

# LES COMUNITATS MONTANISTES, FONAMENTADES EN LA «PARAULA» (ῥῆμα), «ESPERIT» (πνεῦμα) I «PODER» (δύναμις) DE LLURS PROFETES

Albert VICIANO I VIVES

## Summary

Rather than a heretic in the strict sense, Montanus was the outspoken product of his Asian milieu, where millenarianism and the early spirit of prophecy are found in the foundations of the churches belonging to the Johannine tradition in which Judeo-Christianity is present. Montanus did not establish any structured doctrine: he was simply the exponent of a local tradition characterized by an exaggerated emphasis on prophecy, one that moved away from communion with the other churches and that was representative in these times of the voice of the Spirit or the Paraclete calling the Church to a powerful spiritual renewal. The Montanist movement had its origin in the fundamental question that was coming to light in the Christian communities at the end of the second century: how was the delay of the Parousia of the Lord to be dealt with, a question that involved both moral and pastoral concerns in so far as it related to the issue of sinners within the life of the Church. The struggle of the Great Church against Montanism accelerated the response to the question raised by the Parousia. The Church realised that in its evangelistic mission it needed to be part of the world and to be anchored in human history while taking the necessary ecclesiastical steps to remain faithful to its Apostolic roots.

**Key words:** Montanism, prophecy, ministries, forgiveness of sin, institutionalization of the Church, eschatology

**Paraules clau:** Montanisme, profecia, ministeris, perdó del pecat, institucionalització de l'Església, escatologia.

## 1. INTRODUCCIÓ: ESCATOLOGIA IMMINENT EN LES PRIMERES COMUNITATS CRISTIANES

L'esperança de la imminent parusia del Senyor va caracteritzar la vida de totes les comunitats cristianes del segle I, segons testimonien els textos literaris d'aquella època recollits en el Nou Testament i en la literatura dels anomenats Pares Apostòlics. Una preocupació d'aquells primers decennis del cristianisme era el dubte sobre la data de la vinguda definitiva del Crist i el destí dels qui morien abans del seu retorn. L'apòstol Pau havia tranquil·litzat els cristians de Tessalònica, que encara eren de la primera generació, exhortant-los a viure sempre en estat de vetlla (cf. 1Te 4,13-5,22). Quan es produí el canvi de la primera generació, que havia sigut testimoni de Jesucrist i dels Apòstols, a la següent generació de nous cristians del període sub-apostòlic, s'agreujà encara més la preocupació abans esmentada: per què no ha tornat ja el Senyor, segons havia promès?, per què sembla no escoltar la pregària *Maranatha* (Ap 22,20: «Vine, Senyor»)? En aquest context, la segona carta de Pere interpretà l'ajornament de la parusia com a paciència i longanimitat de Déu envers la condició pecadora dels homes: «Estimats, hi ha una cosa que no heu d'ignorar: per al Senyor, un dia és com mil anys, i mil anys, com un dia. No és que el Senyor retardi el compliment de la promesa, com alguns suposen que fa; més bé és pacient amb vosaltres, perquè no vol que ningú es perdi, sinó que tothom arribi a la conversió» (2Pe 3,8-9).

El naixement del moviment montanista a la segona meitat del segle II s'emmarcà en el context d'aquesta situació espiritual de les comunitats cristianes envers l'ajornament de la parusia del Senyor. En efecte, el rigorisme montanista, és a dir, l'enduriment de les normes ètiques que Montà exigia als seus seguidors, es pot ben bé entendre com una reacció en contra —i, per tant, com un indicatiu— de l'afebliment o cansament de l'esperança en la segona vinguda del Crist que les comunitats cristianes del segle II començaven a sentir arran precisament de la tardança de la parusia. Els montanistes, en canvi, volien mantenir-se sempre fermes en aquesta esperança, sense cap indicatiu de fatiga ni desil·lusió, revifant l'espiritualitat escatològica pròpia de les comunitats cristianes del segle I.<sup>1</sup>

1. Bibliografia bàsica sobre el montanisme per ordre cronològic de publicació: P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris 1913; Id., *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg - Paris 1913; K. ALAND, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960, pp. 105-148, 149-164; F. BLANCHETIÈRE, «Le montanisme originel», *RevScRel* 52 (1978) 118-134; 53 (1979) 1-22; A. STROBEL, *Das Hl. Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung*, Berlin 1980; W. H. C. FREND, *Montanism: a movement of prophecy and regional identity in the Early Church*,

## 2. NAIXEMENT I HISTÒRIA DEL MONTANISME

El moviment va nàixer a Frígia, una regió de l'interior de l'Àsia Menor, en la segona meitat del segle II. És per això que els seus adversaris el van denominar en un principi «frigi» i als seus seguidors οί Φρύγες («els frigis») o οί κατά Φρύγας ο *Cataphrygae* («els catafrigis»), però els seus partidaris s'anomenaven simplement ή νέα προφητεία o *nova prophetia* («la nova profecia»).^2 A partir del segle IV van rebre el nom del seu principal profeta, Montà: οί Μοντανοί, οί Μοντανισταί, «els montanistes». Per tant, el nom «montanisme» no és antic, sinó un neologisme de l'Edat Moderna segons el model d'altres substantius formats amb el sufix «isme» (platonisme, per exemple).^3

### 2.1. El trio fundacional: Montà, Priscil·la i Maximil·la

Montà era originari d'Ardabau, un poble no llunyà de les muntanyes de l'Ida, una contrada que des de temps immemorials havia estat el centre d'una religiositat pagana extàtica. Aquí reberen culte la gran Mare Cibeles i la ferocitat d'Atis. Montà, abans de la seva conversió al cristianisme, havia sigut probablement sacerdot de Cibeles. Escriu Eusebi de Cesarea o, millor dit, un autor anònim del segle II citat per Eusebi:

κόμη τις εἶναι λέγεται ἐν τῇ κατὰ τὴν Φρυγίαν Μυσία, καλουμένη Ἀρδαβαῦ τοῦνομα· ἔνθα φασί τινα τῶν νεοπίστων πρώτος, Μοντανὸν τοῦνομα, κατὰ Γρᾶτον Ἀσίας ἀνθύπατον, ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς ἀμέτρῳ φιλοπρωτείας δόντα πάροδον εἰς ἑαυτὸν τῷ ἀντικειμένῳ πνευματοφορηθῆναι τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γενόμεον ἐνθουσιᾶν ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεῦοντα.^4

Manchester 1988; ID., «Montanismus», *TRE* 23 (1994) 271-279; Ch. TREVETT, *Montanism. Gender, authority and the new prophecy*, Cambridge 1996; J. DE C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, Barcelona 2001, pp. 196-200; W. TABBERNEE, *Fake prophecy and polluted sacraments. Ecclesiastical and imperial reactions on Montanism*, Leiden 2007; B. ALAND, «Montano-Montanismo», *Nuevo Diccionario Patristico e di Antichità Cristiane* (2007) 3358-3361; Ch. MARKSCHIES, «Montanismus», *RAC* 24 (2012) 1197-1220; B. POUDERON – E. NORELLI, *Histoire de la littérature grecque chrétienne. De Paul apôtre à Irenée de Lyon*, Paris 2013, pp. 575-577.

2. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,16,4.

3. Ch. MARKSCHIES, «Montanismus», 1197-1199.

4. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,16,7 (SC 41, pp. 47-48).

Hom diu que a la Mísia de Frígia hi ha un vilatge anomenat Ardabau. Allí és, diuen, on un recent convertit a la fe, de nom Montà, per primera vegada, en temps de Grat, procònsol d'Àsia, donant entrada a l'enemic en si mateix amb la passió desmesurada de la seva ànima ambiciosa de preeminència, restà a l'arbitri de l'esperit, i de cop i volta entrà en rauxa convulsiva com a posseït i en fals èxtasi i començà a parlar i a llançar paraules estranyes, profetitzant (προφητεύοντα) des d'aquell moment en contra del costum rebut per la tradició (παράδοσιν) i per la successió (διαδοχήν) des de l'Església primerenca.

Els historiadors es plantegen un dubte de la datació exacta del començament del montanisme, perquè Grat (Gratus) no apareix en la llista dels procònsols d'Àsia del segle II, la qual té algunes llacunes; per això, Grat degué exercir el consolat en un dels anys pertanyents a aquestes llacunes. Els especialistes debaten, doncs, en quin any començà Montà a profetitzar: o bé l'any 156/57 (segons Epifani),<sup>5</sup> o bé l'any 171/172 (segons Eusebi).<sup>6</sup> La datació tardana (171/172) és la que es veu més ben secundada per les fonts històriques.<sup>7</sup> Totes aquestes fonts<sup>8</sup> coincideixen a situar les primeres manifestacions extàtiques de Montà als petits pobles frigis Pepuza i Timió,<sup>9</sup> i el presenten acompanyat, des del primer moment, de dues profetesses<sup>10</sup> anomenades Priscil·la (o també Prisca) i Maximil·la. Segons el testimoni d'Epifani,<sup>11</sup> Priscil·la va tenir una visió nocturna en la qual se li va aparèixer Jesucrist en forma de dona amb vestits refulgents,<sup>12</sup> que li va anunciar que la ciutat de Pepuza era sagrada i que sobre ella havia de davallar la Jerusalem celestial.<sup>13</sup> La Frígia cristiana es gloriejava de la seva tradició

5. Epifani de Salamina, *Pan.* 48,1,2.

6. Eusebi de Cesarea, *Chron.*: «ad annum 171» (des d'Abraham, a l'any 2188).

7. MARKSCHIES, «Montanismus», 1205-1206; T. D. BARNES, «The Chronology of Montanismus», *JTS* 21 (1970) 403-408.

8. Les principals fonts sobre la història del montanisme són l'obra d'Epifani de Salamina *Panarion omnium haeresium* (capítols 48 i 49) i el llibre cinquè de la *Historia ecclesiastica* d'Eusebi de Cesarea, de les quals parlarem en l'apartat 3 del present article. Epifani i Eusebi són autors del segle IV que es fonamenten en obres d'autors antimontanistes del segle II i III que s'han perdut.

