



**Stefan Dudra
Renata Król-Mazur
Dorota Maj**

POLITYKA WYZNANIOWA

**Wschodnia i ekumeniczna
perspektywa eklezjalna**

Zielona Góra 2018

morpho

Stefan Dudra

Uniwersytet Zielonogórski

Renata Król-Mazur

Uniwersytet Jagielloński

Dorota Maj

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

POLITYKA WYZNANIOWA
Wschodnia i ekumeniczna
perspektywa eklezjalna

wydawnictwo morpho

Monografia w serii: *Politologia religii*

Pracownia Badań nad Mniejszościami
Narodowymi i Etnicznymi
Instytut Politologii – Uniwersytet Zielonogórski

Recenzent

Prof. AJP dr hab. Paweł A. Leszczyński

(Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim)

Skład tekstu

Redakcja

Copyright © 2018 by Stefan Dudra & Renata Król-Mazur
& Dorota Maj & Wydawnictwo Morpho

ISBN: 978-83-62352-54-8

Wydawnictwo Morpho

ul. Osiedle 6

68-213 Sieniawa Żarska

morpho@mor-pho.pl

604 25 65 95

<http://www.mor-pho.pl>

Objętość: 8,7 ark. wyd.

Wydanie monografii zostało dofinansowane
przez Uniwersytet Zielonogórski

Spis treści

Wstęp | 5

Rozdział I

**ROLA RELIGII W PROCESIE INTEGRACJI
EUROPEJSKIEJ – PERSPEKTYWA KONFERENCJI
KOŚCIOŁÓW EUROPEJSKICH | 15**

Rozdział II

**WSPÓŁPRACA EKUMENICZNA KONFERENCJI
KOŚCIOŁÓW EUROPEJSKICH
W OBSZARZE INTEGRACJI EUROPEJSKIEJ | 47**

Rozdział III

**DIASPORY PRAWOSŁAWNE W PROCESIE
AUTOKEFALIZACJI W EUROPIE ZACHODNIEJ | 71**

Rozdział IV

**PRAWOSŁAWNE JURYSDYKCJE W ESTONII
JAKO EGZEMPLIFIKACJA EKLEZJALNYCH
I STRUKTURALNYCH PROBLEMÓW KOŚCIELNYCH | 103**

Rozdział V

**OBOWIAZKOWA NAUKA HISTORII KOŚCIOŁA
ORMIAŃSKIEGO W SZKOŁACH PUBLICZNYCH
JAKO ELEMENT POLITYKI WYZNANIOWEJ
REPUBLIKI ARMENII | 127**

Rozdział VI

**NAUCZANIE RELIGII W SZKOŁACH PUBLICZNYCH
W GRUZJI JAKO ELEMENT POLITYKI WYZNANIOWEJ
REPUBLIKI GRUZJI | 153**

Bibliografia | 179

Noty o autorach | 193

Abstract | 195

Wstęp

Dynamika przemian świata daje wyraźny asumpt do rozważenia znaczenia i roli religii we współczesnych społeczeństwach. Wynika to zarówno z prób podważania paradygmatu sekularyzacji, stanowiącego główny punkt odniesienia dla nauk społecznych i humanistycznych w zakresie badań nad religią i polityką, jak również powstawania nowych zjawisk na pograniczu religii i nowoczesności, wnoszących nową jakość do relacji religii i polityki¹. W tym kontekście można mówić o dwóch przeciwstawnych tendencjach: z jednej o prywatyzowaniu wierzeń religijnych i przenoszeniu religijności do obszaru prywatnej sfery każdego człowieka, zaś z drugiej o przenikaniu religii do sfery publicznej, co skutkuje jej interakcjami z polityką². Z tego względu w środowisku politologicznym od pewnego czasu zgłaszany jest postulat wyodrębnienia w naukach o polityce subdyscypliny określanej jako *politologia religii*³. Na Zachodzie badania relacji polityka – religia cieszą się dużym zainteresowaniem i są cenione. W Polsce dopiero się rozwijają i należy dołożyć wszelkich starań, aby popularnością i standardem nie odbiegały od tego co wypracowano na Zachodzie.

¹ Zob. M. Marczevska-Rytko, *Wstęp*, [w:] *Czynnik religijny w polityce wewnętrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Wybrane problemy*, red. M. Marczevska-Rytko, Lublin 2015, s. 9.

² R. Carp, *Religion in the Public Sphere. Is There a Common European Model?*, „Journal for the Studies of Religions and Ideologies”, 2011, vol. 10, s. 95.

³ Zob. R. Michalak, *Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2014, s. 5-11, a zwłaszcza przypis 3.

Religia od najdawniejszych czasów była czynnikiem państwowotwórczym. Symbioza państwa i religii/Kościoła była efektywną metodą konsolidacji państwa, budowania wszelkich jego struktur, zarówno instytucjonalnych, jak i społecznych. W konsekwencji religia w zdecydowanej większości przypadków była substratem o wiele szerszej ideologii państwowej, co często powodowało jej *stricte* instrumentalne traktowanie jako wygodnej i skutecznej formy integracji i organizacji państwa⁴. Kiedy jednak religia i wynikające z niej podziały stały się elementem zagrażającym integralności państwa, zdecydowano, że najlepszym sposobem odniesienia się państwa do Kościoła jest oddzielenie obu podmiotów tak, aby różnorodności konfesyjne nie powodowały niepotrzebnych konfliktów. Niezależnie od przyjętych w danym kraju relacji państwo – Kościół, każda władza państwowa sformułowała własne zasady i cele jakimi kieruje się w stosunku do religii i wyznań religijnych oraz metody jakimi posługuje się dla ich urzeczywistnienia w życiu społecznym, tworząc tym samym politykę wyznaniową.

Polityka wyznaniowa jest jednym z działań realizowanej przez państwo polityki publicznej, rozumianej jako „proces, przez który rząd/władza publiczna przekłada swoje wizje polityczne na strategie, plany i programy, aby osiągnąć zakładane efekty”⁵. Według Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej polityka ta spełnia funkcję normatywną i kontrolną nad instytucjami religijnymi, definiuje charakter relacji między państwem a obecnymi

⁴ J. Szymanek, *Konstytucjonalizacja rodziału państwa i kościoła: uwagi prawnoporównawcze*, „Studia Politologiczne”, 2012, vol. 23: *Problemy polityki wyznaniowej*, s. 23-24.

⁵ Cyt. za: R. Michalak, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989*, Zielona Góra 2014, s. 5.

na jego terytorium Kościołami i związkami wyznaniowymi. Na złożoność polityki wyznaniowej wskazuje Józef Krukowski podkreślając, że dotyczy ona relacji pomiędzy sferami *sacrum* i *profanum*, reprezentowanym przez państwo i religię, które są tworzone przez ludzi, będących jednocześnie obywatelami i wiernymi⁶. Słusznie zwraca uwagę na to, że wpływ na koncepcje polityki wyznaniowej mają założenia ideologiczno-ustrojowe państwa, struktura wyznaniowa (zwłaszcza dominujące w danym państwie Kościoły i związki wyznaniowe, które mają wpływ na opinię publiczną), tradycje historyczne, a także rodowód polityczny i wyznaniowy elit politycznych (zarówno aktualnie sprawujących władzę, jak i pozostających w opozycji)⁷. Polityka wyznaniowa kształtowała się poprzez wieki (była elementem szczegółowych polityk państw już w starożytności) będąc odzwierciedleniem miejsca i roli Kościoła w przestrzeni państwowej. To ostatecznie zaś krystalizowało się w szerokim kontekście historycznie zmiennych warunków geopolitycznych, kulturowych, cywilizacyjnych i ekonomicznych. Dlatego też nie można zrozumieć współczesnych uwarunkowań polityki wyznaniowej bez uwzględnienia historycznych relacji między władzą państwową a kościelną⁸.

Z polityką wyznaniową nierozłącznie związane jest prawo wyznaniowe, będące formalnym wyrazem w relacjach państwo – organizacje religijne (związki wyznaniowe), które jest zespołem norm wydanych lub uznanych przez państwo, określają-

⁶ J. Krukowski, *Polityka wyznaniowa państw postkomunistycznych. Główne linie*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2002, z. 2, s. 5.

⁷ *Ibidem*, s. 5-6.

⁸ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Polityka wyznaniowa*, [w:] *Nauki o polityce publicznej. Monografia dyscypliny*, red. J. Kwaśniewski, Warszawa 2018, s. 266-268.

cych stosunek państw do kościołów i związków wyznaniowych, a także sytuację jednostki ze względu na jej światopogląd. Normy te stanowią część państwowego systemu prawnego i konstruowane są dwupoziomowo. Na pierwszym poziomie są normy o charakterze generalnym, zapewniające wolność sumienia i wyznania w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym (z reguły państwo stanowi je w sposób jednostronny). Na drugim poziomie występuje specyfika norm prawa wyznaniowego z uwzględnieniem pluralizmu religijnego (w tym wypadku normy negocjowane są z przedstawicielami danego związku religijnego)⁹. Polityka wyznaniowa w państwie demokratycznym realizowana jest więc w granicach określonych przez obowiązujące prawo. Normy prawa utrwalają stosunki pomiędzy państwem a Kościołami i związkami wyznaniowymi definiując rolę, jaką mają do wypełnienia wskazane podmioty w państwie. We współczesnym świecie funkcjonują dwa przeciwstawne sposoby ułożenia relacji pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi: model powiązania (państwo wyznaniowe) i model rozdziału (państwo świeckie)¹⁰. Normy prawa wyznaniowego podlegają zmianie wraz z przemianami zachodzącymi w polityce wyznaniowej. W demokratycznym państwie prawnym następuje to w sposób określony przez konstytucje i ustawy szczegółowe.

Jednym z wyznaczników państwa demokratycznego jest zagwarantowanie prawa do wolności religijnej, obejmującej dwie sfery aktywności religijnej człowieka – wewnętrzną, związaną z przekonaniami religijnymi człowieka (wolność sumienia), oraz zewnętrzną, czyli prawo do kształtowania swojego życia zgodnie z wyznawaną religią (wolność wyznania). W państwie

⁹ *Ibidem*, s. 278.

¹⁰ Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 15-16.

prawa wolność religii znajduje swój wyraz w stosownych regulacjach prawnych (konstytucjach i ustawach szczegółowych), w tym także w międzynarodowych konwencjach i paktach stojących na straży praw człowieka. Miarą właściwego działania prawa wolności religijnej jest nie tyle zagwarantowanie praw wolnościowych dominującym Kościołom i organizacjom światopoglądowym, ale przede wszystkim grupom mniejszościowym.

W niniejszej monografii kwestia polityki wyznaniowej została przeanalizowana na dwóch poziomach. Pierwszy z nich obejmuje zagadnienia związane z funkcjonowaniem organizacji ekumenicznych w Europie, ich wpływem na kształtowanie uniwersalnych zasad polityki wyznaniowej, a także współpracy w dziedzinie integracji europejskiej. Poziom drugi to badania stosunków państwo–Kościoł na przykładzie funkcjonowania Kościołów prawosławnych w Estonii i wybranych państwach Europy Zachodniej, działalności Prawosławnego Apostolskiego Autokefalicznego Kościoła Gruzińskiego oraz, zaliczanego do przedchalcedońskich Kościołów wschodnich, Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego.

W strukturze książki wyróżniono sześć rozdziałów. W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Rola religii w procesie integracji europejskiej – perspektywa Konferencji Kościołów Europejskich*, skoncentrowano się na działalności Konferencji Kościołów Europejskich (The Conference of European Churches – CEC), największego w Europie niekatolickiego forum ekumenicznego, i jej aktywności w zakresie kształtowania polityki wyznaniowej Unii Europejskiej. W części tej została ukazana geneza i struktura organizacji, czynniki warunkujące postrzeganie integracji europejskiej przez CEC (brak jurysdykcji nad Kościołami członkowskimi CEC, różnice w wizjach integracji europejskiej

oraz różnorodność modeli państwo–Kościoł). Najważniejsze kierunki rozwoju integracji europejskiej zawarto w opracowanej przy współudziale CEC *Karcie Ekumenicznej*. Zawiera ona katalog najważniejszych zadań Kościołów w Europie, a także formułując uwagę, że głównym zagrożeniem jedności europejskiej jest rozwój antagonizmów Zachód–Wschód i Północ–Południe, rozwój nacjonalizmów oraz instrumentalne wykorzystanie Kościołów do celów etnicznych i nacjonalistycznych. Rozdział drugi, *Współpraca ekumeniczna Konferencji Kościołów Europejskich w obszarze integracji europejskiej*, został poświęcony współpracy ekumenicznej CEC z organizacjami utworzonymi przez Kościół rzymskokatolicki: Radą Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) i Komisją Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE). Badania zaprezentowane w tym rozdziale zostały podzielone na trzy części: 1) analizę statusu Kościołów i związków wyznaniowych w świetle prawa unijnego; 2) analizę współpracy CEC z CCEE i COMECE, gdzie integracja pojmowana jest jako współpraca aktów niepolitycznych, ale mogących oddziaływać na sferę polityki oraz 3) analizę współpracy w dziedzinie integracji o podłożu politycznym. Rozdział trzeci monografii, zatytułowany *Diaspory prawosławne w procesie autokefalizacji w Europie Zachodniej*, został poświęcony problematyce różnorodnych jurysdykcji kościelnych, charakterystycznych dla diaspor prawosławnych funkcjonujących w wybranych państwach Europy Zachodniej. W tej części zostały omówione etapy przenikania prawosławia do Europy Zachodniej, jak również wskazano na różnorodność uwarunkowań dla rozwoju prawosławia na danym obszarze (np. migracje ludności prawosławnej w XX wieku w wyniku rewolucji październikowej, po utworzeniu Grecji i Turcji w latach 20., po zajęciu Cypru przez Turcję w latach 70.

oraz po upadku ZSRR i rozpoczęciu się wielkiej fali emigracji zarobkowej]). Zwrócono uwagę, że wspólnoty prawosławne powstające na terenie Europy Zachodniej, organizowane były według klucza etnicznego i pozostawały w jurysdykcji swojego Kościoła macierzystego. W efekcie tego na tym samym terytorium powstało kilka wspólnot prawosławnych z odrębną hierarchią podlegającą ich macierzystym Kościołom. Elementem silnie wzmacniającym różnorodność jurysdykcji kościelnych była rywalizacja między patriarchatami Moskiewskim i Konstantynopolitańskim. Następnie poddano analizie przyczyny oraz przebieg procesu współpracy oraz łączenia się różnych jurysdykcji kościelnych. Działania te uważa się jako wstęp do ewentualnego ustanowienia Kościołów autokefalicznych. Przedstawione zostały również przyczyny, dla których żaden z prawosławnych Kościołów krajowych nie chce się zrzec wpływów nad swoją diasporą, a także kontrowersje, jakie wzbudza proces uzyskiwania i nadawania autokefalii. Zwieńczeniem tej części monografii jest analiza kompromisowego rozwiązania wypracowanego przez Kościoły prawosławne w postaci Zgromadzeń Episkopalnych. W czwartym rozdziale, zatytułowanym *Prawosławne jurysdykcje w Estonii jako egzemplifikacja eklezjalnych i strukturalnych problemów kościelnych*, skoncentrowano się na rozwoju prawosławia w jednej z Republiki Bałtyckich. Szczegółowo omówiony został proces ponownego rozkwitu prawosławia w Estonii jako efektu działalności Imperium Rosyjskiego w XIX wieku, a następnie rozłam, do którego doszło w tamtejszym Kościele prawosławnym po ostatecznym uzyskaniu niepodległości przez Estonię w 1920 roku. Przeanalizowana została rywalizacja pomiędzy Estońską Cerkwią Prawosławną Patriarchatu Moskiewskiego a Estońską Apostolską Cerkwią Prawosławną Patriarchatu

Konstantynopola, ze wskazaniem, że głównym źródłem tego konfliktu były obawy Estończyków przed wpływami rosyjskimi i dominacją ludności rosyjskiej. Ukazane zostały działania podejmowane przez Estonię, które miały na celu niedopuszczenia do zarejestrowania Estońskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego oraz reperkusje tych działań na arenie międzynarodowej. Do uregulowania statusu Estońskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego doszło w 2002 roku. I choć obie Cerkwie biorą udział w lokalnym ruchu ekumenicznym, to stosunki między nimi i ich wiernymi oparte są na wzajemnej niechęci. W rozdziale piątym, noszącym tytuł *Obowiązkowa nauka historii Kościoła Ormiańskiego w szkołach publicznych jako element polityki wyznaniowej Republiki Armenii*, skoncentrowano się na obligatoryjnej edukacji religijnej w Republice Armenii. Wskazano na genezę Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego oraz uzyskanie przez niego statusu Kościoła narodowego. Przeanalizowany został wymiar formalnoprawny działalności Kościoła oraz ustawy szczegółowe w zakresie nauczania religii w szkołach publicznych. W toku przeprowadzonych badań wykazane zostało, że nauczanie religii w szkołach publicznych jest celowym elementem polityki wyznaniowej realizowanej przez władze Armenii. W państwie prawa realizacja uprawnień związków wyznaniowych do organizowania lekcji religii w szkole publicznej musi być zgodna z zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych. W tej części dociekań usiłowano odpowiedzieć na pytanie, czy wymóg ten jest wypełniany w Republice Armenii. Ostatni rozdział książki pt. *Nauczanie religii w szkołach publicznych w Gruzji jako element polityki wyznaniowej Republiki Gruzji* został poświęcony kwestii nauczania religii w szkołach publicznych w Republice Gruzji. Analizie zostały poddane historyczne

uwarunkowania działalności Prawosławnego Apostolskiego Autokefalicznego Kościoła Gruzińskiego, proces tworzenia jednolitej tożsamości etnicznej i religijnej oraz uzyskanie statusu Kościoła narodowego. Wskazane zostało znaczenie religii w Gruzji. Skupiono się także na analizie ustawodawstwa państwowego regulującego status Kościołów i związków wyznaniowych, w tym szczególnie kwestię nauczania religii w szkołach. Zbadany został społeczny odbiór edukacji religijnej, jak również reakcje środowiska międzynarodowego.

Przyjęty podział treści wynika bezpośrednio z zainteresowań badawczych autorów, reprezentujących trzy polskie ośrodki naukowe: Uniwersytet Zielonogórski, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie oraz Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Ich zainteresowania naukowe od lat koncentrują się na zagadnieniach sytuujących się w ramach politologii religii i dotyczą: Kościołów prawosławnych, Kościołów wschodnich Gruzji i Armenii oraz organizacji ekumenicznych i nowych ruchów religijnych. Celem autorów jest wskazanie na podmiotowość organizacji religijnych (Konferencja Kościołów Europejskich) i związków wyznaniowych (Kościoły prawosławne, Ormiański Kościół Apostolski) jako kreatorów i realizatorów określonej polityki wyznaniowej. Tworzone koncepcje, nierzadko paralelne z koncepcjami władz państwowych, określały wspólne podejście do tworzonej (na poziomie teoretycznym) i realizowanej (na poziomie praktycznym) polityki wyznaniowej.

