

Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM

Studium Biblicum Franciscanum, Jerozolima

INTERPRETACJA MILLENARYSTYCZNA IDEI JEROZOLIMY (II-III WIEK)

Millenaryzm chrześcijański swoimi korzeniami sięgał judaistycznej koncepcji nadejścia królestwa Mesjasza na ziemi. Nie bez przyczyny idea tysiącletniego królowania Chrystusa i jego wybranych kwitła tam, gdzie wspólnoty żydowskie lub judeochrześcijańskie były najliczniejsze i najprężniejsze. W II i III wieku po trosze wszyscy autorzy chrześcijańscy byli pod wpływem chiliazmu, a ich opisy tej ideologii zgadzają się w bardzo wielu punktach. Polemizując zaś z millenarystami, pisarze „Wielkiego Kościoła” zwracali uwagę na interpretację tekstów apokaliptycznych, aby móc je odczytywać poza kontekstami „tysiącletniego królestwa”, podkreślając ich znaczenie duchowe.¹

Niepoślednią rolę w millenaryzmie odgrywała idea Jerozolimy odbudowanej według opisów proroków i *Apokalipsy*. Widać to szczególnie u millenarystów pochodzących z Azji Mniejszej lub pozostających pod wpływem tamtejszej szkoły egzegetyczno-teologicznej. Jednak pod wpływem Cerynta² i zwolenników Montanusa³, millenaryzm był spostrzegany przede wszystkim jako spekulacja heretycka. To doprowadziło do negacji autorstwa Janowego i kanonicznego charakteru *Apokalipsy*, a nawet do „zmowy milczenia” na temat innych pism „umiłowanego Ucznia” w okresie rozkwitu millenaryzmu.⁴

¹ Jerozolima w tym kontekście staje się zapowiedzią Kościoła i symbolem ludzkiej duszy.

² Na temat Cerynta pozostaje nadal aktualny art. G. B a r d y, *Cerinte*, RB 30: 1921, s. 344-373.

³ Por. J. D a n i e l o u, *Theologie du judeo-christianisme* (Histoire des doctrines chretiennes avant Nicée. I), Paris-New York-Rome 1958, s. 351.

⁴ Por. ocenę art. D. S t r a t h m a n n a w: *Origenes und die Johannesoffenbarung*, „Neue kirchliche Zeitschrift” 34: 1923; u A. M o n a c i, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, „Augustinianum” 18: 1978, s. 139, przypis 4. Także Orygenes jest wobec *Apokalipsy* ostrożny, szczególnie jeśli chodzi o przepowiadania czasów ostatecznych i cierpień poprzedzających koniec ziemskiej historii. Nie komentuje więc całego tekstu tej księgi lecz jej wybrane fragmenty, gdzie może dać upust interpretacji teologicznej lub symboliczno-duchowej.

Cerynt, według relacji Dionizego, to „człowiek na wskroś zmysłowy i cielesny”.⁵ Natomiast doktryna Montanusa wyraźnie brała pod uwagę pojęcie i znaczenie Jerozolimy. Doszło nawet do tego, że kultuwujący milenaryzm montaniści spodziewali się pojawienia Jerozolimy niebiańskiej pomiędzy frygijskimi miastami Pepuzą i Tymionem.⁶

Zainteresowanie się pojęciem i wymową Jerozolimy spowodowało, że stało się konieczne wyodrębnienie porównań, systematyzacja opisów i obrazów dotyczących Świętego Miasta. Widać to dobrze na przykładzie Tertuliana. Autor ten odwołuje się do bogatego repertorium millenarystycznego, wykorzystując przy tym ideę Jerozolimy w sporach z marcjonitami. Obalając podstawową tezę tych błędnowierców, łączy on „tysiącletnie królestwo” z królowaniem w niebiosach.

