

# Stefan Moysa

---

## Instytut ekumeniczny w Jerozolimie

---

Collectanea Theologica 42/4, 201-207

---

1972

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STEFAN MOYSA SJ, WARSZAWA

## INSTYTUT EKUMENICZNY W JEROZOLIMIE

Od października 1971 do stycznia 1972 r. miałem możliwość uczestniczyć w pierwszym semestrze działalności nowo powstałego instytutu ekumenicznego w Jerozolimie. Pewne szczegóły dotyczące samego budynku, ludzi w nim pracujących oraz charakteru tych prac podałem w „Tygodniku Powszechnym” z dnia 20 lutego 1972 r. Tutaj chciałbym się nieco zatrzymać nad historią powstania instytutu, jego koncepcją teologiczną i sposobem jej realizacji oraz stosunkiem instytutu do chrześcijan żyjących w Jerozolimie i Ziemi Świętej.

### Z historii powstania instytutu

Pierwszej myśli, która dała początek instytutowi ekumenicznemu w Jerozolimie, należy szukać w przemówieniu, wygłoszonym na audiencji, jakiej udzielił obserwatorom niekatolickim papież Paweł VI w dniu 17 października 1963 r., a więc na początku 2-ej sesji soboru. Prof. Skydsgaard, w imieniu obserwatorów niekatolickich powiedział wówczas dosłownie: „Niech mi będzie wolno... zasygnalizować fakt, który wydaje mi się bardzo ważny. Myślę o roli, jaką mogłaby odegrać teologia biblijna skoncentrowana na studium historii zbawienia zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie... Niech Wasza Świątobliwość pozwoli mi wyrazić naszą żywą nadzieję, że światło takiej teologii konkretnej i historycznej, to jest opartej na Piśmie św. i nauczaniu ojców, będzie jaśniało coraz to bardziej w pracach tego soboru”<sup>1</sup>. W swojej odpowiedzi papież podjął wysuniętą sugestię, którą określił jako godną przestudiowania i pogłębienia oraz dodał: „Kościół katolicki posiada instytucje, które mogłyby się specjalizować w tego rodzaju badaniach; należałoby może również stworzyć nową instytucję, służącą do tego celu, gdyby okoliczności na to wskazywały”<sup>2</sup>.

W czasie pielgrzymki papieża do Jerozolimy w roku 1964 i jego spotkania z patriarchą Atenagorasem myśl ta przetworzyła się w konkretny projekt ufundowania instytutu ekumenicznego właśnie w Jerozolimie jako w „mieście spotkania”. Odtąd podjęto już kroki całkiem konkretne. Papież powierzył sprawę O.T. Hesburgh, rektorowi uniwersytetu Notre Dame w USA i przewodniczącemu Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich, który podjął się tego zadania i miał zebrać odpowiednie fundusze. Stworzono komitet wykonawczy i nawiązano liczne kontakty z braćmi

<sup>1</sup> Cyt. według Doc. Cath. 60(1963) kol. 1426.

<sup>2</sup> Tamże, kol. 1423.

chrześcijanami. Jeden z nich w ten sposób wyraził swe poglądy: „Możecie mnie zaprosić do waszego samochodu, na pewno zajmę w nim honorowe miejsce. Ale będzie to zawsze wasz samochód prowadzony przez katolika. Możemy jednak również wspólnie wynająć samochód i wybrać kierowcę, który będzie zmieniał się regularnie. W pierwszym wypadku będziemy mieli wyznaniowy instytut ekumeniczny, który będzie katolicki i równocześnie otwarty dla innych, w drugim zaś przedsięwzięcie wspólne, które będzie naprawdę ekumeniczne. Wolimy drugie rozwiązanie, choć jest ono trudniejsze”<sup>3</sup>.

