

L'ESGLÉSIA APOSTÒLICA I LES COMUNITATS GNÒSTIQUES

Armand PUIG I TÀRRECH

Summary

This study shows the evolution of the position of Christian Gnostics in connection with the Apostolic church. In the beginning, there are groups of Christian Gnostics who continue to belong to the Apostolic communities but little by little they adhere to a Gnostic interpretation of Christianity. At a second stage, Gnosticism is found in communities that have separated from the Apostolic church, which consider themselves to represent true Christianity and which actively seek to maintain their missionary efforts to attract people who are members of the Apostolic church. At a third stage, the Gnostic communities engage in frontal debate with the Apostolic church, with the result that they are stigmatized as 'heretics' and eventually they disappear. The study is based on the analysis of eight Gnostic texts: the Gospel of Thomas, the Gospel of Philip, The Dialogue of the Saviour, the Gospel of Mary, the First Apocalypse of James, the Gospel of the Truth, the Apocryphon or Secret Book of John and the Gospel of Judas.

Key words: Gnosticism, Apostolic church, revelation, elitism, spiritual

Paraules clau: Gnosticisme, església apostòlica, revelació, elitisme, espiritual.

El gnosticisme pretén desvetllar una consciència que superi l'espai i el temps presents mitjançant un coneixement de les profunditats del món diví i de l'accés a ell per la via del retorn. En el gnosticisme cristià el món diví no està regit per dos principis contraposats del mateix rang, el Bé i el Mal, com succeeix amb el maniqueisme, la religió gnòstica autònoma. Aquí el principi primer és un de sol (el Déu suprem, l'U, el Pare, l'Ingènit...) i el mal és el resultat d'un procés de degradació. Pel seu costat, el món terrenal, la realitat

material tangible, l'espai on habita l'home, existeix com a reflex depauperat i decadent del món superior. Les condicions de feblesa que caracteritzen la realitat creada es manifesten sobretot en la regió intermèdia, celestial però no divina, és a dir, en l'àmbit còsmic de les esferes o cels, allí on se situen els creadors i dominadors d'aquest món (el demiürg, els arconts, les autoritats, les potències, els àngels...). La realitat global és tripartida, i també ho és la realitat interior de l'ésser humà, la qual es divideix en tres elements: esperit (món diví), ànima (món celestial o intermedi) i matèria (món terrenal). Es produeix, doncs, un dualisme contumaç entre l'esperit o espurna divina, que és el «jo» real de la persona, i el cos, que és matèria i que per això és la presó de l'esperit. El dualisme estricte s'estén a dos tipus d'homes, els espirituals i els terrenals o somàtics, mentre que el tercer tipus, els psíquics, es decanten incertament o bé caps als uns o bé cap als altres. El món i l'ésser humà, terrenals, materials i corruptibles, són el reflex degenerat dels seus correlats divins: el pleroma o món diví, i l'Home perfecte o celestial.

1. INTRODUCCIÓ

1.1. *L'èxit del gnosticisme com a forma de cristianisme dins l'Església apostòlica*

L'èxit del moviment gnòstic comença amb un cristianisme que se sent prou fort per a un diàleg intel·lectual amb el pensament i la cultura grecoromans. El gnosticisme és un fenomen de modernitat: els mestres gnòstics són els pensadors cristians que proven de fer el pont amb la cultura sincrètica del moment. El terreny escollit és, evidentment, la filosofia i, tal com havia succeït amb el judaisme hel·lenístic, aquesta competició intel·lectual passa d'una manera prioritària per la interpretació de les Escripures. La diferència entre els gnòstics cristians i els pensadors judeo-hel·lenístics del segle I (sobretot, Filó i el Flavi Josep de les *Antiquitates*) consisteix en el fet que, en el cas cristià, les Escripures cristianes tenen una formació molt recent —l'Evangelí segons Joan és dels volts de l'any 100, i Valentí comença a actuar l'any 140. En segon lloc, i de portes endintre de l'Església cristiana, hi ha en marxa un debat viu sobre la recepció i interpretació de Pau —un debat que queda prou ben reflectit en les Cartes Pastorals i en la Segona carta de Pere. En tercer lloc, seguint les propostes del platonisme mitjà i, d'una certa manera, de l'alexandrí Filó, es posa damunt la taula l'ús del mètode al·legòric, el qual és considerat l'instrument apte per a llegir en les Escripures revelades el seu sentit espiritual, el qual completa, i fins i tot supera, el sentit literal o històric.

Els gnòstics cristians efectuen una interpretació radicalitzada de les teologies de Pau i Joan. Mentre que Marció, un autor que no pot ser considerat gnòstic, radicalitza Pau, les grans branques de gnòstics cristians (valentinians, gnòstics de Barbelo i setians) porten a l'extrem una lectura filosòfica i mítica de la teologia joànica —i del llibre del Gènesi— fins al punt de modificar el sentit del text bíblic. En concret, s'afirmen l'origen i la condició divins de Crist, mentre alhora es nega la seva humanitat encarnada (contra el que es diu, per exemple, en Jn 1,14); s'accentua al màxim la contraposició entre matèria (corruptible per naturalesa, que no pot ser salvada) i esperit (diví per naturalesa, que se salva tornant al seu origen) (vegeu Jn 3,6; 6,63, amb l'antítesi «carn» – «esperit»); es remarca el present de la salvació, que és la donació de vida eterna i el coneixement del Pare, i s'afirma que la resurrecció ja ha tingut lloc (vegeu, però, Jn 6,54; 17,2); finalment, es nega que el pecat existeixi en els creients i sigui infidelitat i odi, que Jesucrist purifica, i s'afirma que tot és ignorància i oblit (vegeu 1Jn 1,8-9). Per tant, no interessa l'obra purificadora del Crist (3,4-5) en virtut de la qual es pot dir, certament, que «els qui han nascut de Déu no pequen» (3,9), ja que la salvació passa pel Crist clavat a la creu, és a dir, pel «Fill de l'home enlairat» (Jn 3,14-15), però no es pot afirmar l'absència de pecat en virtut del coneixement arcà.

Dins les comunitats de l'Església apostòlica la visió gnòstica del món es presenta amb uns aires de modernitat —que, en les seves expressions, recorden la filosofia existencialista i la psicologia contemporània. Així, els àngels creadors o arconts apareixen sovint vinculats a les realitats, condicions i passions humanes: el desig, la ira, la gelosia, la carn o l'enveja (vegeu EvMar 16,2-13). Darrere alguns dels elements del mite gnòstic hi ressonen harmònics que pertanyen a l'experiència humana comuna, al jo i al seu entorn vital com a centre de les preocupacions. El mite gnòstic pretén donar respostes a les grans preguntes, i ho fa mitjançant l'explicació del mite, és a dir, amb un llenguatge entre poètic i conceptual, entre críptic i visionari, que atrau els esperits sensibles i cercadors de savieses del segle II. El gnosticisme pot presentar-se com una filosofia popular, amb una oferta de salvació inserida en el misteri cristià, i amb l'aurèola de ser l'interpret solvent del cristianisme des del punt de vista intel·lectual. Les classes mitjanes —i també les classes populars més interessades per l'espiritualitat— de les ciutats de l'Imperi se senten còmodes amb el gnosticisme cristià en un temps de bonança econòmica i política i en una època de tolerància religiosa com són els dos primers terços del segle II.

Per això, d'entrada, els cristians amb tendències gnòstiques són acceptats dins les comunitats perquè les seves doctrines «innovadores» no xoquen directament contra la interpretació comuna del cristianisme, allò

que serà conegut com la *regula fidei* a partir, sobretot, d'Ireneu, ni contra la interpretació de les Escripcures vinculada amb aquella. Ara bé, sorgeix un debat sobre els límits i el tancament del cànon, és a dir, es tracta de precisar quins escrits han de ser considerats revelats i per tant normatius, sobretot els escrits que es presenten com a contenint paraules de Jesús o relats del seu itinerari vital. Les «memòries dels apòstols» (expressió usada per Justí de Roma), són, segons l'opinió majoritària, els quatre evangelis canònics, sobretot Mt i Jn —Lc en escala inferior i Mc en escala molt menor. Però en els autors gnòstics el missatge de Jesús s'expressa sobretot en textos que recullen revelacions presentades com a singulars i úniques, més enllà dels quatre evangelis comuns.

Tot això va connectat amb l'èxit del gènere literari «evangeli», un gènere exclusivament cristià. Per un costat, en el segle II apareixen evangelis que són equiparables als evangelis canònics pel seu caràcter narratiu, pel llenguatge i per l'absència d'especulació conceptual. És el cas, entre altres,¹ del Papir Egerton 2, el «Papir» Oxirinc 840, el Papir Oxirinc 1224 i l'Evangeli desconegut de Berlín (Papir 22220).² Per un altre costat, apareixen uns altres evangelis, de matriu netament gnòstica, que es presenten com a revelacions especials i singulars de Jesús adreçades a personatges conspicus dels Dotze (Tomàs, Joan, Felip, fins i tot Judes)³ o del cercle de deixebles (Jaume, el germà del Senyor, o Maria Magdalena), normalment en relació a la pertinença de Jesús d'aquest món, abans o després de la passió. Els cristians gnòstics reclamen, doncs, la possessió d'uns llibres revelats que, d'entrada, es presenten com a complementaris dels llibres bíblics, usats en la litúrgia. A mesura que passi el temps, aquests llibres propis aniran agafant més relleu i esdevindran constitutius de les comunitats gnòstiques que s'aniran formant.

En resum, el gnosticisme és un moviment de pensament que sorgeix a l'interior de l'Església cristiana com a resposta a la pregunta sobre la ubicació cultural del cristianisme en la societat grecoromana i la necessitat de donar un to de modernitat al missatge cristià, en el marc de la vivacitat intel·lectual que caracteritza el cristianisme del segle II. L'horitzó és el mis-

1. En aquest grup s'hi ha d'inserir el primer estrat de l'Evangeli de Tomàs o Tomàs¹ que contenia els lòguions de Tom paral·lels o més compatibles.

2. Aquests textos han estat editats per mi mateix en *Els Evangelis Apòcrifs*, vol. I, Barcelona: Proa 2008, pp. 89-122. Excloc d'aquesta llista l'anomenat «Evangeli secret de Marc» (pp. 122-130).

3. Altres apòstols, com Mateu, plantegen preguntes a Jesús i són tinguts com a propers al Jesús que es revela especialment (vegeu DialSlv 134,24-135,3). Però notem que aquest mateix Mateu, en EvTom 13, apareix afilerat amb Pere, el qui no rep revelacions especials en els textos gnòstics, i no amb Tomàs, com succeeix en el Diàleg del Salvador.

satge salvador cristià, que és, però, reinterpretat amb les categories filosòfiques del platonisme mitjà amb l'ajut de concepcions judeo-cristianes de tipus especulatiu i místic. És un pensament, doncs, de caràcter sincrètic, que es forja sobretot en les àrees urbanes de la Síria occidental (Antioquia, Berea), seus judeo-cristianes importants, i el Baix Egipte (Alexandria), centre del pensament hel·lenístic.

1.2. *L'aparició de comunitats gnòstiques separades de l'Església apostòlica, que es consideren el cristianisme veritable i que volen atraure aquella al gnosticisme*

Segons Ch. Marksches, el gnosticisme es concep a si mateix com una forma superior de cristianisme. L'elitisme i la consciència d'elecció són molt propis dels cristians gnòstics a l'hora de definir la seva identitat, dins o enfront de l'Església apostòlica. Com ja hem suggerit, hi ha dos tipus d'ubicació dels grups pertanyents al moviment gnòstic: mantenir-se com un cercle intern dins una comunitat cristiana local o bé formar una comunitat separada i independent de l'Església apostòlica. És difícil de precisar la cronologia del moviment gnòstic, en aquest i en molts punts. Però sembla raonable pensar que les dues fórmules han pogut conviure simultàniament, si bé a finals del segle II i a inicis del segle III el gruix del gnosticisme cristià és considerat com a «herètic», i aleshores es clou el procés d'abandó de les comunitats «ortodoxes» —o l'expulsió dels grups gnòstics per part d'aquestes comunitats.

No és aquesta la situació a inicis i a mitjan segle II. Sabem que personatges conspicus provinents de l'Orient, com Marció i Valentí, havien arribat a Roma, tenien entrada en les comunitats de la ciutat i fins i tot aspiraven a exercir-hi càrrecs de gran responsabilitat. Però hom comença a posar-se en estat d'alerta davant aquells que, emprant les paraules d'Ireneu de Lió, «parlen com nosaltres, però pensen diferent de nosaltres» (*Adv. Haer.* Pref. 2). Marció haurà de deixar Roma l'any 144 dC, mentre que, segons Ireneu, els valentinians romans, encapçalats per Ptolomeu, elaboren un relat mític on el terme «Església» correspon al vuitè eon del nucli dur del pleroma, consort divina de l'«Home», que és el setè eon. La voluntat d'atraure la majoritària Església apostòlica a les doctrines de la minoria gnòstica es fa palesa en textos com ara l'Evangelí de Maria. En aquesta primera època, els grans mestres gnòstics cristians com Valentí i Basilides obren escoles filosòfiques en el mercat lliure del pensament de l'època i afermen una presència social notable, a la vegada que atrauen cristians —i, segurament, també no cristians— a les seves doctrines.

L'elitisme gnòstic allunya i separa; però diverses doctrines gnòstiques, com ara la del cos com a revestiment carnal de la persona, perviuen en els autors que confessen la fe majoritària o ortodoxa. La dificultat d'integració de matèria i esperit, i més aviat la tendència a contraposar-les, té un clar regust gnòstic, que també es troba en escriptors en comunió amb l'Església apostòlica. Igualment, notem que la prevenció o oblit de l'Antic Testament, considerat inferior, amb la consegüent antítesi d'aquell en relació al Nou, pertany al nucli doctrinal d'un teòleg no pròpiament gnòstic com Marció, però és retrobable en obres del segle II que tenen un gran predicament, com ara la Carta a Bernabé.⁴ En canvi, la doctrina gnòstica de la creació del món com a obra d'un déu inferior que fa una obra deficient, és un punt que separarà radicalment la teologia gnòstica de la teologia apostòlica.

