espigant al llarg de gairebé cinquanta anys de recerca entre els autors prenicens fins arribar a l'obra de Lluç. Tant de bo que aquesta modesta contribució pugui servir per esclarir en algun punt els orígens tan embrollats del gnosticisme cristià.

1. ENTRE ELS PRIMERS ESCRIPTORS CANÒNICS I ELS PARES APOSTÒLICS

L'EVANGELI DE JOAN, un escrit marcadament antidoceta. El fet de situar l'Evangeli de Joan entre les fonts patristiques no deixa de ser una gosadia. La raó que m'impel·leix a fer-ho és que, a diferència dels evangelis de Marc i Mateu, el de Joan no és una «bona notícia» tendent a captar nous creients, sinó un «escrit» adreçat a una comunitat ja creient, aspecte molt subratllat pel còdex Beza (en cursiva):¹ «Molts i altres senyals va fer Jesús en presència dels deixebles que no es troben escrits en aquest *llibre*. Aquests, però, han estat escrits a fi que cregueu que Jesús *Messies és el Fill de Déu* i, creient, tingueu vida eterna en el seu nom» (Jn 20,30-31 D). En l'apèndix Joan tornarà a recalcar que es tracta d'un escrit (21,25).

El primer dia després del sabbath Maria Magdalena que havia anat al sepulcre «contempla dos àngels vestits de blanc, asseguts l'un al cap i l'altre als peus on havia estat posat el cos de Jesús» (ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ,

1. Ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς υἱὸς ἐστὶν τοῦ θεοῦ D (e) | ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ W b (c) f | ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ Ir^{lat}. Segons aquests manuscrits de tipus «occidental», l'objectiu de l'escrit de Joan és aconseguir que la comunitat que ja creia que Jesús era el Messies fés un pas més i cregués que era el Fill de Déu. El text estàndard (B *rell*), en canvi, ho considera simplement com una hendíadis: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

20,11). Quan Jesús se li presenta i la crida pel seu nom, «*Maria*», ella intenta tocar-lo, però Jesús li diu imperativament: «Deixa de *tocar-me!*» (Μή μου ἅπτου, 20,17). Dues marques, sobretot la darrera, clarament antidocetes: Jesús té cos i se'l pot «tocar».

En la primera aparició de Jesús ressuscitat als deixebles, al capvespre del mateix dia, Joan contrasta el fet que el ressuscitat passés a través de les portes tancades i barrades amb el fet que «els mostrà les mans i el costat» (20,20). Tomàs, però, un dels Dotze, no hi era quan vingué Jesús. Quan aquests li digueren que havien vist el Senyor, els contestà: «Si no li veig a les mans la marca dels claus, si no fico les meves mans en el seu costat i fico el meu dit en la marca dels claus, no creuré pas!» (20,25 D). El diumenge següent es repeteix l'escena, estant ara sí ja present Tomàs. Jesús li diu: «Acosta aquí el teu dit i mira les meves mans; porta la teva ma i fica-la en el meu costat, i no siguis incrèdul, sinó creient» (20,27). Totes aquestes marques antidocetes són intencionades.

LLUC, en el *primer volum* de la *Demostració a Teòfil*² narra fil per randa l'agonia de Jesús a l'hort de les Oliveres, tret conservat pel còdex Beza i altres manuscrits importants: «Se li aparegué un àngel provinent del cel que li donava forces. En entrar en combat, encara pregava més intensament. La seva suor es tornà com gotes de sang que baixaven fins a la terra» (Lc 22,44). Segons els docetes, el Salvador no podia sofrir passió. Però serà sobretot en l'aparició de Jesús als deixebles on seguirà les traces de Joan. Quan ell se'ls presentà i aquests es creien contemplar un fantasma els digué: «Mireu les meves mans i els meus peus, que *sóc jo en persona*. *Palpeu* i mireu, l'esperit *no té ossos ni carns*, com *veieu que jo tinc*» (24,39). En el text estàndard hi podem llegir una de les famoses «Western Non-interpolations» que no es troba en el còdex Beza ni en les antigues versions llatines i siríaques: «I havent dit això, els mostrà les mans i els peus» (23,40).³ Com que no s'ho acabaven de creure, afegí: «¿Teniu aquí quelcom per menjar?» Li oferiren un tros de peix a la brasa, i prenent-lo en presència d'ells en menjà (24,36-43). La insistència de Lluc, posant-ho en boca del Ressuscitat, en què «calia que patís això el Messies i així entrar a la seva glòria» (24,26) i «Així està escrit: "El Messies ha de patir i ressuscitar el tercer dia"» (24,46) reflecteix la preocupació de Lluc escrivint a Teòfil en la influència que podria exercir sobre ell el docetisme.

En el *segon volum* insistirà novament tant en el teologumen, preanunciat per tots els profetes, sobre que el Messies havia de sofrir passió (Ac 3,18; cf. 1,3;

2. Josep RIUS-CAMPS i Jenny READ-HEIMERDINGER, *Lluc. Demostració a Teòfil (Evangeli i Fets dels Apòstols segons el Còdex Beza)*, Barcelona: Fragmenta Editorial 2009.