Słowa te określiły wybór, który miał zostać dokonany. W dniach 26—28 listopada 1965 r. w Bellagio we Włoszech grupa teologów należących do najważniejszych Kościołów chrześcijańskich ukonstytuowała się jako Rada Akademicka czyli najwyższa władza instytutu. Postanowiono, że instytut będzie zakładem uniwersyteckim, który kwalifikowanym teologom oraz absolwentom teologii umożliwi prowadzenie wspólnych badań naukowych. Jego baza będzie całkowicie międzywyznaniowa, a prawnym właścicielem nie jakiś Kościół, ale uniwersytet Notre Dame w USA. Na zebraniu Rady Akademickiej w Jerozolimie we wrześniu 1966 r. pierwszym rektorem instytutu został wybrany jednogłośnie Msgr Charles Moeller, profesor uniwersytetu w Louvain i podsekretarz Kongregacji Doktryny Wiary, wicerektorem zaś prof. Paul Minear z Yale University w Stanach Zjednoczonych. Nieco później drugim wicerektorem został prof. Panayotis Christou, dawny rektor uniwersytetu w Salonikach. Plany budynku, który miał stanąć na wzgórzu zwanym Tantar zajmowanym przez hospicjum kawalerów maltańskich o 3 km od Betlejem, sporządził Frank Montana, dziekan wydziału architektury uniwersytetu w Notre Dame.

Na skutek rozlicznych trudności, dopiero w listopadzie 1971 r. mogła w tym budynku zamieszkać pierwsza grupa teologów i rozpocząć swoją działalność. Oficjalną inaugurację odłożono jednak na jesień 1972 r.

### Koncepcja teologiczna i program instytutu

Sprawa celu instytutu, charakteru badań przez niego prowadzonych i programu studiów stała w centrum dyskusji Rady Akademickiej w czasie jej kolejnych zebrań. Była również przedmiotem licznych konsultacji osobistych i pisemnych. Sugestia badań nad historią zbawienia, wysunięta przez Pawła VI, była w jakimś stopniu odbiciem teologii Cullmanna i napotykała w łonie Rady Akademickiej na pewne sprzeciwy. Zarzucano jej archeologizm, a więc punkt widzenia czysto retrospektywny, obawiano się, że program sformułowany w oparciu o te idee nie pociągnie nikogo z teologów współczesnych. „Musicie tu studiować nie problem zbawienia, który dla wielu stał się już problematyczny, ale chrześcijański ateizm” — zauważył Dean Richardson z Union Theological Seminary. Inni, którym bliższa była oryginalna inspiracja instytutu, podkreślali, że historia zbawienia nie implikuje retrospektywnego punktu widzenia, ale jest uniwersalna i chrystocentryczna oraz dotyczy również zbawienia człowieka dzisiaj. Trzeba oczywiście zawsze dosięgnąć świat współczesny, ale nie można z niego robić bożyszczka i trzeba mieć zawsze na uwadze prymat Ewangelii. Coraz to bardziej okazywała się nie przeciwstawność, ale kompletność obu punktów widzenia. Samo wyrażenie „historia zbawienia” napotykało wprawdzie na trudności, gdyż wydawało się przenosić zbawienie w sferę pozaczasową, czy też zacieśniać je do świata zachodniego. Jak zauważył np. prof. Panikkar, zbawienie w pojęciu hinduskim dokonuje się w historii, ale przekracza ją całkowicie. Z drugiej strony coraz to bardziej koncentrowano się nie na historii, *giques*, Tipografia Poliglotta Vaticana, s. 8.

<sup>3</sup> Cyt. według broszurki *L'Institut Oecuménique de Recherches Théologiques*, Tipografia Poliglotta Vaticana, s. 8.

ale na samej rzeczywistości zbawienia, co do której dawała się odczuć wyraźna zgodność poglądów. Podkreślano, że każdy człowiek pragnie być zbawiony i że jest to centralny punkt fenomenologii religii. Człowiek współczesny zaś głosi, że nie potrzebuje zbawienia. Są to dwie dane problemu, świadczące, że zagadnienie zbawienia jest dla naszej epoki centralne. Te rzeczywistość postanowiono ująć w słowa *mysterium salutis*. Są to słowa biblijne, wyrażają rzeczywistość ukrytą i objawioną zarazem w historii zbawienia, wyrażają istotę chrześcijaństwa, ale również zasadniczy problem każdej religii.