9. Sobre l'exacta localització d'aquests dos indrets, cf. Ch. MARKSCHIES, «Nochmals: Wo lag Pepuza? Wo lag Tymion? Nebst einigen Bemerkungen zur Frühgeschichte des Montanismus», *JAC* 37 (1994) 7-28.

10. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,16,9.

11. Epifani de Salamina, *Pan.* 49,1,2-3.

12. C. OSIEK, «The social function of female imaginery in second century prophecy», *VetCh* 29 (1992) 55-74.

13. J. C. POIRIER, «Montanist Pepuza-Jerusalem and the dwelling place of wisdom», *JECS* 7 (1999) 491-507.

profètica a partir de les filles del diaca Felip i del bisbe Papias de Hieràpolis, que havia estat un gran difusor del mil·lenarisme; frigis eren els dos profetes de mitjan segle II, Ammies i Quadrat,<sup>14</sup> i en aquesta mateixa tradició s'emmarcaven Montà i les seves dues seguidores Priscil·la i Maximil·la.

El trio fundacional duia tres noms romans de persona (*Montanus*, *Priscilla* i *Maximilla*) que en l'Àsia Menor de l'època imperial hi són ben documentats, la qual cosa s'explica perquè aquest país estava molt romanitzat. Alguns sostenen que el moviment no fou, en realitat, començat per Montà, sinó per les dues profetesses, de manera que Montà en fou sols l'administrador (*παράκλητος*) o cap organitzatiu, malgrat que totes les fonts històriques el presenten com a fundador;<sup>15</sup> és per això que aquesta hipòtesi no té cap fonament ferm.<sup>16</sup> Priscil·la és anomenada «verge» (*παρθένον*) per Eusebi, el qual es fonamenta en el testimoni literari d'Apol·loni,<sup>17</sup> tot i que abans estava casada; i és que l'ideal de la virginitat ascètica era d'allò més important per a aquest moviment.

No es pot precisar a partir de les fonts quines eren exactament les estructures dirigents del moviment en temps de la seva fundació; segons l'informe d'Apol·loni, citat per Eusebi, n'eren capitosts (*ἀρχηγοί*) no sols el trio sinó també Temisó,<sup>18</sup> Alexandre<sup>19</sup> i Tràsees,<sup>20</sup> i un cert Teodot<sup>21</sup> n'era l'intendent (*ἐπίτροπος*) o administrador de les finances. En un temps una mica posterior sembla que un cert Milcíades<sup>22</sup> va dirigir el moviment. Igualment, l'autor anònim citat per Eusebi refereix l'odiós rumor que Montà i Maximil·la, independent l'un de l'altra, es van suïcidar penjant-se a la forca, però afegeix que no està gens segur de la veracitat d'aquest rumor.<sup>23</sup> A partir de les observacions d'aquest mateix autor anònim, es pot concloure que la mort de Maximil·la pot datar-se l'any 179<sup>24</sup> i que Montà i Priscil·la ja havien mort.<sup>25</sup> Potser Maximil·la fou durant uns quants anys, després de la mort d'aquests

14. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,17,2.

15. A. JENSEN, *Gottes selbstbewusste Töchter*, Münster 2003, pp. 272-274.

16. Ch. TREVETT, *Montanism. Gender, authority and the new prophecy*, Cambridge 1996.

17. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,18,3. L'obra antimontanista d'Apol·loni degué ser escrita cap al 196/197.

18. *Ibid.*, 5,18,5.

19. *Ibid.*, 5,18,6.

20. *Ibid.*, 5,18,13.

21. *Ibid.*, 5,16,14.

22. *Ibid.*, 5,16,3.

23. *Ibid.*, 5,16,13.

24. *Ibid.*, 5,16,19; 5,17,4.

25. Epifani de Salamina, *Pan.* 48,2,4.

dos, l'única directora del moviment.<sup>26</sup> Dos bisbes, Zòtic de Cumana i Julià d'Apamea, intentaren sotmetre-la a exorcismes, però Temisó ho va impedir; Maximil·la se'n va defensar dient: «διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων· οὐκ εἰμὶ λύκος· ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις»,<sup>27</sup> «sóc perseguida com un llop foragitat d'un ramat d'ovelles, però no sóc cap llop, sinó que sóc paraula (ῥῆμα), esperit (πνεῦμα) i poder (δύναμις)». També el bisbe Sotes d'Anquialos volgué exorcitzar Priscil·la, però els seus amics li ho van impedir.<sup>28</sup> En temps de la composició de l'obra antimontanista d'Apol·loni vivia encara una altra profetessa, Quintil·la, de la qual no en sabem gairebé res.<sup>29</sup>

## 2.2. *Expansió del montanisme per l'Àsia Menor*

El montanisme s'expandí d'una manera extraordinàriament ràpida no solament per Frígia sinó també per Galàcia,<sup>30</sup> Mísia i en la colònia de Tràcia de la costa del Mar Negre.<sup>31</sup> L'any 172 l'església de Tiatira es va decantar en bloc cap al montanisme; aquest fet va representar el punt culminant de l'èxit del moviment a l'Àsia Menor. El cas de Tiatira va ser sotmès a Roma l'any 177 davant el papa Eleuteri; en aquesta ocasió intervingueren a favor de Montà els confessors de la fe lionesos, els quals, després de la persecució que van patir el mateix any, enviaren una carta al Papa —el prevere Ireneu, que esdevindria bisbe de Lió, l'hi va portar en mà—, informant-lo de la mort del bisbe Potí i d'altres quaranta-vuit germans, i també li van donar bones referències de la nova profecia de Frígia.<sup>32</sup>

En la darrera dècada del segle II, el moviment montanista agitava tota l'Àsia.<sup>33</sup> Cal fer una advertència de cert interès: el cristianisme dels tres primers segles fou, des del punt de mira sociològic, un fenomen predominantment urbà; la nova profecia de Frígia, però, pot considerar-se el primer cas d'expansió rural de la fe cristiana. El bisbe Apol·linar de Hieràpolis va fer front als montanistes, i amb aquest motiu foren celebrats diversos

26. *Ibíd.*, 48,13,1.

27. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,16,17 (SC 41, p. 51). És clar que aquestes tres paraules volen expressar l'esperit que parla en Maximil·la, que, segons els montanistes, era l'Esperit Sant. En un altre moment Eusebi torna a esmentar «l'esperit que obra en ella (= Maximil·la)»: «τὸ ἐνεργῶν ἐν αὐτῇ πνεῦμα» (*Hist. eccl.* 5, 18,13 [SC 41, p. 59]).

28. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,19,3.

29. MARKSCHIES, «Montanismus», 1208.

30. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,16,4.

31. *Ibíd.*, 5,19,3.

32. *Ibíd.*, 5,3-4.

33. *Ibíd.*, 5,16,19; 5,18,9.

sínodes de bisbes a l'Àsia Menor que discernien si aquelles profecies eren de debò obra de l'Esperit Sant o conseqüència de possessió diabòlica.<sup>34</sup> Segurament aquests foren els primers sínodes episcopals que registra la història eclesiàstica.<sup>35</sup>

### 2.3. *Expansió del montanisme fora de l'Àsia Menor*

També en l'última dècada del segle II hi ha documentada la presència de montanistes fora de l'Àsia Menor, exactament a Antioquia, a l'Àfrica del Nord i a Roma; però en aquestes dues regions occidentals el moviment mai no adquirí la importància del seu lloc d'origen.

El bisbe Serapió d'Antioquia, poc després del 190, es preocupà per l'expansió del montanisme i advertí per carta a altres bisbes dels perills d'aquest moviment.<sup>36</sup>

Els cristians de la vall del Roine, a Lió i a Vienna, eren propers als seus germans d'Àsia i Frígia, perquè l'any 177 els van informar per carta sobre els seus màrtirs<sup>37</sup> i perquè, com ja s'ha indicat abans, van intercedir a favor d'ells davant el papa Eleuteri;<sup>38</sup> ara bé, el grau exacte de proximitat al montanisme és difícil d'establir, i no es poden considerar montanistes en sentit estricte.

L'èxit més gran d'aquesta nova profecia en la diàspora va ser la decisió del teòleg nord-africà Tertul·lià d'esdevenir montanista cap a l'any 207;<sup>39</sup> la seva obra perduda *De extasi*, probablement escrita en grec, de sis llibres, exposava la praxis montanista;<sup>40</sup> encara al començament del segle V hi havia a l'Àfrica del Nord un grup de «tertul·lianistes», és a dir, montanistes que es van reconciliar amb la Gran Església a l'època de sant Agustí.<sup>41</sup> La *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, redactada després del martiri de l'any 203, conté alguns elements teològics de l'àmbit montanista.<sup>42</sup>

34. *Ibid.*, 5,16,10.