3. El v. 40 manca en D it sy^{ac}.

17,3) com en el fet que Jesús ressuscitat s'aparegué als deixebles i va menjar amb ells durant un període de quaranta dies (1,3; 10,41 D). Lluc posa en boca de Pau en l'apologia que adreça al rei jueu Agripa una expressió clarament antidoceta: «que el Messies havia de patir» (εἰ παθητὸς ὁ Χριστός 26,23).

SIMÓ MAG. Si bé la recerca moderna sobre la gnosi ja no manté la convicció que Simó Mag hagi de ser considerat com l'antecessor de tots els sistemes gnòstics, hi ha raons més que suficients per no desacreditar aquesta antiga convicció, pel que fa al gnosticisme d'arrels judeocreients. En la font més antiga de què disposem, el segon volum de l'obra de Lluc, se'l descriu com un personatge representatiu, dotat d'un nom real, «cert home, de nom Simó» (ἀνὴρ δέ τις ὀνόματι Σίμων) que, abans de l'arribada de Felip a una ciutat indeterminada de Samaria (εἰς πόλιν τῆς Σαμαρίας),⁴ «es trobava en aquella ciutat practicant la màgia i astorava la nació de Samaria dient que ell era cert gran personatge (εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγα)». La gent de Samaria el venerava dient: «Aquest és la Força de Déu, l'anomenada Gran.» Quan, però, Simó s'adonà que els samaritans feien més cas de Felip que no pas d'ell, va creure en Felip i es va batejar, i no es movia del seu costat, impressionat pels grans senyals i prodigis que es produïen. Tanmateix, quan davallaren de Jerusalem els apòstols Pere i Joan, a fi d'establir lligams de comunió amb la nova Església samaritana, en adonar-se que Felip no havia preparat suficientment els samaritans perquè fessin l'experiència de l'Esperit, completaren l'evangelització de Felip imposant-los les mans perquè rebessin Esperit Sant. Òbviament, també Simó en féu l'experiència, altrament no hauria ofert diners als apòstols perquè li conferissin aquella autoritat que, segons ell, no tenia Felip, a saber que «aquell a qui imposi també jo les mans rebi Esperit Sant». Precisament a partir d'aquesta experiència de l'Esperit, interpretada per ell en clau de poder, s'explica que volgués fer ús de la seva posició social per erigir-se en líder d'aquella nova Església i supplantar Felip. Pere li parà els peus amenaçant-lo d'excloure'l de la comunitat i l'invita a apenedir-se. La reacció de Simó és molt positiva, segons el còdex Beza: «*Us suplico* (παρακαλῶ), pregueu vosaltres *per* mi a Déu, perquè no *em* sobrevingui *cap d'aquests mals* de què *m'esteu parlant*» (l'excomunió per part de l'Església apostòlica), i conclou: «*i no parava de plorar a llàgrima viva* (ὅς πολλὰ κλαίων οὐ διελίμπανεν)». La súplica que Simó adreça en plural a la comunitat apostòlica, utilitzant un terme tècnic que Lluc sol predicar de persones que tenen el do de l'Esperit, i el fet de posar-se a plorar a llàgrima viva, en termes semblants a la innegable expressió de

4. D C M i la majoria de còdexs minúsculs, entre altres, en ometre l'article, confereixen a aquesta ciutat valor representatiu per a l'entera Samaria.

penediment que el mateix Lluc constata a propòsit de Simó Pere, l'homònim de Simó Mag, m'inclinen a pensar que Lluc hauria deixat entendre deliberadament a Teòfil l'enorme influència que continuava exercint aquest líder en el si de l'Església samaritana. Simó seria el fundador d'una comunitat gnòstica a Samaria que, a la llarga, seria considerada com una seriosa competidora per part de l'Església samaritana que restà fidel a l'evangelista Felip (vegeu la seva presència i activitat a Cesarea, Ac 21,8). En la seva *Demostració a Teòfil* Lluc no mostrà cap interès en fer el seguiment d'aquest personatge secundari. S'havia proposat tan sols fer un seguiment de determinats líders cristians la conversió dels quals pogués ajudar Teòfil perquè també ell fes el pas i acceptés el projecte de Jesús. El punt de mira en tot aquest relat no era Simó sinó l'helenista Felip.

Al llarg de la seva obra Lluc ha deixat suficients indicis de la controvèrsia que s'havia entaulat entre les comunitats cristianes i les docetes, precursors d'aquestes últimes dels grans sistemes gnòstics.