Ara bé, l'intent de gnosticitzar l'Església des de dins no reeixirà, i els grups gnòstics intraeclesials deixaran pas a autèntiques comunitats gnòstiques, molt crítiques amb l'Església apostòlica i, particularment, amb els bisbes, els seus dirigents. Tot i això, a l'hora de fundar comunitats exclusives de cristians gnòstics, els dirigents del moviment gnòstic han de proposar un «model d'església» que s'adigui amb les seves creences i objectius. La doctrina gnòstica de referència és viscuda en unes comunitats més aviat petites de «veritables germans, aquells en qui s'ha vessat l'amor del Pare» (EvVer 54) (43,5-8). Aquestes comunitats viuen enmig d'una forta cohesió entre els seus membres i practiquen un igualitarisme notable, visible sobretot en el tema dels ministeris comunitaris. Si hem de fer cas del sovint polèmic Tertul·lià en la seva obra *De praescriptione Haereticorum* (41), en les comunitats gnòstiques «ningú no sap qui és un catecumen i qui és un creient: s'estan junts, escolten junts, pregunten junts... L'un és bisbe avui, i l'altre ho és demà... Hom confia funcions sacerdotals a persones no ordenades». Aquestes informacions, derivades d'un autor fortament polemista, mostren un cristianisme sense jerarquia fixa i on la presidència del culte i l'administració dels sacraments ha passat a ser competència comuna, sense un ministeri ordenat específic.

Pel que fa a les dones dins les comunitats gnòstiques constituïdes, la seva presència és notable. El fet que els gnòstics proposin un desenvolupament dels eons mitjançant un procés d'emanació de figures masculines (per exemple, el primer principi és el «Pare» o «U») i femenines (la consort del primer principi és *Ennoia* [«Idea»] o «Barbelo») mostra la seva sensibilitat per a organitzar el món diví en termes de companyia o aparellament. Evidentment, aquesta opció no s'assembla a l'òlimp grecoromà, on els déus i

4. Vegeu el meu llibre *Teologia de la Paraula a la llum de la Dei Verbum* (Col·lectània Sant Pacià 112), Barcelona: Publicacions de la Facultat de Teologia de Catalunya 2015, pp. 155-157.

les deesses formen parelles de personatges masculins i femenins, que tenen relacions sexuals fins i tot amb els humans. Tanmateix, no deixa de ser significatiu que el pensament gnòstic evoqui, d'una manera al·legòrica, allò que és habitual en tants altres pensaments religiosos: una divinitat sexuada, ni que sigui conceptualment, i un model de superació de la diversitat sexual com és la figura de l'androgín.

Aquesta opció en el terreny de les idees o formes exemplars es correlaciona amb la sensibilitat i la praxi de les comunitats gnòstiques. Així, d'un text prou significatiu com l'Evangelí de Maria es dedueix que aquesta és la dona-deixebla per excel·lència, la que ha estat agraciada amb una aparició personal de Jesús ressuscitat (vegeu Jn 20,11-18) i ha rebut una revelació particular de Jesús abans de la partença d'aquest cap al Pare. Maria Magdalena, a instàncies dels mateixos apòstols, els comunica aquesta revelació i els instrueix sobre veritats amagades, que, si són conegudes, salven els qui les posseeixen. El model de Maria és el de la dona gnòstica, que parla en l'assemblea cristiana i hi pronuncia un ensenyament, d'acord amb el model paulí (1 Co 14,26.31) —model que presenta una sola restricció: la que afecta les dones casades (vv. 34-35). Per tant, hem de suposar que, tal com suggereix Tertul·lià, les dones gnòstiques podien exercir funcions d'ensenyament (predicació) i efectuaven exorcismes. Tanmateix, no sembla que presidissin la celebració de l'eucaristia i és molt qüestionable que bategessin.

De fet, la praxi sacramental solament és testimoniada explícitament en textos valentinians, si bé no cal descartar-la entre els gnòstics de Barbelo (els grups que hi ha darrere l'Apòcrif de Joan) —en canvi, hi ha més incerteses en el cas dels setians. Les informacions que tenim a l'abast provenen sobretot de l'Evangelí de Felip, un florilegi de doctrines valentinianes. Aquí s'esmenten cinc «sagraments»: el baptisme, el crisma (*khrisma*), l'eucaristia, la redempció (*apolytrôsis*) i la cambra nupcial (*nymfôn*) (67,27-30) (§ 68). Aquestes cinc realitats sacramentals, incloses en «un misteri», semblen referir-se als sagraments de la iniciació cristiana (els tres primers), completats per dues altres realitats sacramentals, de manera que totes cinc constitueixen un únic itinerari sacramental. La matriu comuna a la teologia sacramental d'EvFlp és la unió amb Crist, que tendeix a «dissoldre's» en ell. Mentre l'experiència mística d'unió amb Crist que es troba en Pau («ja no sóc jo qui visc; és Crist qui viu en mi», Ga 2,20) no comporta la fusió sinó una configuració amb ell, en el pensament gnòstic de l'Evangelí de Felip les expressions són ambigües, ja que poden ser interpretades ontològicament, com a fusió, o d'una manera imatjada: «Veus l'Esperit i et tornes l'Esperit. Veus el Crist i et tornes Crist. Veus el [Pare] i et tornes Pare» (§ 44) (61,29-32).

D'altra banda, cal recordar que la salvació ve per la gnosi, no per la simple escolta de la Paraula i la recepció dels sagraments, sobretot el

baptisme. Els sacraments evoquen i expressen la salvació pel coneixement, però aquest és superior a aquells. Per això EvFlp dóna la més gran importància al sacrament del crisma: «El qui ha estat ungit ho posseeix tot: posseeix la resurrecció, la llum, la creu, l'Esperit Sant» (§ 95) (75,18-22). Segons Ireneu, hi ha una unció en el sacrament de la redempció que vindria a ser una rèplica de la unció amb el crisma, feta a l'hora de la mort (vegeu *Adv. Haer.* I,21,3), si bé aquesta interpretació no sembla confirmar-se en l'Evangeli de Filip. Aquí la culminació de l'itinerari sacramental és el «sacrament» de la cambra nupcial, ja que anticipa la unió (amb fusió?) de l'espurna d'esperit diví present en l'ésser humà que retorna ara al pleroma. Aquest cinquè «sacrament», proper al de la redempció, conté la metàfora nupcial, però, com és obvi, sense cap connotació sexual: la unió es tracta d'un esdeveniment espiritual, no corporal.

Aquesta darrera observació fa entendre que els gnòstics practiquen, com a regla general, una moral rigorista, que devalua el cos i el sotmet a una constant ascesi perquè la matèria no domini l'esperit amb les seves passions. Així s'explica l'abstinència de carn i també la continència sexual com a ideals de vida. Curiosament, les tendències encratites de l'ascetisme gnòstic cristià també es manifesten en l'ascetisme greco-romà contemporani (per exemple, Porfiri, un autor neoplatònic del segle III, proposa uns usos alimentaris que inclouen l'abstinència de carn). Així, doncs, tot i les acusacions dels Pares de l'Església sobre el comportament immoral i libidinós dels gnòstics, val a dir que la biblioteca gnòstica més important, la de Nag Hammadi, testimonia unànimement comportaments ascètics. Per això els volums de què constava es van traduir i copiar en un medi monàstic egipci, igualment ascètic, del segle IV.

1.3. *Les comunitats gnòstiques en plena polèmica amb l'Església apostòlica*

El gnosticisme cristià no consolidarà la seva proposta com a doctrina de salvació i acabarà diluint-se per ell mateix. A això hi contribuiran conjuntures que li seran clarament desfavorables, i, per tant, no serà un atac exterior allò que el farà, en darrer terme, sucumbir. Tres són els factors que cal considerar a propòsit del tercer moment de les comunitats gnòstiques, caracteritzat per la seva polèmica frontal amb l'Església apostòlica i per la seva ràpida davallada: doctrinals, històrics i eclesials.

a) Constatem que els sistemes gnòstics de la segona meitat del segle II i inicis del segle III es compliquen cada vegada més. Markschiefs remarca

que es tornen «silvestres», com aquell arbre que ja ha donat tot el fruit que es podia esperar d'ell i ara es torna eixorc. El mite gnòstic es presenta molt més conceptualitzat, sense la frescor poètica dels orígens ni les metàfores que el feien atraient. De fet, ja en l'Apòcrif de Joan —potser l'exponent més rellevant del gnosticisme cristià del segle II— es produeix una combinació curiosa entre llenguatge carregat de força simbòlica i fragments amb neta tendència cap a l'especulació. L'obra emblemàtica dels gnòstics de Barbelo ja assenyala un filó especulatiu que esdevindrà insostenible en obres com el Tractat Tripartit (NHC I,5). Sembla que el pensament gnòstic ha passat de la fase creativa a la fase repetitiva, incapaç de fer res més que explicar i complicar feixugament el seu mite, un mite que tants èxits li havia reportat.

Desconeixem la capacitat real de penetració de les doctrines gnòstiques en el cristianisme apostòlic majoritari. Però sembla clar que certes formes de gnosi com els gnòstics de Barbelo, carregades d'especulació, no podien obtenir una acceptació àmplia, ja que no eren recognoscibles com a doctrina comuna. Una cosa diferent són els valentinians de primera hora, que no s'havien allunyat del cristianisme apostòlic. Prou que se n'adona Ireneu, el qual afirma d'aquests que «s'adornen d'una manera fraudulenta amb un vestit de versemblança» (*Adv. Haer.* Prefaci 2). Un cas clar és el de la interpretació de les Escripures. Com assenyala I. Dunderberg en relació als primers capítols del llibre del Gènesi, mentre que els valentinians no van abandonar completament la Bíblia hebrea, els gnòstics de Barbelo, representats per l'Apòcrif de Joan, refusen el mètode literal d'interpretació (que seria el propi dels jueus i dels cristians apostòlics, els «psíquics») i entenen que la interpretació al·legòrica és de fet una nova revelació (la inserida en el mite gnòstic). Així, per exemple, en l'Apòcrif de Joan l'arca de Noè passa a ser un «núvol de llum» on s'amaga la «generació inamovible», és a dir, els gnòstics, els únics que se salven (*ApocrJn NHC II 29,9-12*).

El gnosticisme es presenta com un cristianisme intel·lectualista, que pretén «resoldre l'escàndol» del Déu cristià amb una especulació instrumentada a partir del seu propi mite. No és estrany que, passada la primera sorpresa, aparegués una teologia cristiana sòlida, la qual, estimulada pel propi pensament gnòstic (!), va desplegar una resposta articulada que s'acabà imposant. Amb un innegable to apologètic, els autors dels segles II i III enquadrats en l'Església apostòlica, es confronten amb el gnosticisme i elaboren uns sistemes teològics propis que serveixen de rèplica als sistemes de la teologia gnòstica. La confrontació, a Occident, pren la forma d'oposició frontal, mentre que a Orient aquesta oposició es combina amb l'apropiació d'algunes idees gnòstiques. A Occident, l'objectiu primordial d'Ireneu de Lió, de Tertul·lià de Cartago i d'Hipòlit de Roma és escriure refutacions

contra les heretgies. L'obra *Panarion*, escrita per un oriental del segle IV, Epifani de Salamina (Xipre), segueix els mateixos passos. En canvi, els alexandrins, Climent i Orígenes, efectuen un diàleg intel·lectual amb el gnosticisme que integra alguns dels seus elements però que no transigeix en allò que són els «principis» de la fe. En poc més de cinquanta anys, la reacció teològica als mestres gnòstics, acompanyada de la fixació d'un cànon de les Escriptures —el document conegut com a cànon de Muratori és un bon exemple d'aquest procés de fixació—,⁵ va concretar-se amb l'aparició de sistemes teològics que competien amb èxit el gnosticisme.

b) Les comunitats gnòstiques, en el tercer moment de la seva història, acaben enfrontant-se amb dos factors: l'automarginalització progressiva del moviment gnòstic cristià i el rearmament ideològic dels tres grups que l'envolten (el cristianisme apostòlic, el judaisme rabínic i la filosofia platònica). La pèrdua, per part del gnosticisme, de la batalla ideològica s'aprecia en un fet significatiu: el desplaçament de les comunitats gnòstiques de la ciutat al camp, o bé de zones habitades a territoris menys habitats, és un procés que ha de ser probablement connectat amb la crisi econòmica i social de l'Imperi en el segle III, que afecta sobretot les classes mitjanes. Els gnòstics, provinents d'aquests estrats de població, que havien viscut un benestar generalitzat en el segle II, s'havien expandit dins les comunitats cristianes urbanes de l'Imperi Romà. Com ja hem assenyalat, el mateix Valentí va estar a punt de tenir un càrrec dirigent dins la comunitat romana. Els seus partidaris, doncs, eren membres actius del cristianisme romà. Però, a mida que els grups gnòstics es consoliden com a tals i prenen el nom del seu líder («valentinians», per exemple) o d'algun element del seu sistema (així, els «ofites», denominació que deriva de *ofis*, «serp») van demarcar-se de l'Església apostòlica. Aquesta, per l'altre costat, comença a dur a terme una praxi d'excomunió. El desencontre és mutu. Dins el moviment gnòstic comença una crítica dura del cristianisme apostòlic, i comencen a aparèixer documents altament bel·ligerants com l'Evangeli de Judes, en els quals el grup dels Dotze apòstols és ridiculitzat i on la figura que rep la revelació especial de Jesús i es mostra superior a aquests és precisament la de Judes, el traïdor.