35. J. A. FISCHER, «Die antimontanistischen Synoden», *AHC* 6 (1974) 241-273; A. STEWARD-SYKES, «The original condemnation of Asian Montanism», *JEH* 50 (1999) 1-22.

36. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,19,1-3.

37. *Ibid.*, 5,1.

38. *Ibid.*, 5,3,4. Vegeu *supra* nota 32.

39. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, p. 488; V. GROSSI, «A proposito della conversione di Tertulliano al montanismo», *Aug* 27 (1989) 55-70.

40. Tenim informació d'aquesta obra per Jeroni, *Vir. ill.* 40.

41. Agustí d'Hipona, *Haer.* 86.

42. J. LEAL, *Actas latinas de mártires africanos* (Fuentes Patrísticas 22), Madrid 2009, pp. 57-137; Ch. MARKSCHIES, «The Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis and Montanism», en J. N. BREMMER – M. FORMISANO (eds.), *Perpetua's passions*, Oxford 2012, pp. 277-290.

A Roma el montanisme va jugar un paper rellevant segons ho proven una disputa del prevere Gai amb el montanista Procle<sup>43</sup> i un passatge d'Hipòlit.<sup>44</sup> És poc probable que el bisbe romà Soter escrivís abans del 174 contra els montanistes i que Tertul·lià li respongués amb l'obra perduda *De extasi*; més segur és, en canvi, sostenir que Tertul·lià completà els sis llibres *De extasi* amb un setè llibre contra Apol·loni.<sup>45</sup> Sembla que el papa Eleuteri (175-189) va estar un temps indecís sobre el nou moviment originari de Frígia, i es probable que escrivís alguna carta, si no obertament favorable, almenys no condemnatòria; a ella s'hi pot referir Tertul·lià.<sup>46</sup>

Aquestes són les poques notícies que ens han arribat de l'expansió del montanisme en la segona meitat del segle II i començament del III fora de l'Àsia Menor. Malauradament no coneixem per les fonts literàries si el montanisme aconseguí èxits a l'interior de les comunitats cristianes o si, més aviat, va guanyar seguidors entre la població pagana.

#### 2.4. Posterior desenvolupament del montanisme i la seva desaparició

Les notícies que tenim sobre el desenvolupament del montanisme després de Tertul·lià són fragmentàries i difícils de valorar; tot i que sabem que en els segles IV i V, a l'Orient i a l'Occident, hi havia una gran quantitat de comunitats montanistes.<sup>47</sup> En el segle IV n'existien algunes a l'entorn del santuari de Pepuza i, segons el testimoni d'Epifani,<sup>48</sup> hi havia gent que dormia al temple en espera de l'aparició del Senyor. Un gran paper per a la definitiva desaparició del montanisme va jugar la política religiosa dels emperadors del segle V. El *Codex Theodosianus* conté una sèrie de prescripcions antimontanistes dels emperadors Honori, Arcadi i Teodosi II.<sup>49</sup> La legislació antiherètica de l'emperador Justinià (527-565) endurí, a partir de l'any 529, la repressió legal contra els montanistes i els suprimia l'exercici d'importants drets civils.<sup>50</sup> El bisbe Joan d'Efes va trobar l'any 550, durant

43. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 2,25,6; 6,20,3.

44. Hipòlit de Roma, *Comm. Dan.* 4,20,3.

45. Aquesta és la informació de Jeroni, *Vir. ill.* 40.

46. Tertul·lià, *Adv. Prax.* 1,57. Els especialistes discuteixen qui fou exactament el bisbe romà de qui Tertul·lià parla en *Adv. Prax.* 1,57: o Eleuteri (175-189) o Víctor (189-198). Cf. MARKSCHIES, «Montanismus», 1209-1210.

47. Cf., per exemple, Gregori de Nazianz, *Or.* 22,12; Sozómenos, *Hist. Eccl.* 2,32,6: «καὶ νῦν εἰσὶν» («i ara són»); Pacià de Barcelona, *Ep.* 1,3-2,2; Epifani de Salamina, *Pan.* 48,14,2.

48. Epifani de Salamina, *Pan.* 41,1,2-4.

49. *Cod. Theod.* 16,5,34; 16,5,40: «publicum crimen»; 16,5,43.

50. *Cod. Iust.* 1,5,18; 1,5,21.



la campanya d'una missió per Frígia, la tomba de Montà, Maximil·la i Priscil·la, i va fer cremar llurs relíquies. Probablement el montanisme desaparegué arran d'aquesta política repressiva de l'emperador Justinà.<sup>51</sup>

### 3. LITERATURA MONTANISTA I ANTIMONTANISTA

Com que Montà no reconeixia l'autoritat dels bisbes ni de les Escriptures, car ell s'atenia únicament a les seves inspiracions particulars, no acceptà les condemnes episcopals. La reacció del montanisme va ser posar en circulació una infinitat de llibres, com va dir Hipòlit.<sup>52</sup> Asteri Urbà va compondre una antologia, que s'ha perdut, amb els oracles o *Dites revelades* de Montà i de les profetesses,<sup>53</sup> i Temisó va escriure una *Carta catòlica* adreçada als adeptes del moviment.<sup>54</sup> La literatura montanista que en bona part s'ha conservat són les obres que Tertul·lià de Cartago va escriure al final de la seva vida després d'adherir-se a la nova profecia; ell fou el millor teòleg d'aquest moviment, i l'adaptà d'una manera pròpia i personal a costums del cristianisme nord-africà. Tanmateix, els seus escrits no són útils per a reconstruir la història inicial del moviment.<sup>55</sup>

Tanmateix, els escriptors antimontanistes no trigaren gaire a fer sentir la seva veu. Cap al 192/193 un autor anònim asiàtic va escriure tres opuscles contra Montà, que va dedicar al bisbe Arvici Marcel de Hieràpolis, successor d'Apol·linar, que alguns han identificat amb l'Alberci de la cèlebre inscripció.<sup>56</sup> Aquest autor anònim, citat per Eusebi, esmenta un tal

51. MARKSCHIES, «Montanismus», 1213-1214.

52. Hipòlit de Roma, *Haer.* 8,19.

53. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,16-17. La recerca contemporània parla sovint dels «oracles montanistes», referint-se a tan sols catorze *oracula* de Montà, Maximil·la i Priscil·la que ens han arribat a través de Tertul·lià, Eusebi i Epifani. Amb la paraula «oracle» hom no vol referir-se a la tradició oracular dels temples pagans, malgrat que a prop de la regió de Frígia es trobaven uns quants santuaris pagans oraculars, sinó més aviat a paraules o «logia» a l'estil de les sentències del profetes bíblics. Cf. MARKSCHIES, «Montanismus», 1199-1201. En el present article se citen quatre d'aquests oracles: vegeu les notes 27, 63, 64 i 76.

54. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,18,5. Cf. A. F. WALLS, «The Montanist "Catholic Epistle" and its New Testament Prototyp», *StEv* 3 (1964) 437-446.

55. Les obres que Tertul·lià escrigué en defensa i promoció del montanisme són: *De corona militis* (208), *De fuga in persecutione* (208-209), *De virginibus velandis* (209), *De pudicitia* (210), *De ieiunio* (210-211), *De exhortatione castitatis* (212), *De monogamia* (214), *Ad Scapulam* (212?). Les edicions crítiques d'aquestes obres es troben en el volum 2 de la col·lecció *Corpus Christianorum. Serie Latina*, Tournhout 1954. Com s'ha indicat més amunt (*supra* nota 45), l'obra *De extasi* no ens ha arribat.

56. W. K. WISCHMEYER, «Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm», *JAC* 23 (1980) 22-47.

Milcíades que també va escriure contra els montanistes, però no sabem res més d'ell.<sup>57</sup> Cap al 196/197 l'escriptor asiàtic Apol·loni va refutar també el montanisme. Aquestes dues obres, que no ens han estat transmiseses, la de l'autor anònim i la d'Apol·loni, són les fonts principals que utilitzarà Eusebi de Cesarea en el segle IV per a informar del montanisme dins el llibre V de la *Historia ecclesiastica*.<sup>58</sup> Per la seva banda, també en el segle IV Epifani de Salamina, en la seva descripció i refutació del montanisme que es troba en els capítols 48 i 49 de l'obra *Panarion omnium haeresium*,<sup>59</sup> farà servir unes altres fonts literàries antimontanistes de la fi del segle II i del començament del III que tampoc no se'ns han conservat i ens són anònimes. A la fi del segle IV es publicà el *Diàleg d'un montanista amb un ortodox*; els dos personatges debaten sobre una sèrie de problemes relacionats amb la «nova profecia» i en particular sobre l'existència de la profecia després de Crist, sobre la doctrina trinitària, sobre el Paraclèt i sobre el poder profètic de les dones.<sup>60</sup>

A més d'aquestes fonts literàries, s'han conservat fonts epigràfiques de cristians montanistes en diversos indrets de l'Imperi romà.<sup>61</sup>

#### 4. TEOLOGIA MONTANISTA

##### 4.1. Profecia i escatologia immediata

Pel que fa al contingut teològic, el montanisme es va caracteritzar en la seva etapa inicial a Frígia com a moviment extàtic, és a dir, arrelat en els

57. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,14-19. Aquest Milcíades és un personatge diferent de l'esmentat *supra* en la nota 22.