Założeniem autorów było nadanie pracy charakteru interdyscyplinarnego, co pozwoliłoby na możliwie najszersze ukazanie analizowanych treści. Z tego względu wykorzystane zostały badania z zakresu politologii, historii, prawa, religioznawstwa, antropologii kultury oraz nauki o polityce publicznej. Zgodnie

z postulatem Andrzeja Chodubskiego dotyczącym doskonalenia metod badawczych na gruncie nauk społecznych i humanistycznych, autorzy wyszli z założenia, że tylko dzięki metodzie integracji dyscyplin nauki mogą zachować spójność i kontekst ukie-
runkowanych badań. W zaprezentowanych badaniach zostały wykorzystane dwie grupy metod badawczych: pierwsza, związana z pozyskiwaniem materiałów badawczych, oraz druga, ukie-
runkowana na opracowanie i interpretację danych. W procesie badawczym zgromadzono materiały źródłowe: akty prawne, do-
kumenty oraz literaturę przedmiotu, wykorzystano także obser-
wację uczestniczącą. Przy opracowaniu i interpretacji wykorzy-
stane zostały natomiast metody właściwe naukom społecznym i humanistycznym: analiza decyzyjna, instytucjonalno-prawna, elementy analizy historycznej oraz analiza treści. W części pracy wykorzystano ponadto metodę komparatystyczną.

Autorzy liczą, że ich praca wzbudzi zainteresowanie ba-
daczy z innych ośrodków naukowych, zajmujących się podobną
tematyką, a także poszerzy wiedzę w tych obszarach, które
w Polsce są jeszcze stosunkowo słabo znane – jak np. kwestie
funkcjonowania Kościołów wschodnich. Autorzy wyrażają także
nadzieję, że ich praca posłuży jako inspiracja do pogłębienia za-
interesowań młodych ludzi (studentów politologii, historii, reli-
gjoznawstwa, socjologii) problematyką interakcji fenomenów
religijnych i politycznych.

Rozdział I

**ROLA RELIGII W PROCESIE INTEGRACJI
EUROPEJSKIEJ. PERSPEKTYWA KONFERENCJI
KOŚCIOŁÓW EUROPEJSKICH****Wprowadzenie**

Od początku swojego funkcjonowania Konferencja Kościołów Europejskich (Conference of European Churches – CEC) postrzegała religię jako jeden z najważniejszych czynników integracji europejskiej, a zaangażowanie Kościołów w sferę społeczną jako obowiązek stawiany przed Kościołami przez procesy sekularyzacji. Religia w integrowaniu Europy postrzegana jest dwojako: z jednej strony akcentowany społeczny wymiar religii, związany z działalnością Kościołów i związków wyznaniowych w integrowaniu Europy, a z drugiej zaś podkreśla się znaczenie wymiaru doktrynalnego religii dla rozwoju koncepcji integracji europejskiej. Ponadto CEC wskazuje, że integracja państw powinna inspirować Kościoły do poszukiwania nowych form dialogu i współpracy, co miało utrwalić obecność Kościołów w sferze publicznej w warunkach postępującego rozdziału *sacrum* i *profanum*.

Celem opracowania jest zaprezentowanie stanowiska CEC – jednej z największych organizacji ekumenicznych – w zakresie integracji europejskiej, szczególnie poprzez pryzmat znaczenia w tym procesie religii i organizacji religijnych. Zało-

żono, że największy wpływ na preferowany kierunek procesów integracyjnych wywiera struktura wewnętrzna organizacji i przyjęte zasady współpracy.

Konferencja Kościołów Europejskich jako organizacja ekumeniczna

Konferencja Kościołów Europejskich jest największym w Europie niekatolickim forum ekumenicznym, początkowo blisko związanym personalnie i organizacyjnie ze Światową Radą Kościołów (World Council of Churches – WCC). Jest też jedną z regionalnych organizacji ekumenicznych, które zaczęły powstawać na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. Dotychczas powstało siedem tego typu organizacji, funkcjonujących w Azji, Afryce, Ameryce Łacińskiej, na Bliskim Wschodzie, w regionie Pacyfiku oraz Karaibów. Gremia te były postrzegane jako komplementarne elementy światowego ruchu ekumenicznego – z jednej strony miały w pełniejszy sposób odpowiadać na potrzeby funkcjonujących na danym obszarze Kościołów, z drugiej zaś umożliwiać formalne uczestnictwo Kościołów, które ze względu na zbyt małą liczbę członków, nie mogły ubiegać się o taki status w Światowej Radzie Kościołów¹.

Konieczność utworzenia regionalnej organizacji ekumenicznej w Europie była sygnalizowana już w latach 40. XX w., ale sprzyjające warunki pojawiły się dopiero dekadę później, w wyniku odprężenia pomiędzy Zachodem i Wschodem. Inicjatywa została podjęta przez osoby powiązane z Kościołami pro-

¹ Por. D. Maj, *Konferencja Kościołów Europejskich wobec integracji europejskiej*, Lublin 2016.

testanckimi z Europy Zachodniej: Egberta Emmena², Willema Visser't Hoofta³, Ernsta Wilma⁴ oraz Martina Niemöllera⁵. Przewaga przedstawicieli Kościołów protestanckich, która zarysowała się w tym okresie, utrzymywała się przez kolejne dziesięciolecia.

² Egbert Emmen (1902-1985), holenderski duchowny, teolog. Kaznodzieja w Holandii, m.in. w Kuinre (1929), Noordhorn (1931), Berdzie (1935) oraz Haarlemie (1939). Stopień doktora uzyskał w 1935 r. na Uniwersytecie w Groningen. W swojej działalności naukowej koncentrował się przede wszystkim na teologicznych aspektach działalności reformatora Jana Kalwina. Uczestnik konferencji ekumenicznej w zorganizowanej w 1937 r. w Edynburgu przez ruch „Faith and Order”. Od 1946 r. zasiadał w Holenderskiej Radzie Ekumenicznej, a od 1948 r. przewodniczył komisji ds. dialogu Kościołów i rządu. Zaangażowany w działalność Światowej Rady Kościołów, uczestnik Zgromadzeń Generalnych WCC w Amsterdamie (1948), Evanston (1954) i New Delhi (1961). Jeden z założycieli Konferencji Kościołów Europejskich, do lat końca lat 70. członek Prezydium CEC. Por. *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme*, red. C. Houtman et al, Uitgeverij Kok-Kampen 2006, s. 73-75.

³ Willem Adolf Visser 't Hooft (1900-1985), duński duchowny urodzony w holenderskim Haarlemie. Początkowo był związany z formacjami młodzieżowymi: w 1924 r. został mianowany sekretarzem YMCA w Genewie, a w 1931 r. sekretarzem generalnym Światowej Federacji Studentów Chrześcijan. Po wybuchu wojny i wkroczeniu wojsk niemieckich do Niderlandów, pełnił funkcję łącznika pomiędzy duńskim ruchem oporu a duńskim rządem na uchodźstwie w Londynie. W latach 1948-1966 pełnił funkcję Sekretarza Generalnego Światowej Rady Kościołów. W tym czasie okazał się dość bezkompromisowym duchownym, domagającym się pełnego uczestnictwa Kościoła katolickiego w WCC czy obecności w organizacji przedstawicieli Kościołów za żelaznej kurtyny. Autor licznych książek, w tym głośnej publikacji *Has the Ecumenical Movement a Future?*, wydana w 1977 r., por. W. R. Greer, *W.A. Visser 't Hooft, Churchman, dies at 84*, „New York Time”, 5.07.1985; *Willem A Visser 't Hooft*, <https://www.oi.koumene.org/en/about-us/organizational-structure/general-secretary/since->

W 1955 roku w Brukseli odbyło się spotkanie robocze, w trakcie którego podjęto decyzję o utworzeniu regionalnej organizacji ekumenicznej, zaś dwa lata później w duńskim mieście Liselund po raz pierwszy spotkali się przedstawiciele 30 Kościołów z 15 państw europejskich. Od początku nie udało się uniknąć licznych kontrowersji, zwłaszcza tych o podłożu politycznym i organizacyjnym. Niepokój wzbudzał charakter udziału Kościołów z Europy Środkowej i Wschodniej, ponieważ oba-

1948/willem-a-visser-t-hooft (15.10.2018).

⁴ Ernst Wilm (1901-1989), duchowny niemiecki. W 1919 r. rozpoczął studia teologiczne w Bethel, które kontynuował w Tybindze, Greifswald i Halle. Od 1924 r. był wikariuszem w Bethel, a następnie kaznodzieją pomocniczym w Mennighüffen. W latach 1942-1945 przebywał w obozie koncentracyjnym Dachau. Po zakończeniu wojny piastował kierownicze stanowiska w Kościele ewangelickim w Westfalii, zaś w latach 1957-1973 był członkiem Rady Ewangelicko-Augsburskiego Kościoła w Niemczech (EKD). Jedem ze współzałożycieli CEC, członek Komitetu Doradczego CEC, a w latach 1971-1974 przewodniczący CEC. W europejskich ruchu ekumenicznym postrzegany jako inicjator współpracy z rosyjskim Kościołem prawosławnym, por. *Ernst Wilm (1901-1989)*, <https://lassalle-kreis.de/content/ernst-wilm-1901-1989> (15.10.2018).

⁵ Emil Gustav Martin Niemöller (1892-1984), niemiecki pastor. Początkowo związany był z cesarską marynarką wojenną, gdzie od 15 czerwca 1918 r. dowodził U-Bootem UC-67. W latach 1919-1923 studiował teologię protestancką na Uniwersytecie w Münster. W 1924 r. wstąpił do NSDAP. Od 1927 r. uczestniczył w procesie nadawania cech aryjskich niemieckiemu Kościołowi ewangelickiemu (tzw. Deutsche Christen), ale ze względu na postępujące upolitycznienie Kościoła utworzył opozycyjną grupę Kościoła Wyznającego (Bekennende Kirche). W 1937 r. został aresztowany, a następnie umieszczony w obozie koncentracyjnym Sachsenhausen. W 1941 r. został przeniesiony do Dachau. Po zakończeniu wojny był zaangażowany w ruch ekumeniczny i pokojowy (brał udział m.in. w marszu wielkanocnym), por. A. Kmak-Pamirska, *Religia w czasach Trzeciej Rzeszy*, Toruń 2010, s. 61-74; *Martin Niemöller*, <http://biografie-niemieckie.pl/osoba/Martin/Niem%C3%B6ller/1322> (15.10.2018).

wiano się zarówno prób upolitycznienia nowo tworzonej organizacji, jak również jej inwigilowania. Kontrowersje wzbudzał też niemiecki duchowny, Otto Dibelius, będący głównym organizatorem konferencji w Liselund, a który słynął ze swoich antykomunistycznych poglądów. W trakcie spotkania w Liselund zostały wypracowane trzy zasady, które wytyczyły filozofię funkcjonowania organizacji na kolejne dziesięciolecia: 1) konieczność zaangażowania Kościołów w sferę publiczną, 2) zasada „budowania pomostów” pomiędzy Zachodem i Wschodem Europy, oraz 3) umożliwienie formalnego członkostwa Kościołom liczącym mniej niż 10 tys. członków⁶.

Pierwsze Zgromadzenie Ogólne CEC (ZO CEC) zwołano w 1959 roku w duńskim mieście Nyborg. Już w trakcie tego spotkania skrytykowany został pomysł tworzenia międzynarodowej organizacji ekumenicznej. Na niekorzyść CEC działały zarówno czynniki zewnętrzne, jak i wewnętrzne, wynikające z przyjętych rozwiązań organizacyjnych, które z kolei były konsekwencją różnych rozwiązań strukturalnych przyjmowanych przez poszczególne Kościoły członkowskie. Co prawda podkreślano, że Kościoły mają do odegrania znaczącą rolę w kształtowaniu dyskursu publicznego, ale jednocześnie powątpiewano czy stanowisko Kościołów będzie uwzględniane przy podejmowaniu decyzji politycznych. Innym problemem był niski autorytet CEC wśród Kościołów członkowskich, które nadal za najważniejszą organizację ekumeniczną uznawały WCC. Ze względu na fakt, że władze organizacji nie posiadały (i nadal nie posiadają) jurysdykcji nad Kościołami członkowskimi, a stosowanie się do rekomendacji Zgromadzenia Ogólnego i innych orga-

⁶ R. Gurney, L. M. Negro, *CEC at 50. A brief and incomplete history of the Conference of European Churches*, Geneva 2009, s. 11-12.

nów pomocniczych CEC jest wyłącznie wyrazem dobrej woli, poddano pod wątpliwość, czy w ogóle Kościoły członkowskie zapoznają się z przyjmowanymi rekomendacjami i następnie próbują wcielać je w życie⁷.

Dotychczas zwołano piętnaście Zgromadzeń Ogólnych CEC⁸. Zgromadzenie Ogólne CEC jest najważniejszym organem CEC, i zgodnie z konstytucjami CEC (z 1964, 1992, 2013 i 2018 roku) powinno odbywać w regularnych odstępach czasu, na żądanie określonej liczby Kościołów członkowskich CEC lub w każdej sytuacji, która wymaga decyzji tego organu. W blisko sześćdziesięcioletniej historii CEC, można wskazać kilka przełomowych gromadzeń Ogólnych CEC. Niewątpliwie do tej grupy zalicza się III ZO CEC (1962 rok), w trakcie którego przyjęto nazwę organizacji oraz IV ZO CEC (1964 rok), ponieważ wówczas została uchwalona pierwsza konstytucja CEC. Szczególny charakter miało IV ZO CEC, zorganizowane nietypowo na pokładzie statku „Bornholm”, krążącego po międzynarodowych wodach pomiędzy Danią a Szwecją. Wybór takiego niestandardowego miejsca dla obrad wynikał z konfliktu, do jakiego doszło w NRD pomiędzy delegatami Kościołów a władzami państwa. Dodatkowo władze NRD zapowiedziały, że w wyda-

⁷ Por. Conference of European Churches, *This happened at Nyborg VI. Report of the Sixth Assembly of Conference of European Churches*, 26th April-3rd May 1971, Geneva 1971, s. 23.

⁸ Zgromadzenia Ogólne CEC odbyły się kolejno: w 1959 (Nyborg – Dania), 1960 (Nyborg – Dania), 1962 (Nyborg – Dania), 1964 (pokład statku Bornholm), 1967 (Pörschach – Austria), 1971 (Nyborg – Dania), 1974 (Engelberg – Szwajcaria), 1979 (Chania – Grecja), 1986 (Stirling – Wielka Brytania), 1992 (Praga – Czechosłowacja), 1997 (Grazu – Austria), 2003 (Trondheim – Norwegia), 2009 (Lyon – Francja), 2013 (Budapeszt – Węgry) oraz 2018 (Novi Sad – Serbia).

rzeniu weźmie udział Minister Zdrowia NRD wraz z oficjalną państwową delegacją. Efektem tej napiętej sytuacji była odmowa wydania paszportów dla przedstawicieli Kościołów z NRD. Z kolei VIII (1979 rok) i X (1992 rok) ZO CEC były przełomowe ze względu na towarzyszące okoliczności polityczne i społeczne. Pierwsze ze wskazanych wydarzeń odbyło się w Grecji, co było o tyle znaczące, że po raz pierwszy przedstawiciele organizacji zdominowanej przez Kościoły protestanckie spotkali się w państwie formalnie powiązanim z Kościołem prawosławnym. W 1992 roku ZO CEC odbyło się natomiast w Czechosłowacji. Było to pierwsze spotkanie CEC zorganizowane po przemianach politycznych i gospodarczych w Europie, dodatkowo miało ono miejsce w państwie zza żelaznej kurtyny, które kilka miesięcy później podzieliło się na dwie niepodległe republiki. W trakcie X ZO CEC została uchwalona druga konstytucja. Było to niezbędne dla przystosowania CEC do nowych uwarunkowań, zwłaszcza dla wytyczenia nowych celów jej działalności. Zgromadzenia XIV (2013 rok) i XV (2018 rok) zdominowane zostały przez prace nad nowymi konstytucjami, co wynikało m.in. ze zmiany siedziby Sekretariatu CEC i konieczności dostosowania wewnętrznych aktów prawa do porządku prawnego Belgii.

Obecnie w skład CEC wchodzi 114 Kościołów członkowskich reprezentujących tradycję protestancką, prawosławną, anglikańską i starokatolicką. Członkiem CEC nie jest Kościół katolicki, chociaż w początkowym okresie działalności CEC niejednokrotnie były formułowane takie postulaty⁹. Na strukturę

⁹ Na przykład takie zalecenie znalazło się wśród rekomendacji VI ZO z 1971. Wskazano wówczas, że Kościoły członkowskie nie powinny stwarzać żadnych przeszkód w uzyskaniu członkostwa przez Kościół katolicki, a konkretnie przez współpracującą z CEC Radę Konferencji Biskupów Eu-

członkowską CEC wpływa założenie przyjęte na konferencjach przygotowawczych, w myśl którego wszystkie Kościoły, które utożsamiają się z ideami CEC, mogą aplikować o członkostwo. W konsekwencji będą to zarówno Kościoły dominujące w danym państwie, niejednokrotnie posiadające status Kościoła państwowego lub religii dominującej (np. Kościół Anglii – 25 mln wiernych, EKD – 21,5 mln, Kościół Prawosławny Rumunii – 18 mln czy Kościół Prawosławny Grecji – 10 mln), jak również niewielkie wspólnoty, liczące od kilku do kilkunastu tysięcy wiernych (np. menonici w Holandii – 8 tys. wiernych). O ile w początkowym okresie funkcjonowania te dysproporcje nie miały większego znaczenia, a Kościoły mogły delegować dowolną liczbę reprezentantów na obrady ZO, to Konstytucja z 2013 roku wprowadziła po raz pierwszy zasadę proporcjonalności. Zgodnie z przyjętymi regulacjami liczba delegatów z poszczególnych Kościołów jest uzależniona od liczby ich członków: Kościoły liczące do 100 tys. wiernych mogą delegować 1 osobę, Kościoły o liczbie członków powyżej 100 tys., ale nie przekraczające 500 tys. – 2 osoby; Kościoły o liczbie członków pomiędzy 500 tys. a 3 mln – 3 osoby, Kościoły o liczbie

ropy (CCEE). Do kwestii członkostwa CCEE w CEC w dość nieoczekiwany sposób nawiązał metropolita Dimitrios I w trakcie VIII ZO w 1979 r., który zasugerował, że Kościół katolicki mógłby zostać członkiem CEC. Ta spontaniczna deklaracja zaskoczyła przedstawicieli obydwu stron, zwłaszcza, że członkostwo Kościoła katolickiego nigdy nie miało charakteru wniosku formalnego, a jedynie sugestii, por. D. Maj, *Konferencja Kościołów Europejskich wobec...*, s. 139-141; Conference of European Churches, *This happened at Nyborg VI...*, s. 24; Conference of European Churches, *Unity in the Spirit – Diversity in the Churches. The Report of the Conference of European Churches' Assembly VIII, 18th-25th October 1979*, Geneva 1979, s. 75.

członków powyżej 3 mln, ale nie przekraczające 10 mln – 4 osoby, zaś Kościoły o liczbie członków powyżej 10 mln – 5 osób¹⁰. Wprowadzone ograniczenie miało przede wszystkim zapobiegać próbom forsowania propozycji wspieranych przez małe wspólnoty kościelne, a także ułatwić prace ZO. Oprócz Kościołów, w skład CEC wchodzi 17 organizacji partnerskich oraz 27 krajowych rad ekumenicznych.