Przedmiot studiów został więc określony przez Radę Akademicką bardzo szeroko. Stało się tak może też i dlatego, że instytut miał być ekumeniczny, nie tyle przez sam przedmiot, ile raczej przez metodę, ujawniającą się we wspólnym studium zagadnień interesujących wszystkie Kościoły chrześcijańskie. Instytut był również pomyślany jako ekumeniczny w ścisłym tego słowa znaczeniu, to znaczy umożliwiający spotkanie i dążenie do jedności samych chrześcijan. Miał jednak pozostać otwarty na dialog z religiami świata, w szczególności z judaizmem i islamem, jako rodzinami duchowymi najbardziej związanymi z Jerozolimą. Otwartość na świat współczesny, na jego tendencje sekularyzacyjne, na cały problem stosunku człowieka współczesnego do Boga mieściły się również w programie instytutu.

Na wiosnę 1971 r., gdy formowała się już pierwsza ekipa mająca pracować w instytucie, Paul Minear w liście do jej członków podsumowując długie dyskusje Rady Adwokackiej w ten sposób formułował program współpracy na pierwsze dwa lata działalności: „Ogólnym tematem dla pierwszych dwóch lat jest *mysterium salutis*, przy czym to wyrażenie ma raczej pomóc do otwarcia drzwi w wielu kierunkach niż określić wąską linię poszukiwań. W ciągu pierwszego roku możemy się skoncentrować nad rozróżnieniem zmiennych i niezmiennych elementów w chrześcijańskiej interpretacji zbawienia. Implikuje to szeroki wachlarz problemów, które będą badane z tak licznych punktów widzenia, na jakie tylko pozwolą zainteresowania i zdolności pracujących tu teologów. Niemal każda dziedzina badań dotyka w jakimś punkcie tego problemu, tak że każdy będzie mógł przyczynić się do postępu dyskusji. W ciągu drugiego roku współpraca zogniskuje się nad zagadnieniem, jaki jest stosunek chrześcijańskiego posłannictwa zbawienia do sytuacji dzisiejszej i jak można uczynić to posłannictwo zrozumiałym dla ludzi żyjących w różnych krajach i kulturach. Może to poprowadzić do zbadania, w jaki sposób idea zbawienia jest zawarta w literaturze i sztuce współczesnej. Mamy nadzieję, że w ciągu obu lat nasi teologowie będą starali się uchwycić relację soteriologii chrześcijańskiej do wizji, jaką posiadają inne religie i soteriologie, włączając w nie sekularyzm i ateizm”.

### Pierwsze realizacje

Przed takim zadaniem stanęła pierwsza grupa 15 teologów, która w dniu 4 października 1971 r. w St. George College, w arabskiej części Jerozolimy rozpoczęła swoje prace. Problem stale dyskutowany na zebraniach Rady Akademickiej a mianowicie w jaki sposób zharmonizować indywidualne pole badań z realizacją celu instytutu, okazał się w praktyce szczególnie wyraźny. Zainteresowania pierwszych piętnastu teologów pracujących w instytucie dotyczyły przeważnie Pisma św. i literatury patrystycznej i były bardzo rozbieżne, a także u kilku bardzo specjalne. R. Thysman, profesor uniwersytetu w Louvain opracowywał problemy etyczne u św. Mateusza w ich relacji do jego eklezjologii. Panayotis Christou, profesor uniwersytetu w Salonikach zajmował się zagadnieniem płci człowieka w pismach gnostyckich. J. Mejia, profesor katolickiego uniwersytetu w Buenos Aires studiował historię Księgi Powtórzonego Prawa. Prof. Sherman Johnson z uniwersytetu w Berkeley pisał o początkach chrześcijaństwa w Anatolii,