Simultàniament, i mentre el gnosticisme fa el seu cant de cigne, entre el 200 i el 250 es consoliden els tres pensaments principals de l'Imperi. La filosofia platònica troba en Plotí una nova síntesi, el neoplatonisme, amb l'U com a principi fonamental i les seves dues hipòtesis, l'Intel·lecte

5. Vegeu-ne el text en *Els Evangelis Apòcrifs*, vol. I, pp. 58-62.

(*nous*) i l'Ànima (*psykhê*), que són desplegament de l'U. L'Ànima plasma el món sensible, el de les realitats visibles, on l'ésser creat malda per ascendir a la perfecció i fondre's en i amb l'U mitjançant l'èxtasi. La filosofia de Plotí no és estranya al cristianisme i al gnosticisme cristià, tot i que el filòsof no s'està de reivindicar, com a canònica, l'autèntica filosofia de Plató i no la lectura depauperada i mistificada que, segons ell, n'ha fet la gnosi. Pel que fa al judaisme, vers l'any 200 dC el rabí Jehudà ha-Nassí ordena que es compilin i es posin per escrit les tradicions interpretatives, generalment de caire normatiu, que ara són Llei oral. Amb la Mixnà el judaisme rabínic fa un pas substancial de cara a afermar la seva identitat i dotar-se de cohesió enfront d'un cristianisme que integra les Escripures jueves o Llei escrita en el seu cànon. En efecte, el cristianisme majoritari o apostòlic elabora el seu cànon de les Escripures, que inclou els llibres de l'Antic Testament —les Escripures jueves— i del Nou Testament —els evangelis, els Fets dels Apòstols, les cartes i l'Apocalipsi de Joan— tal com es desprèn de la fórmula binària que apareix en el Cànon de Muratori: «els profetes... els apòstols», és a dir, l'Antic o Primer Testament i el Nou Testament. El cristianisme es consolida igualment amb la referència major a la tradició apostòlica (*paradosis*) i a la regla de la fe (*regula fidei*), el Símbol dels apòstols, el qual és considerat com la norma que fixa la doctrina o dogma que cal creure i confessar. En definitiva, la filosofia neoplatònica sorgida en el marc de la cultura greco-romana, el judaisme rabínic i el cristianisme apostòlic duen a terme un procés paral·lel de cohesió doctrinal que contrasta amb la dispersió creixent del món gnòstic i la seva consegüent marginalització.

A mitjan segle III molts grups gnòstics s'han convertit en peces inconexes i isolades d'un mosaic en procés de desintegració. És en aquest moment (240 dC) que Mani, un antic judeo-cristià de Mesopotàmia, de Ctesifont, afirma que ha rebut una revelació i es presenta com a fundador d'una nova religió: el maniqueisme. Mani, «apòstol de la llum», titlla el cristianisme d'«error dels sectaris» i la seva religió gnòstica s'escampa des de l'Índia fins al nord d'Àfrica. Mani, que escriu en arameu, la seva llengua materna, promou una religió independent i organitzada que arriba a captivar esperits selectes com el rètor Agustí d'Hipona (el futur sant Agustí) i que, potser, recollirà algunes de les restes del naufragi del gnosticisme cristià.

c) La polèmica amb l'Església apostòlica es produeix, doncs, en un temps en què el moviment gnòstic és, necessàriament, fràgil i fugaç. Els grups gnòstics s'inicien amb la figura d'un mestre carismàtic que rep una revelació. El cas de Valentí, ja descrit, és ben eloqüent. El mestre, segons explica Hipòlit, va veure un nadó en una visió i li preguntà qui era. El

nadó li respongué que era el Logos (*Ref.* VI,42,2). Aquesta visió és, per a Valentí, no tan sols un signe diví sinó una autèntica revelació, una mena d'experiència mística, en virtut de la qual ell accedeix al misteri del pleroma i el seu ensenyament queda legitimat. Els deixebles de Valentí són uns iniciats en un ensenyament secret que el seu mestre coneix gràcies a la llum divina. L'escola que Valentí funda a l'estil dels filòsofs és un indret on s'ensenyen i s'aprenen les doctrines cristianes gnòstiques, una aula de catequesi. Aquest model no és nou. El mateix apòstol Pau, arribat a Efes, va ensenyar, primer tres mesos a la sinagoga, i després durant dos anys va parlar cada dia «a l'escola d'un tal Tirà», un retor de la ciutat, on anunciava l'evangeli de Jesús (Fets dels Apòstols 19,9-10). I aquí hi ha la diferència entre Pau i els mestres gnòstics: Pau insisteix que no predica les seves pròpies concepcions sinó que anuncia «l'evangeli del Crist» (Ga 1,7), mentre que aquests mestres afirmen que han rebut un coneixement divers de tota altra cosa.

El contrast entre l'Església apostòlica i les comunitats gnòstiques s'aprecia en un altre punt: el martiri. A Roma, el màrtir Justí, un oriental com Valentí, havia fixat l'escola a casa seva, en un apartament situat «a sobre d'un tal Martí, prop dels banys de Timiotí», tal com ell mateix declara davant el prefecte Rústic, que el condemnarà a mort. L'escola de Valentí pot ser imaginada d'una manera semblant. De fet, el cristianisme és presentat davant les autoritats romanes com una «filosofia». Així ho fa, entre altres, Melitó de Sardes en l'apologia que dedica a l'emperador Antoní Pius (vegeu Eusebi, *Hist. Eccl.* IV,26,7). La diferència entre Valentí i Justí, personatges coetanis, està en el fet que el segon sofrirà martiri sota Marc Aureli amb sis persones més —la majoria orientals establerts a Roma, entre els quals un esclau imperial i una dona—, que el prefecte anomena «els teus deixebles», referint-se a Justí, al qual considera un «savi». Desconeixem si Valentí va sofrir martiri, però sabem que el martiri era, per als gnòstics, quelcom fútil i sobrer: «(els gnòstics) afirmen que el martiri no és necessari», explica Ireneu (*Adv. Haer.* IV,33,9). La raó és ben simple: si el món creat és obra d'un déu inferior, com els gnòstics afirmen, què no seran els déus grecoromans o l'emperador divinitzat! Per tant, és totalment indiferent donar-los culte: l'espurna divina que porta cada gnòstic està per damunt d'aquestes «foteses».

D'altra banda, Justí, com els deixebles que van a escoltar-lo, pronuncia aquesta confessió de fe davant el prefecte de la urbs: «creiem que (el Déu dels cristians) és el creador de totes les coses... (creiem) en Jesucrist, Fill de Déu...». Aquesta afirmació forma part de les nocions bàsiques de l'Església apostòlica, que s'estén d'una punta a l'altra de l'Imperi, i més enllà. Alguns dels qui seran condemnats amb Justí han rebut la fe cristiana lluny

de Roma per mitjà dels seus pares, també cristians, i ara es reuneixen amb els altres cristians «on cadascú vol i pot» (Actes del martiri de Justí). És evident que Justí parla a persones que formen un poble, no una elit, i que estan articulades dins una comunitat, la romana, formada per diverses assemblees de tipus domèstic escampades per tota la ciutat. No hi ha rastre d'un grup fix i tancat, que compartiria un mateix ensenyament, reservat tan sols a alguns iniciats.

La polèmica entre l'Església apostòlica i les comunitats gnòstiques s'anirà esllanguint. De fet, quan el cristianisme comença a ser una religió tolerada, després de la sangonosa persecució de Dioclecià i la tetrarquia, a inicis del segle iv, el gnosticisme cristià ja ha entrat en una fase d'esmoreïment i pèrdua de significació. En canvi, el teixit eclesial de l'Església apostòlica s'ha consolidat extraordinàriament, no tan sols a escala territorial (les principals ciutats de l'Imperi ja són seus episcopals), sinó mitjançant un procés de capil·larització, que ha portat el cristianisme a tots els estrats socials. Així s'explica la duresa de la persecució que tan sols es deturarà amb els edictes de Sàrdica (312) i Milà (313), si bé a l'Orient encara continuarà, mitigada, fins al 324. El martiri ha enfortit l'Església apostòlica, i el cristianisme apostòlic s'ha convertit en el pensament emergent. El gnosticisme cristià ja forma part del passat.

2. LES FONTS DOCUMENTALS

Tot seguit, presentarem vuit documents gnòstics⁶ i tractarem d'ubicar-los en relació als tres moments que acabem de descriure: (a) el gnosticisme com a forma de cristianisme dins l'Església apostòlica i en comunió amb la seva jerarquia; (b) el gnosticisme constituït en comunitats separades de l'Església apostòlica, identificat com el cristianisme veritable i amb un projecte missioner gnòstic envers els membres de l'Església apostòlica, i (c) el gnosticisme en plena polèmica amb l'Església apostòlica i sense cap pretensió missionera, format per comunitats que són estigmatitzades com a «herètiques» per l'Església apostòlica. Els vuit documents que tractem són: Evangeli de Tomàs, Evangeli de Felip, Diàleg del Salvador, Evangeli de Maria, Primer Apocalipsi de Jaume, Evangeli de la Veritat, Apòcrif o llibre secret de Joan i Evangeli de Judes.

6. Sobre el que segueix, vegeu el meu llibre *Vuit evangelis gnòstics. Introducció, traducció i notes* (Col·lecció Sant Pacià 115), Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià - Facultat de Teologia de Catalunya 2016.

2.1. *Evangelí de Tomàs*

Tom ha sorgit probablement en un medi urbà, potser a la ciutat d'Edessa i és exponent d'un cristianisme d'encreuament i de frontera com és el cristianisme sirí, en el qual han estat escrites o circulen obres que mantenen contactes amb ell.⁷ L'Evangelí dels Hebreus (dels volts de l'any 100), el Primer Apocalipsi de Jaume (entre els segles II i III), l'Evangelí de Felip (final del segle II o inicis del segle III) i les Actes de Tomàs (segle III). La data en què cal situar l'estadi final de Tom (que aquí anomenem Tomàs²) oscil·la entre el 140 i el 150, si bé és possible que correguessin diverses versions del document en la segona meitat del segle II fins a l'any 200 dC, a jutjar per les diferències entre els textos grec i copte que s'han conservat. En canvi, la data de composició de Tomàs¹ o estadi original de Tom es mou als volts de l'any 100, una data propera a la que cal suposar per a l'Evangelí dels Hebreus. De fet, els pocs fragments conservats de l'Evangelí dels Hebreus, document judeo-cristià, presenten afinitats amb aquell.⁸

Ara bé, no tots els lòguions de Tom es poden explicar de la mateixa manera. Tom és un text notablement heterogeni. Per un costat conté alguns

7. Entre els estudis dedicats a Tomàs esmentem els dels autors següents: J. Schröter (*Erinnerung an Jesus Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* [WMANT 76], Neukirchen-Vluyn 1997, pp. 122-140), R. Uro (*Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas*, Edinburg 1998), J. Liebenberg (*The Language of the Kingdom of Jesus. Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* [BZNW 102], Berlín – Nova York 2001), A. D. DeConick (*Recovering the Original Gospel of Thomas. A History of the Gospel And Its Growth*, Londres 2005; *The Original Gospel of Thomas in Translation with a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*, Londres 2007), R. Nordsieck (*Das Thomas-Evangelium. Einleitung. Die Frage nach dem historischen Jesus. Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchen-Vluyn 2006) i l'obra *Das Thomasevangelium. Entstehung, Rezeption, Theologie* (BZNW 157, Berlín – Nova York 2008), editada per J. Frey – E. E. Popkes – J. Schröter. Vegeu igualment l'obra de S. J. Gathercole (*The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary* [TENTS 11], Leiden – Boston 2014) i el meu llibre *Un Jesús desconocido. Las claves del evangelio gnóstico de Tomás* (Barcelona 2008).

8. Vull fer notar que tant Tomàs¹ com Tomàs² han de ser considerats «estadis» (*stages*) i no «estrats» (*layers*), ja que es tracta de dos moments de Tom, inicial i final, respectivament, i que, per tant, és impossible dividir els 114 lòguions o unitats literàries de Tom en dos «textos» precisos i establir una hipòtesi de reconstrucció literària de Tomàs¹ i de Tomàs². Tan sols és possible esbossar un esquema d'atribució de lòguions a cada estadi. Ens trobem davant una cadena de transmissió de tipus oral, que s'allarga durant, almenys, cinquanta anys (del 100 al 150) i, probablement fins al 200 dC. Per tant, els «augmentos» (o *Accretions* segons la proposta d'A. D. DeConick) es poden produir en qualsevol moment del procés de transmissió. En efecte, la nostra hipòtesi no és llunyana de la formulada per aquesta autora nord-americana, la qual distingeix entre els materials que constituïrien el «nucli» de Tom (*Kernel*) i els materials que serien «augmentos» (*Accretions*) d'aquest nucli.

materials literaris primitius atribuïbles a Jesús mateix —probablement fins i tot alguns que no han estat recollits per cap altre document cristià—, i, per l'altre costat, conté materials literaris de clara empremta gnòstica que sols s'expliquen en el marc d'un gnosticisme cristià en plena expansió i desenvolupament, és a dir, en la segona meitat del segle II. En conseqüència, caldrà interpretar cadascun dels lòguions o unitats literàries que formen Tom en relació als dos estadis amb què cal dividir la formació d'aquest document: Tomàs¹ i Tomàs². El primer estadi correspon a una comunitat d'origen judeo-cristià que professa i practica un cristianisme vigorós, centrat en el missatge del Regne, amb una atenció especial a la renúncia dels béns, vinculat amb la comunitat de Jerusalem i la seva figura emblemàtica (Jaume el Just, el germà del Senyor). Aquesta comunitat, transmissora d'una tradició pròxima a la dels evangelis sinòptics (sobretot Mt), amb tons elitistes però en plena comunió amb la resta de comunitats cristianes —especialment, Antioquia—, va canviant de fesomia i esdevé una comunitat que professa un cristianisme netament gnòstic. El missatge del Regne com a «do», fruit de la revelació, és substituït per la revelació sobre l'origen veritable del propi «jo» que troba el Regne en la mesura que accedeix al coneixement de si mateix. Les tendències radicals i elitistes, simplement esbossades, creixen i s'accentuen no sense contradiccions (els perfectes o espirituals han superat tota dualitat i s'han unit al Pare i a Jesús, no coneixen la mort i han trobat la vida, i menystenen la pregària, la pràctica del dejuni i l'almoïna). A més, creixen les tensions amb els dirigents de l'Església apostòlica (la figura de Jaume és substituïda per la de Tomàs) (compareu els lòguions 1 i 12), i el text evangèlic de referència ja no sembla el de Mt sinó, potser, Jn o fins i tot el propi text de Tom (sempre obert a la «interpretació» pròpia de cada membre de la comunitat; vegeu lòg. 1, clau de lectura de Tomàs²).