Kościoły członkowskie CEC reprezentują 37 państw Europy i 1 państwo azjatyckie¹¹. Swoich przedstawicieli w CEC nie mają Kościoły z zaledwie kilku państw europejskich, a przyczyn takiego stanu rzeczy należy poszukiwać w strukturze wyznaniowej państw (np. w państwach, w których wyraźnie dominuje jedna religia lub wyznanie, a pozostałe religie stanowią tylko niewielki odsetek, np. Malta z przeważającą rolą Kościoła rzymskokatolickiego lub Bośnia i Hercegowina, gdzie największy odsetek obywateli wyznaje islam) bądź w regulacjach odnoszących się do wolności religijnej (np. Białoruś).

¹⁰ *Constitution of the Conference of European Churches, adopted on the 7th of July 2013*, art. 7(3), <http://assembly2013.ceceurope.org/index.php?id=1594> (27.08.2013).

¹¹ Według stanu z 18 października 2018 r. są to następujące państwa: Albania, Armenia, Austria, Belgia, Bułgaria, Chorwacja, Cypr, Czechy, Dania, Estonia, Finlandia, Francja, Grecja, Gruzja, Hiszpania, Holandia, Irlandia, Islandia, Liechtenstein, Litwa, Luksemburg, Łotwa, Macedonia, Niemcy, Norwegia, Polska, Portugalia, Rumunia, Rosja, Serbia, Słowacja, Słowenia, Szwecja, Szwajcaria, Ukraina, Węgry, Wielka Brytania i Włochy. W przypadku Kościołów spoza Europy niezbędne jest posiadanie siedziby w jednym z państw europejskich.

Czynniki warunkujące postrzeganie integracji europejskiej przez CEC

Inicjatywy na rzecz pojednania, a w dalszej perspektywie zintegrowania państw Europy w dziedzinie gospodarczej i politycznej, od początku stanowiły jeden z najważniejszych aspektów działalności CEC. Przedstawiciele CEC nie uczestniczyli bezpośrednio w pracach instytucji odpowiedzialnych za przygotowanie projektów politycznych, ale CEC delegowała obserwatorów, zajmowała stanowiska w odniesieniu do najważniejszych dokumentów, a w niektórych sytuacjach przedstawiała własne propozycje dokumentów. Dwa ostatnie aspekty aktywności CEC zyskały na znaczeniu wraz z przyjęciem zasady dialogu Unii Europejskiej z instytucjami społeczeństwa obywatelskiego.

Analizując preferowaną przez CEC koncepcję integracji europejskiej należy przede wszystkim uwzględnić fakt, że wpływają na nią różnorodne czynniki wewnętrzne i zewnętrzne. Część z nich jest jednocześnie barierą dla przyjmowania jednoznacznego stanowiska CEC wobec integracji europejskiej. Uwarunkowania wewnętrzne wynikają z zasad funkcjonowania wspólnot religijnych w ramach CEC, koncepcji integracji europejskiej tworzonych przez poszczególne tradycje wyznaniowe a także modeli relacji pomiędzy państwem a Kościołami i związkami wyznaniowymi. Czynniki zewnętrzne związane są natomiast ze zmianami politycznymi, gospodarczymi i społecznymi, które dokonały się w Europie na przełomie lat 80. i 90., wymuszając tym samym zmianę w filozofii integracji Europy.

a) Brak jurysdykcji prawnej

Jak zostało wspomniane powyżej, CEC nie posiada jurysdykcji nad Kościołami członkowskimi. Zasada ta została zawarta już w pierwszej konstytucji CEC z 1964 roku: „Deklaracje i decyzje Konferencji Kościołów Europejskich są wiążące wyłącznie dla Kościołów członkowskich CEC tylko w takim stopniu, w jakim Kościoły członkowskie się z nimi utożsamiają”¹². Brak jurysdykcji nad Kościołami został natomiast *explicite* uregulowany w konstytucji z 1992 roku. Dodatkowo w nowym dokumencie zwrócono uwagę na dwa dodatkowe aspekty powiązane z tą zasadą. Po pierwsze, podkreślono, że Kościoły członkowskie CEC są wolne w zakresie respektowania decyzji i rekomendacji przyjmowanych przez CEC. Oznacza to, że pomimo faktu, że wraz z decyzją o aplikowaniu o członkostwo w CEC Kościoły zobowiązują się do respektowania idei i utożsamiania się z działalnością CEC, nie mają bezwzględnego obowiązku wdrażania rekomendacji. Po drugie, wskazano, że CEC może działać w imieniu wyłącznie w imieniu Kościołów członkowskich i tylko na ich wniosek¹³. Regulacje konstytucyjne CEC kreują sytuację, w której organizacja nie posiada narzędzi dyscyplinowania swoich członków¹⁴.

¹² Conference of European Churches, *Constitution, Adopted at Nyborg IV, 8th October 1964; amended at Nyborg VI, 26th April 1971; amended at Nyborg VII, 17th September 1974*, Archiwum Konferencji Kościołów Europejskich w Genewie, brak sygnatur, fotokopia ze zbiorów D. Maj, article 1, 1.5.

¹³ Conference of European Churches, *Constitution; adopted at the 10th CEC Assembly – Prague, Czech Republic, 8 September 1992; amended at the 13th Assembly – Lyon, France, 15-21 July 2009*, [w:] *Constitution and other legal texts*, Geneva 2009, article 1(2)-1(4).

Przyjęta przez CEC formuła współpracy pomiędzy Kościołami członkowskimi wynika z natury poszczególnych Kościołów. Poza wszelką dyskusją pozostają oczywiście kwestie związane z doktryną i kultem Kościołów członkowskich. Zdecydowana większość Kościołów to struktury autonomiczne i nie podlegające ośrodkom władzy poza terytorium państwa, w którym funkcjonują. W zasadzie od początku tworzenia nowej organizacji ekumenicznej było jasne, że nie zostanie utworzona żadna forma super-Kościoła, na rzecz którego poszczególne Kościoły członkowskie będą musiały zrzec się części uprawnień wolnościowych. Oczywiście poza pozytywnym aspektem takiego rozwiązania, czyli poszanowaniem wewnętrznych reguł i zasad obowiązujących w Kościołach, pojawiają się konsekwencje negatywne. Pierwszą z nich kwestia autorytetu CEC jako organizacji ekumenicznej wśród Kościołów członkowskich, zaś drugą trudność w wypracowywaniu wspólnych stanowisk.

b) Różnice w wizjach integracji europejskiej

Integracja europejska jest ważnym obszarem chrześcijańskiej refleksji, a aktywność Kościołów członkowskich CEC w tym zakresie potwierdza tę zasadę. Niemniej wielość i różnorodność koncepcji tworzonych przez poszczególne tradycje kościelne

¹⁴ Konstytucja co prawda przewiduje możliwość zawieszenia praw należnych Kościołom członkowskim, a także wykluczenia z organizacji, ale są to rozwiązania ostateczne, po które organizacja może sięgnąć w przypadku permanentnych i poważnych naruszeń obowiązujących zasad. W historii CEC nie zdarzył się jeszcze przypadek wykluczenia na tej podstawie Kościoła członkowskiego.

reprezentowane w CEC jest istotnym ograniczeniem dla kreowania spójnej wizji integracji europejskiej. W łonie CEC różnice te zarysowują się wyraźnie pomiędzy chrześcijaństwem protestanckim i prawosławnym, a ze względu na ścisłą współpracę z Kościołem rzymskokatolickim, obraz ten komplikują postulaty formułowane przez Stolicę Apostolską. Kościoły są zgodne co do roli chrześcijaństwa w konstytuowaniu europejskiej kultury. Etyka chrześcijańska, obok filozofii greckiej, rzymskiego prawa i myśli oświeceniowej, jest ukazywana jako jeden z filarów europejskiej tożsamości kulturowej. Kościoły dzielą także koncepcję integralności kontynentu europejskiego, wykraczającej poza sferę polityczną i geograficzną, ale obejmującej także aksjologię i tożsamość kulturową. Rozbieżności dotyczą m.in. pożądaných relacji państwo-Kościół, relacji pomiędzy Kościołami czy przebiegu integracji i jej ostatecznego kształtu. Dla dominującego w CEC nurtu protestanckiego integracja państw i społeczeństw pozostaje jednym z najważniejszych procesów przebiegających na kontynencie europejskim, ale jednocześnie nie jest to główny temat debat prowadzonych w świecie protestanckim. Protestanci odżegnują się od koncepcji nawiązującej do średniowiecznej *Christianitas*, a więc od wszelkich prób ustanowienia uniwersalistycznej organizacji kościelnej. W to miejsce proponują zachowanie różnorodności w zakresie współczesnych relacji państwo-Kościół oraz poszanowanie zasady wolności religijnej. Za najwłaściwszy sposób ułożenia stosunków pomiędzy państwem a Kościołem wskazywany jest model przyjaznego rozdziału, w którym władza państwowa i religijna sprawują najwyższą władzę w przypisanych porządkach. W tym przypadku uczestnictwo państwa w pro-

jeckie politycznym, jakim integracja, znajduje się poza kompetencją Kościoła. Ten powściągliwy i zliberalizowany model obecności religii w procesie integracji europejskiej jest odzwierciedleniem idei i konsekwencji reformacji. Dodatkowo wskazuje się na fakt, że Kościoły protestanckie nie wykształciły odpowiednika katolickiej nauki społecznej, stąd też refleksja w dziedzinie integracji europejskiej nie ma charakteru bezwzględnie obowiązującej normy, a jedynie ma kreować postawy prospołeczne¹⁵.

Bardziej złożonym problemem jest stanowisko wobec integracji europejskiej zajmowane przez Kościoły prawosławne. W zasadzie do akcesji nowych państw z 2004 roku, jedynym państwem członkowskim Wspólnot Europejskich/Unii Europejskiej, w którym uprzywilejowaną pozycję zajmuje Kościół prawosławny była Grecja. Z czasem do tego grona dołączyły Cypr, Bułgaria i Rumunia. Kościoły prawosławne każdego ze wskazanych państw są członkami CEC, a ich przedstawiciele wchodziłi w skład organów władzy organizacji (np. w latach 1964-1979 członkiem Prezydium CEC był Patriarcha Rumunii Justyn). Wypracowanie jednolitego stanowiska komplikuje także fakt, że Kościoły prawosławne reprezentowane w CEC są w zdecydowanej większości Kościołami autokefalicznymi, a zatem mają swobodę w zakresie formułowania własnych poglądów. Generalnie w stanowisku Kościołów prawosławnych wobec integracji europejskiej akcentowane dwa główne wątki. Pierwszy z nich dotyczy akceptacji inicjatyw i instytucji mających na celu zintegrowanie Europy. Odnosi się to nie tylko do Unii Europejskiej, ale także Rady Europy czy Organizacji Bez-

¹⁵ Por. M. Hintz, *Protestancka refleksja nad procesem integracji Europy*, <http://old.luteranie.pl/www/biblioteka/dkosciol/ue-mhintz.htm> (31.01.2016).

pieczeństwa i Współpracy w Europie. Należy także zwrócić uwagę na fakt, że Kościół Prawosławny Grecji i Ekumeniczny Patriarchat Konstantynopola mają stałe przedstawicielstwa przy Unii Europejskiej. Drugim ważnym elementem jest podkreślanie znaczenia wschodniej części Europy w procesach integracji. Przewijają się koncepcja Europy Wschodniej jako „trzeciego Rzymu” – depozytariusza żywej duchowości i kultury chrześcijańskiej, stojącej pod tym względem w opozycji do Europy Zachodniej, która od okresu Oświecenia zaczęła porzucać swoją duchowość na rzecz racjonalności i świeckości. Wskazuje się także na doświadczenie Europy Wschodniej w relacjach z islamem¹⁶. Procesy integracji europejskiej nie powinny więc być ograniczane wyłącznie do części zachodniej, ponieważ Wschód i Zachód Europy stanowią dwie kompatybilne, uzupełniające się części.

Analizując różnice w podejściach Kościołów do integracji europejskiej nie sposób pominąć koncepcji preferowanej przez Patriarchat Moskiewski. Co prawda Rosja nie jest członkiem Unii Europejskiej, ale rosyjska cerkiew od początku jest zaangażowana w CEC, a patriarcha Moskwy Aleksy II (Ridigier) był przewodniczącym CEC i członkiem prezydium. Koncepcja, do której odwołuje się rosyjska cerkiew przedstawia alternatywną wizję integracji europejskiej, w której przesłanki polityczne łączą się z uwarunkowaniami religijnymi i etnicznymi. Głównym punktem odniesienia jest idea „ruskiego świata”, bazująca na założeniu o różnorodności cywilizacji nieuchronnie dążących do konfrontacji, w wyniku której jedna z nich zdobywa

¹⁶ Por. A. Dzięcko, *Kościół prawosławny i protestanckie wobec Unii Europejskiej*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Polilogica”, 2004, nr 2, s. 239-241.

dominującą pozycję. Europa Zachodnia przedstawiana jest jako obszar ukształtowany przed filozofię liberalizmu. Ważne miejsce zajmuje tu indywidualizm i prawa człowieka. Podkreśla się, że ważne miejsce zajmowała religia, ale z czasem wartości duchowe uległy relatywizacji, a Europa Zachodnia się zdesakralizowała. Przeciwnieństwo stanowi Europa Wschodnia ze swoim kanonem wartości, który tworzą dobro wspólne, prymat wartości duchowych, wierność ideom i samoograniczenie¹⁷. Podobnie jak w przypadku judaizmu czy islamu, istotną rolę odgrywa religia. Elementem uzupełniającym teorię jest wątek etniczny, akcentujący rolę cywilizacji rosyjskiej tworzonej przez etnicznych Rosjan. Rosyjska kultura sytuowana jest w centrum kulturowym Europy, zaś pozostałe narody powinny podlegać wpływowi rosyjskiej kultury i państwowości. Co jednak interesujące, podkreślana jest przede wszystkim wspólnota prawosławnych z obszaru Rosji, ale także republik postradzieckich oraz rozsianych po Europie diaspor. Zwolennicy teorii „ruskiego świata” uważają, że Unia Europejska i Europa Zachodnia znajdują się pod przemożnym oddziaływaniem postprotestantyzmu, co stanowi zagrożenie dla wartości chronionych przez prawosławie. Celem wspólnoty prawosławnej powinno być zatem wyzwolenie się spod wpływów cywilizacji zachodniej i przekształcenie społeczeństw według uznawanych zasad. Wskazuje się natomiast, że głównym problemem jest fakt pozostawania Rosji i innych państw prawosławnych poza Unią Europejską, a tym samym oznacza to znikomą szansę na oddziaływanie na formę integracji europejskiej.

¹⁷ H. Kowalska-Stus, *Federacja Rosyjska: państwo wielowyznaniowe*, [w:] *Dialog i akulturacja: judaizm, chrześcijaństwo i islam*, red. A. Pan-kowicz, S. Bielański, Kraków 2007, s. 53.

c) Różnice w modelach relacji państwo-Kościół

Kolejnym czynnikiem wpływającym na postrzeganie roli religii w procesach integracji europejskiej jest pozycja Kościołów członkowskich CEC, wynikająca z przepisów prawa wewnętrznego poszczególnych państw. Biorąc pod uwagę liczbę Kościołów członkowskich CEC i liczbę państw, w których funkcjonują, otrzymujemy w konsekwencji bardzo złożony obraz stosunków państwo-Kościół. Będą to więc zarówno Kościoły zajmujące uprzywilejowaną pozycję wynikającą z rozwiązań charakterystycznych dla modelu Kościoła państwowego, Kościoły których relacje z państwem zostały oparte na modelu ostrej separacji, jak również te działające na zasadzie autonomii i współpracy z państwem¹⁸. W przypadku niektórych Kościołów doszło też do radykalnych zmian w zakresie regulacji prawnych, co w dużej mierze wiązało się ze zmianą systemu politycznego państw. Można zatem dostrzec odchodzenie od dwóch skrajnych rozwiązań – państwa wyznaniowego i separacji ostrej – na rzecz bardziej umiarkowanego modelu autonomii i współpracy.

Pierwsze ze wskazanych rozwiązań, model Kościoła państwowego, określanego też jako narodowy, jest charakterystyczne przede wszystkim dla tych państw, w których w wyniku reformacji doszło do utworzenia niezależnych od Stolicy Apostolskiej Kościołów państwowych, bądź tych, w których występuje silna historyczna więź z określonymi grupami wyznaniowymi. Szczególna pozycja Kościołów znajduje potwierdzenie w konstytucji lub innych nadrzędnych aktach praw-

¹⁸ Klasyfikacja modeli relacji państwo-Kościół została przyjęta za Sławomirem Sowińskim, por. S. Sowiński, *Modele stosunków państwo-Kościół w Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie”, 2008, nr 3, s. 39-52.

nych. W porównaniu do innych związków wyznaniowych, Kościoły państwowe zajmują uprzywilejowaną pozycję, chociaż przyjmowana jest zasada wolności religijnej¹⁹. Korzystny status nie tylko gwarantuje dostęp do subwencji z finansów publicznych (bezpośrednio z budżetu państwa lub pośrednio poprzez ustanowienie podatku kościelnego), a w niektórych przypadkach członkostwo w Kościele państwowym jest warunkiem koniecznym do sprawowania określonych funkcji publicznych. Innym ważnym aspektem jest obowiązkowe nauczanie religii w szkołach publicznych. Taki model dominuje przede wszystkim w państwach protestanckich, ale niektóre rozwiązania występują także w państwach z przeważającą rolą prawosławia. Niemniej, należy mieć również na uwadze fakt, że we współczesnej Europie występują też państwa z dominującą rolą Kościoła rzymskokatolickiego.

Wśród Kościołów członkowskich CEC status Kościoła państwowego posiada anglikański Kościół Anglii, prezbiteriański Kościół Szkocji²⁰, dwa Kościoły protestanckie z państw skandynawskich: Kościół Danii i Kościół Islandii (do 2017 roku również Kościół Norwegii), a także Kościół Prawosławny Grecji.

Kościoły państwowe w Zjednoczonym Królestwie zostały powiązane z osobą monarchy brytyjskiego, co początkowo wynikało z rozwiązań stosowanych jeszcze w okresie średniowiecza, natomiast nabrało nowego znaczenia wraz z aktem supre-

¹⁹ Wyjątek od tej zasady stanowią te związki wyznaniowe, które poprzez doktrynę lub kult dopuszczają się naruszeń obowiązującego prawa lub stanowią zagrożenie dla porządku publicznego.