58. L'edició crítica, acompanyada de la traducció francesa, del llibre cinquè de la *Historia ecclesiastica* d'Eusebi es troba en G. BARDY, *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique (livres V-VII)* (SC 41), Paris 1955. Dues traduccions al castellà d'aquesta obra són: A. VELASCO DELGADO, *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*, 2 vols., Madrid 1973; G. GRAYLING, *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*, Barcelona 2008.

59. L'edició crítica d'aquesta obra d'Epifani de Salamina es troba en K. HOLL, *Epiphanius. Anchoratus und Panarion. Zweiter Band: Panarion (Haer. 34-64)* (GCS 31), Leipzig 1922. Traducció anglesa: F. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius of Salami: Books I and II. De Fide*, Leiden 2013. Epifani distingeix dues sectes dins del montanisme: els «catafrigis», als quals dedica el capítol 48 del *Panarion omnium haeresium* (= *Farmaciola contra totes les heretgies*), i els «quintil·lianistes», als quals dedica el capítol 49. Els quintil·lianistes eren els seguidors de la profetessa Quintil·la, de què s'ha fet esment *supra* en la nota 29.

60. A. M. BERRUTO, *Dialogo di un montanista con un ortodosso*, Bologna 1999.

61. W. TABBERNEE, *Montanist inscriptions and testimonia*, Macon (GA) 1997; MARKSCHIES, «Montanismus», 1201-1202.

oracles dels seus tres fundadors que parlaven de part de l'Esperit Sant quan entraven en èxtasi. Eren els portaveus del Paraclèt esmentat en Jn 14,26 i Jn 16,7.<sup>62</sup> Un oracle de Montà que ens ha transmès el bisbe Epifani ho descriu així: «ιδού, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πληκτρον ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδοῦ, κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις»,<sup>63</sup> «Guaita: l'home és com una lira i jo (= l'Esperit) la toco com la pua. L'home dorm i jo vetllo. Guaita: el Senyor és el qui arrenca els cors als homes i els en dona un de nou.» També altres ἀρχηγοὶ foren, amb el pas del temps, moguts per la rauxa de l'èxtasi, però solament van ser els tres fundadors els qui posseïen el do profètic del Paraclèt, el qual parlava per boca d'ells; aquest do ja no havia de ser heretat per uns altres, sinó que amb ells havia d'extingir-se; Maximil·la digué: «μετ' ἐμέ προφήτης οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια»,<sup>64</sup> «després de mi no vindrà cap profeta més, sinó la consumació», és a dir, la fi del món. Per tant, la profetessa no volia que ningú la imités, sinó ser reconeguda com la cloenda de la revelació divina. Ja no hi hauria en endavant més «temps de l'Església», perquè ara amb els tres profetes havia començat la tercera etapa, la del Paraclèt, anunciada per l'*Evangelí de Joan*. Els profetes frigis esperaven l'arribada de la nova Jerusalem (cf. Ap 21,2), que havia de davallar del cel i establir-se a Pepuza o a la veïna Timió; de fet, aquestes localitats eren anomenades per ells Jerusalem, la qual cosa s'explica pel mil·lenarisme de Montà que l'empenyia a preparar el lloc de la parusia, on tothom havia d'aplegar-se. També s'explica com a símbol de la seva estreta relació teològica amb la primera comunitat de Jerusalem. A Pepuza es va establir la direcció central del moviment montanista durant molt de temps.<sup>65</sup>

L'opinió, molt generalitzada fins als anys noranta del segle xx, segons la qual aquesta expectativa immediata hauria estat l'element central i dominant de la doctrina montanista i la causa de l'agudització de la seva disciplina moral, és majorment rebutjada per la recerca actual per manca de proves documentals. Els montanistes sí que tenien una expectativa immediata i determinada de la segona vinguda del Crist; d'això ningú no en dubta. La discussió actual, però, se centra a determinar si l'element nuclear i dominant era aquesta expectativa o més aviat el restabliment a la

62. B. CZESZ, «La "tradizione" profetica nella controversia montanista», *Aug* 29 (1989) 55-70.

63. Epifani de Salamina, *Pan.* 48,4,1 (GCS 31, pp. 224-225).

64. *Ibid.*, 48,2,4 (GCS 31, p. 222).

65. Vegeu *supra* nota 13.

fi del segle II de la disciplina inicial del cristianisme primerenc.<sup>66</sup> D'aquesta qüestió en tractarem en l'apartat 5.2. del present article.

#### 4.2. Rigorisme ètic

A partir de l'esperança en la parusia, els montanistes treien algunes exigències ètiques ben precises. En primer lloc, sembla que, moguts per l'ideal de la virginitat, van propagar la prohibició del matrimoni; però en realitat solament Priscil·la i Maximil·la van abandonar els seus marits després de ser omplertes per l'Esperit, segons testimonia Apol·loni, citat per Eusebi.<sup>67</sup> L'exigència de trencar els matrimonis no es va generalitzar —restà en les dues profetesses i prou—, però sí la prohibició de segones noces, que en general a l'Antiguitat Tardana no gaudien de prestigi social. Tertul·lià escrigué un tractat *De exhortatione castitatis* a un cristià vidu, en què li aconsellava l'abstinència sexual. En aquesta obra trobem la primera exposició racional, destinada a gaudir d'un llarg futur en el cristianisme llatí, sobre la creença que l'abstenció sexual era la tècnica més eficaç per a aconseguir la claredat de l'ànima: «*Recogitemus enim ipsam conscientiam nostram, quam alium se homo sentiat, cum forte a sua femina cessat. Spiritualiter sapit: si orationem facit ad dominum, prope est caelo; si scripturis incumbit, totus illic est; si psalmum canet, placet sibi; si daemonem adiurat, confidit sibi*»,<sup>68</sup> «mirem nosaltres cap al nostre propi món interior. Pensem en què sent un home dintre seu quan s'absté de dona. Té pensaments espirituals: si prega el Senyor, està a prop del cel; si s'ocupa de les Escriitures, tot ell es lliura a elles; si canta un salm, aquest omple tot el seu ésser de joia; si exorcitza el dimoni, ho fa amb confiança en les seves pròpies forces.»

També fou intensificat el rigor del dejuni o xerofàgia, que ja era habitual en l'Església i es fonamentava des del principi amb motius escatològics; és a dir, fonamentant-se en les paraules de Jesús: «vetlleu i pregueu» (Mt 26,41), el dejuni sever de tres períodes a l'any pretenia enfortir l'esperança en la segona vinguda del Crist. Segons explica el teòleg Tertul·lià (*De ieiunio*), el dejuni era necessari perquè, d'allò contrari, «*cum totum illud domicilium interioris hominis escis stipatum, uinis inundatum, de coquendis*

66. G. SCHÖLLGEN, «Tempus in collecto est. Tertullian, der frühe Montanismus und die Naherwartung ihrer Zeit», *JAC* 27-28 (1984-1985) 74-96.

67. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,18,3.

68. Tertul·lià, *Exh. cast.* 10,2 (CCL 2, p. 1029). Cf. C. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979; P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona 1993, pp. 115-123.

iam stercoribus exaestuans praemeditatorium efficitur latrinarum, in quo plane nihil tam in proximo supersit quam ad lasciuia sapere»,<sup>69</sup> «quan tot l'estage de la persona interior resta bloquejada pels menjars i inundada pels vins, el flux que la ment esbufega per a eliminar la seva càrrega d'excrements esdevé una obsessió per les latrines. No hi ha més remei que passar d'aquests pensaments als lascius.»

També es prohibia el consum del vi, cosa que explica que en la celebració eucarística d'alguns montanistes es fes servir formatge en lloc de vi. No es pot assegurar que totes les comunitats montanistes seguissin aquest costum, sinó sols algunes. Els quintil·lianistes, que, com ja s'ha advertit, Epifani distingia dels altres montanistes o catafrigis,<sup>70</sup> celebraven l'eucaristia amb pa i formatge, i per això s'anomenaven Ἀρτοτυρίται, paraula derivada de ἄρτος, «pa» i τυρός, «formatge»: «Ἀρτοτυρίτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτῶν μυστηρίοις ἐπιτιθέντας ἄρτον καὶ τυρόν [καί] οὕτως ποιεῖν τὰ αὐτῶν μυστήρια»,<sup>71</sup> «els anomenen "formatgepaners" a partir dels seus misteris, perquè posen pa i formatge per tal de celebrar d'aquesta manera els seus misteris.»