IGNASI, EL BISBE DE SÍRIA, gairebé contemporani de Lluc († ca. 70-90),⁵ condemnat per les autoritats romanes a morir devorat per les feres a Roma com a responsable dels aldarulls ocorreguts a la província de Síria, en les cartes que adreça des de la presó d'Esmirna a tres comunitats asiàtiques intenta prevenir-los sobre els propagandistes tant judaïtzants (cf. *IgMg* 11,1) com sobretot docetes (cf. *IgTr* 8,1 i *IgSm=Eph* 4,1) que procedents de Síria han estat ja de pas per Efes (cf. *IgEph* 9,1) de camí cap a Roma, amb la intenció d'anticipar-se a l'arribada d'Ignasi i explicar a la comunitat romana la seva postura. L'Església de Roma podria haver fet avortar la condemna d'Ignasi fent pressions davant les autoritats imperials de la capital, com es desprèn del contingut monotemàtic de la carta que els adreça des d'Esmirna, portada per uns cristians efesis (*IgRm passim* i 10,1-2). Ignasi vol arribar fins al final, altrament, si tornés lliure de càrrecs a Síria, els mateixos docetes li tirarien en cara que s'havia esmunyit de sofrir passió, com sostenien ells a propòsit de Jesús. El punt de mira Ignasi el dirigeix sobretot a l'heretgia (ἀρεσις *IgTr* 6,1;

5. Vegeu el meu article «Indicios de una redacción muy temprana de las cartas auténticas de Ignacio (ca. 70-90 d.C.)», M. SIMONETTI – P. SINISCALCO (eds.), *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara, Augustinianum* XXV (1995) 199-214. La datació tardana de les cartes d'Ignasi i, de retruc, de la seva mort es deu al fet d'haver-lo considerat un màrtir i d'haver hagut de situar el seu martiri sota Trajà durant una persecució general que afectés Síria i Roma (ca. 210-212). Són molts els indicis que es poden extreure de les seves Cartes i que ens inclinen a situar-ne la redacció en les darreries del segle primer: vegeu Josep RIUS-CAMPS, *Ignasi d'Antioquia. Cartes, II*, Barcelona: Fundació Bernat Metge 2001, 69-71.

IgEph 6,2; 8,1) doceta, per tal de prevenir les comunitat asiàtiques enfront de llurs propagandistes: «El cas és —escriu als efesis— que alguns tenen l'habitud de presentar-se camuflats amb el nom de cristians mentre practiquen qualsevol acció indigna de Déu. Cal que els esquivem com a feres ferotges, car són com gossos rabiosos que mosseguen a traïció; cal que us gardeu de llurs mossegades, essent com són difícils de guarir» (*IgEph* 7,1). L'himne que reproduïx Ignasi a continuació és una mostra clara de la seva cristologia antidoceta:

Hi ha un sol Metge
carnal ensems que espiritual,
engendrat i ingènit;
en la carn ha esdevingut Déu;
en la mort, vida veritable;
descendent tant de Maria com de Déu,
de primer passible i després impassible:
Jesús Messies, el nostre Senyor» (*IgEph* 7,2).

La situació actual d'Ignasi és extremadament precària, tal com la descriu als romans: «No us imparteixo directrius com Pere i Pau: ells eren apòstols, jo sóc un condemnat a mort; ells eren lliures, jo fins ara sóc un esclau. [...] Des de Síria fins a Roma lluito amb feres, per terra i per mar, de nit i de dia, emmanillat a deu lleopards —això és, a un escamot de deu soldats—, els quals, com més benifets reben, pitjors es tornen» (*IgRm* 4,3-5,1). L'única cosa que està a les seves mans (és un dir, car està emmanillat) és dictar unes ratlles per esvair qualsevol dubte sobre que Jesús va patir passió realment. Avui dia, aquest plantejament ens sorprèn, car els nostres esforços apologetics s'han centrat en el tema de la resurrecció, mentre que per a Ignasi és a l'inrevés. Transcriu uns paràgrafs del riquíssim comentari que fa als efesis a propòsit del darrer article del seu símbol cristològic antidoceta: «que realment, en temps de Ponç Pilat i d'Herodes el tetrarca, fou clavat en un cos de carn per nosaltres». El comentari és molt dens, ple de referències, d'imatges i de símbols i a la vegada de testimonis oculars dels fets, entre els quals el seu propi testimoniatge: «Fruit de la creu som nosaltres —fruit de la seva passió divina-ment venturosa—, a fi d'hissar un estendard» (Is 5,25; 11,12) en virtut de la resurrecció perceptible als habitants celestes —els qui han estat consagrats i li són fidels—, sia enmig dels jueus, sia “enmig dels pagans”, “en un únic cos”, “el de la seva Església” (Ef 2,16; Col 1,18). Tots aquests sofriments, en efecte, els ha patits per causa nostra, a fi que siguem salvats. I realment va sofrir passió, com també realment es va ressuscitar ell mateix. No com diuen alguns

descreients: “Només en aparença (το δοκεῖν) ha sofert ell passió”⁶ (ells sí que existeixen “només en aparença” (το δοκεῖν)!). I, tal com pensen, també els succeirà, essent com són incorporis i demoníacs. Jo també, en efecte, després de la seva resurrecció, el vaig conèixer en un cos de carn (ἐν σαρκί) i continuo creient que el té.⁷ I, quan comparegué enmig del cercle de Pere, els digué: “Preneu!, palpeu-me i vegeu que no sóc un dimoni incorpori (δαιμόνιον ἄσώματος)” (*Predicació de Pere*).⁸ A l’instant, el tocaren i cregueren, un cop s’hagueren fusionat amb la seva carn i el seu Esperit [...]. Finalment, després de la resurrecció, va menjar i va beure amb ells com un ser de carn (cf. Ac 10, 41), si bé restava unit espiritualment amb el Pare» (*IgSm=Eph* 1,2-3,3).