Jaume, el germà del Senyor, és, doncs, la figura fundacional de referència. No ho és cap dels Dotze, ni tan sols Simó Pere, vinculat amb la comunitat d'Antioquia, sinó el dirigent principal de la comunitat judeo-cristiana de Jerusalem. Notem que en la carta als Gàlates, Pau anomena Jaume *columna* juntament amb Pere i Joan (2,9), i en Tom 12 es diu de Jaume que «per a ell foren creats el cel i la terra»: aquesta, s'afirma, és la raó per anomenar-lo «Just». Per això Jaume ocuparà el lloc de dirigent de la comunitat, un cop Jesús s'hagi «separat» dels deixebles, és a dir, hagi mort i ressuscitat. Jesús, doncs, constitueix Jaume com a líder dels judeo-cristians «onsevulla» es trobin, sigui a Jerusalem o a la Perea o a la llunyana Síria. Aquesta referència al paper dirigent de Jaume mostra que en Tomàs¹ és Jaume i no Tomàs la figura de referència, i que, per tant, Tom 13 i el títol o *subscriptio* d'EvTom (al final del text de Tomàs²) no pertanyen a Tomàs¹. A jutjar per Tom 12, i reprenent la *subscriptio*, el títol que potser escauria

a Tomàs¹, l'estadi inicial de la tradició tomasiana, seria el de «(Paraules de Jesús) segons Jaume, el Just».

Encara a propòsit de Tom 12, ens podem preguntar si no pressuposa un trobament de Jesús i Jaume després de Pasqua, en línia amb l'aparició testimoniada en 1Co 15,7 i narrada en EvHe 28,10. En aquest darrer text es posen en boca de Jesús aquestes paraules adreçades a Jaume: «Germà meu, menja el teu pa, perquè el Fill de l'home ha ressuscitat d'entre els morts». Doncs bé, el breu diàleg de Tom 12 és una escena que continua en certa manera EvHe 28,10: Jesús ressuscitat, abans de pujar al cel, hauria establert Jaume com a referent primer dels deixebles (judeo-cristians). En aquesta designació hi ha inclosa una tensió amb el paper que l'Evangelí segons Mateu atorga a Pere, aquell sobre el qual Jesús ha volgut edificar la seva Església i a qui ha donat la potestat i la direcció dins la comunitat de deixebles (Mt 16,18-19). Per als cristians de Tomàs¹, Jaume, «el germà del Senyor» (Ga 1,19) i dirigent de la comunitat cristiana de Jerusalem (Ac 12,17; 21,18), l'Església-mare, resta el primer dels apòstols i l'hereu autoritzat de Jesús.

El primer indicatiu del nou estadi que representa Tomàs² és, precisament, la insistència en el rol primer d'un dels Dotze: «Dídim Judes Tomàs» (lòg. 1), l'únic deixeble que rep tres paraules secretes de Jesús (lòg. 13), i a qui és atribuït l'Evangelí en la *subscriptio* final. Encara en el lòg. 13, Tomàs ocupa un lloc més preminent que Pere, el primer dels Dotze segons els evangelis canònics,⁹ i Mateu, l'autor de l'Evangelí de referència en Tomàs¹. A aquesta modificació en el nom del deixeble de referència, cal afegir-hi sobretot les més que notables modificacions literàries introduïdes en els materials que configuraven l'estadi inicial de Tom, l'anomenat aquí Tomàs¹. Es manté el gènere literari —la sentència individual i, en principi, independent— que caracteritza Tomàs¹, però, pràcticament, el volum de materials es dobla. Allò que A. D. DeConick anomena *accretions*, «augment», es manifesta en l'afegit sovintejat de paraules i frases a la setantena de lòguions on es detecten materials corresponents a Tomàs¹ i en l'aparició del que semblen nous lòguions (una quarantena llarga). No hi ha, doncs, indicis que Tomàs² hagi eliminat materials de Tomàs¹. La raó és que Tomàs² es considera successor de Tomàs¹, és a dir, no es tracta de formar una nova comunitat sinó de continuar la comunitat ja existent, però emprènent un camí força divers del que se seguia des dels inicis.

9. Notem, en qualsevol cas, que, a jutjar pel lòg. 114, Pere no queda desautoritzat en Tomàs². Sí que queda posada en evidència, en canvi, la seva posició restrictiva en relació a la dona. Tanmateix, no es pot obviar el nivell simbòlic del text: la dona representa sovint, en els textos gnòstics, l'ésser imperfecte.

Tom palesa com, entre els anys 100 i 150, una comunitat judeo-cristiana amb tendències radicals, si bé integrada encara en el cristianisme majoritari, ha esdevingut una comunitat cristiana gnòstica que manté unes relacions difícils amb l'Església apostòlica, ja que es considera a si mateixa l'autèntic cristianisme. Aquesta comunitat acusa els dirigents de l'Església apostòlica d'estar dominats pels afanys d'aquest món, de no interpretar degudament el missatge de Jesús i d'excloure'ls precisament a ells, els cristians gnòstics, els únics que es vanten de comprendre la revelació de Jesús. De tota manera, vers l'any 150, la comunitat o comunitats de Tom encara no han culminat amb la ruptura el seu procés de progressiu distanciament en relació a l'Església apostòlica. Ho mostren les diferències existents entre el text dels lòguions conservats en els papirs grecs d'Oxirinc i el text d'aquests mateixos lòguions reportat per la versió copta de Nag Hammadi. Els lòguions existents en les dues versions són setze. En vuit casos (1; 28; 29; 31; 32; 33; 37; 39) la semblança és completa, però en els altres vuit (2; 3; 4; 5; 6; 27; 30; 36) es constaten diferències prou significatives, i aquestes permeten de concloure que cal distingir dues fases en l'estadi de Tomàs². Un cas paradigmàtic és el lòg. 6, on el text del paper grec (fase més antiga de Tomàs²) incideix sobre «com» ha de ser la pràctica del dejuni i l'almoina, mentre que en el text copte (fase més recent i última de Tomàs²) la pregunta dels deixebles ja és sobre el «què» —es qüestionen el fet de dejunar i de fer almoina. La resposta del Jesús gnòstic és que se n'han de considerar exempts, ja que la pràctica del dejuni i de l'almoina no és una cosa essencial. Sembla clar que el procés cap a un gnosticisme cada vegada més acusat es perllonga durant tot el segle II i que Tomàs² ha de ser subdividit entre Tomàs^{2-a} (fase més antiga de Tomàs²) i Tomàs^{2-b} (fase més recent de Tomàs²).

En resum, una comunitat d'origen judeo-cristià que professa i practica un cristianisme vigorós, centrat en el missatge del Regne, amb una atenció especial a la renúncia dels béns, vinculat amb la comunitat de Jerusalem i la seva figura emblemàtica (Jaume el Just, el germà del Senyor), transmissor d'una tradició pròxima a la dels evangelis sinòptics (sobretot Mt), amb tons elitistes però en plena comunió amb la resta de comunitats cristianes —especialment Antioquia—, va canviant de fesomia i esdevé una comunitat que professa un cristianisme netament gnòstic. El missatge del Regne com a «do» fruit de la revelació és substituït per la revelació sobre l'origen veritable del propi «jo» que troba el Regne en la mesura que accedeix al coneixement de si mateix. Les tendències radicals i elitistes, només esbossades, creixen i s'accentuen no sense contradiccions (els perfectes o espirituals han superat tota dualitat i s'han unit al Pare i a Jesús, no coneixen la mort i han trobat la vida, menystenen la pregària, la pràctica del dejuni i l'almoi-

na). A més, creixen les tensions amb els dirigents de l'Església apostòlica (la figura de Jaume és substituïda per la de Tomàs), i el text evangèlic de referència ja no és el Mt sinó, potser, Jn o el propi text de Tom.

2.2. *Evangelí de Felip*

L'Evangelí de Felip és un text que, en el seu estat actual, conté elements característics de l'escola de Valentí, però que integra altres materials provinents d'un cristianisme proper als ensenyaments de l'Església majoritària o apostòlica.¹⁰ Tal com constatarem en l'Evangelí de Tomàs, també en EvFlp s'adverteix un caràcter heterogeni dels materials que hi han estat recollits. Com assenyala Hans-Martin Schenke, al costat d'abundants mostres de gnosticisme valentinianà s'hi troben trets provinents d'altres escoles gnòstiques, no valentinianes i, sobretot, afegeixo, una quantitat important de materials que són assimilables a la teologia, litúrgia i ètica de l'Església majoritària de la segona meitat del segle II —la que acabarà emergint gràcies a la construcció teològica bastida per Ireneu de Lió.

La raó del caràcter mixt d'EvFlp sembla doble. En primer lloc, es pot formular la tesi que ja hem aplicat a l'Evangelí de Tomàs: la distinció entre dos estadis, l'inicial i el final, que corresponen tant al text d'EvFlp com al grup i comunitat o comunitats a l'interior de les quals aquest text ha estat, progressivament, elaborat. En segon lloc, cal tenir en compte que EvFlp és un escrit que, en les mans del seu redactor final, recull materials de procedència diversa i, per tant, no ofereix un esquema precís de continguts. L'escrit és el resultat d'un procés acumulatiu —la qual cosa provoca algunes disfuncions interpretatives (per exemple, en § 55 l'«àngel» és fill de la Sofia estèril i en § 61 «àngel» és aquell que s'uneix amb la «imatge» dins la cambra nupcial).

En el seu primer estadi, EvFlp reflecteix un cristianisme atractiu i de forta empremta espiritual, proper al cristianisme apostòlic majoritari i en comunió amb ell, i *alhora* un cristianisme que assimila les concepcions

10. Entre els estudis dedicats a EvFlp destaquem els dels autors següents: J.-M. Sevrin («Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe», *Le Muséon* 87 [1974] 143-193), M. L. Turner (*The Gospel According to Philipp. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection* [NHMS 38], Leiden 1996), E. Thomassen («How Valentinian is *The Gospel of Philip*?», en J. D. TURNER – A. MC GUIRED [eds.], *The Nag Hammadi Library after Fifty Years* [NHMS 44], Leiden 1997, pp. 251-279) i H. Schmid (*Die Eucharist ist Jesus. Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium (NHC II,3)* [VigChristSuppl 88], Leiden 2007). Vegeu igualment H.-J. Klauck (*Apocryphal Gospels. An Introduction*, London 2003, pp. 123-135) i E. Thomassen (*The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, Leiden 2008).

gnòstiques, se les fa seves i, en conseqüència, es distancia dels cristians apostòlics. En aquest segon estadi, però, no s'hi acaba d'integrar de ple el gnosticisme «dur», barbelotia o setia, netament contraposat a les doctrines de l'Església majoritària. Ara bé, aquest gnosticisme «suau» quant a la doctrina, es compagina amb un trencament net de la comunió amb l'Església apostòlica, acusada de ser «psíquica» i no «espiritual», i de mantenir els seus adeptes lluny de l'accés al pleroma o plenitud. El cristianisme espiritual del grup dels inicis ha esdevingut un cristianisme gnòstic de matriu fonamentalment valentiniana, erigit en comunitat a part, que, malgrat tot, no combrega amb els gnosticismes més radicals. Vegeu §§ 23-24 i 72, on s'adopta, pel que fa al tema de la resurrecció de la carn, una posició intermèdia entre l'Església apostòlica i el gnosticisme radical —que distorsiona, però, la posició de l'Església apostòlica. Vegeu també §§ 41-42 on es reprèn la interpretació gnòstica segons la qual Caïn era fill d'Eva i de la serp.

Les conseqüències de la identitat del cristianisme representat per EvFlp són diverses. El pas d'una posició altament espiritual i en comunió amb l'Església apostòlica a una posició gnòstica «suau», de matriu valentiniana, on s'han trencat els vincles amb els cristians apostòlics, deixa en el text d'EvFlp nombroses marques, no sempre immediatament perceptibles. La marca més clara és la visible polèmica d'EvFlp contra l'Església apostòlica. En conseqüència, la interpretació actual d'EvFlp es troba davant un dilema freqüent, en virtut del qual un paràgraf o un subparàgraf o una frase poden ser llegits en clau de cristianisme apostòlic o en clau de cristianisme gnòstic valentinia. Una segona conseqüència són les reinterpretacions a les quals són sotmesos els textos del Nou Testament, sobretot els evangelis de Mateu i Joan, però també de Pau i Hebreus (!) —i, en alguns casos, els relats de Gènesi 2-3. En paràgrafs com ara 64, 72, 82, 94, 110, 123 es reproduïx la pregunta sobre el sentit d'uns textos comuns, progressivament canònics, a tot el cristianisme i que, en el cas d'EvFlp, no semblen perdre el seu lloc privilegiat de referents autoritzats. Si bé les preocupacions d'EvFlp no són primàriament exegètiques, és clar que es desenvolupa una hermenèutica del text que participa de la doble filiació d'EvFlp (apostòlico-espiritual i gnòstica no radical).