a profesor J. J. von Allmen przygotowywał do druku teologię kultu Boga. Wyniki ich prac były przedstawiane i omawiane na cotygodniowych wspólnych kolokwjach. Omawiano jednak również problematykę bliżej związaną z ogólnym przedmiotem badań instytutu. Msgr Moeller na przykład przedstawił problem zbawienia we współczesnej literaturze. Okazuje się w niej zdaniem autora, że postawy religijnej współczesnego człowieka nie można zredukować do problemu sekularyzacji. Odkrycie znaczenia święta i jego celebracji, poszukiwanie wspólnoty z drugim człowiekiem, atrakcyjność osoby Jezusa-człowieka, powrót do zasadniczych elementów natury, oto szereg doświadczeń, w których człowiek współczesny poszukuje zbawienia.

Temat zbawienia z punktu widzenia biblijnego, a mianowicie w liście św. Pawła do Kolosan podjął o. Pierre Bénéoit, dyrektor dominikańskiej Ecole Biblique w Jerozolimie. Wskazał on, że podczas gdy listy do Koryntian, Galatów i Rzymian uwzględniają szczególnie zbawienie jednostki przez zjednoczenie w wierze z Chrystusem, list do Kolosan ukazuje przede wszystkim kosmiczne horyzonty zbawienia. Paweł podkreśla tu bowiem, że Chrystus jest Panem całego stworzenia, że w Nim znajduje się pełnia bytu boskiego i ludzkiego, a stworzenie materialne przez Niego właśnie będzie pośrednio włączone w dzieło zbawienia.

Obok tych referatów dotyczących wprost misterium zbawienia, inne dotyczyły go mniej lub więcej. Trudno jednak zaprzeczyć, że były to przyczynki bardzo fragmentaryczne i że nie można jeszcze mówić o jakichkolwiek konkluzjach czy pozytywnych wynikach. Wśród członków instytutu dawały się słyszeć głosy, że potrzeba większej ciągłości prac, a temat misterium zbawienia powinien być opracowywany w sposób bardziej systematyczny. Mały komitet złożony z członków instytutu przedłożył plan realizacji tego postulat. Według tego planu należałoby rozważyć wpraw terminologię zagadnienia i osobę Zbawcy. Następnie można być przejść do warunków zbawienia (kto ma być zbawiony: świat, społeczeństwo, człowiek), od czego ma być zbawiony (od grzechu, śmierci, zepsucia, rozdwojenia osobowości, itp.). Dalej trzeba by się zająć stanem bytu zbawionego (zdrowie, uwolnienie od winy, wolność, nowe stworzenie). Wśród środków zbawienia plan wylicza wiarę, wylanie Ducha Świętego, dary charyzmatyczne, nawrócenie, chrzest. W jakiej mierze plan ten wpłynie na prace instytutu, pozostaje jeszcze sprawą otwartą. W każdym razie znać w nim troskę o możliwie najszersze i aktualne ujęcie problemu.

Zagadnienie zbawienia pod aktualnym kątem widzenia zbawienia „dzisiaj” opracowuje Oddział Misji i Ewangelizacji przy Światowej Radzie Kościołów, którym kierują Thomas Wieser i Philip Poter. Rozporządzają oni obszerną dokumentacją przekazaną już do biblioteki instytutu, a na styczeń 1973 r. planuje się zebranie na ten temat w Bankoku. Jest nadzieja, że do tego czasu instytut na tyle okrzepnie, że w tym zebraniu będzie mógł wziąć czynny udział.

### **Instytut a chrześcijanie Jerozolimy**

Jedną ze spraw, która periodycznie powracała w dyskusjach, był stosunek instytutu do miejscowej sytuacji kościelnej, w szczególności zaś do problemu współpracy chrześcijan na terenie Jerozolimy oraz do dialogu z judaizmem i islamem.