En referència als docetes que, amb els aldarulls promoguts per ells enfrontant-se amb els judaïtzants en la província romana de Síria, han provocat la seva condemna, Ignasi deixa ben clar que ha estat ell mateix qui s’ha presentat a les autoritats romanes com a responsable de l’Església de Síria: «En efete, si tot això fou realitzat “només en aparença” (το δοκεῖν) pel nostre Senyor, també jo estic encadenat “només en aparença” (το δοκεῖν). ¿Per quin motiu, doncs, em vaig lliurar jo mateix a la mort, per la foguera, per l’espasa, per les feres?» (*IgSm=Eph* 5,2). Ignasi enumera les tres possibles sentències de mort que previsiblement podien dictar contra ell. De fet, fou condemnat a morir devorat per les feres en el Coliseu de Roma.

En les cartes d’Ignasi no es menciona mai el nom de Simó ni dels seus sequaços, car no els vol fer publicitat: «Llurs noms, tanmateix —recalca als efesis—, essent de descreients, no m’ha semblat bé de transcriure’ls. Al contrari, ni tan sols voldria recordar-me’n, fins que no es peneixin adherint-se a la passió, que és la nostra resurrecció» (*IgSm=Eph* 5,3). Permeteu-me de transcriure el comentari que vaig fer en l’edició de les cartes: «Per als estudiosos moderns, que desconeixem el context vital en què Ignasi escriví les seves cartes, hauria resultat molt il·luminador que ens hagués transcrit els noms dels capitosts del moviment doceta. La gravetat de la situació en què es mogué, els aldarulls que promogueren els docetes en la província de Síria i el proselitisme de llurs propagandistes per la província de Àsia [...], el persuadi-

6. L’expressió adduïda per Ignasi, Τὸ δοκεῖν πεπονθῆναι αὐτόν, és una proposició axiomàtica amb què es presentaven els docetes i resumien el nucli de les seves ensenyances. Vegeu el meu article «"Realitat" o "aparença": el ser o no ser del cristianisme, segons Ignasi, el bisbe de Síria», en *Pensar en Diàleg*. Miscel·lània en homenatge al Dr. Eusebi Colomer, *Revista Catalana de Teologia* 19 (1994) 67-78.

7. Cf. J. RIUS-CAMPS, “Ignacio de Antioquía, ¿testigo ocular de la muerte y resurrección de Jesús?”, *Biblica* 70 (1989) 449-473.

8. Apòcrif citat per Orígenes; Lc 24,39 s’inspira en aquest escrit.

ren de no revelar llurs noms a la comunitat d'Efes a qui adreçà la carta. El nom i la persona, en el món semita, estan estretament vinculats. Transcriure llurs noms en la carta hauria comportat fer-los publicitat. Però Ignasi sabia molt bé els noms d'aquests capitostos de la secta, car els ha conegut personalment abans que se separessin de l'església de Síria. Podrien ser molt bé Simó i Menandre, d'origen samarità, i Saturnil d'Antioquia, a qui Justí considerarà com els capdavaners del moviment doceta.⁹ De fet, el moviment doceta sorgí en el si de la província romana de Síria i ha deixat traces en els Evangelis de Mateu, Joan i Lluc, en les cartes de Joan i d'Ignasi, el bisbe de Síria.»¹⁰

Ignasi comparteix la mateixa cosmovisió que els seus adversaris: «Que ningú no es deixi esgarriar! (cf. 1Co 6,9). Fins i tot per als éssers celestes, per a la glòria dels àngels i per als caps tant visibles com invisibles (cf. Col 1,16), si no donen llur adhesió a la sang del Messies, també per a ells hi ha un judici. "Qui sigui capaç de comprendre que ho compregui!" (Mt 19,12). Que el càrrec no influi de vanitat ningú! La totalitat, en efecte, la formen la fe i l'amor (res no els és preferible)». (*IGSm=Eph* 6,1). A continuació ens facilita una informació d'un abast incalculable sobre el moment en què els heretges s'estan separant de l'Església mare: «Observeu, però, que els qui sostenen opinions alienes a la gràcia de Jesús Messies —la qual ha pervingut fins a nosaltres— són contraris al pla de Déu. De les obres de caritat, se'n desenten: no es preocupen de la viuda, ni de l'orfe, ni de l'oprimit; no es preocupen de l'empresonat o de l'afranquit; no es preocupen del famolenc o de l'assedegat. De les reunions d'acció de gràcies i de pregària, se n'aparten, pel fet de no confessar que l'eucaristia és experiència de la carn del nostre Salvador, Jesús Messies, la qual va sofrir passió pels nostres pecats, la mateixa carn que, per la seva bondat, el Pare va fer alçar de la mort. Així, doncs, els qui contradiuen el do de Déu (cf. Jn 4,10) es moren discutint entre ells. Els valdria més estimar, a fi que també ressuscitessin» (*IGSm=Eph* 6,2).