El fet de posseir un text susceptible de doble interpretació —una lectura en línia d'un cristianisme apostòlic i altament espiritual i una lectura en línia gnòstica valentiniana— porta sovint l'interpret a haver de decidir si opta per l'horitzó hermenèutic, plural però compartit, d'un cristianisme apostòlic, o bé per l'horitzó d'un cristianisme gnòstic que reinterpreta el misteri cristià i es distancia del Nou Testament tal com és llegit per la Tradició eclesial del segle II. Esmentem, com a exemples de paràgrafs susceptibles de doble interpretació, entre altres, els §§ 43 (el baptisme i la

immortalitat), 50 (sacrificis d'homes i animals), 58 (l'home i les bèsties), 63 (els tres àmbits), 67 (tornar a néixer, ressuscitar, arribar a la veritat) i 86 (l'home i les seves obres).

2.3. *Diàleg del Salvador*

El Diàleg és una mena de catequesi gnòstica, un resum construït a base de preguntes i respostes, escrit segons un marc narratiu que vehicula un seguit de diàlegs de Jesús (nom que de fet no apareix mai en el text), el qual és anomenat «Salvador» (cinc vegades, incloent-hi els títols inicial i final), «Logos» o «Paraula» (sis vegades), «Senyor» (cinquanta-set vegades), «Fill» (tres vegades) i, potser, «Fill de l'home» (dues o, potser, tres vegades).¹¹ Aquests diàlegs es desenvolupen amb tres deixebles escollits: Judes Tomàs, que fa setze preguntes al Salvador, i té un paper rellevant (131,16-18; 135,14; 136,17); Maria Magdalena, que li'n fa tretze, i és presentada com la que «ha comprès perfectament» (139,12-13); i Mateu, que li'n fa sis. A més, pregunten al Senyor «els (seus) deixebles» (139,13; 141,19), dels quals es precisa que són «dotze» (142,24) —els únics que anomenen «mestre» al Salvador (142,25). Els quatre diàlegs es limiten, doncs, a un grup selecte, dins el qual hi ha tres personatges singulars que prenen la paraula per a interrogar el Salvador i gaudeixen, a més, d'una visió apocalíptica «en els confins del cel i de la terra» (134,24-137,3), d'una revelació de tipus filosòfico-sapiencial (133,21-134,24) i d'unes revelacions sobre l'origen del món creat (les tres seccions cosmogòniques: 127,19-128,23; 129,16-131,18; 132,19-133,21).

Tot i l'evident diversitat dels materials emprats, l'autor de l'obra ha sabut afaïçonar-la, en el seu estadi final, al voltant d'un tema que la recorre d'un cap a l'altre: la salvació del món material, «lloc de la deficiència», obtinguda pels qui assoleixen el camí que porta al «repòs» gràcies a la revelació del Salvador. Aquesta revelació s'adreça a aquells cristians que

11. La bibliografia del Diàleg s'inicia amb *l'editio princeps* de S. Emmel (*Nag Hammadi Codex III,5. The Dialogue of the Saviour* [NHS 26], Leiden 1984, pp. 37-95). La hipòtesi de H. Koester i E. Pagels sobre DialSlv és formulada en la Introducció de l'edició d'Emmel (pp. 1-17). En alemany, el Diàleg és editat per B. Blatz en Schneemelcher I, 245-253, i per S. Petersen i H.-G. Bethge en *Nag Hammadi Deutsch*, I, 381-397. En castellà, l'edició és d'A. Piñero (*Textos gnósticos*, II, 163-187). Igualment P. Létourneau (*Le dialogue du Sauveur* [NH III,5] [Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Textes 29], Québec – Leuven 2003). És recomanable l'estudi de S. Petersen (*Zerstört die Werke der Weiblichkeit! Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften* [Nag Hammadi and Manichaean Studies 48], Leiden, 1999, pp. 79-90; 111-117).

han emprès una recerca espiritual i volen assolir «un camí», «el camí de la vida», que els porti a «un lloc»: «el repòs», «la plenitud». No hi ha dubte que l'itinerari de salvació i el llenguatge utilitzat en el Diàleg són de matriu gnòstica, tot i que no s'hi troba una descripció del mite gnòstic complet com és el cas, per exemple, de l'Apòcrif de Joan. En efecte, temes com ara la consideració del món material com a fruit d'una mancança, l'ascensió de l'ànima cap a la plenitud després de vèncer els arconts o potències hostils que voldrien deturar-la i capturar-la, el desig d'entrada al repòs i a la vida, la superació de la dualitat sexual, el coneixement d'un mateix (origen i destí), la consideració de la plenitud o pleroma com a cambra nupcial amb els vestits de la vida... remetent a l'univers conceptual i teològic del gnosticisme cristià.

Tanmateix, en el *Diàleg*, d'una manera continuada, les concepcions clarament gnòstiques es combinen amb les doctrines teològiques de l'Església apostòlica. El resultat és una tensió, segurament volguda, en un tema fonamental com és el de la salvació present i futura. Llegim en 126,18-127,1 que el gnòstic alhora plora i riu: plora perquè *encara* està en el cos i ha de tolerar allò que és propi del cos (les passions i la feblesa), riu perquè *ja* coneix la llum de l'esperit. Aquesta visió s'adiu completament amb els textos del Nou Testament (vegeu, per exemple, 1Jn 3,2: «ara som fills de Déu però *encara* no s'ha manifestat tal com serem»). Ara bé, l'equilibri entre el present i el futur que es troba en els escrits neotestamentaris, es decanta, en el *Diàleg*, cap a una valoració primera del temps present en virtut del procés de coneixement i de revelació.

L'autor del *Diàleg* malda per articular les dues perspectives —la realització futura i la realització present de la salvació—, i de fet el lector es troba sovint amb una doble possibilitat interpretativa. Aquesta ambivalència és afavorida pel llenguatge de revelació que impregna tot l'escrit, evocador i al·lusiú, no necessàriament clar i distint, i pel discurs sobre l'accés al coneixement —el coneixement del món diví i d'un mateix s'identifiquen— com a meta del procés religiós dels cristians gnòstics.

Els cristians o les comunitats cristianes que consideren DialSlv un referent de pensament i de vida, viuen una relació ambivalent amb les comunitats que s'afilieren amb l'Església apostòlica. D'una banda, no sembla que hagin trencat les relacions amb la majoria no gnòstica i, per tant, sembla que participin de la vida eclesial sense cap trencament en la comunió. Ens trobaríem, potser, en un moment semblant al que representen les comunitats de Tomàs que hi ha darrere la versió d'EvTom present en el Papir d'Oxirinc (és l'estadi que hem anomenat Tomàs²⁻³). Es tractaria d'unes comunitats que han adoptat d'una manera convençuda la doctrina gnòstica però que *encara* no han trencat els lligams amb l'Església apos-

tòlica —com succeeix en Tomàs^{2-b} o en altres obres plenament gnòstiques (Apòcrif de Joan, Evangeli de Judes). És significativa en aquest sentit la darrera exhortació del *Diàleg* a no «esgarriar els esperits ni les ànimes» (147,21-22): els cristians que s'han adherit a les doctrines gnòstiques no han de fer-se enrere, no s'han d'esgarriar, no han de tornar a la «simple» confessió de fe de l'Església apostòlica.

Els qui introdueixen doctrines gnòstiques fan missió, doncs, entre les comunitats apostòliques i pretenen arrossegar vers les seves conviccions gnòstiques els altres membres de les comunitats. La seva proposta és volgudament integradora, però no per això menys proselitista: solament el qui coneix i veu la veritat, és a dir, el gnòstic, pot comunicar-la (126,8; 142,23). Això explica l'ús de l'Evangeli segons Mateu, el text evangèlic autoritzat *par excellence* en l'Església apostòlica (en DialSlv 139,8-11 se citen directament Mt 6,34; 10,10 i 10,25), la utilització massiva del títol «el Senyor» per a referir-se a la figura del Revelador-Salvador (el títol central en la confessió de fe de l'Església apostòlica), la manca d'expressions que criminalitzin la posició dels dirigents que no es mostren favorables a les doctrines gnòstiques (a diferència d'EvTom 62-65 o d'EvJud 34,14-18), o bé l'adopció de doctrines pròpies de la teologia dels evangelis acceptats per l'Església apostòlica com Mateu o Joan (vegeu, per exemple, 121,5-122,1, un fragment que potser ha estat inserit per un redactor final que volia accentuar el caràcter «apostòlic» del *Diàleg* i apropar-lo així a la teologia majoritària).

L'opció matisada del *Diàleg* explica l'ambivalència interpretativa en què es mou. En l'última intervenció del Revelador, aquest afirma: «Aquell que ha comprès les obres, ha de fer la [voluntat] del Pare» (146,19-20). La frase pot referir-se a les bones obres que cal dur a terme, sobretot d'amor i bondat, i fer així la voluntat del Pare celestial (142,6; vegeu Mt 5,16; 7,21). Tanmateix, també pot ser interpretada en clau gnòstica: les obres serien l'acció hostil dels arconts o potències intermèdies (142,6-8), que voldrien evitar l'arribada dels escollits, els gnòstics, a la plenitud del Pare (145,15-23). Igualment, en el dia a dia es demana al gnòstic un esforç diari, un combat amb vista del repòs final (141,3-142,8), i es constata una doble formulació, que en si mateixa, aparentment, no dóna peu a contradicció: per un costat, menystenir el cos com a conseqüència de considerar la creació un desastre i, per l'altre, considerar que la felicitat que ve del món no porta enlloc, i promoure la lluita contra les passions. En el terreny del concret —no en l'esquema teòric de rebuig del cos!—, la proposta de DialSlv no s'allunya gaire de l'ètica paulina, que denuncia la força de les passions i dels desigs terrenals (vegeu, per exemple, Rm 6,12-13). Cal dir, però, que els punts de partença són oposats: la feblesa i el pecat personals són ine-

xistents en l'esquema gnòstic. Per això el baptisme, si no se l'entén en el marc del camí gnòstic de salvació, no serveix de gran cosa: la salvació no ve per un sagrament que és «alliberament del pecat» (Rm 6,7) sinó per la revelació especial que va connexa a aquest sagrament i que és transmesa a la persona que el rep.

2.4. *Evangelí de Maria*

EvMar és el típic evangeli amb diàlegs entre Jesús i els seus deixebles després de la seva resurrecció, com l'Apòcrif de Joan i la segona part del Primer Apocalipsi de Jaume, o bé la Saviesa de Jesucrist.¹² Com remarca J. Hartenstein, la novetat consisteix en el fet que la revelació del Salvador arribi, en part, mitjançant una persona que fa d'intermediària entre ell i els deixebles, i que aquesta persona sigui Maria Magdalena i no un deixeble masculí, membre o no dels Dotze. Efectivament, Maria concentra en la seva figura allò que l'Evangeli segons Joan atribueix a l'anomenat *deixeble estimat*, aquell a qui Jesús estima d'una manera particular (Jn 13,23; 21,20), i allò que atribueix a la mateixa Maria com a primera deixeblla a qui s'apareix Jesús ressuscitat (Jn 20,11-18). Maria és presentada en paral·lel fins i tot amb el mateix Salvador, per tal de subratllar que és mitjancera i garant de la revelació d'aquest; així, es diu de l'un i de l'altra que «saluden» els deixebles (8,12-13; 9,13). Tanmateix, Maria no substitueix mai el Salvador, sinó que es manté en la seva posició de receptora i transmissora d'una revelació que ha d'arribar, a través d'ella, a tots els deixebles. Aquesta és la revelació última i millor, única i diversa.

De fet, aquesta és l'opinió posada en boca d'Andreu, un representant conspicu de l'Església apostòlica, en EvMar 17,14-15: «aquests ensenya-

12. Les recerques sobre EvMar han merescut l'atenció d'un grapat d'estudioses, entre les quals Ph. Perkins (*The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, New York [NY] 1980), A. Marjanen (*The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi and Related Documents* [NHMS 40], Leiden 1996), S. Petersen (*Zerstört die Werke der Weiblichkeit! Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften* [Nag Hammadi and Manichaean Studies 48], Leiden, 1999, pp. 55-61; 133-188), J. Hartenstein (*Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge* [TU 146], Berlin 2000), K. L. King (*The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman Apostle*, Santa Rosa [CA] 2003), E. A. de Boer (*The Gospel of Mary. Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene* [JSNTSS 260], London & New York [NY] 2004). Vegeu, a més, F. STANLEY JONES [ed.], *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition* (SBL Symposium Series 19), Atlanta (GA) 2002. L'estudi més complet és el de Ch. Tuckett (*The Gospel of Mary* [Oxford Early Christian Gospel Texts], Oxford 2007).

ments (els del Salvador transmesos per Maria) semblen un pensament diferent». Es tracta d'una problemàtica semblant a la que es detecta a propòsit de l'Evangeli de Pere, el qual és qualificat pel bisbe Serapí com un text que no conté «l'ensenyament veritable» de Jesús. La pregunta de fons consisteix en l'acceptació o el rebuig d'una determinada revelació, suposadament autèntica. Les paraules de Pere, el primer representant de l'Església apostòlica, sobre la possibilitat d'una revelació «nova», «segona», diversa de la revelació que els apòstols han transmès i testimoniat mitjançant els textos evangèlics comuns (almenys, Mt, Lc i Jn; més qüestionable, Mc), van pel mateix costat (17,18-22).

EvMar conté, en efecte, dos marcs literaris de revelació: el públic, en què el Salvador parla directament a tots els deixebles abans d'anar-se'n (primera part de l'obra), i el marc privat, en què es produeix la revelació exclusiva a Maria, que l'ha de comunicar als altres deixebles (segona part). La conseqüència és clara: cal acceptar —aquest és el punt de vista dels gnòstics— tot allò que el Salvador ha volgut revelar, ni que sigui a una dona (Maria Magdalena, Salomé; vegeu EvTom 61). N'hi ha prou que hagi estat «deixebla» de Jesús i que aquest hagi volgut fer-ne, perquè l'ha estimada singularment, una intermediària de les seves paraules.