Temu miastu [Jerozolimie] Bóg zapewnił, że zgromadzi świętych dzięki zmarłych wstaniu i ich umocni obfitością wszystkich rozkoszy, rzecz jasna w sposób duchowy. [Nagrodzi rozkosze], którymi wzgardziliśmy lub które utraciliśmy na tym świecie. Jest rzeczą sprawiedliwą i godną Boga, aby jego słudzy radowali się tam, gdzie się smucili z powodu Jego imienia.⁷

Tertulian dostrzega ścisły związek pomiędzy przynależnością do grona zbawionych, a zażywaniem dóbr nadprzyrodzonych w niebiańskiej Jerozolimie. Łącząc rygoryzm ascetyczny z obietnicą dóbr duchowych,⁸ Afrykańczyk zrywa z materializmem wizji „tysiącletniego królestwa”. Nierzadko jednak i on popada w wizję odnowy Jerozolimy ograniczonej wyłącznie do sfery ziemskiej i materialnej, choć najczęściej skłania się do akcentowania aspektu duchowego nowego Jeruzalem.⁹

Znamienna jest postawa Cypriana z Kartaginy, który zachowuje daleko posuniętą rezerwę wobec chiliizmu. Dla innych, jak na przykład dla Hipolita,¹⁰ wystarczającym było zachowanie wyważonych sądów i odrzucenie krańcowych twierdzeń. Jednak w kwestii odbudowy przybytku w Jerozolimie

⁵ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* III,28,5; por. G. De l T o n, *Eusebio di Cesarea. Storia Ecclesiastica e i Martiri della Palestina* (tekst gr. z tłum. wł. i przypisami), Roma-Parigi-Tournai-New York 1964, ss. 214-216.

⁶ Por. B. A l a n d, *Montano-montanismo*, w: A. Di B e r a r d i n o (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. II, Casale Monferrato-Genova 1983-1988, kol. 2299.

⁷ T e r t u l i a n, *Adversus Marcionem* III,24,5; por. CCL (= Corpus Christianorum, Series Latina) I, s. 542.

⁸ Montaniści głosili życie pełne umartwień, praktykując posty i wstrzeźliwość, aż do zakazu powtórnego związku małżeńskiego po śmierci współmałżonka.

⁹ Por. T e r t u l i a n, *Adversus Marcionem* III,24,5; por. CCL I, s. 542. O zaznawaniu „dóbr wiecznych i niezniszczalnych” mówi św. J u s t y n; por. *Dialogo cum Tryphone* 139,5; *BEP* (= Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων) 3, Ateny 1975-1978, s. 331.

¹⁰ Por. opinię A. Z a n i`ego przytoczoną przez L. D a t t r i n o, *Patrologia. Introduzione*, Casale Monferrato 1991, s. 82.

autor ten porzuca wszelkie spekulacje i, podobnie jak wielu innych pisarzy starożytności chrześcijańskiej, przypisuje to dzieło Antychrystowi. Działanie tej postaci staje się odwrotnością historii zbawienia¹¹ i przedrzeźnianiem Syna Bożego. Hipolit pisze wręcz, że Antychryst

wywyższy się ponad wszystkich królów i bożków, odbuduje miasto Jeruzalem i podniesie z ruin zniszczoną świątynię, odda Żydom cały kraj i jego granice, wezwie ich naród z niewoli pośród ludowi i ogłosi się ich królem... [Ludy ziemi] zegną przed nim kolana i uważać go będą za Chrystusa.¹²

Idea entuzjastycznego przyjęcia Antychrysta przez naród żydowski jest powszechna w tradycji chrześcijańskiej pierwszych wieków.¹³ Przywoływano przy tym elementy apokalipsy żydowskiej, która tłumaczyła w sposób dosłowny proroctwa Starego Testamentu odnoszące się do rozkwitu Palestyny, powstania odnowionej stolicy i ustanowienie królestwa mesjańskiego na ziemi.¹⁴ Są to elementy żywcem zapożyczone przez millenarystów. Jednak autorzy chrześcijańscy pierwszych wieków zdają sobie w pełni sprawę, że symbolika tysiącletniego królestwa i niebiańskiej Jerozolimy wywodziła się z teologii „starszych Kościoła” i doktryny judeochrześcijan.¹⁵ Wizje millenarystyczne stają się wręcz elementami tradycji pierwotnego Kościoła. Szczególnie w obrazie miasta zstępującego od Boga widziano spełnienie się zapowiedzi wiecznej szczęśliwości poza granicami dziejów i widzialnego świata.¹⁶