Com a cloenda d'aquesta ressenya d'Ignasi m'ha semblat bé d'adduir les paraules amb què clou la seva exposició antidoceta: «És convenient, doncs, d'apartar-se d'ells i no parlar-ne, ni en públic ni en privat; fer cas, més aviat, dels Profetes, però especialment de l'Evangelí, en el si del qual la passió se'ns ha fet palesa, i la resurrecció és un fet consumat. En el temps que resta, és raonable que siguem assenyats, mentre tenim encara ocasió de penedir-nos

9. Cf. «El protognosticismo de los docetas en las cartas de Ignacio, el obispo de Siria (*IEph-ISm e ITr*), y sus conexiones con los evangelios contemporáneos», *Studia Patristica* 31 (1997) 172-195.

10. *Ignasi d'Antioquia. Cartes, II*, pp. 278-279.

donant la nostra adhesió a Déu» (*IgSm=Eph* 7,2; 8,1). L'escatologia imminent revela l'arcaïsmes d'aquestes cartes, on l'expressió «Déu», sense més, o «el meu Déu», «el nostre Déu», fan referència sempre a Jesús Messies.

2. ELS HERESIÒLEGS

JUSTÍ (* ca. 100 – † 165), natural de Nables, antiga Siquem/Flàvia Neàpolis, en l'*Apologia* adreçada a l'emperador Titus Eli Adrià Antoninus Pius, al Senat i al poble romà, conserva una notícia més ampliada que la de Lluc i, en part, tergiversada sobre Simó: «Cert Simó samarità, originari d'una aldea anomenada Gitó, havia fet en temps del Cèsar Claudi prodigis màgics per art dels dimonis en la ciutat imperial de Roma i fou honrat com un déu amb una estàtua que s'erigí en el riu Tíber, entre dos ponts.» L'any 1574 fou trobada una estàtua en l'illa tiberina erigida en honor de «Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum», però que els partidaris de Simó haurien presentat com dedicada a «Simoni Deo Sancto», segons la notícia de Justí, represa per Ireneu, Tertul·lià i Eusebi. Els samaritans l'haurien considerat com el Déu Primer i l'haurien venerat juntament amb una tal Elena, a qui ell hauria rescatat d'un prostíbul de Tir, considerada per ells com el Primer Pensament que Simó hauria formulat. Si ens atenem al llenguatge simbòlic, Justí descriuria Simó com el Déu Suprem i el seu Primer Pensament com el seu cònjuge femení que hauria estat atrapada per la matèria i a qui ell hauria alliberat. Aquesta notícia s'ha de prendre seriosament, car constituirà la base del sistema simonià. Seguidament parla d'un tal Menandre, deixeble de Simó, també ell samarità, que féu la seva aparició a Antioquia de Síria. Finalitza aquesta breu notícia parlant d'un tal Marció, natural del Pontus Euxinus, contemporani d'ell i que ensenyava en aquell temps sobre un Déu superior al Demiürg. Justí s'estalvia de fer més precisions invitant-nos a llegir la *Compilació/Sintagma contra totes les heretgies sorgides fins al present* composta per ell (*Apol* 26, 56), inexorablement perduda segons els moderns comentaristes, després de varis esforços estèrils per reconstruir-la. De fet, a parer meu, ens l'ha conservada íntegrament Ireneu en la seva notícia, com veurem tot seguit. En la seva breu referència, Justí n'enumera els dos primers, Simó i Menandre, i el darrer, Marció, contemporani seu. Les baules intermèdies de la cadena les podem recuperar a partir de la notícia d'Ireneu.

IRENEU (* 130-135 – † 200), segon bisbe de les Gàl·lies (177-175), successor del bisbe màrtir Potinus, compon a Lió, entre els celtes, en llengua grega, una *Exposició i refutació de la falsament anomenada Gnosis*, convençut que la

publicació de les elucubracions secretes dels gnòstics, posaria al descobert les seves presumpcions. L'obra s'adreça a un amic innominat que volia conèixer les ensenyances de Valentí. En primer lloc posa a l'abast dels creients el sistema teològic de Tolomeu, un dels deixebles més eminents de Valentí, sense cap interès per desxifrar-ne els continguts. Gràcies als treballs erudits de F. H. M. Sagnard i d'A. Orbe podem adentrar-nos en el significat profund dels mites elaborats per la secta, amb les variants aportades per altres deixebles, entre ells sobretot pel gnòstic Marc. Ireneu clou la primera secció on ha desvelat i refutat els valentinians, amb el propòsit de donar a conèixer la seva font i la seva rel, a fi que —diu— «coneixent el seu sublim Abisme, sàpigues de quin arbre sortiren tals fruits». La refutació d'Ireneu no toca ni afecta l'essència dels sistemes ressenyats, els ridiculitza i ironitza sobre els seus mites. Tan sols val de portes endins, per evitar que les comunitats creients es deixin seduir pels mites gnòstics.

En la segona secció enumera els avantpassats dels valentinians. És aquí precisament on reproduïx fil per randa tots els heretges que constaven en el *Sintagma* de Justí, enumerant en primer lloc Simó Mag i Menandre (AH I 23), segueix amb Satornil i Basílides (24), Carpòcrates (25), Cerinte, els ebionites i els nicolaïtes (26), Cerdó i Marció (27). A continuació, però, amplia la notícia amb els heretges posteriors a Justí: Tacià i els encratites (28), altres sectes gnòstiques, amb una referència especial als barbeliotes (29), ofites i setians (30) i, finalment, els caïnites, a propòsit dels quals enumera l'*Evangelí de Judes*, recuperat recentment.