Sobre la base d'aquesta moral rigorista, els montanistes refusaven el perdó dels pecats més greus comesos després del baptisme que atorgava l'Església apostòlica; eren els que Tertul·lià (*De pudicitia*) anomenà «delicta irremissibilia» o «pecats imperdonables»:<sup>72</sup> adulteri o fornicació, idolatria i assassinat. Aquests pecats únicament podien ser perdonats si intercedien a favor dels pecadors els «espirituals», és a dir, els confessors de la fe o els profetes del moviment. Tertul·lià justifica aquesta praxi penitencial distingint entre «disciplina» i «potestas»<sup>73</sup> i advertint que l'ofici de l'*homo apostolicus* s'exerceix no a través de la potestat jeràrquica, sinó a través del servei; únicament Déu té el poder de perdonar els pecats; l'Església perdona els pecats per mitjà de l'*homo spiritualis*, car l'Església és l'«esperit», en el qual resideix la santa Trinitat.<sup>74</sup>

El montanisme atorgava gran valor al martiri com a prova de la força de l'esperit profètic; l'anhel martirial anava acompanyat de la prohibició

69. Tertul·lià, *Ieiun.* 6,1 (CCL 2, p. 1262).

70. Vegeu *supra* nota 59.

71. Epifani de Salamina, *Pan.* 49,2,6 (GCS 3, p. 243). Cf. H. R. SEELIGER, «Käse beim eucharistischen Mahl», en B. J. HILBERATH – D. SATTLE (eds.), *Vorgeschmack. Festschrift Th. Schneider*, Mainz 1995, pp. 258-269.

72. Tertul·lià, *Pud.* 2,12 (CCL 2, p. 1285). Cf. W. TABBERNEE, «To pardon or not to pardon», *StPatr* 36 (2001) 375-386.

73. Tertul·lià, *Pud.* 21,1 (CCL 2, p. 1326).

74. *Ibid.*, 21,16-17 (CCL 2, p. 1328). Cf. D. RANKIN, *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995.

expressa de defugir-lo, perquè la fugida en la persecució era vista com a covardia.<sup>75</sup> Tertul·lià (*De fuga in persecutione*), citant anònimament una font montanista, va escriure: «Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro uobis»,<sup>76</sup> «no desitgeu morir al llit, ni de part, ni de febres afeblidores, sinó en el martiri, perquè sigui glorificat qui va patir per vosaltres». Aquest afany martirial era de tant en tant interpretat en el sentit de provocar les autoritats civils, esperonant-les a iniciar una persecució contra els cristians; per això, molts bisbes maldaven per tranquil·litzar en les seves comunitats ànims exaltats que podien estar inficionats de montanisme, per tal d'estalviar-se així conseqüències encara pitjors.

Des del punt de vista històric s'ha plantejat la pregunta sobre les possibles arrels paganes de la disciplina ascètica de l'església montanista, és a dir, fins a quin punt aquest rigorisme es retrotrau a la religiositat indígena de Frígia. De fet, el culte de Cibeles testimonia pràctiques semblants de continència sexual sobretot entre el personal dedicat al culte. Igualment, el fet de celebrar l'eucaristia amb pa i formatge ha estat relacionat per alguns amb el fet que també en els ritus culturals de la deessa Cibeles es tastaven aquests aliments. Però altres historiadors han relativitzat aquesta hipòtesi. Pel que fa a la continència sexual, és clar que l'ideal ètic de la virginitat s'arrelava en el mateix cristianisme primerenc, i no cal recórrer als costums pagans del culte de Cibeles per a entendre l'admiració dels montanistes envers la virginitat. I, pel que fa a l'ús del pa i formatge en l'eucaristia, també tradicions cristianes antigues d'origen palestinenc el poden explicar; per una altra banda, no és gens clar que la funció del formatge en el culte de Cibeles sigui originària ni central, sinó més aviat secundària; i encara podríem dir que el clima de la regió de Frígia no afavoria el conreu de vinyes, però sí la cria de ramats productors de llet. Per tant, sembla més encertat d'afirmar que no hi hagué cap línia directa entre la religiositat pagana de Frígia i les pràctiques dels montanistes, sinó que aquests van conservar diversos elements del cristianisme primerenc d'origen palestinenc en un nou context geogràfic, la cultura religiosa del qual els era favorable; no es tractaria, doncs, d'una adopció de costums pagans per part de les comunitats cristianes montanistes, sinó, al contrari, d'un procés sociològic d'adaptació de les pròpies tradicions cristianes a l'ambient religiosocultural de Frígia.<sup>77</sup>

75. Una exposició de les notícies sobre màrtirs montanistes es troba en TREVETT, *Montanism*, 121-129 i en TABBERNEE, *Fake prophecy*, 213-240.

76. Tertul·lià, *Fug.* 9,4 (CCL 2, p. 1147).

77. MARKSCHIES, «Montanismus», 1216.

#### 4.3. *Ministeri sacerdotal en les comunitats montanistes*

La prohibició de les segones noces, l'agudització del dejuni, el no perdó dels pecats més greus i l'anhel del martiri fan palès que el moviment montanista va reaccionar contra un model d'evangelització consistent a adaptar-se al món, interpretat pels montanistes com a mundanització de la vivència cristiana. El montanisme s'ha presentat, doncs, per alguns historiadors com una oposició a l'esperit del cristianisme primerenc, encarnat i assumit en el moviment montanista, en el naixement i establiment dels ministeris en l'Església, que en la segona meitat del segle II ja començava a institucionalitzar-se d'una manera jeràrquica. Aquesta interpretació mereix ser analitzada de prop i en bona part criticada.<sup>78</sup>

No es pot excloure que les exageracions de la nova profecia dels frigis haguessin pogut contribuir a fer caure en el descrèdit a profetes i altres carismàtics, amb els quals les comunitats cristianes ja tenien dificultats de temps ençà.<sup>79</sup> També el fet que una sola *Apocalipsi* hagués estat inclosa en el cànon del Nou Testament —i no sense dubtes i debats— podia tenir relació amb un cert escepticisme eclesiàstic envers les revelacions espirituals, com justament en el montanisme tenien lloc, d'una manera explosiva.

Tanmateix, no és correcte definir el montanisme com una rebel·lió contra el ministeri, perquè en el seu desenvolupament el moviment montanista no va defugir absolutament la regulació ministerial.<sup>80</sup> Ja el mateix Montà mostrà habilitat i talent organitzatiu. Les comunitats montanistes eren convocades freqüentment a oferir diners,<sup>81</sup> que eren administrats per alguns del seus directius, com Teodot;<sup>82</sup> els predicadors montanistes rebien diners d'aquesta caixa comuna per tal que no patissin necessitats ni es veiessin obligats a recórrer a la caritat de les comunitats que visitaven. Al

78. A. STROBEL, *Das heilige Land der Montanisten*, Berlin 1980, pp. 267-277; E. DASSMANN, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, pp. 126-128.

79. En la *Didakhé* ja trobem el problema pràctic, que es plantejaven les comunitats cristianes a la fi del segle I i a començament del II, de distingir entre els vertaders i falsos profetes. En aquest sentit, la *Didakhé* prescrivia criteris clars d'honradesa que caracteritzava els profetes vertaders, com era l'exigència de mantenir-se econòmicament pels propis mitjans sense recórrer a les almoines de la comunitat que els acollia: únicament durant els dos primers dies podien els profetes itinerants viure de la caritat fraterna de la comunitat (cf. Did 11,3-12). De fet, Montà, en continuïtat amb les indicacions de la *Didakhé*, va preveure que els seus profetes visquessin aquests criteris d'honradesa i, per això, organitzà un eficaç procediment de recollida d'aportacions econòmiques en les comunitats (vegeu *infra* notes 81 i 82).

80. F. E. VOKES, «Montanism and the ministry», *StPatr* 9 (1966) 306-315.

81. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,18,2.

82. *Ibid.*, 5,16,14. Vegeu *supra* nota 21.

igual que en les comunitats de la Gran Església, també eren instituïts bisbes, preveres i diaques;<sup>83</sup> i el fet que aquests càrrecs ministerials poguessin ser exercits per dones escandalitzava la Gran Església.

Per tant, es fa palès que els montanistes no veieren en llur organització eclesial cap defecció de l'ideal primerenc del cristianisme, al qual ells s'atenien d'una manera inamovible; fins i tot hom pot parlar amb propietat d'una «església montanista», estructurada ministerialment. El montanisme és, doncs, un exemple del fenomen general d'evolució d'un moviment originàriament fluid i carismàtic que es va transformant en una institució estable i jerarquitzada. Com ja s'ha assenyalat, hi havia els ministeris de totes les esglésies (ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διακόνου), però també tenien κοινωνοί (és a dir, «bisbes regionals») i un πατριάρχος, la qual cosa mostra que aquesta església es va dotar d'una estructura organitzativa intercomunitària.<sup>84</sup>

Pel que fa al ministeri de les dones, Epifani en dóna testimoni, tot i que es refereix tan sols als quintil·lianistes: «ἐπίσκοποι τε παρ' αὐτοῖς γυναῖκες καὶ πρεσβύτεροι γυναῖκες καὶ τὰ ἄλλα· ὧν μεδὲν διαφέρειν φασίν “ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ”»,<sup>85</sup> «entre ells (els quintil·lianistes) hi ha dones bisbes i preveres, i exerceixen els altres ministeris. Diuen que això no fa cap diferència “perquè en Jesucrist no hi ha home ni dona” (Gal 3,28)». Com a prova escripturística de l'ordenació de dones en el clergat, els quintil·lianistes feren servir, segons Epifani,<sup>86</sup> el fet que la germana de Moisès, Maria, fou profeta (cf. Nm 12,2). A més a més, a partir d'un testimoni de Cebrí de Cartago,<sup>87</sup> ens ha arribat la notícia que en els anys cinquanta del segle II va actuar una profetessa de nom desconegut a la Capadócia, que celebrava baptisme i eucaristia i que alguns han volgut identificar amb la mateixa Quintil·la,<sup>88</sup> però uns altres no veuen clara la seva filiació montanista.<sup>89</sup> Una inscripció del segle IV testimonia la προφήτισσα Nanas d'Akoluk, de la qual es diu que era ἀγγελικὴ ἐπισκοπή («bisbessa angelical», és a dir, que exercia el ministeri episcopal a l'estil dels àngels). Una altra inscripció procedent d'Uşak (any 210 ca.) parla d'una πρεσβυτέρα Ammió.<sup>90</sup> En canvi, en el mon-

83. MARKSCHIES, «Montanismus», 1210.

84. Jeroni, *Ep.* 41,3-4.

85. Epifani de Salamina, *Pan.* 49,2,5 (GCS 31, p. 243).

86. *Ibid.*, 49,2,2.