W podobny sposób można by scharakteryzować stanowisko reprezentującego początki literatury chrześcijańskiej Justyna. Według niego czysto chrześcijańskie jest twierdzenie o duchowym wymiarze tysiącletniego królestwa. Odpowiadając na zarzuty Żyda Tryfona dotyczące doktryny millenarystycznej i odbudowy Jerozolimy w jej ziemskim kształcie,¹⁷ Justyn stwierdza:

Razem ze mną wszyscy prawowierni chrześcijanie wierzą, że nastąpi zmartwychwstanie ciał i okres tysiąca lat [królowania] w Jerozolimie, odbudowanej, upiększonej i powiększonej, tak jak twierdzą Ezechiel, Izajasz i inni prorocy.¹⁸

¹¹ Por. M o n a c i, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, s. 141.

¹² Hipolit, *In Daniele* IV,49; por. GCS (= *Die griechischen christlichen Schriftsteller*) (= *Die griechischen christlichen Schriftsteller*) 1,1,312.4; tekst gr. i tłum. wł. w: F. S b a f f o n i, *Testi sull'Anticristo. Secolo III* (Biblioteca Patristica, 21), Firenze 1992, s. 40-41.

¹³ Poświadcza to I r e n e u s z w *Adversus haereses* V,25,2-4; por. SC (= *Sources Chretiennes*) 153, ss. 312-323; por. także F. S b a f f o n i, *Testi sull'Anticristo*, s. 58-59, przypis 13.

¹⁴ Por. C. M a z z u c c o – E. P i e t r e l l a, *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, „Augustinianum” 18: 1978, s. 38-39, przypis 91.

¹⁵ Por. E. T e s t a, *La Nuova Sion*, „Liber Ahrcuus” 22: 1972, s. 67.

¹⁶ Por. C. M a z z u c c o, *La Gerusalemme celeste dell' „Apocalisse” nei Padri*, s. 59.

¹⁷ Por. E. T e s t a, jw., s. 67.

¹⁸ J u s t y n, *Dialogus cum Tryphone* 80.5; por. tamże 81,1, w: BEP 3, s. 285

Apologeta – męczennik wydaje się być dłużnikiem tradycji judeochrześcijańskiej.¹⁹ Ustala bowiem zależność pomiędzy „tysiącletnim królestwem”, a ziemską Jerozolimą, wprowadzając jednocześnie do tego obrazu elementy duchowe. Ireneusz nadaje idei Jerozolimy jeszcze mocniejsze zabarwienie moralne i doktrynalne, chociaż jest to zaledwie jeden z elementów jego wielkiej wizji spełnienia się proroctw dotyczących dobrobytu i szczęścia dla wybranych przez Boga.²⁰ Biskup Lyonu umieszcza te fakty po zmartwychwstaniu ciał.²¹ Obietnice i zapowiedzi przyszłego szczęścia w Jerozolimie, twierdzi Ireneusz, nie ograniczały się jedynie do „proroków i (naszych) ojców”, lecz obejmują także „Kościoły zgromadzone spośród narodów (*ex gentibus*)..., którym Duch nadaje nazwę «wysp»”.²² Obrazy przedstawione przez słowa proroctw powinny być jednak pojmowane bardzo konkretnie. Według autora *Zdemaskowania i odparcia fałszywej gnozy (Adversus haereses)* każdy z obrazów skrypturystycznych odnosi się do „królestwa doczesnego (*in regni temporibus; ἐν τοῖς τῆς Βασιλείας χρόνοις*), kiedy Chrystus odnowi ziemię, a Jerozolima zostanie odbudowana na wzór «górnego Jeruzalem» (*secundum characterem quae sursum est Hierusalem; κατὰ τὸν χαρακτῆρα τῆς ἄνω Ἱερουσαλήμ*)”.²³ Jednakże objawienie się „niebiańskiego Jeruzalem” nastąpi w czasach odnowy eschatologicznej, kiedy Bóg ustanowi na nowo swój Przybytek pośród ludzi, odkupionych i przemienionych.²⁴

Polemika z systemami gnostyckimi sprawia, iż Ireneusz częściej sięga do obrazów i doktryny wypracowanych przez millenarystów.²⁵ W późniejszej *Demonstratio apostolica*, gdzie nie ma potrzeby zbijania argumentów heretyków, lecz pojawia się aspekt katechetyczny, widać, że autor ten skłania się wyraźnie ku interpretacji duchowej. Biskup Lyonu rozróżnia Jerozolimę ziemską i niebiańskie miasto opisane w *Apokalipsie*.²⁶ Pierwsza z tych idei zapożyczona jest od Papiasza,²⁷ druga zaś jest wypracowana przez niego samego.²⁸

¹⁹ Osąd C. Mazzucco - E. Pietrella, że chodzi jedynie o „apokaliptykę judaistyczną” wydaje się zbyt ograniczony; por. *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse*, s. 41.