Seguint les petjades de Justí, fa remuntar els orígens del gnosticisme a Simó Mag, ampliant-ne notablement la notícia escarida de l'*Apologia* amb la descripció que en feia Justí en el *Sintagma*. Elena, el Primer Pensament de Simó, que coneixia el projecte del Pare, en sortir d'ell s'hauria degradat cap a les regions inferiors, hauria creat els àngels i arcàngels i, per mitjà d'ells, el món. Aquests, per enveja, l'haurien retinguda, impedit-li de retornar al seu Pare. L'haurien empresonat en un cos humà i durant segles hauria transmigrat d'un cos femení a un altre. Simó l'hauria alliberat de les cadenes a fi d'atorgar la salvació als homes per mitjà de la consciència de si mateixos. Per evitar que el reconeguessin, s'hauria transmudat d'aspecte i fent-se semblant als àngels, principats i potestats, fins aparèixer com a home entre els homes, no essent realment home; hauria sofert passió a Judea, sense haver-la patit ell realment. Els homes se salven per la revelació de Simó, no per mèrit de les obres bones. Segons això, el docetisme, que era un axioma fonamental del sistema, pertanyia des d'un principi a les ensenyances de Simó.

En la llista del heresiòlegs, ocupa un lloc important TERTUL·LIÀ (* 160 – † 220). En un escrit *Contra els valentinians* (*Adversus valentinianos*, ca. 206-207) exposa irònicament la doctrina dels gnòstics que afirmaven ser els deixebles del mestre romà Valentí i en l'obra *Contra Marció* (*Adversus Marcionem*, ca. 207-208), en cinc volums, ataca les tesis i la recensió de la Bíblia del mestre romà, amb citacions constants de l'*Evangelí de Marció*, mesclades amb comentaris seus, materials difícils de destriar.

Igualment podríem adduir el *Contra Marció* de Bardesanes d'Edessa († ca. 220) que, a parer meu, s'ha conservat gràcies a la traducció dels seus diàlegs escrits en siríac que feren els seus deixebles¹¹ i que els haurien inserit en la compilació coneguda com les *Pseudoclementines* fent ús d'una ficció literària que Orígenes encara conegué, els *XIV Periodoi Petrou* originals, on figuren en boca de Pere les ensenyances de Bardesanes i en boca del seu adversari Simó Mag, les de Marció.¹²

L'autor del següent compendi antiherètic, HIPÒLIT DE ROMA († ca. 235), s'ha de considerar com un deixeble intel·lectual d'Ireneu. La seva obra porta el títol de *Refutació de totes les heretgies*, obra que pel contingut del primer llibre ha rebut també el títol d'*Ensenyament filosòfic* (*Φιλοσοφούμενα*). El temps de la seva composició s'ha de situar vers l'any 222. En la introducció ens indica que ja havia compost un breu resum de les opinions heretges. Aquest *Sintagma* s'ha perdut, però es pot reconstruir en part i, segons s'ha conjecturat, seria idèntic amb el desè llibre de la *Refutació*, essent així que es tracta clarament d'una presentació independent i que no consisteix en un sumari dels llibres precedents (d'aquí el nom d'*Epitome*).

Ja en ple segle IV, EPIFANI DE SALAMINA, metropolita de Xipre, compon una *Apotecaria* o *Farmaciola* (*Panarion*) *contra les heretgies* (ca. 374-377), on ofereix un antídoto contra les mossegades de les bèsties ferotges amb qui equipara els heretges. És un polemista sarcàstic, sense cap mena de miraments. Addueix de manera molt esquemàtica vuitanta heretgies, vint d'elles precristianes (filòsofs grecs i sectes jueves) i seixanta més o menys cristianes, de la meitat de les quals dona informació detallada. La presentació de les fonts que ha recollit de Justí, Ireneu i Hipolit és molt esbiaixada, marcada pel seu marcat caràcter de polemista. No és gaire de fiar, per la presentació acrítica que en fa, però no deixa de tenir el seu interès per a la reconstrucció de sistemes gnòstics que tan sols coneixem gràcies a ell.

11. Eusebi de Cesarea, *Història eclesiàstica* IV 30,1.

12. J. RIUS-CAMPS, «Las Pseudoclementinas. Bases filológicas para una nueva interpretación», *RCatT* 1 (1976) 79-188, esp. 152-155.