87. Cebrí de Cartago, *Ep.* 75,7; 75,10.

88. K. ALAND, «Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie», en *Id.*, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960, pp. 116-117.

89. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino*, Toledo 1987, pp. 484-493.

90. Bibliografia sobre aquestes dues inscripcions es troba en MARKSCHIES, «Montanismus», 1211-1212.



tanisme nord-africà, tot i que coneixia profetesses, les dones no exercien oficis ministerials, segons el testimoni de Tertul·lià.<sup>91</sup>

D'una manera sintètica podríem afirmar que dins l'església montanista s'avenien de meravella el ministeri jeràrquic dels bisbes i l'actuació carismàtica dels profetes.

#### 4.4. Litúrgia

Ens ha arribat poca informació de la litúrgia de l'església montanista. Tertul·lià<sup>92</sup> i Epifani<sup>93</sup> testimonien l'existència d'una litúrgia pròpia. Pasqua i Pentecosta eren les festes principals. Segons l'historiador Sozómenos,<sup>94</sup> els montanistes feien servir un calendari solar. Sobre l'ús de formatge en les celebracions eucarístiques ja se n'ha parlat més amunt.<sup>95</sup> Una peculiaritat de la seva pregària era posar-se el dit índex sobre el nas o ficar-se'l dins el nas com a senyal de retenció de l'aire o «esperit» dins els pulmons en actitud de silenci; per això els catafrigis també rebien el nom de Πασσαλορυγχίται, paraula composta de πάσσαλος, «clau», «estaca» i ρίς ο ρύγχος, «nas», és a dir, «tapanassos» o «obturantassos».<sup>96</sup>

### 5. REBUIG ECLESIASTIC AL MOVIMENT MONTANISTA

Deixant de banda que l'actuació pública de dones en l'exercici de la profecia i dels ministeris eclesiàstics fos percebuda en aquella època com un greu inconvenient, la Gran Església es va oposar per raons més profundes a l'expansió i la propaganda de la nova profecia. A molts bisbes eren evidents els perills que amagava la descontrolada profecia montanista i no podien consentir que, en un moment en què el cànon escripturístic anava formant-se, apareguessin els *oracula* d'una nova revelació, la dels profetes frigis o catafrigis.

91. Tertul·lià, *Virg. vel.* 9,2.

92. Tertul·lià, *Jejun.* 13,5; 13,8.

93. Epifani de Salamina, *Pan.* 48,14,2: «μυστήρια».

94. Sozómenos, *Hist. Eccl.* 7,18,12. Cf. A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Berlin 1977, pp. 167-231.

95. Vegeu *supra* nota 71.

96. Epifani de Salamina, *Pan.* 48,14,4; Filastri, *Haer.* 76: «Passalorinchitae». Cf. Ch. TREVETT, «Fingers up noses and pricking with needles», *VigChr* 49 (1995) 258-269.

### 5.1. Absència d'errors dogmàtics i morals en el montanisme

Els montanistes no oferien punts febles per tal de rebre crítiques o atacs; de fet, no pocs bisbes i comunitats, com hem vist en el cas de Lió a l'any 177,<sup>97</sup> estaven gratament impressionats per la renovació de l'anhel primerenc, que fou saludat per molts cristians com una benedicció espiritual. ¿No havia parlat l'Evangelí de Joan d'un Paraclet que introduiria els creients en tota la veritat? Certament que dones profetesses escandalitzaven, però si l'esperit profètic era vàlid i es manifestava com a indubtablement eficaç, llavors era acceptat. La doctrina montanista no va entrar mai en conflicte amb la regla de fe, i les aguditzacions ascètiques tampoc no sobrepassaren el límit que les hagués fetes dogmàticament errònies. És cert que s'hauria pogut trobar un error dogmàtic en el fet que els montanistes, per haver condicionat la salvació humana a llurs manaments sobre el matrimoni i el dejuni, van incórrer en una versió legalista de l'Evangelí —cosa que, per una altra banda, suposava també una contradicció amb la pròpia essència carismàtica i espiritual de la nova profecia que pretenia oposar-se al legalisme de l'Església episcopal—, però la Gran Església no hi va veure cap mena de possible pseudolegalisme evangèlic, perquè també ella caminava més o menys en la mateixa direcció d'entestament de la disciplina. Igualment, hom hauria pogut qüestionar-se la doctrina trinitària de la profecia frígia, és a dir, com Pare, Fill i Esperit són un sol Déu, perquè fa l'efecte que la doctrina montanista del Paraclet passa per alt la dignitat divina de l'Esperit Sant, reduint-lo a una manifestació del Pare; és a dir, s'hauria pogut titllar de monarquiana la doctrina trinitària dels nous profetes frigis; però aquest aspecte no va ser tingut en compte pels bisbes de la Gran Església, perquè a la fi del segle II no era encara clara del tot i estudiada a fons la teologia trinitària en els cercles eclesials; a més, Tertul·lià montanista va combatre la doctrina monarquiana de Pràxees escrivint un tractat *Adversus Praxean* l'any 210 i posicionant-se així en la defensa de la *regula fidei*. En resum, el montanisme no va incórrer en cap error dogmàtic greu, i no se'l podia atacar per aquest flanc.

Per a rebutjar el montanisme, els bisbes es van reunir en sínodes per primera vegada en la història, com s'ha apuntat més amunt,<sup>98</sup> quan encara vivia Montà. Segurament tenien la necessitat de trobar-se i debatre entre

97. Vegeu *supra* notes 32 i 38. Pel que fa a la valoració teològica del profetisme montanista per part del bisbe Ireneu de Lió, cf. B. CZESZ, «San Ireneo y el montanismo», *AHig* 3 (1994) 81-93; cf. també R. POLANCO FERNANDOIS, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo*, Madrid 1999, pp. 350-385.

98. Vegeu *supra* notes 34 i 35.

ells aquest nou problema, perquè tots hi veien un perill greu; però cadascú en particular no sabia pas com afrontar-lo. No es podien demostrar errors dogmàtics en els profetes frígis, i, per altra banda, més afany espiritual segons el model montanista hauria estat ben acollit pels bisbes en llurs comunitats. Dogma i moral, doncs, no oferien cap possibilitat als bisbes per a intervenir-hi. Per tant, aquests s'aferraren als fenòmens extàtics com a senyal d'identitat d'aquest moviment i s'esforçaren a posar en dubte llur autenticitat, alhora que es posaven en el punt de mira les deficiències morals dels promotors. La literatura de controvèrsia antimontanista que abans s'ha esmentat<sup>99</sup> també es movia en aquest mateix nivell de descrèdit moral de l'adversari, la qual cosa constituirà, per cert, un dels elements característics de la literatura antiherètica posterior. En lloc d'una possible crítica dels errors dogmàtics i morals, la controvèrsia es traslladà en aquest cas a l'àmbit parapsicològic de les manifestacions extàtiques, com hem llegit en el text d'Eusebi (*Hist. Eccl.* 5,16,7) citat al començament del present article.<sup>100</sup> El montanisme fou condemnat pels bisbes no tan sols en aquests sínodes del segle II. Segons informa Cebrià de Cartago,<sup>101</sup> un sínode convocat a Iconi pels bisbes de Frígia, Galàcia i Cilícia entre el 230 i 235 va condemnar una vegada més el montanisme, el qual fou exclòs de l'Església oficial i es va convertir de mala gana en una secta. Un altre sínode provincial que tingué lloc a la ciutat frígia de Laodicea a la meitat del segle IV va decidir que els montanistes de la regió havien de ser convertits i batejats en l'Església apostòlica.<sup>102</sup> A la fi del segle IV, el montanisme serà inclòs entre les heretgies que els emperadors combatran en la legislació civil.<sup>103</sup>

## 5.2. *El debat sobre la santedat dels cristians i el perdó dels pecats*

A partir dels escrits rigoristes i montanistes que Tertul·lià de Cartago va escriure al final de la seva vida,<sup>104</sup> es descobreix amb tota claredat el nucli del problema que es va plantejar entre els profetes montanistes i els bisbes catòlics: la santedat en l'Església i, més en concret, quin tracte havien de rebre els pecadors dins l'Església. I és que el problema de l'endarreriment de la parusia consistia precisament en el fet que els cristians es cansaven