²⁰ Por. J. Danielou, *Theologie du judeo-christianisme*, s. 351.

²¹ Por. Ireneusz, *Adversus haereses* V,33,1-3; por. SC 153, s. 404-417.

²² Tenże, *Adversus haereses* V,34,32; por. SC 153, s. 430-431. Autor cytuje Jr 31,10-14.

²³ Tenże, *Adversus haereses* V,35,2; por. SC 153, s. 442-445.

²⁴ Por. tenże, *Adversus haereses* V,35,2-36,1; por. SC 153, s. 444-455.

²⁵ Por. C. Mazzucco - E. Pietrella, jw., s. 43-44. Nie podzielamy całkowicie opinii Autorów, że Ireneusz nie bierze zbyt pod uwagę księgi *Apokalipsy* (por. jw., s. 44).

²⁶ Por. C. Mazzucco - E. Pietrella, jw., s. 42.

²⁷ Por. Ireneusz, *Adversus haereses* V,35,1; por. SC 153, 436-437. Por. E. Testa, jw., s. 68-69.

²⁸ Por. E. Norelli, *Il duplice rinnovamento del mondo nell' escatologia di S. Ireneo*, „Augustinianum” 18: 1978, s. 93.

Orygenes byli pierwszym spośród pisarzy Kościoła, który poprzez alternatywną interpretację i spirytualizację wizerunku Jerozolimy doprowadził do kryzysu tradycyjne systemy millenarystyczne, które zastał jeszcze w pełni rozwoju. Niektóre fragmenty dzieł wielkiego aleksandryjczyka świadczą wyraźniej o podjęciu tej polemiki. O wyznawcach doktryny millenarystycznej aleksandryjczyk pisze następująco: „wyobrażają sobie oni, że odbudują ziemską Jerozolimę, osadzając jako fundamenty szlachetne kamienie, wznosząc mury z diaspru, ozdabiając bastiony kryształem”.²⁹ Ta wizja jest dostatecznym powodem, aby określić ich jako tych, którzy „odrzucają wszelki wysiłek umysłowy”.³⁰ Należy natomiast oczekiwać przyszłej chwały Świętego Miasta w eschatologicznej pełni. Krytykując w ten sposób doktrynę millenarystyczną, Adamancjusz proponuje, aby patrzeć na odnowioną Jerozolimę jako „miasto świętych” w którym ludzie, po opuszczeniu doczesnego życia, będą postępować w poznawaniu Bożych tajemnic, stając się żywymi kamieniami, cennymi i wybranymi przed Bogiem.³¹ W komentarzu do *Ewangelii św. Jana* Orygenes łączy starotestamentalne prorocтва na temat Jerozolimy i wizje *Apokalipsy*. Wszelkie zapowiedzi „odnoszą się do przyszłego wieku i do budowli czasów ostatecznych”, tworzona z tych, którzy „stali się drogimi kamieniami”.³² O tym powinni zdać sobie sprawę także poganie. W *Contra Celsum* poucza, że na kartach *Apokalipsy* i innych pism biblijnych należy dostrzegać „opis miasta Bożego, niebiańskiej Jerozolimy..., aby zdać sobie sprawę, jakie są koncepcje chrześcijańskie dotyczące wejścia dusz do królestwa Bożego”.³³

Podobne porównania występują u Orygenesesa dosyć często. W ten sposób pozbawia on aspektów materialnych wizję niebiańskiego Jeruzalem, co propagowali millenaryści. Skłania się wręcz do opisywania niebiańskiego miasta jako rzeczywistości przejściowej, oczekującej na dopełnienie się liczby wybranych,³⁴ którzy będą postępować według „Wieczystej Ewangelii”, do której nic nie zostanie dodane.³⁵

Interpretacja alegoryczna tekstów i obrazów szczególnie drogich millenarystom nie rozwiązała problemów. Świadczy o tym wiadomość podana przez Euzebiusza z Cezarei. Ten historyk Kościoła opowiada o dyskusji, która w III wieku rozgorzała pomiędzy biskupem Aleksandrii i uczniem

²⁹ Orygenes. *De principiis* (= *O zasadach*) II.11.2: por. SC 396. s. 38-45.