²⁰ Charakter Kościołów urzędowych posiadały do pewnego momentu także Kościół Irlandii (do 1869 r.) oraz Kościół Walii (do 1920 r.). Odpaństwowienie wskazanych Kościołów nastąpiło na drodze ustawowej.

macji wydanym przez króla Henryka VIII w 1534 roku, a następnie zawarciu unii z kalwińską Szkocją w 1707 roku. Należy przy tym zaznaczyć, że w znacznie szersze kompetencje brytyjski monarcha został wyposażony w odniesieniu do Kościoła Anglii. Prawo do dziedziczenia brytyjskiej korony przysługuje wyłącznie wiernym protestantom (*a faithful Protestant*), którzy dodatkowo muszą potwierdzić charakter wierzeń religijnych podczas koronacji. Utrata prawa do korony następuje w wyniku przyjęcia przez pretendenta rzymskiego katolicyzmu lub poślubienia osoby wyznającej rzymski katolicyzm. Zmiana wyznania na inne niż konfesja rzymskokatolicka nie pociąga za sobą tak poważnych konsekwencji²¹. Monarcha brytyjski pełni funkcję Naczelnego Rządcy Kościoła Anglii, co teoretycznie zapewnia możliwość wpływania na organizację Kościoła i jego doktrynę, ale w praktyce sprowadza się do obsadzania urzędów kościelnych oraz wydawania stosownego ustawodawstwa. Uprawnienia brytyjskiego monarchy zostały natomiast znacznie ograniczone względem Kościoła Szkocji. W tym przypadku władca nie ma wpływu ani na obsadę stanowisk kościelnych, ani przyjmowane akty prawne, które są równe rangą ustawom wydawanym przez parlament²².

Ustanowienie Kościoła Norwegii miało miejsce w 1814 roku, kiedy została przyjęta Konstytucja Królestwa Norwegii. Stosowny przepis został zawarty w części A dokumentu, w §2: „Wszyscy mieszkańcy Królestwa mają swobodę praktyk religijnych. Religia ewangelicko-augsburska pozostaje oficjalną reli-

²¹ T. J. Zieliński, *Prawa i powinności monarchy brytyjskiego wobec religii urzędowej i Kościołów państwowych*, [w:] *Konstytucjonalizm w państwach anglosaskich*, red. A. Zięba, Kraków 2013, s. 275-276.

²² *Ibidem*, s. 282.

gią państwa. Mieszkańcy ją wyznający są zobowiązani do wychowywania w niej swoich dzieci”²³. Stopniowe zmiany w relacjach państwo-Kościół zaczęły zachodzić poczynając od 2012 roku, czyli od przyjęcia przez norweski parlament poprawek do Konstytucji. Przyjęte zmiany nie tylko rozluźniły silne związki państwa i Kościoła, ale zagwarantowały także większą swobodę organizacyjną Kościoła. Zgodnie z nowymi regulacjami luteranizm nie jest już religią państwową, ale źródłem wartości jest chrześcijaństwo i wspólne dziedzictwo (art. 2). Uchylony został też bezwzględny obowiązek wyznawania luteranizmu przez monarchę (art. 4). 1 stycznia 2017 roku Kościół Norwegii utracił status Kościoła państwowego, który został przemianowany na „narodowy”. 1250 księży i biskupów Kościoła luteranckiego przestało być tym samym urzędnikami państwowymi²⁴.

Historia Luteranckiego Kościoła Danii sięga 1536 roku, kiedy na fali reformacji luteranizm został uznany religią państwową. Dopiero w 1849 roku, wraz z przyjęciem konstytucji, została wprowadzona zasada wolności religijnej. Szczególną pozycję luteranizmu potwierdzono też w Konstytucji Królestwa Danii z 1953 roku. Regulacje dotyczące relacji państwo-Kościół zostały zawarte w §4, w którym wskazano, Kościół Ewangelicko-Augsburski Danii jest Kościołem państwowym, a państwo jest zobowiązane do wspierania Kościoła²⁵. Konstytucja ponadto określa, że wszyscy obywatele Danii bez względu

²³ *Konstytucja Królestwa Norwegii uchwalona przez Zgromadzenie Konstytucyjne w Eidsvold 17 maja 1814 r., z późniejszymi zmianami, ostatnia z 19 czerwca 1992 r., nr 463*, tłum. J. Osiński, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1996.

²⁴ A. Bartkiewicz, *Norwegia: Kościół rozstał się z państwem*, <https://www.rp.pl/Polityka/170109993-Norwegia-Kosciol-rozstal-sie-z-panstwem.html> (1.12.2018).

na wyznanie religijne mają takie same prawa, ale jednocześnie przekonania religijne nie mogą stanowić podstawy do uchylania się od obowiązków państwowych. Prawo wolności religijnej nie przysługuje natomiast monarsze, który jest zobowiązany do przynależności do Kościoła państwowego (§6). Z Konstytucji wynika też obowiązek obywateli do płacenia podatku kościelnego. Pomiedzy państwem a Kościołem występuje ścisła korelacja, wynikająca między innymi z faktu, że parlament stanowi prawo, do którego musi stosować się Kościół. Trzeba też wskazać, że Kościół wspiera instytucje państwa, m.in. w prowadzeniu rejestrów urodzin czy przeprowadzania pochówków.

Kościół Islandii został ustanowiony jako Kościół państwowy w Konstytucji Islandii z 1874 roku, na fali narodowego przebudzenia i zintensyfikowania dążeń niepodległościowych. Powszechnie postrzega się, że islandzcy duchowni odegrali ważną rolę w procesie tworzenia niezależnego państwa. Niemniej proces tworzenia Kościoła narodowego w Islandii rozpoczął się znacznie wcześniej, bo już w 1540 roku, kiedy reformację rozpoczęły władze Danii. Zdecydowano wówczas o likwidacji zakonów, a majątki kościelne stały się własnością króla Danii. Obecnie uprzywilejowany status Kościoła znajduje potwierdzenie w art. 62 Konstytucji Islandii z 1944 roku, która stanowi, że „Kościół Ewangelicko-Augsburski w Islandii jest Kościołem państwowym i jako taki jest wspierany i chroniony przez państwo”²⁶. Podobnie, jak w przypadku Norwegii i Danii, także Islandczycy są zobowiązani do odprowadzania podatku kościelnego, ale w przypadku osób, które nie przynależą do

²⁵ *Konstytucja Królestwa Danii z dnia 5 czerwca 1953 roku*, tłum. M. Grzybowski, Warszawa 2002.

²⁶ *Konstytucja Islandii*, tłum. J. Osiński, Warszawa 2009.

żadnej wspólnoty religijnej, datki są wpłacane na rzecz Uniwersytetu Islandzkiego. Pomiedzy regulacjami dotyczącymi Kościołów panujących w Norwegii i Danii a Kościołem istnieje jeszcze jedna zasadnicza różnica, polegająca na tym, że Konstytucja Islandii pozostawia możliwość zmiany przepisów dotyczących Kościoła państwowego.

Szczególna pozycja Kościoła prawosławnego w Grecji została zagwarantowana w Konstytucja Grecji z 1975 roku, zgodnie z którą „Dominującą religią w Grecji jest religia Wschodnioprawosławnego Kościoła Chrystusowego”²⁷. Z przepisów konstytucji wynikają trzy istotne aspekty dla funkcjonowania Kościoła: 1) ma charakter Kościoła panującego, 2) posiada osobowość prawną, oraz 3) posiada uprzywilejowaną pozycję, która jest niedostępna dla innych denominacji²⁸. Pozycję Kościoła umacnia dodatkowo konstytucyjny zakaz wydawania oficjalnych wersji Pisma Świętego bez zgody obydwu Kościołów reprezentujących religię oficjalną w Grecji (tj. Kościoła Autokefalicznego Grecji i Patriarchatu Ekumenicznego Konstantynopola), oraz obowiązująca do 2006 roku obligatoryjna procedura konsultacji w sprawie budowy świątyni lub innego miejsca kultu przez znane religie²⁹. Także religijne aspekty uroczystości państwowych odbywają się wyłącznie w obrządku prawosławnym.

Rozwiązaniem skrajnym do modelu Kościoła panującego jest model separacji ostrej. Wśród Kościołów członkowskich

²⁷ *Konstytucja Grecji z dnia 9 czerwca 1975 r.*, tłum. G. i W. Uliccy, B. Zdaniuk, N. Ciesielczyk, Warszawa 1992.

²⁸ M. Olszówka, *Współczesne stosunki państwo-Kościół w Republice Greckiej*, „Rocznik Teologiczny”, 2009, z. 1-2, s. 150.

²⁹ *Ibidem*, s. 149-152.

CEC w uwarunkowaniach takiego modelu funkcjonują Kościoły z Francji³⁰. Zasadniczym założeniem jest przesunięcie religii ze sfery publicznej w sferę prywatną, by ostatecznie religia stała się prywatną sprawą każdego człowieka. Takie rozgraniczenie ma na celu zagwarantowanie neutralności państwa na płaszczyźnie religijnej. Jak słusznie zauważa Maria Gołda-Sobczak, neutralność w tym przypadku oznacza, że państwo nie może przyjmować także postaw antyreligijnych czy nieżyczliwych względem Kościołów i związków wyznaniowych³¹

Zdecydowanie najwięcej Kościołów członkowskich CEC funkcjonuje na zasadzie autonomii i współpracy państwa i Kościoła, przy czym model ten występuje w dwóch wersjach: 1) model Kościoła popieranego, związanego z występowaniem jednego podmiotu, który co najmniej symbolicznie jest preferowany przez państwo, oraz 2) model uznanych społeczności wyznaniowych, które występuje w państwach, których zdecydowanie więcej niż jeden Kościół odegrał znaczącą rolę w historii

³⁰ W literaturze nie ma zgodności co do państw, które ułożyły relacje ze związkami wyznaniowymi na zasadzie separacji wrogiej. Przykładowo Krzysztof Orzeszyna w ogóle nie posługuje się pojęciem „separacji ostrej” i w jego miejsce proponuje „państwo świeckie”. W jego klasyfikacji do tego rodzaju państw zalicza się Francję, Holandię i Irlandię, por. K. Orzeszyna, *Postawy relacji między państwem a Kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin 2007. Z kolei Agnieszka Bielawska i Janusz Wiśniewski wskazują, że model separacji ostrej jest charakterystyczny dla Francji, Belgii i Czech, por. A. Bielawska, J. Wiśniewski, *Wartości oraz stosunek do religii i Kościołów Wspólnot Europejskich, Unii Europejskiej oraz jej państw członkowskich*, Poznań 2009, s. 315-316.

³¹ M. Gołda-Sobczak, *Systemy relacji między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi*, https://wnpid.amu.edu.pl/images/stories/ssp/ssp_2008_1/ssp_1_2008_maria_golda_sobczak.pdf (1.11.2018).

państwa. Także w tym przypadku obowiązuje zasada wolności religijnej a państwo co najmniej w sposób pośredni może dotować związki wyznaniowe. Te z kolei mogą prowadzić działalność charytatywną i społeczną, a po wypełnieniu wymogów określonych w szczegółowych ustawach, organizować lekcje religii. Biorąc pod uwagę te przesłanki, warto w tym miejscu wspomnieć o szczególnym rodzaju relacji wyznaniowych w Szwecji (Kościół Szwecji), Finlandii (Ewangelicko-Luterański Kościół Finlandii i Fiński Prawosławny Kościół Autonomiczny) i na Cyprze (Kościół Cypru). W pierwszym przypadku mamy do czynienia z sytuacją przejścia od modelu państwa wyznaniowego w kierunku separacji, chociaż w niektórych aspektach utrzymano przepisy potwierdzające wyjątkowy status Kościoła Szwecji. Od 1596 roku państwo było formalnie związane z luteranizmem. W 1995 roku zarówno strona kościelna, jak i parlament Szwecji podjęły decyzję o separacji państwa i Kościoła. Pierwsze zmiany zaczęły obowiązywać od 1 stycznia 1996 roku, kiedy zrezygnowano z automatycznego przypisywania do Kościoła Szwecji dzieci, których jedno z rodziców jest członkiem tego Kościoła. Od 2000 roku biskupi nie są mianowani przez parlament, ale przez Synod Generalny Kościoła Szwecji, ponadto zastąpiono podatek kościelny (*Church tax*) opłatą kościelną (*Church fee*), a wszystkie związki wyznaniowe zostały zrównane w prawie³². W przypadku Kościoła Szwecji bardziej stosowne wydaje się określenie Kościoła *semi*-państwowego, ponieważ uprzywilejowana pozycja Kościoła została zachowana w trzech obszarach: 1) zarządzania miejscami pochówku,

³² P. Pettersson, *State And Religion in Sweden: Ambiguity Between Disestablishment and Religious Control*, „Nordic Journal of Religion and Society”, 2011, vol. 24 (2), s. 122-123.

2) administrowania częścią szwedzkiego dziedzictwa narodowego (np. świątyniami), 3) utrzymania w mocy przepisów, zgodnie z którymi tron Szwecji jest obejmowany wyłącznie przez protestantów³³.

W Finlandii relacje państwo-religia są bardziej złożone. Wynika to po części z uprzywilejowanego statusu luteranizmu i prawosławia, ale również zachowania w tych relacjach pewnych elementów z przeszłości. Obecnie głównym aktem prawnym regulującym funkcjonowanie związków wyznaniowych jest Ustawa o wolności religii z 2003 roku, która zastąpiła analogiczny dokument przyjęty w 1923 roku. Nowa ustawa jest w większym stopniu spójna z przepisami Konstytucji Finlandii z 1999 roku, bowiem zrównuje wszystkich obywateli bez względu na ich afiliację religijną, a także odchodzi od automatycznego przypisywania dzieci do związku wyznaniowego, którego członkami są rodzice. Na tle wszystkich wspólnot religijnych szczególną pozycję zajmuje Ewangelicko-Luterański Kościół Finlandii, który przez część społeczeństwa jest postrzegany jako Kościół państwowy (*State Church*) lub Kościół ludowy (*Folk Church*). Od 1923 roku na mocy Ustawy o wolności religii został on odseparowany od państwa. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku przyjęto natomiast szereg rozwiązań, które umożliwiły większą autonomię Kościoła – m.in. zdecydowano, że wszyscy parlamentarzyści bez względu na wyznanie uczestniczą w tworzeniu prawa odnoszącego się do Kościoła Finlandii, a proces nominacji na stanowiska kościelne przebiega bez

³³ *Ibidem*, s. 123-124, por. Akt o sukcesji z 26 września 1810 r. w brzmieniu tekstu jednolitego z 29 listopada 1979 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/szwecja.html> (1.11.2018); *Swedes End Long Union Of Church And State*, „New York Times”, 31.12.1995.

udziału rządu i prezydenta. Także ustawodawstwo odnoszące się do Fińskiego Prawosławnego Kościoła Autonomicznego pozostawia duży margines niezależności, m.in. w zakresie regulowania spraw wewnętrznych. Obydwa Kościoły uzyskują środki na działalność pochodzące z tzw. podatku kościelnego opłacanego przez wiernych. Podatek ten wynosi przeciętnie 1,3% rocznego dochodu w przypadku luteranów i 1,75% we wspólnocie prawosławnej. Uprzywilejowaną pozycję Kościołów zagwarantowała ponadto Ustawa o miejscach pochówku z 2004 roku. Zgodnie z jej regulacjami Kościół Finlandii zachował prawo zarządzania cmentarzami, ale wszyscy bez względu na religię, opłaty za pochówek są jednakowe, a nie jak dotychczas niższe dla protestantów³⁴.

Będący członkiem CEC Kościół Cypru nie jest Kościołem państwowym, ale jednym z wielu cypryjskich związków wyznaniowych funkcjonujących w oparciu o zasady wolności i równości wobec prawa. Państwo nie finansuje bezpośrednio działalności organizacji religijnych, ale w systemie podatkowym zostały zagwarantowane ulgi związane z działalnością kultową (m.in. zwolnienia z podatku dochodowego, cła i akcyzy). Zasady wolności religijnej obejmują również prawo do manifestowania przynależności religijnej. Niemniej zauważalna jest przewaga Kościoła prawosławnego w życiu publicznym, co przejawia się święceniem budynków szkolnych przez prawosławnych duchownych czy rozpoczynaniem lekcji od modlitwy.

Na kilku przytoczonych powyżej przykładach doskonale uwidoczniła się zróżnicowana pozycja Kościołów członkowskich CEC. Główne różnice dotyczą przede wszystkim stosunku

³⁴ K. Kääriäinen, *Religion and State in Finland*, „Nordic Journal of Religion and Society”, 2011, vol. 24 (2), s. 159.

władz państwowych do danego Kościoła lub związku wyznaniowego (wsparcie udzielane przez władze, neutralność lub wrogość), charakteru relacji (separacja lub współpraca), a także dostępu do finansowania działalności kultowej.

Główne postulaty w zakresie integracji europejskiej

Integracja europejska od początku funkcjonowania CEC stanowi jeden z najważniejszych obszarów zainteresowań organizacji, co więcej, pozostaje jedną z głównych przesłanek dla dalszej działalności CEC. Analizując integrację europejską z perspektywy CEC należy zwrócić uwagę na kilka kluczowych kwestii. Po pierwsze, w samym postrzeganiu procesów integracyjnych przez CEC dokonała się istotna zmiana jakościowa. Można tutaj wskazać dwa okresy: 1) lata 1959-1991, oraz 2) po 1992 roku. Pierwszy okres związany był z tworzeniem podstaw organizacyjnych CEC, ale również wypracowywaniem koncepcji gospodarczej i politycznej integracji europejskiej. W tym czasie CEC preferowała szerokie definiowanie integracji europejskiej, znacznie wykraczające poza Wspólnoty Europejskie. Równie duże znaczenie przypisywano innym przedsięwzięciom mającym na celu osiągnięcie trwałego pokoju i współpracy w Europie, w tym Radzie Europy czy KBWE/OBWE. Wynikało to w dużej mierze z faktu, że CEC nie końca dostrzegała w rodzących się Wspólnotach Europejskich pierwszoplanowe forum integrowania Europy. Zasadniczo różniły się również główne cele integracji: CEC największe znaczenie przykładała do kwestii ograniczenia zbrojeń konwencjonalnych i rozbrowienia nuklearnego, rozwiązywania rzeczywistych i zapobiegania potencjalnym konflik-

tom zbrojnym w Europie, budowania politycznego porozumienia pomiędzy państwami oraz zwalczania skutków kryzysu ekonomicznego³⁵. Wyprzedzając założenia projektu politycznego, CEC postulowała konieczność włączenia w procesy integracyjne państw Europy Wschodniej, co poniekąd było przeniesieniem własnego założenia CEC o ścisłej współpracy pomiędzy Kościołami z zachodniej i wschodniej części Europy. Drugi okres, datujący się od 1992 roku wyznaczony jest zmianami organizacyjnymi w CEC oraz transformacją polityczną w Europie. W tym okresie CEC największą uwagę kieruje w stronę Unii Europejskiej jako głównej organizacji koordynującej integrację państw Europy. Od tego momentu CEC koncentruje się na dwóch aspektach integracji europejskiej: aktach prawnych Unii Europejskiej oraz akcesji nowych państw członkowskich³⁶.