3. ELS ALEXANDRINS

En una línia molt diferent, hauríem de situar els alexandrins. CLIMENT D'ALEXANDRIA (*140/150 – † 211/215) hauria abordat seriosament el problema. Servint-se d'una trilogia que ha romàs incompleta, volia traçar l'ideal del perfecte gnòstic cristià, en contrast amb els grans sistemes gnòstics que s'havien separat de la gran Església. Redactà el *Protrèptic* (Προτρεπτικός) i el *Pedagog* (Παιδαγωγός), però no pogué dur a terme el llibre sobre el veritable Gnòstic (Γνωστικός), deixant-nos apuntades en els *Tapissos* (Στρώματα) un conjunt de dades desordenades de gran valor, així com en els *Extractes de Teodot*, on es fa difícil de diferenciar els extractes provinents del valentinià Teòdot dels comentaris del propi Climent. No redactà cap tractat refutatiu, com havien fet els seus predecessors. Climent contraposa a l'herètica o falsa gnosis la veritable gnosi del cristià perfecte o perfecte gnòstic. El cristià madur en la unió amb Déu i en la perfecció ètica, com els àngels, representa el sacerdoci espiritual que Climent s'esforça a realitzar ensems amb els seus deixebles, sense trencar amb l'Església institucional ni passar per alt el manament fonamental de l'amor envers el proïsme. Climent intenta superar la ruptura entre fe i coneixement profund en l'Església i no restar encallat en una simple negació de les pretensions de la falsa gnosis. Les citacions dels mestres gnòstics disperses al llarg dels seus *Tapissos* incomplets, especialment les referents a Valentí i els *Extractes* de l'obra del gnòstic valentinià Teodot ens han preservat textos molt valuosos d'aquesta secta. Cap a la fi del llibre setè, on l'obra resta incompleta, ens ofereix un breu sumari del que ell pretenia desenvolupar en detall sobre els moviments gnòstics i, a la vegada, ens deixa entreveure els principis de divisió subjacents a la majoria de presentacions dels heresiòlegs: «Pel que concerneix a les sectes, són anomenades segons els noms dels seus fundadors, com les escoles de Valentí, Marció i Basílides [...]. Altres sectes són anomenades segons el lloc de provinença, com els perates; altres segons la nació, com és el cas de la secta dels frigians; d'altres segons la seva conducta, com els encratites; d'altres segons les seves peculiars ensenyances, com els docetes i els hematites; d'altres segons les seves idees bàsiques i segons el que ells veneraven, com els caïnites i els anomenats ofites; d'altres, en fi, segons les pràctiques contranatura que s'arrisquen a fer, com els anomenats entiquites i els simonians» (*Str VII* 17, § 108).

Però fou ORÍGENES (* ca. 185 – † 251), també alexandrí, el qui es prengué més seriosament el repte dels sistemes gnòstics que desafiaven la gran Església. A petició d'Ambròs, un valentinià de bona nissaga i molt instruït a qui ell havia convertit, es posa Orígenes a comentar l'Evangeli de Joan tot col·

lacionant-lo amb el primer comentari de Joan que coneixem, obra del valentinà Heracleó. Del *Comentari a Joan* d'Orígenes, en 32 llibres, tan sols s'ha conservat una tercera part; d'aquí que no sigui possible tampoc reconstruir totalment el primer *Comentari a Joan* d'Heracleó a partir de les citacions directes i indirectes que en fa Orígenes (se n'han pogut identificar 45 fragments).¹³ Tot i que generalment mostra el seu profund desacord amb el valentinà, en discuteix les interpretacions i, en alguns casos, les assumeix. Amb això sol ja dóna mostres d'un tarannà molt més obert que el dels heresiòlegs. El sistema d'Orígenes, segons la reconstrucció que vaig proposar en la publicació de la tesi doctoral dirigida pel pare Antonio Orbe, té moltíssims punts de contacte amb el sistema valentinà, si bé, en línies generals, vaig reservar la comparació entre els dos sistemes a una sèrie d'apèndixs.¹⁴

Em voldria fixar solament en dos punts essencials. El tan pretès dualisme dels gnòstics és en realitat un sistema monista, car tot deriva per emanació d'un primer principi inefable. L'intent d'alliberar la semença espiritual que havia quedat atrapada en la matèria arran de la caiguda de l'element femení i que havia donat lloc a la diferenciació de tres estaments impermeables entre si, els espirituals, pneumàtics o gnòstics, els psíquics, que ells identifiquen amb els eclesiàstics, i els hílics o materialistes, constitueix la raó de ser de tot el sistema. Tan sols els qui estan en possessió de la semença espiritual poden tenir accés a la gnosi o coneixement profund i descobrir que són fills de Déu per naturalesa (φύσει), consubstancials (ὁμοούσιοι) amb la divinitat. Orígenes contraposa a aquest sistema hermèticament impermeable un sistema obert, basat en el do gratuït de l'Esperit Sant que es manifesta plenament en els espirituals, fills de Déu per adopció (θέσει, υιοθεσία). No hi ha tres naturaleses estanques, car tots els éssers racionals poden assolir la filiació divina. El pas d'una a l'altra sempre és possible. Orígenes renuncia al terme «gnòstic» (γνωστικός) terme que fins ara compartien, si bé en sentits oposats, tant els eclesiàstics (Clement d'Alexandria) com els gnòstics valentinians i d'altres sectes, i es pronuncia per l'ús d'un terme bíblic, l'adjectiu substantivat «l'espiritual» (ὁ πνευματικός), terme amb el qual Pau designa la persona «que pot jutjar-ho tot, mentre que ell no pot ser jutjat per ningú» (1Co 2,15), en contraposició a «l'home psíquic (ψυχικός ἄνθρωπος) que no accepta la manera de ser de l'Esperit (τὰ τοῦ πνεύματος), car li sembla una folia, i no pot copsar-la,

13. Vegeu Werner FOERSTER, *Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis*, Giessen: Alfre Töpelmann 1928, 3-44.