99. Vegeu l'apartat 3. del present article.

100. Vegeu *supra* nota 4.

101. Cebrià de Cartago, *Ep.* 75,7.

102. MARKSCHIES, «Montanismus», 1212.

103. Vegeu *supra* notes 49 i 50.

104. Vegeu *supra* nota 55.

d'esperar-la, contemporitzaven amb la cultura secular i es mundanitzaven en llurs costums. El montanisme i Tertul·lià van reaccionar jugant a la carta del rigorisme: calia triar sense mitges tintes entre «o ... o ...», és a dir, o santedat o pecat. Per això exigien l'esperit profètic com a prova de la legitimitat de llurs severes i dures exigències. L'Església tampoc no volia, com és lògic, renunciar a la serietat dels manaments de Déu, però també volia ser indulgent amb els pecadors i fer justícia a la missió del perdó dels pecats encomanada pel Crist. L'exitosa expansió de l'Església durant el segle II i el creixement de les comunitats cristianes agreujaren el problema: ¿quants pecadors i quanta necessitat de perdonar els pecats ha de suportar l'Església si no vol que minvi la seva reivindicació de santedat o àdhuc que la santedat en desaparegui del tot? Vista així, la controvèrsia amb l'element extàtic i profètic del montanisme fou un simple aspecte del problema, més ample, del pecat en l'Església, problema que amb l'ajornament de la parusia i el debilitament de l'esperança escatològica dels cristians en la segona meitat del segle II es va agreujar fins a uns nivells de màxima tensió.

#### 6. CONSEQÜÈNCIES ECLESIALS DE LA LLUITA CONTRA EL MONTANISME I EL GNOTICISME

El montanisme i el gnosticisme, malgrat les immenses diferències entre tots dos moviments, van coincidir cronològicament en el segle II i començament del III.<sup>105</sup> Acabo de senyalar que foren dos moviments molt diferents, perquè, des del punt de vista dogmàtic, el gnosticisme s'oposava rotundament a la regla de fe, i el montanisme li era fidel, i des del punt de vista històric responien a plantejaments teològico-espirituals totalment independents l'un de l'altre. Tanmateix, sols en un punt concret van coincidir: tots dos presentaven la vivència cristiana i la vida eclesial sobre un fonament que em permeto qualificar de no històric.

El montanisme, com ja s'ha explicat, enyorava, exagerant-los, alguns plantejaments escatològics de les comunitats cristianes del segle I. Per això, va adoptar formes rigoristes i espiritual-carismàtiques i es va enfrontar a la jerarquia eclesiàstica, que era vista per Montà com a tèbia perquè havia aflluixat les exigències morals i el primitiu fervor. Els profetes de Frígia negaven a l'Església l'adaptació pastoral a noves circumstàncies, allò que modernament anomenem *aggiornamento*; per als montanistes, els cristians

105. K. FROELICH, «Montanism and Gnosis», en D. NEIMANN – M. ACHATKIN (eds.), *The heritage of the Early Church*, Roma 1973, pp. 91-114; Th. BAUMEISTER, «Montanismus und Gnostizismus», *TThZ* 87 (1978) 44-60.

haurien de viure sempre una espiritualitat com la que visqueren els creients del segle I, mantenint-se fermes en l'esperança de l'arribada del Senyor i no mundanitzant-se mitjançant la contemporització amb el món i la cultura de cada moment històric.

Els gnòstics, al contrari, van assumir certs pressupòsits procedents de la religiositat pagana, en concret, el sentiment de redempció per mitjà d'un «coneixement» salvífic, és a dir, la *γνῶσις*. El gnosticisme negava l'encarnació del Fill de Déu i la intervenció de Déu en la història humana. Aquesta negació de la història de la salvació anava acompanyada del fet de presentar la salvació com l'adquisició d'un coneixement (o gnosi) que, revelant l'origen diví de l'ésser humà, l'alliberava de l'esclavatge del pecat i de la corporalitat d'aquest món material. Els diversos corrents gnòstics, en negar la història de la salvació, oferien una interpretació no històrica dels Evangelis perquè afirmaven una encarnació tan sols aparent del Salvador («docetisme»), la qual cosa implicava lògicament negar una acció evangelitzadora de l'Església consistent a encarnar-se (o inculturar-se) en el món i, per tant, implicava mantenir-se en un espiritualisme inoperant en l'escala social i cultural.

Doncs bé, la resposta dels bisbes a aquests dos reptes del segle II, que, malgrat les immenses diferències entre ambdós coincidien per raons diverses en proposar una vida cristiana «no històrica», va ser decisiva per a la constitució eclesiològica de les comunitats cristianes des d'aleshores fins al dia d'avui i fins sempre. Fou una resposta en què l'Església comprenia que la seva actuació evangelitzadora s'havia de dur a terme endinsant-se en la historicitat humana. La reacció i defensa de l'Església davant aquests dos perills interns accelerà, doncs, una sèrie de desenvolupaments doctrinals i estructurals que ja es trobaven d'una manera germinal en les comunitats cristianes del segle I i que, a partir de la fi del segle II afaïçonaren la constitució eclesial d'una manera definitiva segons els següents cinc criteris:<sup>106</sup>

a) L'enfortiment de la jerarquia eclesiàstica sota la forma de l'episcopat monàrquic. Paradoxalment, el montanisme, tot i que pretenia posar entrebancs al procés d'institucionalització de l'Església, va contribuir a accelerar-lo. Gràcies a la crisi causada per la nova profecia, els bisbes de l'Àsia Menor s'aplegaren en sínodes per primera vegada en la història,<sup>107</sup> de manera que fou en aquelles circumstàncies quan va nàixer el que esdevindria un òrgan de govern eclesiàstic: el sínode o concili episcopal.

106. DASSMANN, *Kirchengeschichte* I, 143-145.

107. Vegeu *supra* notes 34 i 35.

b) La formulació del principi de tradició (παράδοσις) en el marc de la successió (διαδοχή) apostòlica.<sup>108</sup>

c) La col·lecció o recollida dels escrits neotestamentaris i la fixació del cànon bíblic.<sup>109</sup> L'autor anònim citat per Eusebi féu servir a la fi del segle II per primera vegada l'expressió «καινή διαθήκη» (Nou Testament). Aquell autor deia explícitament que no volia incórrer en el mateix error dels montanistes: afegir o suprimir quelcom al «Nou Testament».<sup>110</sup>

d) La precisió del contingut de la fe en forma de confessions o *symbola fidei* o *regulae fidei*.

e) La delimitació de normes ètiques i l'establiment de les possibilitats de penitència i de perdó dels pecats o d'excomunicació. Aquest punt fou precisament, com s'ha indicat més amunt,<sup>111</sup> el nucli teològic del conflicte entre els profetes montanistes i els bisbes catòlics. La lluita de l'Església apostòlica contra el montanisme no va afeblir de cap manera la praxi eclesiàstica del dejuni i les seves estacions, però sí que li va donar una altra motivació, no escatològica com feien els seguidors de Montà, sinó merament ascètica: el dejuni com a un dels mitjans que combaten la concupiscència de les passions.

Aquests cinc elements no es van inventar a la fi del segle II per a donar resposta als reptes del gnosticisme i montanisme, sinó que estaven arrelats en la vivència de les comunitats cristianes des del principi. El que sí va haver-hi a la fi del segle II és l'establiment d'aquests cinc criteris doctrinals i estructurals com a eixos rectors de la constitució eclesial, per tal de reconèixer la legitimitat que l'Església té d'adaptar-se pastoralment a les vicissituds històriques (*aggiornamento*) i alhora garantir la fidelitat a la seva constitució interna i a les arrels apostòliques.

Un altre aspecte de la història eclesiàstica del segle II que també fa referència a aquesta important qüestió fou el naixement de la literatura apològica. Com que l'endarreriment de la parusia era interpretat per molts cristians com a paciència i longanimitat de Déu envers la condició pecadora dels homes (cf. 2Pe 3,8-9),<sup>112</sup> la reacció més normal a aquest plantejament fou exhortar a la penitència i a la conversió per tal de no donar ales a la mundanització (d'aquí s'originà precisament el fenomen radical

108. Vegeu el text d'Eusebi de Cesarea (*Hist. Eccl.* 5,16,7) citat *supra* en la nota 4.

109. H. PAULSEN, «Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons», *VigChr* 32 (1978) 19-52.

110. Eusebi de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,16,3.

111. Vegeu *supra* l'apartat 5.2. del present article.

112. Vegeu *supra* l'apartat 1. del present article.

del montanisme com a oposició a aquesta tebiesa espiritual). Però els apologistes veien aquesta situació des d'una perspectiva diferent: desitjaven l'ajornament de l'arribada del Senyor per tal de provar que, mitjançant l'enderrocament del culte dels déus del paganisme, les circumstàncies del món no empitjorarien, sinó que el cristianisme era capaç, com a nova religió universal, de desenvolupar la cultura humana i de garantir l'estabilitat de l'*Imperium Romanum*. Amb l'apologètica cristiana del segle II començà el que modernament anomenem 'diàleg església-món i fe-cultura', és a dir, es tracta d'un altre aspecte —seria un sisè criteri, ben important, a afegir als cinc anteriors— de l'ancoratge de l'Església en la història humana.<sup>113</sup>

Aquesta novetat dels apologistes del segle II té també arrels en el segle I. L'evangelista Lluc comptava ja amb una història per a l'Església; per això va escriure una història dels apòstols, els *Actes dels Apòstols*, la narració dels quals comença a Jerusalem i acaba a Roma. El discurs de Pau dirigit als filòsofs a l'areòpag d'Atenes (cf. Ac 17,16-34) pot considerar-se un precedent de la posterior literatura apologètica originada en el segle II.