Drugim ważnym aspektem jest zmiana elementów, na których powinna bazować integracja europejska. W pierwszym wyróżnionym okresie przykładano uwagę przede wszystkim do „twardych” wyznaczników: współpracy ekonomicznej, militarnej i politycznej. Drugi okres w większym stopniu charakteryzuje się uwzględnianiem czynników duchowych i wartości postmaterialnych. Jak wskazano w raporcie rocznym Komisji CEC „Kościół i Społeczeństwo”: „Integracja europejska musi być procesem z ludzką twarzą, uwzględniającym społeczne konsekwencje rozwoju ekonomicznego. Solidarność ludzi, państw

³⁵ Conference of European Churches, *To serve and reconcile. The Task of the European Churches Today. Preparatory Document for the „Nyborg V” Assembly of the Conference of European Churches*, Geneva 1967, s. 10.

³⁶ Por. D. Maj, *Konferencja Kościołów Europejskich a integracja europejska. Ewolucja stanowiska*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015, s. 285-300.

i regionów musi odgrywać istotną rolę w kształtowaniu przyszłości Unii Europejskiej³⁷.

Obecnie najważniejszym dokumentem prezentującym rolę Kościołów w procesie integracji europejskiej oraz najważniejsze kierunki rozwoju integracji europejskiej jest *Karta Ekumeniczna*. Przygotowanie dokumentu stanowiącego wytyczne dla Kościołów w Europie było jedną z rekomendacji przyjętych w trakcie II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego (*European Ecumenical Assembly*) odbywającego się w 1997 roku w austriackim mieście Grazu. W tekście przywołanej rekomendacji wskazano, że dokument opracowany wspólnie przez CEC i Radę Konferencji Episkopatów Europy (*Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae – CCEE*) „zawierałby podstawowe ekumeniczne obowiązki i prawa. Powinien on stanowić bazę dla kolejnych przewodników, zasad i kryteriów ekumenicznych, które powinny pomagać Kościołom [...] rozróżniać prozelityzm od chrześcijańskiego świadectwa, jak również fundamentalizm od prawdziwej wiary, a także kształtować relacje pomiędzy Kościołami większościowymi i mniejszościowymi w duchu ekumenicznym³⁸. Prace nad dokumentem przebiegały w wyjątkowo niesprzyjającej atmosferze. W sierpniu 2000 roku, po dwóch latach przygotowań, Kongregacja Nauki Wiary ogłosiła deklarację *Dominus Iesus*, która doprowadziła do przesilenia w ruchu ekumenicznym, a zwłaszcza w kontaktach pomiędzy Kościołem katolic-

³⁷ *Europe on the move. The churches' commitment to European Integration. Annual report of the Church and Society Commission 2004*, Geneva 2004, s. 4.

³⁸ *Reconciliation. Gift of God and Source of New Life. Documents from the Second European Ecumenical Assembly in Graz*, red. R. Noll, S. Vespers, Graz–Wien–Köln 1998, s. 49, cyt. za D. Maj, *Konferencja Kościołów Europejskich wobec...*, s. 151.

kim a Kościołami protestanckimi. Dodatkowo Kościoły członkowskie CEC zaczęły zgłaszać liczne obiekcje do opracowywanej *Karty*. Ostatecznie dokument został podpisany podczas obrad CCEE w kwietniu 2001 roku w Strasburgu. Wspólne ustalenia *stricto* odnoszące się integracji europejskiej zostały zawarte w części trzeciej dokumentu zatytułowanej *Nasza wspólnota odpowiedzialność w Europie*. Zawarto tu m.in. deklarację, że „Kościoły popierają jednoczenie się kontynentu europejskiego”³⁹, ale co znamienne, w żadnej z części dokumentu nie wymieniono z nazwy organizacji integracyjnych, w tym Unii Europejskiej. Jako najważniejsze zadania Kościołów w Europie wskazano wpływanie na kształt zjednoczonej Europy, pojednanie narodów i kultur, działania ekologiczne (określone jako „ratowanie stworzenia”)⁴⁰, rozwój relacji z judaizmem i islamem, wolność sumienia i wyznania oraz otwartość na dialog. Z kolei wśród wspólnych wartości wymieniono prawa człowieka, pokój, sprawiedliwość, wolność, ochronę małżeństwa i rodziny oraz wspieranie ubogich. Wśród głównych zagrożeń dla Europy CEC i CCEE wymieniły zagrożenie jedności europejskiej poprzez rozwój antagonizmu Zachód–Wschód, i Północ–Południe, rozwój nacjonalizmu oraz instrumentalne wykorzystanie Kościołów dla celów etnicznych i nacjonalistycznych.

W latach 2006-2007 CEC realizowała program „Wartości-Religia-Tożsamość” (*Values-Religion-Identity*), który był współfinansowany przez Komisję Europejską. Założeniem projektu

³⁹ *Karta Ekumeniczna. Wytoczne dla rozwoju współpracy między Kościołami w Europie*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski”, 2001, nr 6, s. 49-55.

⁴⁰ Por. D. Maj, *Chrześcijańska odpowiedzialność ekologiczna. Przykład ECEN (European Christian Environmental Network)*, [w:] *Ekologizm*, red. M. Marczevska-Rytko, D. Maj, Lublin 2016, s. 247-257.

było zainicjowanie szerokiej debaty na temat integracji europejskiej oraz pogłębienie świadomości wśród Kościołów członkowskich CEC⁴¹. W ramach projektu zorganizowane zostały dwie konferencje: w Brukseli (12-13.12.2006 rok) oraz w Londynie (15.03.2007 rok). W tym miejscu warto zwrócić uwagę na dwa wystąpienia z Brukseli. W pierwszym z nich abp Jukka Paarma reprezentujący Kościół Finlandii skonstatował, że „Unia Europejska to nie tylko wspólnota ekonomiczna koncentrująca się na wzroście i konkurencyjności, ale także wspólnota wyrosła na fundamencie podzielanych wartości. [...] Za sprawą wspólnych wartości Europejczycy mogą poczuć bliższy związek z Unią Europejską”⁴². Z kolei abp Anastazy, zwierzchnik Autokefalicznego Prawosławnego Kościoła Albanii, wskazał podstawowy katalog wartości, na których powinna opierać się integracja europejska: 1) godność każdej osoby ludzkiej, 2) szacunek dla każdego człowieka bez względu na pochodzenie, rasę, wykształcenie czy wierzenia religijne, 3) publiczne manifestowanie wiary, 4) oparty na Biblii wzorzec małżeństwa i rodziny, 5) odpowiedzialność Europejczyków za ich państwa i za Unię Europejską, oraz 6) ascetyczne życie, które przetrwało jedynie w chrześcijaństwie wschodnim⁴³.

⁴¹ The United Reformed Church, Conference of European Churches, Evangelische Kirche in Deutschland, Comité Européen de Coordination, *Values–Religion–Identity. A project organized by the Church & Society Commission of the Conference of European Churches with partners*, http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/European_Integration/Values-ReligionIdentityFinalreport.pdf (25.04.2014 r.), s. 3.

⁴² Church and Society Commission, Conference of European Churches, *European Integration. A way forward? Churches in Europe contributing to Europe's future: framework and issues*, Geneva 2009, s. 50.

⁴³ *Ibidem*, s. 51.

Podsumowując należy wskazać, że głównym postulowanym elementem integracji europejskiej jest przede wszystkim aktywne uczestnictwo Kościołów i związków wyznaniowych w procesach integracji europejskiej. Katalog wartości jest relatywnie niezmienny, ale to właśnie tym miejscu najsilniej uwidoczniają się różnice doktrynalne, preferowane modele integracji europejskiej czy też sytuacja danego Kościoła w jego rodzimym państwie. Różnice widoczne są przede wszystkim pomiędzy bardziej liberalnymi Kościołami protestanckimi, a broniącymi konserwatywnych kanonów Kościołami prawosławnymi. Katalog wartości stanowi zatem jeden z głównych obszarów, w których dochodzi do konfrontacji pomiędzy Kościołami członkowskimi.

Podsumowanie

Ze względu na charakter CEC – regionalnej niekatolickiej organizacji ekumenicznej – dość specyficznie postrzegane jest znaczenie czynnika religijnego w procesie jednoczenia państw Europy. Generalnie CEC pozostaje zgodna w zakresie popierania integracji europejskiej, zaangażowania Kościołów w integrację oraz uwzględniania czynnika religijnego w tym procesie. Problematyczna pozostaje natomiast koncepcja integracji europejskiej, jej przebieg i ostateczny kształt. Wpływ na taką wizję integracji europejskiej ma struktura organizacyjna CEC, a także wynikające z niej konsekwencje: brak jurysdykcji prawnej nad Kościołami i związkami religijnymi, różne podejścia Kościołów członkowskich CEC do integracji europejskiej wynikające z reprezentowanych tradycji wyznaniowych oraz wewnętrzpaństwowe regulacje odnoszące się do statusu Kościołów i związków wyznaniowych.

Rozdział II

**WSPÓŁPRACA EKUMENICZNA KONFERENCJI
KOŚCIOŁÓW EUROPEJSKICH
W OBSZARZE INTEGRACJI EUROPEJSKIEJ****Wprowadzenie**

Integracja europejska jest jednym z głównych obszarów działalności Konferencji Kościołów Europejskich. Początkowo ta aktywność, ze względu na brak odpowiednich rozwiązań instytucjonalnych i regulacji prawnych, miała charakter jednostronny, związany z monitorowaniem przez CEC i jej komisje przebiegu procesów integracyjnych, szczególnie w zakresie przyjmowanych kierunków integracji, akcesji kolejnych państw członkowskich oraz legislacji. Nowe możliwości dla działań Kościołów i związków wyznaniowych zostały zawarte w ostatecznie odrzuconym przez państwa członkowskie Unii Europejskiej *Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy*, a następnie w Traktacie Lizbońskim. Obydwa dokumenty wprowadzały zasadę dialogu z Kościołami i związkami wyznaniowymi oraz organizacjami światopoglądowymi i niewyznaniowymi.

Zgodnie z deklaracją umieszczoną na stronie internetowej, „CEC monitoruje oraz analizuje aktywność europejskich instytucji politycznych, współpracuje z Kościołami członkowskimi w celu opracowania stanowiska organizacji w najważniejszych kwestiach, a także umożliwia Kościołom bezpośred-

nią współpracę z tymi instytucjami”¹. Działania podejmowane przez CEC to przede wszystkim spotkania z przedstawicielami Komisji Europejskiej, konsultacje z przedstawicielami państw sprawującymi prezydencję w Radzie Unii Europejskiej, spotkania *ad hoc*, seminaria, konferencje z udziałem przedstawicieli Kościołów i ekspertów oraz udział w konsultacjach organizowanych przez Unię Europejską². Współpraca w dziedzinie integracji europejskiej jest koordynowana przez biura CEC w Brukseli i Strasburgu.

W zasadzie już w początkowych latach istnienia CEC nawiązała współpracę z innymi organizacjami ekumenicznymi, np. ze Światową Radą Kościołów, a później także z instytucjami tworzonymi przez Kościół katolicki: Radą Konferencji Episkopatów Europy oraz Komisją Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (Commission of the Bishops' Conferences of European Community – COMECE).

Celem opracowania jest analiza współpracy ekumenicznej CEC z innymi podmiotami w obszarze integracji europejskiej. Ze względu na zróżnicowaną skalę kooperacji CEC, w artykule skoncentruję się na bilateralnej współpracy CEC z dwoma instytucjami Kościoła katolickiego: z powstałą w 1971 roku CCEE oraz utworzoną w 1980 roku COMECE w odniesieniu do integracji europejskiej. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że CEC prezentuje szerokie rozumienie integracji europejskiej, które nie ogranicza się wyłącznie do wymiaru ekonomicznej i politycznej współpracy państw, ale obejmuje także ścisłą współpracę pomiędzy innymi podmiotami, np. Kościołami i związka-

¹ *Dialogue with European Political Institutions*, <https://www.ceceu-roppe.org/what-we-do/dialogue-with-the-eu-institutions/> (29.10.2018).

² *Ibidem*.

mi wyznaniowymi. Stąd też analiza przeprowadzona w tekście została podzielona na trzy części. W pierwszej części zostanie przeanalizowany status Kościołów i związków wyznaniowych w świetle prawa Unii Europejskiej, natomiast dwie kolejne części zostały poświęcone współpracy CEC z CCEE oraz COMECE, przy czym w pierwszym przypadku mamy do czynienia z integracją pojmowaną jako współpraca aktów niepolitycznych, ale mogących oddziaływać na sferę polityki, zaś w drugim to klasyczna współpraca w dziedzinie integracji o podłożu politycznym.

Status prawny Kościołów i związków wyznaniowych w prawie Unii Europejskiej

Do lat dziewięćdziesiątych XX wieku instytucje Wspólnot Europejskich, a następnie Unii Europejskiej nie odnosiły się w sposób bezpośredni do działalności i znaczenia Kościołów i związków wyznaniowych w Europie, a same procesy integracji nie uwzględniały czynnika religijnego. Istnieje wiele ujęć teoretycznych wyjaśniających takie, a nie inne podejście do tworzenia struktur integracyjnych. Po pierwsze należy podkreślić, że UE jest religijnie neutralna, a sama religia nie znajduje się w jej bezpośrednim zainteresowaniu³. Założenie o neutralności światopoglądowej od początku towarzyszy instytucjom jednoczącej się Europie, z jednej strony w celu podtrzymywania ich wiarygodności, z drugiej dla zapewnienia szerokiej partycypacji państw, które w różnorodny sposób rozwiązały kwestie relacji państwo-Kościół. Po drugie, procesy integracyjne zapoczątkowane Traktami Rzymskimi, miał charakter czysto ekono-

³ R. Szewczyk, *Kościół i związki wyznaniowe a prawo traktatowe Unii Europejskiej*, „Studia Elckie”, 2011, nr 13, s. 353.

miczny, skalkulowany na odbudowę zniszczeń wojennych i osiągnięcie trwałego pokoju w Europie drogą współpracy gospodarczej. Stąd w ogłoszonej w 1950 roku *Deklaracji Schumana* nie umieszczono żadnych nawiązań o charakterze religijnym⁴. Po trzecie, część autorów zwraca uwagę na wpływ procesów sekularyzacji, a tym samym zmniejszającą się rolę religii w europejskich społeczeństwach⁵. Pogląd ten w świetle prowadzonych badań naukowych nie jest do końca uprawniony. Nie ma wątpliwości co do spadku uczestnictwa wiernych w Kościołach instytucjonalnych czy zmian w obrębie religii (np. w zakresie doktryn religijnych czy tworzenia nowych związków wyznaniowych), ale nie jest to równoznaczne ze zmniejszeniem obecności religii w przestrzeni publicznej⁶. Co więcej, ze względu na zróżnicowanie państw członkowskich UE w zakresie praktykowania religii przez ich społeczeństwa i miejsca religii w sferze publicznej, nie można mówić o uniwersalności sekularyzacji w odniesieniu do UE jako całości⁷. Po czwarte, należy także zwrócić uwagę na złożoność struktury wyznaniowej Europy i jej wpływu na europejską tożsamość. Oprócz religii i Kościołów tradycyjnie obecnych na Starym Kontynencie istotnym problemem okazuje się wzrastająca rola islamu, religii

⁴ *Deklaracja z 9 maja 1950 roku wygłoszona przez Roberta Schumana*, <https://www.robert-schuman.eu/pl/doc/questions-d-europe/qe-204-pl.pdf> (28.09.2018).

⁵ Por. K. Białas-Zielińska, *Religie, Kościoły i związki wyznaniowe w prawie Unii Europejskiej*, „Studia Erasmiانا Wratislaviensia”, 2011, nr 5, s. 336.

⁶ Por. R. Stark, *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion”, 1999, vol. 60 (3), s. 259, 266, 268-269.

⁷ Por. S. A. Mudrov, *Patterns of Cooperation Between and the European Union: Representations, Dialogue, and Influence*, „Review of Faith and International Affairs”, 2014, vol. 1, s. 63.

orientalnych oraz organizacji o charakterze antyreligijnym i niewyznaniowym. Ta różnorodność stanowi wyzwanie dla unijnej polityki, ponieważ dla wszystkich tych podmiotów konieczne okazuje się zapewnienie miejsca w przestrzeni publicznej.

Zmiana w podejściu europejskich polityków do kwestii religii uległa zmianie dopiero na początku lat 90. Jak zauważył Radu Carp nastąpiło to w momencie, w którym integracja w sferze ekonomicznej była na tyle zaawansowana, że stało się możliwe stopniowe włączanie kolejnych gałęzi prawa do *acquis communautaire*⁸.

Pierwszym traktatem, w którym znalazły się regulacje dotyczące Kościołów i związków wyznaniowych był przyjęty w 1992 roku w Maastricht *Traktat o Unii Europejskiej*⁹. Ten akt prawny nie tylko przekształcał Wspólnoty Europejskie w Unię Europejską, ale w art. 6 włączał do unijnego porządku prawnego tradycje konstytucyjne państw członkowskich oraz Europejską Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z roku 1950 roku.

Z perspektywy Kościołów i związków wyznaniowych kluczowe były dwie kwestie. Po pierwsze, Traktat z Maastricht nie zmieniał kompetencji Unii Europejskiej w zakresie regulowania statusu Kościołów i związków wyznaniowych, pozostawiając to w gestii poszczególnych państw członkowskich. Po drugie, duże znaczenie miało inkorporowanie Konwencji, która w art. 9 gwarantuje wolność myśli, sumienia i wyznania oraz prawo do uzewnętrzniania swoich przekonań. Pod względem

⁸ R. Carp, *Religion in the Public Sphere: Is There a Common European Model?*, „Journal for the Study of Religion and Ideologies”, 2011, vol. 10, s. 98.

⁹ *Traktat o Unii Europejskiej*, Dz. Urz. UE 2012 C 326.

przedmiotowym regulacja ta stwarza możliwość tworzenia związków wyznaniowych, zachowania lub zmiany przekonań religijnych, zachowania milczenia w sprawach religijno-światopoglądowych oraz manifestowania swoich przekonań religijnych (lub antyreligijnych) w przestrzeni publicznej.