³⁰ Tenże. *De principiis* II.11.2: por. SC 396. s. 27-28.

³¹ Tenże. *De principiis* II.11.3: por. SC 396. s. 77-90.

³² Tenże. *Comm. in Joan.* X.42: por. SC 157. s. 560-565.

³³ Tenże. *Contra Celsum* VI.23: por. SC 147. s. 236-237.

³⁴ Por. Monaci, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, s. 148.

³⁵ Por. Orygenes. *De principiis* III.6: IV.3: por. GCS 22, s. 290, 343.

Orygenes – Dionizym, a zwolennikami egzegezy literacko–materialistycznej, którym przewodził wyznający millenaryzm Nepos.³⁶

Metody z Olimpu rozwija tradycję millenarystyczną jako typologię.³⁷ W ten sposób doszło do zatarcie wielu różnic i niekonsekwencji. W *Symposium* mamy chociażby przykład przejścia z „tysiącletniego królestwa” do wspólnoty zbawionych, zwanej „miastem Bożym”.³⁸ Wysiłki Metodego odnoszą jednak odwrotny skutek.³⁹

Na łacińskim Zachodzie millenaryzm miał żywot o wiele dłuższy. Być może brakowało postaci tej miary co Orygenes lub tak skutecznego systemu teologicznego jak aleksandryjski. Wielu pisarzy z kręgu aleksandryjskiego należało do przeciwników millenaryzmu, stosując w swojej walce interpretację alegoryczno–mistyczną obrazów apokaliptycznych.⁴⁰ To działanie nie ustało nawet wtedy, gdy pod koniec III wieku doktryna millenarystyczna na Wschodzie była już mocno osłabiona.

Na Zachodzie jedynie rozszerzenie się wpływów platonizmu (pogańskiego i schrystianizowanego) pod koniec IV wieku spowodowało kryzys tej doktryny, a następnie jej zanik.⁴¹

U Wiktoryna z Petovium, którego *Komentarz do Apokalipsy* poprawił i oczyścił z millenaryzmu Hieronim, widać tradycyjne schematy. Jeruzalem niebiański charakteryzuje bogactwo wiary i łaski udzielonej za pośrednictwem Apostołów.

To co mówi [autor *Apokalipsy*]: ujrzą „różne drogie kamienie” (por. Ap 21,18–20), mówi to o ludziach lecz to oznacza także najcenniejszą różnorodność wiary poszczególnych osób. [Apostoł] wskazuje potem, że „bramy z pereł” (por. Ap 21,2) to Apostołowie. „Nie są [one] zamykane” (por. Ap 21,25), to znaczy: łaska została dana przez nich i nigdy jej nie zabraknie. Tutaj ujrzą twarz w twarz (por. 1Kor 13,12).⁴²

Elementem bardzo charakterystycznym jest zastosowanie przez Wiktoryna egzegezy alegorycznej. Mimo, iż autor ten ogranicza się do kilku zaledwie wyrażen biblijnych (Ap 20–21), potrafi ustrzec się konieczności

³⁶ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* VII,24,4–5; por. De I T o n, *Eusebio. Storia*, s. 582–583.

³⁷ Por. J. Danielou, jw., s. 358.

³⁸ Por. Metody z Olimpu, *Symposium* IX,S; por. SC 95, s. 278–280.

³⁹ Por. M. Simonetti, *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*, w: *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Dekkers XII lustra complenti oblata*, Brugge-Gravenhage 1975, t. I, s. 57–58.

⁴⁰ Por. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis „Augustinianum”, 23), Roma 1985, s. 295.

⁴¹ Por. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, s. 295.