14. J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1970.

perquè s'ha de jutjar amb el criteri de l'Esperit (πνευματικῶς)» (2,14). L'espiritual, però, segons Orígenes, no es tanca en si mateix i se separa de la comunitat per formar part d'una elit, sinó que, seguint l'exemple de Pau, es comporta com a jueu amb els jueus, per guanyar jueus; se sotmet a la Llei, per guanyar els sotmesos a la Llei; s'ha fet feble amb els febles, per guanyar els febles; s'ha fet tot amb tots, per guanyar-ne alguns sigui com sigui» (9,20-22), una expressió que Orígenes repeteix sovint i se la fa seva.

El segon punt en què em vull fixar fa referència al concepte de Déu. Una de les constants de l'obra origeniana és la seva lluita infatigable per alliberar de qualsevulla connotació corpòria les expressions contingudes en la revelació relatives a la naturalesa de Déu. En tres passatges de la seva producció literària, representatius d'altres tantes èpoques, tracta de precisar l'abast nocional de les principals definicions de Déu revelades en les Escriptures, partint d'aquelles que òbviament són més immaterials, com la Llum i el Foc, per anar a parar, finalment, a la noció Esperit.¹⁵ El primer passatge correspon al *Tractat dels Principis* (Περὶ ἀρχῶν I 1,1-4), obra de joventut, del període alexandrí; el segon, al *Comentari a Joan 4,24* (*In Ioh XIII 21-25*), escrit a Cesàrea, després de la seva expulsió d'Alexandria; el tercer pertany al *Contra Cels* (CC VI 70, 72), en resposta al *Discurs veritable* (Λόγος ἀληθής) del platònic Cels, apologia que pot considerar-se com un dels darrers testimonis de la seva producció literària. Així doncs, és fàcil de comprovar la permanència al llarg de tota la seva vida d'una mateixa problemàtica: la necessitat de fer recurs al mètode al·legòric i a l'analogia per poder fer front a la consideració corpòria i antropomòrfica de Déu, molt estesa a la seva època.

Per assolir el seu objectiu, Orígenes tracta d'eliminar qualsevulla connotació material o corpòria de les principals expressions escripturístiques relatives a la naturalesa de Déu. Alguns contemporanis de l'Alexandria entenen les expressions «Déu és Foc que consumeix» (Dt 4,24) i «Déu és Esperit» (Jn 4,24) en el sentit que Déu és corpori. Aquesta manera de concebre Déu estava molt estesa no solament entre els simples fidels, sinó també entre autors eclesiàstics i heterodoxes. De fet, les successives emanacions del sistema valentinià per explicar l'origen del món i del mal per un progressiu refredament de la substància divina atrapada en la matèria pressuposen una concepció d'alguna manera corpòria del primer principi, del qual haurien derivat per emanació les tres substàncies bàsiques del seu sistema. Orígenes s'esforçarà en demostrar, a partir de l'expressió «Déu és Llum» (1Jn 1,5), que no és permès d'enten-

15. J. RIUS-CAMPS, «Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes» III, *OChP* 38 (1972) 430-453.

dre tals expressions en sentit vulgar i corrent, sinó que s'han de desmaterialitzar. Sorpren que Orígenes tingui necessitat de desmaterialitzar el concepte d'Esperit, degut al regust estoic que posseïa aquesta noció entre els cristians simples, però també en més d'un dels considerats Pares de l'Església, com per exemple Tacià. Una vegada alliberat el concepte d'Esperit fent recurs a les analogies de la Llum i del Foc, per considerar-les en la terminologia del seu temps menys contaminades per les concepcions immanents i intramundanes de l'Estoa i pels antropomorfismes del llenguatge popular de la Bíblia, Orígenes pot desenvolupar a partir del concepte Déu és Esperit tot el misteri de la comunicabilitat de la naturalesa divina i de la seva participació gratuïta a la creatura, comunicació que es fa efectiva en els Espirituals i en l'Església espiritual, sense excloure la possibilitat que els altres éssers racionals puguin també ells esdevenir fills de Déu, no per naturalesa (φύσει, ὁμοουσία) com sostenien els valentinians, sinó per adopció (θέσει, υἰοθεσία) de part de Déu mitjançant la comunicació gratuïta del seu Esperit.

¿S'ha superat veritablement aquesta concepció antropomòrfica de Déu que tan preocupava Orígenes? L'alexandrí era molt conscient que la teologia descendent que propugnaven els gnòstics valentinians podria acabar per imposar-se. La imatge d'un Salvador que ve de dalt i ve a salvar els qui han quedat atrapats en la matèria ha canviat moltíssim en les seves formulacions, però continua present en algunes formulacions teològiques contemporànies. I pel que fa al docetisme, ¿podem afirmar, davant tantes creus descarnades, que som fidels seguidors d'un crucificat considerat com un revoltós i que no ens hem refugiat en espiritualismes alienants?