Kompetencji do tworzenia norm prawa wyznaniowego nie przyznał organom Unii Europejskiej także *Traktat z Amsterdamu* podpisany w 1997 roku. W tym przypadku brak generalnego uprawnienia organów unijnych do regulowania kwestii wyznaniowych nie oznaczał jednak całkowitego braku unijnych regulacji w tym zakresie. Odniesienie do spraw wyznaniowych znalazło się w art. 13, który nakazywał organom unijnym zwalczanie przejawów dyskryminacji mającej, obok innych przesłanek, swoje źródło w przekonaniach religijnych jednostki¹⁰. O wiele większe znaczenie przypisano natomiast dołączonemu do Traktatu Amsterdamskiego *Oświadczeniu o statusie kościołów i organizacji światopoglądowych*, zwanego skrótowo klauzulą kościelną. Zgodnie z jej treścią: „Unia Europejska szanuje i nie narusza statusu, z którego korzystają, na mocy prawa krajowego, Kościoły i stowarzyszenia lub wspólnoty religijne w Państwach Członkowskich. Unia Europejska szanuje również status organizacji filozoficznych i niewyznaniowym”¹¹. Pomimo dążeń środowisk kościelnych, nie udało się włączyć klauzuli kościelnej do głównego tekstu traktatu, co niewątpliwie podnosiłoby rangę tej regulacji. Innym aspektem

¹⁰ *Traktat z Amsterdamu zmieniający Traktat o Unii Europejskiej, Traktaty ustanawiające Wspólnoty europejskie i niektóre związane z nimi akty*, Dz. Urz. WE 1997 C 340; por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 298.

¹¹ *Traktat z Amsterdamu*, Deklaracja nr 11.

jest znacząca ogólność i pojemność tekstu, która była efektem osiągniętego kompromisu, a jednocześnie zapewniła jednomyślność wszystkich sygnatariuszy. Zdaniem Helmuta Jurosa „niezaprzeczalna jest jednak jego [Oświadczenia – D.M.] jurydyczna jakość i doniosłość”¹².

Kolejnym dokumentem, w którym uregulowane zostały relacje religia – Unia Europejska była *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej* (KPP), przyjęta w Nicei w 2000 roku. Konwent, który miał opracować unijny dokument zawierający wspólne standardy w zakresie praw człowieka i jego wolności został powołany w 1999 roku. Dokument co prawda nie wnosił nic nowego w materii gwarancji praw człowieka, ale należy przede wszystkim podkreślić symboliczne znaczenie aktu, w którym wyraźnie odwołano się do sfery aksjologicznej¹³. Co jednak ciekawe, w tłumaczeniu KPP na języki narodowe znalazło dużo rozbieżności, szczególnie we fragmentach odnoszących się do religijnego i duchowego dziedzictwa Europy. W polskim tłumaczeniu preambuła KPP zyskała brzmienie: „Świadoma swego duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa, Unia jest zbudowana na niepodzielnych, powszechnych wartościach godności osoby ludzkiej, wolności, równości i solidarności; opiera się na zasadach demokracji i państwa prawnego. Poprzez ustanowienie obywatelstwa Unii oraz stworzenie przestrzeni wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości stawia jednostkę w centrum swych działań”¹⁴.

¹² H. Juros, *Kulturowe motywy „klauzuli kościelnej” w Traktacie Amsterdamskim*, „Studia Europejskie”, 1998, nr 1(5), s. 29.

¹³ Por. R. Sobański, *O Kartce Praw Podstawowych UE*, „Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka. Zeszyty Katolickiej Nauki Społecznej”, 2008, nr 3, s. 7.

¹⁴ Preambuła, *Karta Praw Podstawowych UE*, Dz. Urz. UE 2007 C 303.

Regulacje odnoszące się do Kościołów i związków wyznaniowych zostały umieszczone w art. 10 KPP. Gwarantuje on każdemu człowiekowi prawo wolności myśli, sumienia i religii, realizowane indywidualnie lub kolektywnie, publicznie lub prywatnie. W przywołanym artykule zabezpieczono ponadto klauzulę sumienia. Regulacje KPP okazały się nie do końca klarowne, szczególnie w wymiarze podmiotowym. Nie wskazano bowiem *explicite* w żadnym fragmencie dokumentu komu przysługują zagwarantowane prawa: jednostkom czy grupom. Nieścisłość wyjaśniło Prezydium Konwentu Europejskiego wskazując, że regulacje zawarte w art. 10 KPP odpowiadają prawom zagwarantowanym w art. 9 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności¹⁵.

Po raz pierwszy znaczenie Kościołów i związków wyznaniowych zostało podkreślone w *Białej Księdze na temat rządzenia Europą (European Governance. A White Paper)*. Dokument został opublikowany w 2001 roku przez Komisję Europejską, a jego niektóre fragmenty zostały poświęcone rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego. W jego świetle Kościoły i związki wyznaniowe stanowią, obok związków zawodowych i organizacji skupiających pracodawców, organizacje najbliższe znajdujące się obywateli, a co za tym idzie, najlepiej rozpoznające ich potrzeby i niepokoje¹⁶. Mogą więc stanowić ważny komponent polityki prowadzonej na poziomie globalnym.

¹⁵ *Wyjaśnienia dotyczące Karty praw podstawowych*, http://eur-lex.europa.eu/pl/treaties/dat/32007X1214/htm/C2007303PL.01001701.htm#Note_E0001_expl (20.02.2014).

¹⁶ Commission of European Communities, *European Governance. A White Paper*, http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/site/en/com/2001/com2001_0428en01.pdf (20.02.2014).

Dokumentem, z którym Kościoły i związki wyznaniowe był projekt *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy*, który nie został ostatecznie ratyfikowany przez państwa członkowskie UE. Do religii odwołano się już w preambule, w której obok kultury i humanizmu, została ona wskazana jako czynnik współtworzący dziedzictwo europejskie¹⁷. Przepisy regulujące status Kościołów i związków wyznaniowych zostały umieszczone w Tytule VII *Życie demokratyczne Unii*, w art. I-52. Brzmienie artykułu w zakresie kompetencji państw członkowskich do regulowania statusu Kościołów i związków wyznaniowych oraz organizacji światopoglądowych i niewyznaniowych było zbliżone do klauzuli kościelnej. Zrównano też pozycję organizacji niewyznaniowych i światopoglądowych (deistycznych i ateistycznych) oraz pozycję Kościołów i związków wyznaniowych. Instytucje Unii Europejskiej zostały natomiast po raz pierwszy zobowiązane do prowadzenia „otwartego, przejrzystego i regularnego dialogu”¹⁸ ze wskazanymi podmiotami. Dodatkowo szczególnie status Kościołów i związków wyznaniowych oraz organizacji filozoficznych został podkreślony poprzez wskazanie ich jako odrębnych partnerów dialogów, a nie – jak dotychczas – traktowanych jako organizacje pozarządowe. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że sama idea dialogu z Kościołami i organizacjami humanistycznymi nie była nowa, bowiem w latach 1992-2005 istniało Stowarzyszenie „A Soul for Europe”, powstałe z inicjatywy Jacquesa Delorsa, a w którym działało sześć podmiotów: CEC, CCEE, Prawosławne Biuro Łącznikowe, Konferencja Europejskich Rabinów, Muzułmańska Rada Współpracy w Europie oraz Federacja Europejskich Hu-

¹⁷ *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*, Dz. Urz. UE 2004 C 310.

¹⁸ *Ibidem*, art. I-52.

manistów. Regularny dialog z UE prowadzi też Kościół katolicki – za pośrednictwem Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej i Katolickiego Biura Informacji i Inicjatyw Europejskich (OCIPE). Stolica Apostolska utrzymuje też stosunki dyplomatyczne z UE. Ze strony UE za utrzymywanie dialogu z Kościołami i związkami wyznaniowymi oraz organizacjami humanistycznymi odpowiada utworzona w 2001 roku Grupa Doradców Politycznych (do 1989 r. było to *Forward Studies Unit*).

Wywołany odrzuceniem w referendum krajowych *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy* kryzys Unii Europejskiej został częściowo rozwiązany przyjęciem w 2007 roku *Traktatu z Lizbony zmieniającego Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiającego Wspólnotę Europejską*. W odniesieniu do statusu Kościołów i związków wyznaniowych w zasadzie powtórzone zostały regulacje zawarte w trakcie konstytucyjnym. Przepisy zawarte w art. 16c przyznawały tożsame uprawnienia Kościołom i związkom wyznaniowym oraz organizacjom światopoglądowym i niewyznaniowym. Podtrzymano też gwarancję zachowania statusu Kościołów i związków wyznaniowych przyznanego na mocy przepisów prawa krajowego oraz zasadę dialogu ze wskazanymi powyżej podmiotami.

Współpraca CEC i CCEE

Idea utworzenia gremium współpracy biskupów Kościoła katolickiego powstała pod koniec Soboru Watykańskiego II. Ostateczne, po licznych konsultacjach, w 1971 roku została utworzo-

na Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE), która skupia przewodniczących krajowych Konferencji Episkopatów¹⁹.

Współpraca pomiędzy CEC a CCEE została zainicjowana w 1971 roku, i na dynamice zyskała podczas VI Zgromadzenia Ogólnego CEC (ZO CEC) w 1971 roku w Nyborgu w Danii. W trakcie tego spotkania poczyniono dość śmiałą propozycję pełnego członkostwa CCEE jako przedstawiciela Kościoła katolickiego w strukturach CEC²⁰. Ponadto została przyjęta wspólna rezolucja, której efektem było utworzenie w 1971 roku Wspólnej Grupy Studyjnej, następnie przekształconej w 1975 roku we Wspólny Komitet CEC i CCEE. Celem tego gremium, w którego skład wchodzi po pięciu przedstawicieli obydwu stron, jest wspieranie ruchu ekumenicznego w Europie.

Zapowiedzią nowej jakości w relacjach CEC i CCEE było VII ZO CEC, podczas którego Komitet Referencji Politycznych skierował wniosek do Prezydium CEC i Komitetu Doradczego o przygotowanie projektu umożliwiającego szerszy udział Kościoła rzymskokatolickiego w pracach CEC. Nie spodziewano się jednak, że wniosek ten przybierze dość nieoczekiwaną formę spontanicznej propozycji metropolity Dymitra I, który podczas VIII ZO oficjalnie zasugerował, że Kościół rzymskokatolicki może zostać się pełnoprawnym członkiem CEC. Deklaracja duchownego zaskoczyła obydwie strony, ale wątpliwości ostatecznie zostały rozwiane przez sekretarza CCEE Ivo Fürera,

¹⁹ Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae, <https://www.ccee.eu/ccee/presentation> (10.09.2018).

²⁰ Conference of European Churches, *This happened at Nyborg VI. Report of the Sixth Assembly of Conference of European Churches*, 26th April-3rd May 1971, Geneva 1971, s. 90.

który potwierdził, że nie dojdzie do zmian w charakterze dotychczasowych relacji.

Podczas IX ZO CEC w 1986 roku podjęto decyzję, że CCCEE i CEC powinny podjąć pierwsze skonkretyzowane inicjatywy, do których należało: rozwijanie dialogu z islamem, monitorowanie implementacji praw człowieka zawartych w Akcie Końcowym z Helsinek oraz przygotowanie konferencji państw-sygnatariuszy dokumentu²¹.

Realizacją ostatniej ze wskazanych powyżej rekomendacji są Europejskie Zgromadzenia Ekumeniczne (European Ecumenical Assembly – EEA), które dotychczas zostały zorganizowane trzykrotnie: w 1989, 1997 oraz 2007 roku. Podstawą dla organizowania EEA były rekomendacje IX ZO CEC z 1986 roku, w których zalecono przygotowanie konferencji państw półkuli północnej przebiegającej pod hasłem „Pokój przez Sprawiedliwość”. Ze względu na fakt, że w 1990 roku zostało zaplanowane walne zgromadzenie WCC, zasugerowano, by wspólnota konferencja CEC i CCEE odbyła się najpóźniej pod koniec 1989 roku. Jeszcze w 1986 roku Jean Fischer, Sekretarz Generalny CEC, zaprosił do oficjalnej współpracy Ivo Fürera, Sekretarza Generalnego CCEE. Co może wydawać się zaskakujące, odpowiedź ze strony CCEE była daleka od jednoznaczności, a dodatkowo domagano się kompromisu w zakresie zapewnienia autonomii wydarzenia względem konferencji organizowanej przez WCC, zawężenia zaproponowanej problematyki w celu uniknięcia polityzacji i instrumentalizacji, a także doboru uczestników z prawem głosu. Od początku było też wiadomo, że ze

²¹ Conference of European Churches, *Encounter at Stirling. The Report of the Conference of European Churches' Assmibly IX, 4th-11th September 1986*, Geneva 1986, s. 100.

względu na strukturę Kościoła katolickiego będzie kłopotliwe przyjęcie deklaracji końcowych, ponieważ biskupi wchodzący w skład delegacji CCEE nie mogli podejmować żadnych decyzji ani w imieniu CCEE, ani tym bardziej całego Kościoła²².

Ostatecznie EEA1 zostało zorganizowane w maju 1989 roku w Bazylei, a w wydarzeniu uczestniczyło 700 delegatów ze 120 Kościołów członkowskich CEC oraz 25 przedstawicieli CCEE. Dzięki tak szerokiemu uczestnictwu została zapewniona reprezentacja niemalże całego obszaru geograficznego Europy. W trakcie EEA1 przyjęto *Dokument Końcowy*, nad którym prace trwały od października 1988 roku. Dokument prezentował stanowisko Kościołów w trzech głównych obszarach: zagrożeń dla współczesnej Europy (w tym zagrożeń dla środowiska, pokoju, sprawiedliwości, przyczyny i źródła kryzysów), teologii (problematyka wiary i grzechu) oraz wizji przyszłej Europy (przemiany polityczne, rozbrojenie nuklearne, budowanie trwałego pokoju). Z kolei w przyjętych rekomendacjach znalazło się m.in. zalecenie zorganizowania EEA 2.

Ze względu na pojawiające się wątpliwości, decyzja o organizacji EEA2 została podjęta dopiero w 1994 roku, zaś kilka miesięcy później rozpoczęto przygotowania. Tym razem na miejsce obrad zostało wybrane austriackie Grazu, co po części wynikało z deklaracji władz Styrii o sfinansowaniu części wydarzenia, jak również miało umożliwić liczne uczestnictwo przedstawicieli z Europy Środkowej i Wschodniej. Obrady od-

²² V. Deile, *From Stirling to Basel. The Preparation and Organisation of the European Ecumenical Assembly Peace with Justice in Basel, Switzerland, 15 to 21 May, 1989*, [w:] *Peace with Justice. The official documentation of the European Ecumenical Assembly, Basel, Switzerland, 15-21 May, 1989*, Geneva 1989, s. 6-7.

były się w dniach 23-29 czerwca 1997 roku i wzięło w nich udział 700 oficjalnych przedstawicieli CEC, reprezentanci 34 krajowych Konferencji Episkopatów, 150 delegatów z innych organizacji i ruchów ekumenicznych oraz blisko 10 tys. chrześcijan. Symbolicznym wydarzeniem, do którego miało dojść podczas EEA2 było planowane spotkanie papieża Jana Pawła II z patriarchą Aleksym II, zwierzchnikiem Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, ale zostało ono odwołane w ostatniej chwili przez stronę prawosławną.

Ostatnie jak do tej pory Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne miało miejsce w 2007 roku w rumuńskim mieście Sybin. W porównaniu do poprzednich wydarzeń, EEA3 było odmienne zarówno pod względem wyboru miejsca, jak i formuły spotkania. Zarówno EEA1, jak i EEA2 zostały zorganizowane na miastach Europy Zachodniej, dlatego zgodnie z zaleceniami Komitetu Referencji Politycznych CEC, EEA3 odbyło się na obszarze Europy Wschodniej, w mieście, w którym przeważają wierni Kościoła prawosławnego²³. Co jednak interesujące, Sybin nie był jedynym miastem, w którym spotkali się uczestnicy EEA3. Wynikało to założenia o poprowadzeniu „pochodu ekumenicznego”, który rozpoczął się w styczniu 2006 roku w Rzymie, następnie był kontynuowany na początku 2007 roku w niemieckiej Wittenberdze, zaś finalna część wraz z obradami plenarnymi odbyła się we wrześniu 2007 roku w Sybinie.

Współpraca CEC i CCEE ma nie tylko wymiar organizacyjny. Jednym z najważniejszych wspólnych osiągnięć jest opracowanie *Karty Ekumenicznej*. Wytyczne do jej przygotowania zostały opracowane podczas EEA2. W założeniu miała być

²³ Conference of European Churches, *The Trondheim Report*, Geneva 2003, s. 44.

uniwersalną instrukcją dla współpracy ekumenicznej Kościołów, a także stanowić bazę dla tworzenia kolejnych tego typu dokumentów. Prace komitetu roboczego rozpoczęły się w 1998 roku w Cartigny, a następnie były kontynuowane w Grazu, Genewie i Frankfurcie nad Menem. Ostateczna wersja dokumentu została podpisana w Strasburgu w 2001 roku przez ówczesnego Prezydenta CEC – metropolitę Jérémie (Calligiorgis) oraz Przewodniczącego Rady Konferencji Episkopatów Europy – kardynała Mirosława Vłka. Dokument składa się z preambuły, trzech rozdziałów i uporządkowanych w ramach ich struktury dwunastu punktów. Podobnie jak inne dokumenty przyjmowane przez CEC, *Karta Ekumeniczna* nie ma charakteru normy prawnej, a jej skuteczność zależy od stosowania przez Kościoły jej zaleceń. Jak przyznają sami twórcy dokumentu, *Karta Ekumeniczna* nie jest pozbawiona wad. Należy natomiast podkreślić, że jest pierwszym dokumentem będącym efektem porozumienia pomiędzy Kościołami a reprezentującymi różne tradycje związkami wyznaniowymi. Za niewątpliwy atut dokumentu trzeba uznać podkreślenie wielokulturowego i wielowyznaniowego charakteru współczesnej Europy, a także wezwanie do poszanowania tej różnorodności.

Współpraca CEC i COMECE

Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej powstała decyzją Stolicy Apostolskiej w 1980 roku, na krótko przed wyborami do Parlamentu Europejskiego. Współpraca pomiędzy CEC a COMECE odbywa się przede wszystkim w obszarze legislacji UE.

Do pierwszej szeroko zakrojonej kooperacji pomiędzy tymi dwoma podmiotami doszło przy okazji prac nad poprawka-

mi do projektu *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy*. Powołanie Konwentu przygotowującego nowy unijny traktat wzbudziło nadzieję na reformę UE. Także gremia kościelne uznały uzgodnienia z Laeken za istotny impuls do przemian.