Zaznaczyły się tu dwie koncepcje. Jedni uważali, że musimy koniecznie zachować charakter instytutu jako wyższej uczelni teologicznej. Oficjalna jego nazwa ustalona po długich dyskusjach Rady Akademickiej brzmi: Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies. Rada Akademicka bowiem, najwyższa władza instytutu postanowiła, że celem instytutu mają być badania naukowe nad misterium zbawienia, prowadzone z punktów widzenia różnych tradycji chrześcijańskich. Tego rodzaju praca wymaga całkowitego

poświęcenia i dlatego nie możemy stać się miejscem kontaktu dla społeczności chrześcijańskich tu mieszkających, nie możemy również zajmować się popularyzacją ekumenizmu wśród miejscowych chrześcijan. Nie do nas na przykład należy organizacja imprez z okazji tygodnia modlitw o zjednoczenie Kościołów. Byłoby to zresztą wkraczaniem nowicjuszy, takimi bowiem byliśmy tu w terenie, w wewnętrzne sprawy Kościołów, przez co można by bardziej zaszkodzić niż pomóc. Owoc ekumeniczny naszej pracy musi być przede wszystkim pośredni i wynikać ze studiów teologicznych, którym mamy się oddawać.

Większość jednak członków nie przyjmowała tej argumentacji i wysuwała inne racje na rzecz bardziej bezpośredniego zaangażowania. W praktyce zresztą kontakty ekumeniczne instytutu były od początku bardzo żywe. Jego władze przedstawiły się wszystkim ważniejszym hierarchom Jeruzolimy, uczestniczono regularnie w liturgiach prawosławnych, trwających nieraz całą noc, nawiązano bliższy kontakt z anglikańskim arcybiskupem George Appleton, a także z bardzo ekumenicznie nastawionym i szukającym nowych dróg pastorem luterzańskim Helmutem Glatte.

Aby nieco zrozumieć problem, trzeba go rozważyć na tle szerszej sytuacji kościelnej Jeruzolimy. Wiadomo, że jest ona wynikiem pewnego historycznego rozwoju, który doprowadził do wielkiego rozbitcia chrześcijaństwa. Nigdzie nie jest ono może bardziej widoczne niż tu właśnie. Na ogólną liczbę 120.000 chrześcijan w Ziemi Świętej przypada na Jeruzolimę obecnie około 10 000. Chrześcijanie ci żyją rozproszeni w 31 kościołach, z których największe znaczenie posiadają prawosławni Grecy, rzymscy katolicy wraz z Kościołami zjednoczonymi z Rzymem oraz Ormianie. Ponadto istnieją mniejsze grupy chrześcijan, należące do Kościołów wschodnich jak kopci i syryjczycy oraz grupa anglikanów i luteranów.

Ta wielka liczba Kościołów żywo jak widać kontrastuje z małą liczbą chrześcijan żyjących w Jeruzolimie i dzieli ich na liczne małe grupki, nie posiadające większego społecznego znaczenia, oddzielone od siebie, przynajmniej na szczeblu hierarchii i kleru. Ten podział jest szczególnie jaskrawo widoczny w bazylikach Grobu Świętego i Narodzenia, które znajdują się zasadniczo w posiadaniu Greków, Ormian i rzymskich katolików. Współżycie tych społeczności kościelnych reguluje skomplikowane prawo tureckie (*status quo* z roku 1852) przyjęte przez władze angielskie sprawujące mandat po pierwszej wojnie światowej, przez władze jordańskie w 1948 r. i władze izraelskie w 1967 r. Prawo to ustala najdrobniejsze szczegóły, a więc własność takiego czy innego kawałka posiadki, co uprawnia do zamykania go, takiej czy innej kolumny, czy też prawo przechodzenia dla jednej społeczności przez własność drugiej. Gwiazdę w grocie betlejemskiej, domniemanym miejscu narodzenia Chrystusa odkurzają co dzień prawosławni Grecy, myją ją dwa razy w tygodniu Ormianie, ale ołtarz nad gwiazdą mają prawo czyścić tylko prawosławni. Arrasy w grocie Narodzenia należą do łacinników, ale miejsce ich zawieszania musi być określone co do centymetra. Dotąd w kaplicy Kalwarii nie zamyka się pasa szerokości 18 cali, gdyż jedna społeczność nie chce drugiej na to pozwolić<sup>4</sup>. *Status quo* nie jest wynikiem porozumienia ale walki i zamraża pewien stan niesprawiedliwy i anachroniczny. Kolejne władze przyjmowały go, aby nie przysparzać sobie dodatkowych kłopotów, których i tak z Kościołami chrześcijańskimi miały wiele. *Status quo* stwarza równowagę wysoce nietrwałą, a spory o jego interpretację wybuchają raz po raz. Ostatnim z nich jest spór między koptami a Etiopczykami o prawo przejścia dla tych ostatnich przez pewien korytarz. Spór ten ciągnie się przed sądem izraelskim od półtora roku.