⁴² *In Apocalypsim 21*: CSEL (= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*) 49, 154,9–18.

odrzuć en bloc idei millenarystycznych, które były silnie zakorzenione w dosłownym tłumaczeniu Pisma świętego przez niektórych pisarzy starożytnego Kościoła. Wiktoryn stara się zachować nie tylko tradycyjną duchową interpretację tekstów odnoszących się do obrazu Jerozolimy, lecz wykazuje sporą niezależność wobec doktryn, do których się skłania, i wzorów, które wykorzystuje.⁴³ Cały kompleks porównań stosowanych w obrazie niebiańskiego Jeruzalem oznacza „uduchowienie do maksimum” koncepcji Miasta Świętego. „Wiktoryn... kroczy po śladach wielkiego mistrza aleksandryjskiego [Orygenes]”.⁴⁴

Wiktoryn nie jest jednak jedynym epigonem millenaryzmu. Jeszcze u Laktancjusza, który nawiązuje do millenaryzmu na początku IV wieku, można znaleźć twierdzenie, że Chrystus „założy Miasto Święte” jako jeden z elementów tysiącletniego królestwa.⁴⁵

Kryzys millenaryzmu i jego schyłek to jednak procesy nieuniknione. Nie brakowało naśladowców Wiktoryna, którzy ukazując podstawy biblijne millenaryzmu starali się go wskrzesić.⁴⁶ Jednak interpretacja alternatywna wizji millenarystycznych była już zbyt ugruntowana, aby można było nawiązywać do nich jako do niezbitych argumentów świadczących o idei „tysiącletniego królestwa”.

Nie bez znaczenia był także fakt, że w IV wieku, czyli po uznaniu chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim, zaczął się okres rozkwitu Jerozolimy, która stała się duchową stolicą całego chrześcijaństwa. Święte Miasto przeszło prawdziwą metamorfozę: rozpoczęły się budowy bazylik i kościołów, a do Miejsc Świętych przybywały rzesze pielgrzymów. Jerozolima olśniewała bogactwem i wspaniałością. Millenarystyczne spekulacje na temat odnowienia Jerozolimy stały się zupełnie zbędne. Oto opis Euzebiusza z Cezarei, dla którego budowle konstantyńskie były realizacją proroctw i zapowiedzi chwały Miasta Świętego.

W miejscu, gdzie pogrzebano Pana stanęło nowe Jeruzalem, na przeciwko starożytnego i sławnego miasta, które po okrutnym zabiciu naszego Pana zostało srodze doświadczone aż do zupełnego zniszczenia, płacąc w ten sposób za winę swoich bezbożnych mieszkańców. Cesarz [Konstantyn]... wznosił budowlę, która świadczyła o zwycięstwie Zbawcy nad śmiercią. Nie jest może błędem utożsamienie tego dzieła z ostatecznym Jeruzalem, ogłoszonym w przepowiedniach proroków [z miastem], wobec którego wypowiedziano niezliczoną ilość

⁴³ Por. C. Curti, *Il regno millenario in Vittorino di Petovio*, „Augustinianum” 18: 1978, s. 432.

⁴⁴ Curti, jw., s. 431.

⁴⁵ Cf. *Epitome* 67.3-4: SC s. 335, 266-267.

⁴⁶ Wiele przykładów zaczerpniętych z Wiktoryna z Petowium podaje Curti (jw., s. 427-428).

pochwał i które przez długi czas wysławiają natchnione duchem Bożym pro-
roctwa.⁴⁷

Do przyczyn, które zdecydowały o upadku millenaryzmu być może należałoby dołączyć także kryterium zmiany położenia chrześcijaństwa i wartościowania rzeczywistości doczesnej. Ta ostatnia wydawała się tym bardziej do zaakceptowania, iż pojawiło się w historii szczególnego rodzaju zdobycz – wolność religijna.⁴⁸ Chrześcijanie nie są od tej pory „przeciwko światu” lecz „w świecie”.

GERUSALEMME NELLA INTERPRETAZIONE MILLENARISTICA (II-III SECOLO)

S o m m a r i o

L'idea di Gerusalemme celeste viene presa dalla *Apocalisse*. Nel senso millenaristico era interpretata da alcuni autori cristiani. Nell'articolo vengono esaminati i più rappresentativi di loro.

⁴⁷ *De vita Constantini* III.33 por. GCS 7, s. 93.

⁴⁸ Por. przede wszystkim R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurich 1966.