W marcu 2002 roku działająca w imieniu CEC Komisja „Kościoł i Społeczeństwo” zaprosiła Kościoły członkowskie a także inne Kościoły i związki wyznaniowe do uczestnictwa w procesie opracowywania kościelnych poprawek do powstającej Konstytucji Europejskiej. Przewidziano dwie formy tego zaangażowania: wewnątrz poszczególnych Kościołów oraz na poziomie poszczególnych państw²⁴. Ponadto CEC wspólnie z COMECE, zapowiedziały stałe monitorowanie prac nad traktatem. We wrześniu 2002 roku CEC i COMECE przesłały do przewodniczącego Konwentu Europejskiego wspólną propozycję regulacji statusu Kościołów i związków wyznaniowych. Podkreślono w niej, że co prawda prawo unijne reguluje funkcjonowanie Kościołów i związków wyznaniowych, ale podkreślono, że najważniejsze byłoby umieszczenie odrębnych przepisów „kościelnych” w głównej treści traktatu, co „wyrażałoby wzrastającą rolę religii, Kościołów i wspólnot religijnych w dalszym rozwoju Unii Europejskiej”²⁵.

²⁴ *CEC urges churches to engage in the debate on the future of Europe*, http://www.ceceurope.org/fileadmin/filer/cec/CEC_Documents/Press_Release_Attachments/Press_Release_Archive_files/2000_2002_Press_Release_Archive/cq0209e-print.htm (01.09.2013).

²⁵ Church and Society Commission of the Conference of European Churches, Commission of the Bishops' Conferences of the European Community, *Churches and Religious Communities in a Constitutional Treaty of the European Union*, <http://www.comece.org/site/en/publications/otherpublications/article/3339.html> (31.08.2013 r.), s. 1.

Propozycja CEC i COMECE została podzielona na trzy części. W pierwszej z nich odniesiono się do wolności Kościołów i związków wyznaniowych w zakresie wewnętrznej organizacji, zgodnie z przyjętymi statutami. Rozwiązanie to miało gwarantować wolność podmiotów religijnych w sprawach tak istotnych jak nauczanie czy działalność charytatywna. Zaproponowany przepis miał ponadto gwarantować nienaruszalność relacji państwo-Kościół przyjętych w poszczególnych państwach UE. Część druga dokumentu akcentowała z kolei rolę Kościołów i związków wyznaniowych w życiu publicznym, a także konieczność prowadzenia instytucjonalnego dialogu z UE. W tym miejscu odwołano się do *Białej księgi na temat rządzenia Europą*, w której Kościoły i związki wyznaniowe zostały uznane za ważne komponenty społeczeństwa obywatelskiego. Nie wskazano natomiast w jakiej formie i w oparciu o jakie zasady ten dialog miałby być prowadzony. W części trzeciej odwołano się natomiast do praw przyznanych w art. 9 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz klauzuli kościelnej. Ta część dokumentu nie ograniczała się do Kościołów i związków wyznaniowych, ale objęła także organizacje filozoficzne i bezwyznaniowe.

Po raz kolejny CEC i COMECE odniosły się do projektu Traktatu Konstytucyjnego w grudniu 2002 roku, a więc już po ogłoszeniu przez Konwent Europejski wstępnego projektu i opublikowaniu części dokumentów przez grupy robocze. Tym razem propozycja CEC i COMECE była bardziej uporządkowana i uzupełniona o nowe treści, nawiązywała już też bezpośrednio do projektu opublikowanego przez Konwent Europejski. Ponownie nawiązano do zachowania statusu Kościołów i zwią-

ków wyznaniowych oraz organizacji niekonfesyjnych gwarantowanego prawem wewnętrznym państw, poszanowania tożsamości Kościołów i związków wyznaniowych, ich wkładu w rozwój życia publicznego oraz zagwarantowania dialogu pomiędzy nimi a instytucjami Unii Europejskiej. Ponadto CEC i COMECE odniosły się do prawa Kościołów i związków wyznaniowych do swobodnego organizowania się. W odniesieniu do tego punktu CEC i COMECE stały na stanowisku, że umieszczenie takiej regulacji w dokumencie o randze konstytucyjnej będzie gwarancją przestrzegania tego prawa nie tylko przez państwa unijnej 15., ale również w przyszłych państwach członkowskich. W większym stopniu zwrócono uwagę na wymiar aksjologiczny integracji. W katalogu wartości zaproponowanym wspólnie przez CEC i COMECE znalazły się m.in.: nadrzędność istoty ludzkiej, pokój i pojednanie, sprawiedliwość, solidarność oraz zrównoważony rozwój²⁶. Ostatnią kwestią poruszoną w propozycji CEC i COMECE była preambuła traktatu. Ze względu na liczne kontrowersje ujawniające się w trakcie prac Konwentu, szczególnie w odniesieniu do propozycji odwołania do chrześcijaństwa, nie do końca było jasne, na jaką formułę zdecyduje się Konwent. Z tego względu CEC i COMECE przesłały aż trzy propozycje: 1) zaczerpniętą z Karty Praw Podstawowych; ta propozycja nawiązywała do dziedzictwa religijnego Europy: „Unia inspirowana kulturowym, humanistycznym i religijnym dziedzictwem, jest ufundowana na niepodzielnych, uniwersalnych zasadach ludzkiej godności, wolności, równości i solidarności; jest oparta na zasadach demokracji i rządów prawa”, 2) bardziej neutralną formułę popieraną przez część

²⁶ *Ibidem*, s. 2.

Konwentu Europejskiego, w której wskazano katalog europejskich wartości i odwołano się do dziedzictwa duchowego: „świadomi historii, niepodzielnych, uniwersalnych wartości ludzkiej godności, wolności, równości i solidarności oraz tego, co Europa zawdzięcza swojemu dziedzictwu duchowemu i moralnemu”, oraz 3) propozycję odwołującą się do różnych źródeł europejskich wartości, ale na pierwszym miejscu stawiającą czynnik transcendentny: „świadomi odpowiedzialności człowieka przed Bogiem, i na równi uznając inne źródła ludzkiej odpowiedzialności”²⁷.

W zasadzie najbardziej zagorzałe dyskusje były prowadzone w odniesieniu do proponowanej preambuły. Batalia o jej rozpoczęła się z przystąpieniem Konwentu Europejskiego do prac nad projektem, a zakończyła się dopiero w czerwcu 2004 roku. Najwięcej nieporozumień wywoływała kwestia umieszczenia (bądź nie też nie umieszczenia) w preambule tzw. *invocatio Dei* lub co najmniej wyraźnego odwołania się do roli chrześcijaństwa w dziejach kontynentu europejskiego. Za taką opcją opowiadała się nie tylko część europejskich polityków, ale szczególnie Kościoły i związki wyznaniowe. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa bp Cyryla I, który zajął stanowisko w imieniu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej: „aktywna postawa Kościołów w debacie nad projektem umowy konstytucyjnej nie wynika z troski o własne wąskie interesy, lecz z rzeczywistej dbałości o wierzących w Europie”²⁸. Ze względu na trwające spory, które nie zmierzały do osiągnięcia satysfakcjonującego wszystkie strony kompromisu, zrezygnowano z umieszczenia

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Rosyjska Cerkiew prawosławna za invocatio dei w konstytucji europejskiej*, <http://wyborcza.pl/1,75248,1330416.html> (10.05.2008).

w preambule wyraźnego odwołania do chrześcijańskiego dziedzictwa Europy i przyjęto preambułę w brzmieniu: „inspirowani kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwem Europy, z którego wynikają powszechne wartości, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, jak również wolność, demokracja, równość oraz państwo prawne”²⁹.

Regulacje dotyczące Kościołów i związków wyznaniowych zostały umieszczone w art. I-52. Artykuł gwarantował poszanowanie statusu Kościołów i związków wyznaniowych oraz organizacji światopoglądowych i nie wyznaniowych, który został przyznany na mocy prawa krajowego. Traktat Konstytucyjny zapewniał prowadzenie regularnego, przejrzystego i strukturalnego dialogu ze wszystkimi wskazanymi powyżej podmiotami. Ponadto do tego treści włączone zostały regulacje *Karty Praw Podstawowych*. Ostateczna treść Traktatu była więc efektem kompromisu w zakresie najbardziej kontrowersyjnych przepisów.

Wkrótce po przyjęciu Traktatu Konstytucyjnego przez Radę Europejską pojawiły się komentarze zarówno ze strony CEC jak i COMECE, ale były to już oddzielne stanowiska. Pomiędzy faktem, że obydwa podmioty aktywnie współdziałały w tym kluczowym dla ich przyszłego funkcjonowania obszarze, zabrakło wspólnej deklaracji. Należy też podkreślić znaczące różnice w stosunku do nowego traktatu. W przypadku CEC można mówić było mówić o umiarkowanym optymizmie. Zdecydowanie pozytywnie oceniono sam fakt zakończenia prac nad dokumentem, który miał wyznaczać nową jakość w rozwoju integracji europejskiej. Doceniono też włączenie do dokumentu przepisów *Karty Praw Podstawowych* oraz zagwarantowania dialogu

²⁹ *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*, Dz. Urz. UE 2004 C 310, s. 1.

z instytucjami Unii Europejskiej. W tym względzie CEC wyraziła gotowość do kontynuowania i wzmacniania tego dialogu. Zaskakująco natomiast CEC zareagowała na brak bezpośredniego odwołania do chrześcijaństwa w preambule Traktatu. Jedynym oficjalnym stanowiskiem w tej kwestii było stwierdzenie, że znaczna część Kościołów członkowskich CEC oczekiwała wyraźnego nawiązania do chrześcijańskiego dziedzictwa w Europie³⁰. Ta lakoniczność była o tyle zastanawiająca, że CEC od początku postulowała umieszczenie odwołania do dziedzictwa chrześcijańskiego Europy, i robiła to zarówno we współpracy z COMECE, jak i na forum Kościołów członkowskich. Dla porównania COMECE w dokumencie ogłoszonym w marcu 2005 roku zajęła bardziej zdecydowane stanowisko, stwierdzając, że jest godnym pożałowania fakt, że zarówno Konwent Europejski, jak również konferencja międzyrządowa nie zgodziły się na włączenie takiego przepisu³¹.

Odrzucenie w referendum krajowych Traktatu Konstytucyjnego doprowadziło do kryzysu reformy UE, który częściowo zażegnano przyjmując *Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską*³². Traktat został podpisany 13 grudnia 2007 roku w Lizbonie, zaś w życie wszedł od 1 grudnia 2009 roku.

³⁰ *The EU Constitution: a major step in the integration process*, „CEC/KEK Monitor”, 2004, nr 47, s. 2.

³¹ Commission of the Bishops’ Conferences of the European Community, *The Treaty Establishing A Constitution for Europe. Elements for evaluation*, <http://www.comece.org/content/site/en/publications/pubsec/index2.html> (31.08.2013), s. 14.

³² *Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską*, Dz.U. 2009 nr 203, poz. 1569.

Prace nad nowym traktatem unijnym stały się przedmiotem zainteresowania CEC i COMECE, co po części można wytłumaczyć zawodem gremiów kościelnych w obliczu fiaska Traktatu Konstytucyjnego, z którym wiązano liczne nadzieje, zwłaszcza, że umieszczono w nim wiele regulacji korzystnych dla Kościołów i związków wyznaniowych. Stąd też CEC i COMECE monitorowały rozwój prac nad treścią nowego aktu unijnego, aby mieć pewność, że najważniejsze dla nich regulacje Traktatu Konstytucyjnego zostaną także umieszczone w nowym Traktacie.

Pierwsze wspólne stanowisko CEC i COMECE zostało zaprezentowane we wspólnym komunikacie ogłoszonym w kwietniu 2010 roku³³. W dokumencie odwołano się do *Karty Ekumenicznej*, ponieważ obydwie organizacje uznały, że pomiędzy Kartą Ekumeniczną a projektem traktatu występują liczne podobieństwa, zwłaszcza w aspekcie proponowanej koncepcji integracji europejskiej. Wskazano też na analogiczny katalog wartości, obejmujący godność osoby ludzkiej, wolność, demokrację, równość oraz praworządność³⁴. Główna część dokumentu została poświęcona art. 17 Traktatu, w którym uregulowano pozycję Kościołów i związków wyznaniowych. W odniesieniu do przywołanego artykułu CEC i COMECE podkreśliły nieprecyzyjność przepisu odnoszącego się do instytucjonalne-

³³ Commission of the Bishops' Conferences of European Community, Church & Society Commission of Conference of European Churches, *Article 17 of the Treaty on the Functioning of the European Union. General considerations on the implementation of the dialogue foreseen by its paragraph 3*, csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/European_Integration/20100427_COMECE-CSC_Proposal_on_theArticle_17_TFEU.pdf (20.06.2012).

³⁴ *Ibidem*, s. 1.

go dialogu z UE, ponieważ w żadnym miejscu nie zostały wskazane instytucje UE, za pośrednictwem których ten dialog będzie prowadzony. Dodatkowo, odwołując się do praktyk dobrego rządzenia, zapytano o kwestię tematów dialogu a także możliwość wyrażania opinii krytycznych. W tym sensie ważnym czynnikiem dialogu jest wyrażanie przez instytucje Unii Europejskiej woli współpracy ze społeczeństwem obywatelskim w celu włączania go w proces stanowienia prawa i rządzenia. Innym ważnym aspektem, na który zwróciły uwagę CEC i COMECE była możliwość uczestnictwa w prowadzonym dialogu. W tym przypadku wnioskowano o konieczność wykorzystywania różnych kanałów komunikacyjnych, w tym Internetu, czasopism i biuletynów, relacji prasowych oraz raportów rocznych. Ostatnią kwestią, na którą zwrócono uwagę była regularność dialogu. Obydwie organizacje wyraziły obawę, by nie przekształcił się on w sporadyczne wydarzenie. Jego regularność, według CEC i COMECE, mogłaby być zapewniona poprzez opracowanie przez Komisję Europejskiego planu takich spotkań w perspektywie rocznej. Podsumowując, należy uznać, że CEC i COMECE wyraziły opinię, że dzięki implementacji art. 17 Kościoły i związki wyznaniowe zostaną włączone do krytycznego i konstruktywnego dialogu z instytucjami Unii Europejskiej. Z tego też powodu CEC i COMECE zobowiązały się wspólnie poszukiwać warunków i możliwości dla implementacji tego przepisu.

Podsumowanie

Współpraca ekumeniczna CEC w dziedzinie integracji europejskiej jest jednym z najważniejszych obszarów aktywności CEC. Takie podejście towarzyszy CEC w zasadzie od początku funk-

cjonowania, a na znaczeniu zyskało w momencie z jednej strony zintensyfikowania procesów integracji europejskiej, z drugiej zaś z postępującą różnorodnością wyznaniową Europy. W tym względzie podejmowanie kooperacji pomiędzy różnymi podmiotami jest logicznie uzasadnione, stwarza bowiem większe możliwości efektywnego oddziaływania.

W opracowaniu uwaga została skierowana na współpracę CEC z dwoma instytucjami Kościoła katolickiego: CCEE i COMECE, przede wszystkim ze względu na fakt, że współpraca ta przybrała najbardziej regularny i zinstytucjonalizowany charakter. Należy zaznaczyć, że bilateralna współpraca CEC z CCEE dotyczy innych aspektów niż współpraca CEC i COMECE. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z wspólnym działaniem podmiotów, którego geneza sięga początku lat siedemdziesiątych, a więc nawiązała się wkrótce po utworzeniu CEC i CCEE. Można stwierdzić, że obydwie organizacje równolegle zdobywały doświadczenie w ruchu ekumenicznym i od początku były ukierunkowane na współpracę Kościołów i związków wyznaniowych. Stąd też podejmowane wspólne inicjatywy koncentrują się przede wszystkim na budowaniu porozumienia ekumenicznego, przy czym i CEC i COMECE postrzegają integrację pomiędzy społeczeństwami i ich instytucjami jako niezbędny wymóg integracji europejskiej. W przypadku współpracy CEC i COMECE można natomiast mówić o specjalizacji w zakresie instytucji integrującej się Europę, szczególnie UE. Z tego względu obydwie organizacje współpracują głównie w obszarze integracji politycznej, wywierającej najbardziej dalekosiężne skutki dla państw i społeczeństw Unii Europejskiej.

Rozdział III

DIASPORY PRAWOSŁAWNE W PROCESIE AUTOKEFALIZACJI W EUROPIE ZACHODNIEJ

Wprowadzenie

W Europie Zachodniej, utożsamianej głównie z tradycją katoliczką i protestancką, a w ostatnim okresie też z islamem, który notuje duży wzrost wiernych, mało obecne było i jest prawosławie. Niesłusznie kojarzone tylko ze Wschodem, a przy tym częściej z judaizmem niż z chrześcijaństwem. Mimo to prawosławie od wieków było integralną częścią tożsamości europejskiej. Wniosło znaczący wkład w rozwój europejskiej kultury, nauki i duchowości¹. W XX wieku wskutek migracji z Grecji i Bliskiego Wschodu oraz ucieczki prawosławnych Rosjan po rewolucji bolszewickiej uległy zmianie jego tradycyjne granice. Miliony prawosławnych przestało być „wschodnimi” chrześci-

¹ Bishop Hilarion (Alfayev), *Orthodoxy in a New Europe. Problems and Perspectives*, <http://www.georgefox.edu/ree/2004/hilarion.pdf> (28.12.2014). O historii prawosławia, jego teologii i istocie zob. S. Runciman, *Schizma wschodnia*, Warszawa 1963, idem, *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973, idem, *Teokracja bizantyńska*, Warszawa 1982; N. Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967; J. Meyendorff, *Teologia bizantyńska*, Warszawa 1982; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983; A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001; A. Papadakis, *Zarys dziejów Kościoła prawosławnego*, [w:] *Prawosławie. Światło ze wschodu*, red. K. Leśniwski, Lublin 2009, s. 639-660; Kallistos Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2011.

janami, żyjąc na stałe w państwach Europy Zachodniej tworząc tam społeczności diasporalne². Samo pojęcie diaspory (greckie *diaspeirō*) oznacza m.in. rozproszenie jakiejś narodowości na obczyźnie lub wyznawców danej religii wśród wyznawców innej. Jako klasyczne wymienia się diaspory grecką, ormiańską i żydowską. Pojęcie to związane jest z rozproszonymi grupami o wspólnej religii i kulturze. Prawosławne diaspory religijne powstały w wyniku wydarzeń politycznych (konflikty zbrojne, rewolucje) oraz emigracji o charakterze ekonomicznym³.

Diaspory stały się jednym z elementów polityki wyznaniowej Kościołów prawosławnych. Te ostatnie jako główne podmioty, nierzadko w porozumieniu z władzami politycznymi, rozpoczęły proces zmierzający w pierwszym etapie do kooperacji, a następnie do konsolidacji wspólnot diasporalnych.

² A. Papadakis, *Zarys dziejów Kościoła prawosławnego...*, s. 659. Prawosławni w wyniku procesów emigracyjnych osiedlali się również m.in. w Europie Południowej, Skandynawii, USA, Ameryce Południowej i Australii, zob. D. Nikolakakis, *Troubles from the Ethno-racial administration of the Orthodox Diaspora*, <https://ikee.lib.auth.gr/.../TROUBLES%20FROM%20THE%20ET> (20.06.2018); G. Lemopoulos, *Orthodox Diaspora in Europe: An attempt to describe a range of old and new issues*, <http://www.deltapublicaciones.com/derechoyreligion/gestor/archivos/.pdf> (19.05.2015); J. Cesari, *Religion and Diasporas. Challenges of the Emigration Countries*, *Interact Research Report 2013*, <http://interactproject.eu/docs/publications/Research%20Report/INTERACT-RR-2013-01.pdf> (19.05.2015).