EvMar té un interès especial a desqualificar els «preceptes» (*horos*) i la «lleï» (*nomos*), és a dir, la tradició apostòlica i eclesial que ha desenvolupat una interpretació de l'Esriptura que s'emmarca en la *regula fidei*, que ha rellegit les paraules de Jesús en el marc litúrgic, canònic i ètic, i que ha considerat Esriptura revelada els llibres de l'Antic Testament.

Darrere tota la qüestió, ressonen els reptes plantejats per Marció a propòsit del cànon de les Esriptures i, en particular, la seva posició restrictiva de cara als elements «jueus» (Antic Testament i escrits no estrictament paulins del Nou Testament). Al costat d'això, es planteja el tema de la interpretació de les paraules de Jesús i dels profetes segons unes claus hermenèutiques que s'adiguin amb allò que és l'opinió «comuna» —per molt variats que en siguin els resultats!— Aquí també la proposta gnòstica passa per rellegir, reelaborar i reinterpretar els textos evangèlics «comuns» (Mt, Lc i Jn) d'acord amb una teologia pròpia arrelada en el mite gnòstic i en una concepció de salvació com a coneixement d'un mateix. En efecte, els gnòstics, a més de proposar textos revelats propis, són mestres en la interpretació al·legòrica o segona, que ultrapassa el text com a lletra i com a història.

És evident que el tema central d'EvMar és la salvació. Aquest tema no és tractat en relació al drama cosmogònic de la creació del món i de la matèria —si bé desconexem què hi havia en EvMar 1-6; en el text conservat no hi ha cap referència al demiürg o creador inferior—. En canvi, la salvació equival

a la superació de les potències hostils que volen impedir l'ascensió de l'ànima, aquella dimensió de la persona que s'identifica amb la divinitat (vegeu EvMar 10-17, tot i la llacuna de 11-14). Aquesta és precisament la invitació del Salvador: descobrir «el Fill de l'home (que) és dins de vosaltres» (8,18-19). O bé en paraules de Leví: «Revestiu-vos de l'Home perfecte» (18,16). O bé en paraules de Maria: «Ell (el Salvador)... ens ha fet homes» (9,20). El qui conegui gràcies a l'intel·lecte la seva naturalesa humana veritable, el qui entengui que hi ha un fragment diví i espiritual que el constitueix, el qui es desperti de l'oblit en què viu en aquest món creat i caduc, aquest haurà trobat el camí de pujada, quedarà alliberat i assolirà «el repòs» (17,3-7). Per això, Maria és imatge del perfecte gnòstic i de la perfecta gnòstica: ella, a diferència dels deixebles, que dubten (9,15-16), es manté veraç i ferma i els encamina «cap al Bé» (9,21-22).

Certament, no és indiferent que Maria Magdalena sigui paradigma de deixeblla i de receptora de revelació. Com no deixa indiferent que la figura de Pere aparegui marcada per la hesitació i la inconsistència en relació a Maria: Pere li demana que expliqui la revelació que ha tingut (10,1-6); però, posteriorment, es fa enrere i posa en dubte que el Salvador se li hagi pogut revelar a ella, precisament una dona, preferint-la als altres deixebles (17,18-22). El text d'EvMar és volgudament parcial, si bé no està dominat per la polèmica. Maria insisteix prop de Pere perquè aquest doni crèdit a les seves paraules, i Pere no es pronuncia, dominat per un clar rebuig envers Maria, mentre que es mostra procliu a fer cas de les paraules d'Andreu. Pel seu costat, Leví, alineat amb Maria, recordarà quin és el voler del Salvador: sortir a anunciar l'Evangeli que ell ha revelat i que es troba en els ensenyaments que ell mateix ha donat i els ensenyaments transmesos mitjançant Maria. L'escena final de l'obra (17,10-19,2) és una dramatització interessant dels diversos grups eclesials i de les opinions contraposades que bullien dins l'Església apostòlica a propòsit del missatge gnòstic a mitjan segle II. Notem que en el diàleg final hi intervenen dos homes pertanyents al grup dels Dotze apòstols (Pere, el cap, i Andreu, el seu germà), i dos deixebles, un home (Leví) i una dona (Maria Magdalena), que no pertanyen al grup dels dirigents de l'Església apostòlica.

2.5. *Primer Apocalipsi de Jaume*

Sembla que es repeteix, en el cas de 1ApJm, allò que ja observàvem en l'Evangeli segons Tomàs i en l'Evangeli de Felip: l'existència de dos moments, el primer d'un gnosticisme mitigat, encara en relació amb l'Església apostòlica, i un segon moment amb un gnosticisme més dur i

polèmic, que ha trencat els lligams amb el cristianisme majoritari i s'afirma al marge d'ell.¹³ En EvTom el primer moment era representat pel text dels Papirs d'Oxirinc (Tom2-a), i el segon ho era per la versió final de Tom que es troba en Nag Hammadi (Tom2-b). Aquí, en 1ApJm, el moment més suau i inicial és representat pel text de Nag Hammadi (NHC V,3), i l'estadi posterior i més endurit correspon al Còdex Tchacos (CT,2), en el qual, no casualment, hi ha copiat també l'Evangeli de Judes, un text de confrontació directa entre una comunitat gnòstica i l'Església majoritària o apostòlica. El primer estadi ha de ser datat a mitjan segle II, pels volts de l'any 150 dC, mentre que el segon no pot baixar del tombant dels segles II-III. Potser la frase de 25,5-6 («molts seran salvats per ell») referida a un rei, fill petit de Leví, és una referència indirecta a Agbar IX (177-212 dC), que regnà a Edessa i es mostrà del tot favorable al cristianisme. Menys probable és una referència al rei Xaphur, de la dinastia sassànida (241-272 dC), que es va sentir atret pels ensenyaments gnòstics de Mani. Sembla, doncs, que el terme *ad quem* de 1ApJm serien els inicis del segle III.

El lloc de composició de 1ApJm pot ser deduït de l'esment d'Addai (23,15-25), el segon en la cadena de revelació després de Jaume el Just, el germà del Senyor, aquell a qui Jesús ha parlat. Aquest Addai sembla que ha de ser identificat amb (Judes) Tadeu, un dels Dotze deixebles de Jesús, i és considerat juntament amb (Judes) Tomàs, un altre dels Dotze, el fundador de l'Església siríaca. Una altra versió fa d'Addai un dels setanta-dos deixebles (vegeu Lc 10,1.17), enviat per l'apòstol Tomàs a Edessa, capital del reialme d'Agbar. Tot apunta, doncs, cap a la Síria oriental, concretament, cap a Edessa, la gran metròpoli d'aquella regió. En qualsevol cas, sembla dibuixar-se una trajectòria entre un judeo-cristianisme situat en l'òrbita d'Antioquia i Berea (Alep), dominant en la primera meitat del segle II, i un gnosticisme cristià al voltant d'Edessa, que es va afermant en la segona meitat del segle i que va allunyant-se clarament del judeo-cristianisme d'on havia sorgit.

En tot 1ApJm s'aprecia un clima de dificultat i de tensió en les relacions entre l'Església apostòlica o majoritària i els grups minoritaris de cristians gnòstics. En aquest punt, com ja hem assenyalat, les dues versions de 1ApJm corresponen a dos moments històrics diversos. Mentre que en NHC V,3 la comunitat cristiana gnòstica subjacent a 1ApJm encara no ha trencat

13. Sobre 1ApJm vegeu: J. Brankaer i H.-G. Bethge (*Codex Tchacos. Texte und Analysen* [TU 161], Berlin - New York [NY] 2007, pp. 81-254); W. R. Schoedel (D. M. PARROTT [ed.], *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, Leiden 1979, pp. 65-103); A. Veilleux (*Les deux apocalypses de Jacques. La première Apocalypse de Jacques [NH V,3]. La seconde Apocalypse de Jacques [NH V,4]* [BCNH.T 17], Québec 1986).

els lligams amb l'Església apostòlica i més aviat es manté, malgrat les tensions dins la comunió eclesial (som a mitjan segle II), CT₂ representa un estadi ulterior on ja s'ha produït un esquinç irreparable entre els cristians gnòstics i els cristians apostòlics (som en el segle III). Els primers, representats per «Jaume» (o bé per Maria Magdalena en EvMar o per Judes en EvJud), es consideren els espirituals i perfectes, seguidors d'una revelació singular que va més enllà de la revelació atorgada als Dotze i continguda en els quatre evangelis canònics o comuns. Els segons, representats pels «Dotze» (Pere i els altres apòstols, amb els bisbes, els seus successors), són titllats de cristians psíquics o sàrquics, incapaços de sortir de la presó de la matèria, tossudament ignorants de la revelació i del coneixement (gnosi) que Jesús hauria atorgat d'una manera singular, en aquest cas, a Jaume, *el Just*, el seu germà.

Darrere de 1ApJm hi bat la història del judeo-cristianisme, complexa i difícil d'escatir, i el seu pas al gnosticisme. En qualsevol cas, la comprensió de la figura de Jaume com a creient gnòstic perfecte, dipositari singular de revelacions amagades per part de Jesús, indica que s'han produït transvasaments des de les comunitats judeo-cristianes cap a les comunitats cristianes gnòstiques. Jaume, líder d'un cristianisme devot de la Llei de Moisès (vegeu Ga 2,11-12), s'ha convertit en un dels referents d'un cristianisme que ha relegat el «Déu just» de l'Antic Testament a la categoria de divinitat inferior (1ApJm 18,16-19,6)! Aquesta transformació radical del personatge sols és comprensible si el gnosticisme ha integrat persones i elements provinents del judeo-cristianisme. La Síria oriental, concretament la zona d'Edessa, capital del reialme de la dinastia d'Agbar (132 aC-214 dC), situada alternativament sota l'Imperi Romà i l'Imperi Part, sembla haver estat un dels gresols d'aquesta transformació.

2.6. *Evangelium de la Veritat*

L'autor anònim d'EvVer professa un cristianisme de tipus valentinià i, amb ell, el professa un grup o grups de cristians per al qual o per als quals s'ha escrit un text que dóna raó del seu cristianisme gnòstic.¹⁴ Per

14. L'EvVer mereix aviat l'atenció de H.-M. Schenke (*Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Berlin 1958) i P. Nagel l'edita recentment (*Codex apocryphus gnosticus Novi Testamenti. Band I: Evangelien und Apostelgeschichten aus den Schriften von Nag Hammadi und verwandten Kodizes. Koptisch und deutsch* [WUNT 326], Tübingen 2014, pp. 29-96). Vegeu també H. W. Attridge – G. W. MacRae («The Gospel of Truth. Introduction. Text and Translation», en H. W. ATTRIDGE (ed.), *Nag Hammadi Codex I [The Jung Codex]. Introduction. Texts*.

tant, EvVer ha de ser datat vers l'any 175 dC, avançat ja el tercer quart del segle II, en un moment en què els sistemes valentinians comencen a establir-se però encara no estan del tot fixats.

La referència explícita als destinataris (vegeu, per exemple, núm. 54), planteja la pregunta sobre la ubicació de l'escrit i d'aquells a qui va adreçat. Òbviament, un text cristià escrit en llengua grega i afí al gnosticisme valentinian, estès en aquell moment per una bona part de l'Imperi, pot ser situat en qualsevol indret de la *oikoumenê*. El text, però, no ofereix cap notícia precisa, i l'autor, que coneix els destinataris, s'hi adreça directament (vegeu núm. 54), mentre que en altres moments fa servir el «nosaltres» (núm. 25) i el «vosaltres» (núm. 3 i la llarga exhortació en els nùms. 35-37), en un to clarament homilètic. En conseqüència, la ubicació d'EvVer no es pot definir amb precisió. Es pot pensar en la Síria occidental (amb Antioquia com a centre) o en Edessa, territori on la llengua dominant és el siríac, o bé, si l'opció és Occident, Roma pot ser tinguda en compte, però tampoc no es pot descartar Alexandria.

Els destinataris d'EvVer són els «veritables germans» (núm. 54), aquells que han rebut, com l'autor, l'amor del Pare. L'autor s'expressa en primera persona com un home espiritual que ha conegut la Veritat, juntament amb els seus germans gnòstics, i que ara coneix el lloc de repòs i vol romandre-hi per sempre. En efecte, els espirituals formen una comunitat que ha entrat en el pleroma o plenitud, a diferència de «la resta», els membres de l'Església apostòlica (núm. 54). Aquells viuen ara «en el pleroma càlid de l'amor» (núm. 38), han esdevingut espirituals o pneumàtics, mentre que els altres són una «criatura psíquica, la qual s'assembla a l'aigua freda que s'ha gelat» (núm. 38). A més, EvVer esmenta els «homes materials» (nùms. 31 i 32), els més inferiors, incapaços de reconèixer Jesús —l'expressió sembla una al·lusió indirecta al judaisme. Per tant, hi ha dues comunitats diferenciades i, fins a cert punt, contraposades: una Església cristiana apostòlica i una Església cristiana de forts tons gnòstics, els orígens de la qual han de ser buscats en el cristianisme apostòlic —com és el cas de les comunitats que hi ha darrere els evangelis de Tomàs, Felip i Maria, així com en el Primer Apocalipsi de Jaume.