<sup>4</sup> Por. Appendix 6, *Excerpt from a confidential Memorandum „The Status Quo in the Holy Places”*, w: Walter Zander, *Israel and the Holy Places of Christendom*, London 1971, 195—224.

Jasną jest rzeczą, że wszystkie te przeciwieństwa i spory były niezrozumiałe dla niechrześcijan i wywoływały uśmiezek pogardy u tych, którzy musieli godzić ze sobą zwaśnionych uczniów Chrystusa, znajdujących się tutaj w stanie posiadania i obrony swoich praw. Dziś w dobie ekumenizmu i poszukiwania tego, co łączy, w czasach wspólnych modlitw, ten stan staje się coraz to bardziej anachroniczny i utrzymuje go tylko konserwatyizm czynników miejscowych.

U wszystkich jednak chyba istnieje ubolewanie nad tym stanem i silne pragnienie przewyciężenia go; widać również znaki, że sytuacja zmienia się na lepsze. Np. po roku 1967 stały się konieczne narady poszczególnych hierarchów kościelnych celem ustalenia wspólnego stanowiska wobec okupacyjnych władz izraelskich. Istnieje dalej plan popierany szczególnie przez delegata apostolskiego Msgr'a P. Laghi i arcybiskupa angikańskiego Appletona stworzenia wspólnie chrześcijańskiego uniwersytetu dla Arabów, którzy są zmuszeni wyjeżdżać dla zdobycia wyższego wykształcenia i często nie wracają. W Betlejem znów, w bazylice Narodzenia, zarządcy odpowiednich kultów zbierają się celem ustalenia wspólnego porządku nabożeństw, a kapłani różnych Kościołów tejże miejscowości — celem omówienia problemów pastoralnych. Ci, którzy powracają do Jerozolimy po kilku latach stwierdzają, że atmosfera wzajemnego współżycia zmieniła się stanowczo na lepsze. Być może, że jest to niewiele w stosunku do tego, co się dzieje w innych częściach Kościoła powszechnego, niemniej lekceważyć tego nie można.

Charakterystyczne jest, że w tej atmosferze instytut spotkał się z życzliwym przyjęciem ze strony wszystkich ewentualnych partnerów dialogu. Dotyczy to zarówno społeczności arabskiej, jak i żydowskiej, dotyczy też poszczególnych społeczności chrześcijańskich, czemu wielokrotnie dawali wyraz ich hierarchowie w czasie wizyt składanych im przez władze instytutu. Wszyscy w nim widzą pewien czynnik, który mogłoby wprowadzić element nowości i korzystny ferment do sytuacji, którą charakteryzuje daleko posunięty bezwład.