Arran de la coincidència cronològica de totes aquestes circumstàncies —luita contra el montanisme i contra el gnosticisme, nova explicació teològica de l'endarreriment de la parusia i naixement del diàleg església-món per part dels apologistes—, no solament els bisbes sinó també molts cristians del segle II començaren, a diferència de la vivència del segle I, a no ser àvids de la fi del món. L'Església va prendre consciència que tenia davant seu una llarga història i, per tant, les teologies portadores d'uns plantejaments no històrics, com eren, per raons diverses, el montanisme i el gnosticisme, resultaven contraproduents. Per això, del crit *Maranatha* («Vine, Senyor») es va passar a pregar per la *mora finis*, per l'ajornament de la fi del món, com l'apologista Tertul·lià hagué de reconèixer en el seu *Apologeticum*,<sup>114</sup> malgrat que ell no hi estava d'acord. Tertul·lià restà en la

113. M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn 2000.

114. Tertul·lià, *Apol.* 31,3-32,1: «Hi ha més: és dit d'una manera expressa i clara: "Pregueu pels reis i pels prínceps i per les autoritats, a fi que tot sigui tranquil per a vosaltres" (1Tm 2,1-2). Perquè quan l'Imperi rep una sotragada, són sotragats també tots els seus membres, i també nosaltres, per bé que ens mantenim estranys a les turbes, d'una manera o altra som implicats dins la catàstrofe. Hi ha encara una necessitat més gran que ens obliga a pregar pels emperadors i també per la prosperitat de tot l'Imperi i per la potència romana: sabem, en efecte, que la grandíssima catàstrofe que està suspesa damunt tota la terra, i la mateixa clausura del temps (*clausulam saeculi*), que ens amenaça amb horribles flagells, és per la pròrroga concedida a l'Imperi Romà que es retarda. Així no volem fer aquesta experiència i, en pregar perquè s'ajorni, afavorim la durada de Roma», traducció de M. DOLÇ – F. SENTIES, *Tertul·lià. Apologètic* (FBM 137), Barcelona 1960, pp. 149-150. Una creença general, basada en sant Pau (cf. 2Te 2,7-8) feia coincidir la fi del món amb la de l'Imperi Romà. Aquest sentiment sobre la missió

pregària per un ràpid retorn del Senyor, perquè «si ad Dei uoluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam protractum quendam saeculo postulant, cum regnum Dei, quod ut adueniat oramus, ad consumationem saeculi tendat? Optamus maturius regnare et non diutius seruire»,<sup>115</sup> «si l'arribada del regne de Déu depèn de la seva voluntat i pressuposa la nostra sortida d'aquest món, ¿com és que alguns demanen que el temps s'allargui, essent així que el regne de Déu, que demanem que vingui, camina cap a la consumació del temps? Preferim regnar aviat, més que no pas allargar el temps de l'esclavatge».<sup>116</sup> Quan Tertul·lià va escriure aquestes paraules en *De oratione* (entre 198 i 204) encara no s'havia fet montanista; però la seva preferència de pregar per una propera arribada de la fi del món ens deixa veure la seva proximitat al moviment de Montà, al qual finalment s'adherí cap a l'any 207.

## 7. CONCLUSIÓ: ARRELAMENT DE L'ESCATOLOGIA PRESENCIAL EN L'ESGLÉSIA

En realitat, més que un heretge pròpiament dit, Montà va ser un producte cridaner del seu medi asiàtic, on el mil·lenarisme i l'esperit inicial de profecia es trobaven en els substrats d'aquelles esglésies de tradició joànica amb presència de judeo-cristianisme. El nom de Paraclet aplicat a l'Esperit Sant és propi de l'Evangeli de Joan, i l'afany del martiri i la visió de la Jerusalem celestial estan suggerits per l'Apocalipsi. Montà no plantejava cap doctrina estructurada: simplement era l'exponent d'un localisme caracteritzat per un profetisme exagerat que es va aïllar de la comunió amb les altres esglésies. Certament, va trobar alguns seguidors i admiradors, sobretot entre persones idealistes, com fou el cas de Tertul·lià de Cartago. Montà representava en aquells moments la veu de l'Esperit o Paraclet, que incitava l'Església a una forta renovació espiritual. La «nova profecia», fonamentada en la «paraula» (ῥῆμα), «esperit» (πνεῦμα) i «poder» (δύναμις) dels seus profetes,<sup>117</sup> apareixia a la fi del segle II com l'actualització de l'antiga església de Papius de Hieràpolis i de Policarp d'Esmirna, i exercia un gran atractiu en els esperits inquiets de la nova generació cristiana, que

---

providencial de l'Imperi palesa la impressió que la puixança romana exercia aleshores en els esperits de molts cristians. Cf. I. ROCA MELIÀ, «Significado temporal del *saeculum* tertuliáneo», *Helmantica* 25 (1974) 321-256.

115. Tertul·lià, *Orat.* 5,1 (CCL 1, p. 260).

116. Traducció de J. FABREGAS – A. SOLER, *Tertul·lià. Sobre el baptisme i altres escrits* (CC 6), Barcelona 1989, p. 63.

117. Vegeu *supra* nota 27.



veia que la Gran Església episcopal havia afluixat les exigències morals i el primitiu fervor.<sup>118</sup>

El moviment montanista va incidir, doncs, en una qüestió fonamental que a la fi del segle II s'anava dilucidant en la vida de les comunitats cristianes: què fer i com reaccionar amb l'ajornament de la parusia del Senyor; pregunta aquesta que tenia un vessant moral i pastoral: què fer i com reaccionar amb la presència dels pecadors en la vida eclesial.<sup>119</sup> El combat de la Gran Església contra el montanisme (i també contra el gnosticisme) accelerà la resposta eclesial a la pregunta plantejada per l'endarreriment de la parusia. L'Església va comprendre així que, en la seva missió evangelitzadora, havia d'endinsar-se en el món i ancorar-se en la història humana, prenent alhora les mesures eclesials necessàries per a mantenir-se fidel a les seves arrels apostòliques. Fou el fenomen que alguns historiadors eclesiàstics han anomenat «desescatologització» de l'Església primerenca. I l'Església apostòlica va trobar precisament també en l'Evangelí de Joan un bon suport teològic per a aquest propòsit «desescatologitzador».<sup>120</sup>

L'Evangelí de Joan ensenya l'així anomenada «escatologia del present» o «escatologia presencial». La resurrecció i el judici no són solament esdeveniments que encara no han arribat i que sobrevindran en un futur proper o llunyà, sinó que ja es fan realitat en el present: «Us ben asseguro que arriba l'hora, més ben dit, és ara, que els morts sentiran la veu del Fill de Déu, i els qui l'hauran escoltat viuran» (Jn 5,25). Jesucrist no està, segons Joan, lluny de la seva comunitat i no és que torni sols en la parusia; ell roman en la comunitat per la «Paraula» (ῥῆμα ο, millor, Λόγος, hauríem de dir en aquest cas), per l'«Esperit» (Πνεῦμα) i pel «poder» (δύναμις) dels sacraments.

Ara bé, en el segle I i al començament del segle II, l'escatologia presencial de l'Evangelí de Joan encara no donava resposta pràctica a la següent pregunta: ¿amb aquesta mena de presència, n'hi ha prou per a compensar l'experiència de distància que arrisca el transcurs del temps entre la mort i resurrecció del Senyor i la fi del món? Quan es va escriure l'Evangelí de Joan, aquesta pregunta preocupava molt a les comunitats i a llurs dirigents, i aleshores era una pregunta oberta, de resposta desconeguda perquè els mancava experiència. Ha estat la mateixa història posterior la que, a la fi del segle II amb la lluita contra el montanisme i el gnosticisme, va proporcionar a l'Església la seguretat que amb l'«escatologia del present» o «escatologia realitzada» ja n'hi havia prou per a la vivència cristiana de la fe i per a la missió evangelitzadora. No cal incomodar la vida eclesial

118. J. de C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 199-200.

119. Vegeu *supra* l'apartat 5.2. del present article.

120. DASSMANN, *Kirchengeschichte I*, 132-134.

amb profetismes estraforaris que enyoren l'«escatologia de la fi imminent» com féu el montanisme, perquè, al cap i a la fi, en la «paraula» (Λόγος) de l'Evangelí i en el «poder» (δύναμις) dels sacraments, l'actuació de l'«Esperit» (Πνεῦμα) garanteix sempre i en cada moment al creient la proximitat de Jesús, la qual no s'ha afeblit mai ni pel poc o molt de temps que ja ha passat ni pel temps que ara mateix va passant.

Albert VICIANO I VIVES  
C/ Sant Pau, 4  
43003 TARRAGONA  
CATALONIA (Spain)

(acabat en data 25-02-2016)