La pregunta sobre l'existència d'una eclesiologia en EvVer ha de ser contestada negativament, si s'entén per eclesiologia la doctrina sobre l'Església que professa la majoria no gnòstica que subratlla la seva apostolicitat i la

Translation. Indices [NHS 22], Leiden 1985, pp. 55-117). Igualment, J. Ménard (*L'Évangile de Vérité* [NHS 2], Leiden 1972). Cal tenir present Ch. Marksches (*Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar su den Fragmenten Valentinus* [WUNT 65], Tübingen 1992, pp. 339-356).

vinculació amb la Tradició. Precisament aquests dos elements són contestats pels textos gnòstics, que neguen la seva vinculació amb la Tradició apostòlica i la substitueixen per doctrines que reprenen alguns elements d'aquesta Tradició, modificant-los i barrejant-los amb elements propis del mite gnòstic. Les comunitats d'encuny gnòstic que s'han distanciat de l'Església apostòlica, com ara la d'EvVer, participen de la identitat i de l'estructura sacramental heretades de l'Església apostòlica.

Així es parla, en referència a la comunitat d'EvVer («nosaltres»), d'una «casa... santa... per a la unitat» (núm. 25), una formulació que recorda l'article del Credo sobre «l'Església una, santa...». Evidentment, no hi ha cap referència als dos elements que segueixen («catòlica i apostòlica»), que són precisament els propis de l'Església jeràrquica de la qual s'han separat els cristians gnòstics. D'altra banda, en relació als sagraments, l'autor esmenta solament el sagrament del crisma o unció (vegeu núm. 41), la qual cosa fa pensar que o bé s'accepta el baptisme rebut en l'Església apostòlica o bé s'administra de bell nou als qui encara no l'han rebut. Tanmateix, com en l'Evangelí de Felip, el sagrament central és el del crisma o unció amb l'oli mirrat, que significa, en EvVer, rebre «la misericòrdia del Pare» i esdevenir d'aquesta manera «perfecte» (núm. 41). Fins i tot en el cas que algú, un espiritual, defalleixi momentàniament i torni a caure en la deficiència, el Pare «torna a completar allò que li manca», és a dir, referma la força que posseeix la crismació rebuda i refà la mancança del qui havia reliscat cap a la deficiència, retornant-li la perfecció.

Aquesta acció medicinal, efectuada per la misericòrdia del Pare, s'inscriu en la consciència que l'autor vol desvetllar en els espirituals de la/es seva/es comunitat/s sobre el seu itinerari espiritual, el qual es confon amb la història factual d'aquella/es. En els núms. 25-27 es detalla el camí seguit pels qui han abandonat l'Església apostòlica i s'han adherit a les comunitats gnòstiques que s'han format a partir dels membres d'aquella. La imatge de les gerres perfectes i de les gerres dolentes serveix per a interpretar què ha succeït a l'interior de l'Església apostòlica quan alguns dels seus membres han sentit que apareixia la Paraula dins els seus cors, és a dir, experimentaven la crida a una fe cristiana viscuda segons la doctrina gnòstica. Expressions com «una gran torbació», «el judici... que ha jutjat tothom», «no tenien fonament i estabilitat» (núm. 26) indiquen el conflicte que s'ha produït dins l'Església apostòlica. La lectura que la comunitat gnòstica fa d'aquest conflicte passa per la contraposició entre l'Error, que tipifica l'Església apostòlica, i la Veritat, de la qual queda plena la nova comunitat gnòstica. Aquesta «abraça el Pare de la veritat» i «s'uneix a la Veritat» (num. 27). Segons EvVer, s'ha produït una revelació, explicada en termes de recepció de l'Esperit Sant (una nova Pentecosta!) i d'unió amb el Pare.

Així, doncs, els gnòstics llegeixen la seva entrada al gnosticisme com a conseqüència del disseny de Déu, representat metafòricament per «l'amo de la casa» que «s'alegra perquè en comptes de les gerres dolentes (els cristians de l'Església apostòlica) ara n'hi ha de plenes, que són perfectes (els cristians gnòstics, els espirituals)» (núm. 25). En el núm. 40, una altra imatge, la del «metge... [que] corre cap allí on hi ha la malaltia», expressa allò que el Pare ha realitzat: «omplir el qui és deficient (el cristià apostòlic), per tal que rebí la gràcia (la que ha rebut el cristià gnòstic)». Aquest ha rebut la llum del pleroma i ha quedat lliure de tota deficiència.

Aquesta rotunda lloança dels cristians que han decidit adherir-se a la comunitat gnòstica no significa que els espirituals hagin deixat d'estar sotmesos als perills que podrien malmetre el do rebut. En primer lloc, s'entreveu una certa dosi de polèmica interna dins la comunitat gnòstica en l'expressió «al seu company» (núm. 47). L'autor exposa una dificultat plantejada a propòsit de la tesi que «el Nom del Pare és el Fill» (núm. 45). La dificultat és contestada afirmant que el Fill no ha rebut el Nom «en préstec» sinó en exclusiva, i per això és «el Senyor del Nom». En segon lloc, en el núm. 36 (segona part), apareixen diverses imatges que volen alertar dels perills que assetgen els espirituals. El fet que l'autor s'expressi d'una manera més aviat el·líptica sembla indicar que els perills es resumeixen en un de sol: el retorn a l'Església apostòlica per part d'alguns membres de la comunitat gnòstica. Potser per això l'autor subratlla una vegada i una altra que el pleroma no és una realitat futura, pròpia del qui ja ha passat per la mort («és en aquest [lloc] on m'estaré») (núm. 54), sinó feliçment present: «Aquesta és la manera (de ser) dels qui (ja) posseeixen (quelcom) de dalt, de la grandesa incommensurable, mentre esperen l'Únic, el Perfecte, el qui està allí per a ells» (núm. 53).

2.7. Apòcrif o Llibre secret de Joan

K. King ha volgut situar aquest escrit a la ciutat d'Alexandria, bressol de Valentí, que es transferirà a Roma, i de Basilides, que es quedarà a la ciutat del delta del Nil.¹⁵ De fet, reprement allò que Ireneu afirma sobre

15. Sobre ApocJn vegeu K. King (*The Secret Revelation of John*, Harvard 2006) i J.-M. Sevrin (*Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique* [BCNH – Études 2], Québec 1986), J. Hartenstein (*Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmen-erzählungen frühchristlicher Dialoge* [TU 146], Berlin 2000). Vegeu igualment G. A. G. STROUMSA, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), Leiden 1984; G. W. MACRAE, «Why the Church Rejected Gnosticism?», en *Studies in the New Testament and Gnosticism* (Good News

aquest darrer (*Adv. Haer.* I,24,3-7), és possible traçar alguns paral·lels, com ara la distinció entre el Déu suprem i l'Arcont, l'existència de la Pentada, els tres-cents seixanta-cinc àngels i fins i tot la probable relació amb la xifra «quatre» dels noms d'Abrahas (el cap dels àngels del cel inferior segons Basilides) i de Barbelo (el primer eon emanat pel Pare segons ApocrJn). Quant als valentinians, defensen la doctrina de la caiguda de la Saviesa o Sofia des del pleroma o món diví i l'aparició d'un món material i inferior, que és el fruit pervers d'un demiürg que confon la matèria amb l'única realitat existent. Aquesta posició correspon de ple a l'esquema de base d'ApocrJn, de manera que els contactes amb els valentinians semblen fora de dubte. Doncs bé, els mestres gnòstics que hi ha darrere ApocrJn potser han reutilitzat elements dels valentinians —o de Valentí mateix— i de Basilides, i els han dotat d'un alt voltatge especulatiu, en virtut del qual l'Apòcrif ha esdevingut un autèntic sistema de pensament gnòstic, amb personalitat pròpia i distinta.

No és gens fàcil donar resposta a la qüestió sobre els destinataris d'ApocrJn. Les indicacions que hi ha en el tractat teològic que és l'Apòcrif són més aviat escasses. La hipòtesi d'una escola com a suport intel·lectual de la comunitat encaixa bé amb el model de les escoles catequètiques alexandrienes de Panteni, Climent i Orígenes, i fins i tot amb l'escola «filosòfica» on ensenya Justí de Roma. La comunitat d'ApocrJn sembla dibuixar-se darrere l'ús translàtic del terme «germans», que en BG 46,18 s'aplica al conjunt d'eons que «preguen» per Sofia, que plora el seu penediment. Igualment, la comunitat sembla entreveure's en l'expressió «els esperits que són companys teus» (NHC II 31,30) / «els esperits que són iguals a tu» (BG 75,19) (vegeu també NHC II 2,23 par. BG 22,13-14), als quals «Joan» —xifra que designa l'autor de l'obra— ha de lliurar en secret el contingut de la revelació, per encàrrec del Salvador. De fet, en un passatge, l'únic, s'esmenta «l'Esperit Sant misericordiós que ha sofert amb nosaltres» (BG 71,7-8) / «l'Esperit en tot Sant, el misericordiós, que pateix amb vosaltres» (NHC II 27,34-28,1). L'esment del sofriment sembla indicar que la comunitat viu en una situació de dificultat i d'isolament, al costat d'altres realitats cristianes més grans i consolidades.

No sembla, doncs, que es tracti d'una comunitat nombrosa, sinó d'un grup selecte i elitista, de nivell intel·lectual i potser social més aviat elevat, a qui pot complaure la fèrtil especulació que se'ls ofereix. La mateixa expressió usada per a designar-los («la generació inamovible», «la generació

Studies 26), Michael Glazier 1987, pp. 251-262; S. PÉTREMENT, *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*, San Francisco (CA) 1990; B. A. PEARSON, *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*, Minneapolis (MN) 2007.

perfecta»), que apareix una desena de vegades (vegeu, per exemple, NHC II 31,32 par. BG 75,20-76,1), parla a bastament sobre l'autoconsciència de la petita comunitat destinatària de l'escrit, abocada a la pràctica de la vida espiritual i, per tant, reticent a tot allò que, com el sexe, els recorda la generació del món material o inferior. La tendència encratita d'ApocrJn és observable en dos episodis: la copulació de Ialdabaot amb Eva, la dona d'Adam, encara verge, que implica la desfloració d'Eva; la copulació dels àngels amb les filles dels homes, cosa que comporta un adulteri dolós. Es diu en BG 62,3-7 (par. NHC II 24,9-13) pel que fa a Eva: «Aleshores Ialdabaot va veure la verge que s'havia aixecat al costat d'Adam. Estava ple d'ignorància i va voler tenir descendència d'ella». I, pel que fa a les filles dels homes, s'afirma: «I els àngels van transformar la seva aparença a imatge «dels seus marits», i com si fossin els seus marits les van satisfer amb l'esperit que es va barrejar amb elles» (BG 74,11-14 par. NHC II 29,26-29).

Pel que fa als rituals de la comunitat d'ApocrJn, i tal com ha mostrat J.-M. Sevrin, sembla que la versió llarga s'apropa més a la praxi sacramental de l'Església apostòlica. Concretament manifesta un ús consistent dels sacraments del baptisme i del crisma o unció. La referència als «cinc segells» en llavis de la *Pronoia* (NHC II 31,23-26) indica una activitat sacramental habitual, que comporta el redreçament espiritual per mitjà del conferiment de la força sacramental que inclou la immortalitat: «I el vaig aixecar i el vaig segellar en la llum de l'aigua amb cinc segells per tal que la mort no tingués poder sobre ell des d'aquella hora». Com hem assenyalat, el text pot referir-se a cinc accions sacramentals o bé a una de sola, realitzada en cinc passos o accessos.

D'altra banda, significativament, la comunitat que hi ha darrere ApocrJn, tot i la seva consciència accentuada de pertinença a la «generació inamovible», planteja el destí dels salvats amb una certa obertura. En la secció D, que hem titulat «els dos destins» (NHC II 25,16-30,11), s'estableix una divisió entre els qui arriben al Regne de la llum (diví) i els qui moren i resten en el món inferior (material) o fins i tot infernal (el càstig etern).

Hom esperaria, en un sistema conceptual tan estricte, que solament se salvessin els qui pertanyen a la «generació inamovible», els de la nissaga de Set, els posseïdors de l'espurna divina que retorna al pleroma i, amb ella, els qui l'han rebuda del Redemptor. Els altres, començant pels psíquics, restarien vagant en el món inferior, en una espera incerta del seu destí final. Tanmateix, ApocrJn proposa per als psíquics, els cristians de l'Església apostòlica, una possibilitat de salvació, que segurament cal relacionar amb l'ascensió de les ànimes. El Salvador exhorta els psíquics d'aquesta manera: «Que aquesta ànima (la d'un psíquic) en segueixi una altra (la d'un espiritual) que tingui dintre l'Esperit de Vida» (NHC II 27,17-19 par.

BG 70,2-6). Els «mèrits» d'uns s'apliquen com a remei a la deficiència dels altres, de manera que els qui adquireixen el coneixement *in extremis* també poden salvar-se. Naturalment, els apòstates van directes al càstig etern, i els qui han viscut en la ignorància i en les passions, sotmesos a l'Esperit menyspreable, resten en la matèria i no tenen cap possibilitat d'arribar al Regne de la llum.

En resum, la gran majoria es dissol en la matèria, privada de l'espurna de llum divina, mentre que els espirituals van al Regne de la llum. Els psíquics que inicien un procés *post mortem* es perfeccionen i poden arribar al pleroma, mentre que els qui han abandonat la fe cristiana (els qui havien estat espirituals o psíquics) no es podran penedir i aniran indefectiblement al càstig etern.

2.8. *Evangelí de Judes*

Un dels eixos d'EvJud és la seva oposició radical a la doctrina i la praxi de l'Església apostòlica.¹⁶ Dues són les opcions literàries, i ideològiques, que hi ha darrere aquesta posició. La primera és el tractament que reben els deixebles, els Dotze, fonament de l'Església apostòlica. La segona, el fet que Judes, el traïdor, passi a ser el deixeble que supera tots els altres deixebles. El missatge subliminal sembla clar: els Dotze, «cridats» per Jesús (33,14) i dipositaris primers dels ensenyaments de Jesús sobre «els misteris del món i (les coses) que succeïrien a la fi» (33,15-17), són de fet membres de la generació terrenal i no tindran accés, ni ells ni els seus seguidors, a la salvació final.