Członkowie instytutu zastanawiali się zatem, w jaki sposób można się przyczynić do postępu ekumenizmu na terenie Jerozolimy, nie tracąc równocześnie charakteru wyższej uczelni, przez który chcą służyć całemu Kościołowi powszechnemu. Gdy budynek zostanie wykonany odbędzie się oficjalna inauguracja, która zbierze tu miejscowe władze kościelne i cywilne jak również przedstawicieli uczelni teologicznych. Zapewne zebranie to — jedyne chyba w dziejach miasta — może się przyczynić do stworzenia pewnej platformy porozumienia między społecznościami chrześcijańskimi. Instytut przy swoich szerokich możliwościach lokalowych będzie mógł służyć jako miejsce spotkania dla wszystkich, którzy chcieliby pracować i modlić się o jedność.

Istnieją ponadto jeszcze inne zadania, a mianowicie opracowywanie problemów teologicznych, narzucających się szczególnie w Jerozolimie przy współżyciu różnych społeczności chrześcijańskich. Do tych zagadnień należy na przykład teologiczne znaczenie wspólnej modlitwy chrześcijan różnych tradycji. Co jest wówczas więzią, która ich łączy? O co wspólnie proszą? Czy wyrzekają się przez to swojej przynależności kościelnej? Dotąd istnieje dla pewnych Kościołów na terenie Jerozolimy zakaz, aby się modlić z chrześcijanami innych wyznań; opracowanie tego problemu pomogłoby więc może do rozproszenia uprzedzeń, które spowodowały ten zakaz.

Ponadto młodzi chrześcijanie Jerozolimy są nieliczni, znają się dobrze wszyscy. Przystępują oni, nawet ci najlepsi i najgorliwsi, do Komunii św. zupełnie niezależnie od przynależności kościelnej podczas celebracji tej Eucharystii, na której się w danej chwili znajdują. Co należy sądzić o tym fakcie z punktu widzenia teologicznego? Czy jest to zwyczajne nadużycie, które należy zwalczać przy pomocy środków dyscyplinarnych, zresztą już całkowicie nieskutecznych, czy może należałoby się tu dopatrywać szczegól-

nego działania Bożego, dokonującego się nieraz na dziwnych i nieprzewidywalnych drogach?

Istnieje wiele podobnych zagadnień, które czekają na opracowanie i na pomoc ze strony instytutu. Oczywiście jego działalność obecnie musi być skromna i dyskretna, ściśle pozostająca w ramach jego kompetencji i zadań. Nie wszystko zresztą można dokonać od razu, a instytut posiada za sobą zaledwie 4 miesiące życia.

Wydaje się jednak, że instytut nie powstał w Jerozolimie przypadkowo. Fakt, że Cullmann i Skjoldsgaard wysunęli historię zbawienia jako przedmiot badań, co zostało tak szybko podjęte przez papieża i skonkretyzowane w postaci instytutu wybudowanego w tym właśnie mieście, ma swoje szczególne opatrnościowe znaczenie. Tu bowiem znajdują się zasadnicze miejsca historii zbawienia oraz dokonały się też jej zasadnicze czasy, *kairoi*. Chrześcijanie wszystkich Kościołów powracają do Jerozolimy jako do swego źródła. Tu wreszcie istnieje potężny bodziec poszukiwań i dialogu w postaci dwóch innych poza chrześcijaństwem wielkich religii monoteistycznych, judaizmu i islamu, które skłaniają do refleksji nad pochodzeniem chrześcijaństwa, które również jak zwłaszcza islam, wzrastają w znaczenie i zmuszają przede wszystkim zależeć od tego, o ile będzie zakorzeniony swoją strukturą i pracą w mieście i kraju, gdzie i dla którego powstał i w tym ujrzy specyfikę swego zadania, różną od tej, jaką posiadają podobne instytuty jak Bossey, Strasburg czy Tybinga. Wówczas też stanie się atrakcyjny dla większej liczby teologów, a także młodzieży teologicznej, której tak nam brakowało.

Wydaje się też, że tylko przy takim ukierunkowaniu pracy będzie mógł instytut odpowiedzieć zamiarom Opatrzności. „Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, niech prawica moja będzie zapomniana!” (Ps 136,5) — słowa te są zawsze aktualne.