16. El Còdex Tchacos va ser posat en mans dels investigadors l'any 2006. D'aquell any provenen un grapat de llibres. Citem el de R. Kasser – M. Meyer – G. Wurst (*The Gospel of Judas, from Codex Tchacos*, National Geographic Society 2006), que es va traduir en castellà el mateix any a RBA Libros, i el de J. Montserrat Torrents (*El Evangelio de Judas*, Madrid et al., publicat a EDAF). Vegeu igualment J. Brankaer i H.-G. Bethge (*Codex Tchacos. Texte und Analysen* [TU 161], Berlin – New York [NY] 2007, pp. 255-372), S. J. Gathercole (*The Gospel of Judas. Rewriting Early Christianity*, Oxford 2007), L. Jenott (*The Gospel of Judas. Coptic Text, Translation and Historical Interpretation of the 'Betrayers' Gospel'* [STAC 64], Tübingen 2011) i una obra col·lectiva editada per E. E. Popkes i G. Wurst: *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung* (WUNT 297), Tübingen 2012. També en alemany, vegeu les edicions de G. Wurst, en CH. MARKSCHIES – J. SCHRÖTER (eds.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes*, 1-2, Tübingen 2012, I/2 1226-1234, i P. Nagel (*Codex apocryphus gnosticus Novi Testamenti. Band I: Evangelien und Apostelgeschichten aus den Schriften von Nag Hammadi und verwandten Kodizes. Koptisch und deutsch* [WUNT 326], Tübingen 2014, pp. 261-309).

De fet, els Dotze invoquen un Déu que no és el Déu veritable sinó Saclas, el primer arcont, i és a ell que de fet reten culte tant quan administren o reben el sagrament del baptisme (vegeu 55,23-56,18) com quan es reuneixen per celebrar l'eucaristia (vegeu 33,23-34,10). La seva confessió de fe (Jesús és «el Fill del nostre Déu») (34,12-13) és errònia, ja que desconeixen qui és realment Jesús i la seva identitat última de revelador gnòstic. L'autor d'EvJud estigmatitza el Déu en qui creuen els dotze deixebles, figura de l'Església apostòlica, dient que és «el seu / nostre Déu» (36,3), és a dir, Saclas. I conclou amb una afirmació inapel·lable: «El[s qui o]fereixen sacrificis a Sacla[s seran destru]ïts tots, és a dir, t[ots els pobl]es que hi ha sobre la t[erra] i totes [les seves generacions] que [obren l'engany i] fan tot allò que és dolent» (56,12-18). De fet, Saclas porta també el nom de «Nebro, que vol dir 'ap[òs]tata'» (51,13-14), una probable al·lusió al judici que mereix en EvJud el comportament de l'Església apostòlica, que hauria apostatat de la doctrina veritable, precisament la que mantenen els gnòstics cristians.

Tan sols Judes, el rebutjat per antonomàsia, aquell a qui els dotze deixebles volen apedregar (vegeu 44,25-26), imatge dels gnòstics en polèmica directa amb l'Església apostòlica,¹⁷ és capaç d'identificar correctament Jesús com aquell que, enviat per l'Esperit invisible, ha vingut «de l'eon immortal de Barbelo» (35,18-19). Judes, doncs, passa de ser acusat de traïció a ser el qui posa en evidència la ignorància de l'Església apostòlica, la qual queda així totalment desautoritzada com a portadora del missatge cristià autèntic i veritable. EvJud és un atac en tota regla a la legitimitat de l'Església majoritària en nom de la veritat gnòstica. EvJud no es limita a explicar el mite gnòstic ni a enaltir, com l'Evangeli de Maria, la qualitat de la revelació singular i única, sinó a col·locar l'Església apostòlica en el seu conjunt —sense esment de cap nom concret d'apòstol— com a «traïdora» a la revelació de Jesús, amb la seva doctrina errònia (adoren un déu que no és Déu i així «obren l'engany», 56,17) i amb el seu comportament reprovable (han caigut en tot tipus de baixeses morals, «fan tot allò que és dolent», 56,17). La inversió és, doncs, total: la «traïció» de Judes no és tal traïció, sinó una ajuda a l'obra de la salvació que Jesús, el redemptor, duu a terme, mentre que els jerarques de l'Església són els autèntics traïdors, representants d'un fals cristianisme, que porta a la perdició els qui el segueixen.

La partida, doncs, es planteja en termes de veritat de la confessió de fe. EvJud, en aquest sentit, s'entén a si mateix com un radical: l'Església apostòlica viu del tot oposada a allò que és l'autèntic cristianisme, i el seu

17. Les expressions d'EvJud són tan contundents que farien pensar en l'adopció de mesures d'excomunió per part de l'Església apostòlica.

destí final serà el de la generació terrenal: la destrucció. A diferència del gnosticisme valentinià, sobretot l'Evangelí de Felip, que es mostra força proper a l'Església majoritària, en EvJud la confrontació és aguda i directa. És difícil de dir si una oposició tan contundent respon a un estat de coses particularment encès, amb excomunionis per entremig, o si, potser, l'autor d'EvJud vol tancar files en un moment en què algunes comunitats gnòstiques comencen a afluir —a tombant dels segles II i III. De fet, aquest és igualment el moment històric en què l'Evangelí de Tomàs esdevé un text plenament gnòstic —el segon estadi de Tomàs².

És clar que, en el tombant dels segles II i III, l'Església apostòlica és molt més gran en nombre que les comunitats gnòstiques, i que, per tant, la comunitat que hi ha darrere EvJud és de tipus netament minoritari. La reacció dels gnòstics davant una contesa que es va decantant a favor d'aquella s'aprecia d'una manera clara en l'explicació donada per Jesús a la visió que han tingut els dotze deixebles (39,5-40,26). Aquests, anteriorment, havien vist, en visió, el temple de Jerusalem, («una gran casa») servida per dotze sacerdots que rebien les ofrenes per a ser sacrificades, però que cometien pecat i malifetes de tota mena, «les obres de la seva deficiència» (39,3). Jesús fa una interpretació al·legòrica de la visió davant els deixebles, equiparant els dotze sacerdots amb els dotze apòstols («vosaltres») (!) i els animals dels sacrificis amb «la multitud del poble que porteu a l'engany» (39,28-29). Així, després d'una generació de «pietosos» que ha fet servir el nom de Jesús (la primera generació cristiana), en vindran d'altres que, amb aquest mateix nom, cauran en «impureses i impietats i enganys» (seran fornicadors, assassins, sodomites), entre els quals s'inclou l'engany de dejunar (!) —per als gnòstics el dejuni és inacceptable (vegeu Tom 6, text pertanyent a Tom2-b). Breu, el sacerdot que presenta sacrificis és anomenat «ministre / servidor de l'engany», ja que viu d'una manera blasmable i actua amb un ritual que s'adreça a un déu que no és diví sinó que pertany al món de la matèria. Igualment, els dotze deixebles, celebrant l'eucaristia, porten la gent a l'engany i es fan mereixedors d'una inculpació en tota regla (vegeu 40,26). L'eucaristia, que és el cor de l'Església apostòlica, esdevé en EvJud l'adoració de Saclas, el déu del món inferior, a qui els deixebles no saben identificar, induïts per l'engany dels àngels. L'Església apostòlica seria, doncs, «blasfema» (32,21-22), ja que no serviria el Déu veritable i, com subratlla B. D. Ehrman, difondria una falsa religió.

Per això un dels fragments més durs d'EvJud és el comiat dels Dotze per part de Jesús, després que els ha explicat el sentit de la visió que han tingut. En aquest fragment (41,1-42,24) Jesús commina els deixebles a deixar d'ofrir sacrificis, és a dir, a abandonar el culte eucarístic, ja que, diu, aquest és fruit de l'engany dels àngels, els quals han empès els deixebles a

adorar Saclas («el vostre Déu»). Cada deixeble ha de deixar de ser «ministre / servidor de l'engany» (40,22-23) i no ha de tenir per res el culte que fins ara retia. Doncs bé, els deixebles accepten de canviar i demanen, penedit, que Jesús els purifiqui dels seus pecats. Jesús respon amb una expressió tallant: «És impossible» (41,13). No hi pot haver perdó per a ells: el seu pecat és massa gran, ve a ser un pecat d'apostasia, ja que adoren el Déu fals (Saclas) i no el Déu veritable.

Així, doncs, s'estableix una contraposició total entre la comunitat gnòstica, que és la «generació forta i santa» (36,25-26), la generació d'Adamàs, l'Home perfecte (48,21), la «generació incorruptible de Set» (49,7), i, d'altra banda, l'Església apostòlica, la «generació corruptible» (42,13), la «generació d'Adam, l'home terrenal» (56,5-7), creada per Saclas i els seus àngels (52,14-17), que viu i pertany al món, sinònim de corrupció (50,13-14).

3. CONCLUSIONS

1. En un primer moment hi ha grups de cristians gnòstics que continuen pertanyent a l'Església apostòlica, però que s'han adherit o es van adherint a una interpretació gnòstica del cristianisme. En aquest primer moment els cristians gnòstics estan en plena comunió amb la resta de cristians, i accepten el lideratge de la jerarquia de l'Església apostòlica. Participen, doncs, sense problemes en la vida comunitària, en la litúrgia i en els sagraments, i consideren canònics els mateixos llibres que es llegeixen en les assemblees comunitàries com a llibres inspirats: fonamentalment, els escrits profètics, les paraules o «records» del Senyor (els evangelis) i les cartes de Pau. Tanmateix, es produeix una primera concreció de les doctrines gnòstiques en alguns textos que són presentats com a igualment inspirats, com a «revelació especial», diversa, singular, de Jesús, a la qual només tenen accés un grup selecte de persones. Aquests textos prenen un relleu evident, ja que se suposa que contenen materials revelats i autèntics, relatius a Jesús, que no han estat recollits pels quatre evangelis comuns (Mateu, Joan, Marc i Lluc).

2. En un segon moment, successiu o coetani al primer, el gnosticisme es constitueix en comunitats a part en relació a l'Església apostòlica. El gnosticisme es considera a si mateix el cristianisme veritable, el que dóna raó del misteri cristià amb la seva doctrina de salvació, entesa com una descoberta del «jo» profund i com un retorn al pleroma, pàtria originària. Les comunitats gnòstiques mantenen una economia sacramental paral·lela a la de l'Església apostòlica, un alt nivell de moralitat i una consciència de

perfecció absoluta. Són comunitats elitistes, formades per gent de classe mitjana amb inquietuds religioses i intel·lectuals, i proclius als ensenyaments amagats i reservats. Tanmateix, la proposta gnòstica té pretensions de forjar un projecte missioner que inclogui els actuals membres de l'Església apostòlica. Els gnòstics volen gnosticitzar el cristianisme apostòlic.

3. En un tercer moment, més aviat successiu als altres dos, el gnosticisme entra en plena polèmica amb l'Església apostòlica. Fracassa el seu intent de fer-se seu el cristianisme apostòlic, i cada vegada més els gnòstics esdevenen grups marginals i sense cap pretensió missionera. La rèplica de l'Església apostòlica s'articula amb una onada de teòlegs que construeixen sistemes, que dialoguen amb el gnosticisme des de la polèmica (Ireneu) o des de l'acceptació d'alguns elements del pensament gnòstic (la salvació com a il·luminació, el mètode al·legòric) degudament modificat (Climent, Orígenes), i també amb la consolidació de la xarxa de seus episcopals a les grans ciutats de l'Imperi. Tot plegat provoca que les comunitats gnòstiques siguin estigmatitzades com a «herètiques» i que, gradualment, es facin fonedisses. També contribueix a això el fet que el pensament gnòstic ofereixi sistemes de pensament complicats i intel·lectualistes que resulten estranys a una comprensió directa i primera del misteri cristià.

4. Un cas emblemàtic del pas d'una comunitat no gnòstica a una comunitat gnòstica, el constitueix l'Evangelí de Tomàs. Cal distingir tres estadis en la seva formació: Tomàs¹, Tomàs^{2-a} i Tomàs^{2-b}. Vers l'any 100 existeix una col·lecció de lòguions o sentències atribuïdes a Jesús (Tomàs¹), comparables amb la font Q (existent vers l'any 50) i amb una tradició pròxima a la dels evangelis sinòptics (sobretot Mt). Darrere aquesta primera col·lecció hi ha una comunitat d'origen judeo-cristià que professa i practica un cristianisme vigorós, centrat en el missatge del Regne i amb una atenció especial a la renúncia dels béns. Aquesta comunitat, situada a Antioquia i de tons elitistes, es vincula amb la comunitat de Jerusalem i amb la seva figura emblemàtica, Jaume el Just, el germà del Senyor (vegeu Tom 12), i manté la plena comunió amb la resta de comunitats cristianes. De mica en mica, però, a mitjans segle II la comunitat va canviant de fesomia i esdevé una comunitat que professa un cristianisme cada vegada més «divers», que finalment serà netament gnòstic. Apareixen nous lòguions, ara ja d'origen gnòstic (Tomàs^{2-a}), que fan créixer la col·lecció de sentències, si bé en el marc d'un gnosticisme mitigat, que no trenca els lligams amb l'Església apostòlica però que sembla constituir-se com a tal. A final del segle II, cap a l'any 200 dC, es clou el procés de gnosticització dels materials i apareix la versió final de l'Evangelí, tal com el tenim ara (Tomàs^{2-b}). La figura de

referència ja no és Jaume sinó «Dídim Judes Tomàs», el qui escriu les «paraules secretes» de Jesús (Tom 1). El missatge del Regne com a «do», fruit de la revelació, és substituït per la revelació sobre l'origen veritable del propi «jo» que troba el Regne en la mesura que accedeix al coneixement de si mateix.

Armand PUIG I TÀRRECH
Camí de l'Horta, 7
43470 La Selva del Camp
CATALONIA (Spain)

(acabat en data 24-02-2016)