³ Zob. J. Clifford, *Diasporas*, „Cultural Antropology”, 1994, vol. 9, no 3, s. 302-338; J. A. McGuckin, *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Oxford 2008, s. 31; o klasyfikacjach terminologicznych diaspor zob. P. D. Vlaicu, *Autonomy and Orthodox Diaspora from the Point of View of the Documents adopted by the Holy and Great Council*, „Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Orthodoxa”, 2017, vol. 62, no 1, s. 122-123.

W tym ostatnim przypadku można doszukiwać krystalizowania się i kreowania wspólnej polityki diasporalnej⁴. Jej elementem finalnym miałyby być wykształcenie się autokefalicznych Kościołów prawosławnych (zasada jeden Kościół w państwie). Będzie to jednak trudne do zrealizowania. Głównym problemem jest występująca rywalizacja między patriarchatami Moskiewskim i Konstantynopolitańskim o przewodnictwo w prawosławnym świecie (jej aspekty widoczne są m.in. w Estonii i na Ukrainie). Czynniki te doprowadzają do podziałów wśród lokalnych wspólnot prawosławnych. Nie sprzyjają też realizowaniu wspólnej polityki wyznaniowej.

Pierwsze prawosławne placówki duszpasterskie w Europie Zachodniej były zakładane przez kupców greckich, następnie studentów i uczonych. Ci ostatni byli cenionymi wykładowcami, m.in. na angielskich uniwersytetach⁵. W 1667 roku wzniesiona została cerkiew ku czci Bogurodzicy⁶. Związana ona była z działalnością greckiego metropolity Josepha Georgirenesa, który w londyńskiej dzielnicy Soho odprawiał nabożeństwa w latach 1677-1682. Zostały one przerwane wskutek protestu anglikańskiego biskupa Henry Comptona⁷. W 1670 roku

⁴ Przez określenie polityki diasporalnej Kościołów prawosławnych należy rozumieć szeroki zakres działań mający doprowadzić do utworzenia lokalnych autokefalicznych Kościołów prawosławnych.

⁵ P. Siemieniuk, J. Gerrard, B. Wasilewski, *Bizancjum pod londyńskim niebem*, „Wiadomości Bractwa”, 1994, nr 3, s. 13.

⁶ J. Binns, *An Introduction to the Christian Orthodox Church*, Cambridge University Press 2002, s. 24.

⁷ Biskup Londynu zabronił Grekom umieszczać w świątyni jakiegokolwiek ikony oraz domagał się, aby duchowni prawosławni pomijali wszelkie modlitwy kierowane do świętych, wyrzekli się postanowień soboru w Jerozolimie (1672) i odrzucili naukę o transsubstancjacji, Kallistos Ware, *Kościół prawosławny...*, s. 192; zob. też Archbishop Gregorios, *The Archdio-*

w Londynie, grecki duchowny ks. Daniel Voulgaris powołał archidiecezję Thyatyry i Wielkiej Brytanii. W 1684 roku kościół skonfiskowano na rzecz uciekających z Francji Huguenotów⁸. Dopiero w 1721 roku otwarta została kaplica w ambasadzie rosyjskiej. W XVIII wieku korzystali z niej zarówno Rosjanie, jak też Grecy i angielscy konwertyci⁹. Z inicjatywy greckich kupców między rokiem 1733 a 1736 została też założona parafia prawosławna Katarzyny Aleksandryjskiej w Amsterdamie. Była obsługiwana przez duchowieństwo greckie, a grupę wiernych tworzyli również Rosjanie. Rosyjskie prawosławie w Holandii pojawiło się w połowie XIX wieku. Związane było z małżeństwem króla Wilhelma z córką cara Pawła – Anną. W pałacowej kaplicy na nabożeństwa przybywali rosyjscy dyplomaci i ludzie dworu¹⁰. Analogiczny proces powstawania placówek prawosławnych miał miejsce w innych państwach europejskich¹¹.

Paul Bos historię prawosławia w Europie Zachodniej podzielił na trzy okresy, różniące się między sobą zadaniami i czasem trwania: przedstawicielstwo, emigracja i misja. W pierwszym występowało zjawisko współpracy prawosławnych, któ-

cese of Thyateira and Great Britain and Orthodoxy in the British Isles, <http://www.thyateira.org.uk> (09.10.2014); J. Pinnington, *Anglicans and Orthodoxy: Unity and Subversion 1559-1725*, Gracewing Publishing 2003.

⁸ *Prawosławie w Wielkiej Brytanii*, <http://www.cerkiew.pl> (10.02.2014).

⁹ J. Binns, *An Introduction to the Christian Orthodox Churches...*, s. 24; D. Tziouvas, *Greek Diaspora and Migration since 1700*, Ashgate, Farnham 2009; Kallistos Ware, *Kościół prawosławny...*, s. 192.

¹⁰ A. Radziukiewicz, *Niderlandzki pejzaż z prawosławiem*, „Przegląd Prawosławny”, 1999, nr 1, s. 9.

¹¹ Zob. Ch. Chaillot, *The Orthodox Church in Eastern Europe in the Twentieth Century*, Oxford, Peter Lang, 2011; *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation*, ed. M. Hämmerli, J. F. Mayer, Routledge, 2014.

rzy pozostając obywatelami swych państw byli świadomi swej prawosławnej jedności. Przejawem tego były wspólne fundacje świątyń (m.in. wśród ofiarodawców soboru św. Aleksandra Newskiego w Paryżu byli zarówno rosyjscy książęta jak i studiujący tam Grecy). Ponadto w pierwszej połowie XIX wieku otwarto szereg cerkwi rosyjskich położonych przy placówkach dyplomatycznych, w popularnych miejscowościach uzdrowiskowych i kurortach odwiedzanych przez rosyjskich arystokratów, kuracjuszy (Nicea, Wiesbaden) oraz w miastach, w których osiedlali się rosyjscy emigranci. Służyły one też innym narodowościom (głównie Grekom i Serbom)¹².

Na przełomie XIX i XX stulecia niemal w każdym większym mieście Europy Zachodniej stała przynajmniej jedna rosyjska świątynia prawosławna¹³. Wraz z prawosławiem pojawiły się cerkwie, monastery i bractwa cerkiewne. Warto podkreślić, że rosyjskie świątynie wznoszone w Europie Zachodniej były nie tylko miejscem kultu, ale też politycznymi i kulturowymi ośrodkami rosyjskich społeczności¹⁴. Książę Piotr Wiaziemski, z okazji poświęcenia w 1855 roku cerkwi św. Elżbiety

¹² P. Bos, *Prawosławie w Europie Zachodniej*, „Arche. Wiadomości Bractwa”, 1998, nr 3-4, s. 69.

¹³ P. Paszkiewicz, *W służbie imperium rosyjskiego 1721-1917. Funkcje i treści ideowe rosyjskiej architektury sakralnej na zachodnich rubieżach cesarstwa i poza jego granicami*, Warszawa 1999, s. 141-142; N. Makarowa, *Russkije prawosławnyje chramy Pariża*, [w:] *Architekturnoje nasledije russkogo zarubieżja*, Petersburg 2008; Ch. Birchall, *Embassy, Emigrants and Englishmen. The Tree-Hundred-Year History of a Russian Orthodox Church in London*, New York 2014; J. Cesari, *Religion and Diasporas. Challenges of the Emigration Countries. Interact Research Report 2013*, <http://interactproject.eu/docs/publications/Research%20Report/INTERACT-RR-2013-01.pdf> (19.05.2015).

¹⁴ P. Paszkiewicz, *W służbie imperium rosyjskiego 1721-1917...*, s. 223.

w Wiesbaden powiedział: „Dla nas świątynia prawosławna jest świątynią duchową i narodową. Rosyjska cerkiew, bez względu na to, gdzie się znajduje, to Rosja”¹⁵. Cerkwie na zachodzie Europy były nie tylko elementem i ośrodkami rosyjskiej kultury, ale też narzędziem polityki państwa. Służyły prawosławnej społeczności, a przede wszystkim „sławie imienia Rosji”. W kontekście tym wystąpiło zjawisko symfonii między władzą państwową a kościelną. Obie były zainteresowane współdziałaniem i jednocześnie realizowały ściśle skorelowaną politykę wyznaniową (korzystną dla obu tych podmiotów). Wymiernym jej efektem stała się obecność prawosławia w Europie Zachodniej.

Zmiany polityczne i gospodarcze w Europie Południowej i Wschodniej spowodowały uruchomienie procesu emigracyjnego znacznej części ludności prawosławnej. Największa fala emigrantów prawosławnych spowodowana była rewolucją bolszewicką w 1917 roku oraz następującą po niej wojną domową (według szacunkowych danych ponad 1 mln Rosjan uciekło wówczas na Zachód). W rosyjskiej diasporze znaleźli się wybitni duchowni, teolodzy i intelektualiści prawosławni. Ich późniejsze prace ukazały istotę prawosławia, jego teologię i kulturę¹⁶.

Po rewolucji październikowej intelektualną i duchową stolicą emigracji rosyjskiej był Paryż. Związana z patriarchatem ekumenicznym tzw. szkoła paryska stała się istotnym elementem rozwoju prawosławnej myśli teologicznej¹⁷. Ważną

¹⁵ Cyt. za *ibidem*, s. 141; szerzej zob. S. Hackle, *Diaspora problems of the Russian emigration...*, s. 539-557.

¹⁶ Zob. A. Papanikolaou, *Contemporary Orthodox Theology*, [w:] *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, ed. by J. A. McGuckin, Blackwell Publishing Ltd. 2011, vol. I, s. 142-146.

¹⁷ Zob. M. Nazarov, *Missiia russkoi emigratsii*, Moscow 1994; N. Struve, *Soixante-dix ans d'emigration russe 1919-1989*, Paris 1996; S. Hackle,

rolę spełniał powołany w 1925 roku Instytut Świętego Sergiusza z Radoneża. Między innymi jego kadra wpływała na nowe pojmowanie prawosławia wśród zachodniego społeczeństwa¹⁸. Wśród najważniejszych postaci teologii prawosławnej należy wymienić: Sergiusza Bułgakowa (1871-1944), Nikołaja Bierdiajewa (1874-1948), Georgija Fedotova (1886-1951), Antoniego Kartaszowa (1875-1960), Nikołaja Afanasjewa (1892-1966), Georgesa Florovskyego (1893-1979), Paula Evdokimova (1901-1970), Vladimira Lossky (1903-1958), Aleksandra Schmemanna (1921-1983) i Johna Meyendorffa (1926-1991)¹⁹. Wspomnieć należy też o teolożce Elizabet Behr-Sigel (1907-2005), która zajmowała się miejscem kobiety w nauczaniu Kościoła prawosławnego²⁰. Istotną rolę odegrali wybitni ikono-

Diaspora problems of the Russian emigration..., s. 539-557; J. Seiling, *Exiled Russian Orthodox Leaders in Paris and the Struggle to Establish a Home Away from Home (1925-1944)*, <https://churchhistcan.files.wordpress.com/2013/05/2005-5-seiling-article.pdf> (10.09.2016).

¹⁸ Szerzej zob. A. Kniazeff, *L'Institut Saint-Serge: de l'Acad'emie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Paris 1974; St. Sergius Orthodox Theological Institute, Paris, [w:] *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, by M. Prokurat, A. Golitzin, M. D. Peterson, London 1996, s. 287; S. Hackle, *Diaspora problems of the Russian emigration...*, s. 551-552; Kallistos Ware, *Kościół prawosławny...*, s. 198-199.

¹⁹ Obszerne biografie zob. A. Nichols, *Theology in the Russian diaspora: church, fathers, eucharist in Nikolai Afanas'ev 1893-1966*, Cambridge University Press 1989; *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, by M. Prokurat, A. Golitzin, M. D. Peterson, London 1996; *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, ed. by J. A. McGuckin, Blackwell Publishing Ltd. 2011, vol. I.

²⁰ E. Behr-Sigel pochodziła z rodziny ewangelików reformowanych, wykładała teologię w Instytucie Teologicznym Świętego Sergiusza w Paryżu, była konsultantem teologicznym wielu biskupów prawosławnych we Francji. Do klasycznych już pozycji teologii prawosławnej powstałych na zachodzie Europy należą takie jej prace jak: *Odkrywanie znaków czasu*,

grafowie i teolodzy ikony: Leonid Uspieński (1900-1987) i Grigorij Krug (1907-1969)²¹.

Pomijając „szkołą paryską” znaczący wkład w ukazanie prawosławia wnieśli też teolodzy greccy: John Karmiris (ur. 1904), Nikos Nissiotis (1925-1986), rumuńscy: Gala Galaction (1879-1961), Dumitru Staniloae (1903-1993), Teodor Bodogăe (1911-1994), Ion Bria (1929-2002). Duży wpływ na prawosławie w Anglii wywarł teolog i historyk rosyjski Nikołaj Zernov (1898-1980)²².

Poza emigracją związaną z rewolucją bolszewicką wspomnieć należy o masowych przemieszczeniach Greków po utworzeniu Grecji i Turcji w latach dwudziestych XX wieku oraz zajęciu Cypru przez Turcję w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia²³. Emigranci przybywali też w latach sześćdziesiątych w związku z zapotrzebowaniem państw Europy Zachodniej na tanią siłę roboczą.

Nowy okres zapoczątkowany od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia związany był z emigracją zarobkową z Europy

Postluga kobiet w Kościele oraz książka napisana wspólnie z biskupem Kallistosem Ware *Święcenia kobiet w Kościele*, zob. *Historical Dictionary of the Orthodox Church...*, s. 59.

²¹ A. Tregubov, *The Light of Christ. Iconography of Gregory Kroug*, New York 1990; *Historical Dictionary of the Orthodox Church...*, s. 332.

²² Zob. *Historical Dictionary of the Orthodox Church...*, s. 181, 239, 311, 344; A. Papanikolaou, *Stańniloae Dumitru*, [w:] *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, ed. by J. A. McGuckin, Blackwell Publishing Ltd. 2011, vol. II, s. 582-583.

²³ Zob. *Migration in Greece: A Country Profile. 2008 International Organization for Migration*, iom.hu/PDF/migration_profiles2008/Greece_Profile2008.pdf (10.08.2017); R. Clogg, *The Greek diaspora in the twentieth century*, Basingstoke: Macmillan 1999; D. Tziouvas, *Greek Diaspora and Migration since 1700*, Ashgate, Farnham 2009.

Środkowo-Wschodniej i Południowej (Bułgarów, Mołdawian, Polaków, Rosjan, Rumunów, Ukraińców, emigrantów z państw bałkańskich). Fala prawosławnych związana była z upadkiem Związku Radzieckiego i reżimów komunistycznych. Ruchy migracyjne wpłynęły na pojawienie się wielu prawosławnych, m.in. w państwach Europy Zachodniej (szczególnie widoczny wzrost liczby prawosławnych zanotowano w państwach, w których do tego okresu prawosławie było mało widoczne, np. w Hiszpanii, Irlandii, Portugalii)²⁴. W ostatnim okresie pojawili się również prawosławni z Etiopii i Erytrei, Syrii. Proces ten nie uległ zakończeniu. Stwarza też nowe problemy i wyzwania, które stoją do rozwiązania przed wspólnotami prawosławnymi²⁵.

Okres misji w ujęciu P. Bosa to rozwój prawosławia wśród nawracających się Europejczyków. Procesowi temu sprzyjały przekłady tekstów liturgicznych na języki europejskie. Dawało to możliwość pełnego korzystania z nabożeństw

²⁴ Zob. G. Davie, *Religion in Britain Since 1945*, Oxford: Basil Blackwell 1994; V. Canas, *State and Church in Portugal*, [w:] *State and Church in the European Union*, ed. G. Robbers, Baden-Baden, Nomos, 2005, s. 439-467; D. McClean, *State and Church in the United Kingdom*, [w:] *State and Church in the European Union...*, s. 553-575; *Orthodox Europe. Orthodox Portugal. The Soul of Portugal*, <http://orthodoxengland.org.uk/oeportug.htm> (20.07.2014); S. Dudra, *Prawosławne jurysdykcje kościelne we współczesnej Hiszpanii*, „Przegląd Narodowościowy-Review of Nationalities”, 2016, nr 5, s. 207-220.

²⁵ Zagadnienie to poddał obszernej analizie Georges Lemopoulos Sekretarz Generalny Światowej Rady Kościołów, zob. G. Lemopoulos, *Orthodox Diaspora in Europe: An attempt to describe a range of old and new issues*, <http://www.deltapublicaciones.com/derechoyreligion/gestor/archivos/.pdf> (19.05.2015).

potomkom emigrantów (nieznających już języka przodków) oraz zapoznania się z „prawosławiem” ludziami „Zachodu”²⁶.

**Tabela 1. Ludność prawosławna
w wybranych państwach europejskich**

Państwo	Liczba prawosławnych
Austria	ok. 500 tys.
Belgia	80-90 tys.
Francja	ponad 300 tys.
Hiszpania	ponad 1 mln
Holandia	ok. 20-25 tys.
Luksemburg	ok. 5 tys.
Niemcy	ok. 1,5 mln
Portugalia	ok. 200-250 tys.
Wielka Brytania	ok. 250-300 tys.
Szwajcaria	ok. 150-160 tys.
Liechtenstein	ok. 400 osób
Włochy	ponad 1,7 mln

Źródło: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/table-christian-population-as-percentages-of-total-population-by-country> (20.10.2014); Kirchenaustritte gingen 2012 um elf Prozent zurück. derStandard.at; How many Muslims live in Austria?, Euro-Islam.Info; Orthodoxy is the Second Largest Church in Austria; Zahlen & Fakten. Evangelische Kirche; Facts and Statistics. An Official Website of The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints (05.04.2014); International Religious Freedom Report for 2011 United States Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, <http://www.state.gov/documents/organization/193045.pdf> (20.06.2017).

Warte odnotowania jest również zagadnienie konwertytów. Na przykład we Francji działał czołowy teolog tzw. „prawosławia otwartego” Olivier Clément (1923-2009)²⁷, w Holandii Adriaan Korporaal (kapłan prawosławny i konwertyta, przetłu-

²⁶ P. Bos, *Prawosławie w Europie Zachodniej...*, s. 70-71.

maczył na język ojczysty prawosławne księgi liturgiczne), w Niemczech teolog ewangelicki Karl Christian Felmy (zajmujący się myślą prawosławną, w 2007 roku przeszedł na prawosławie). Współcześnie ich liczbę szacuje się na dziesiątki tysięcy.

Jurysdykcje kościelne

Znaczącym problemem dla rozwoju prawosławia w większości państw Europy Zachodniej, jest funkcjonowanie wielu jurysdykcji kościelnych. Powstające wspólnoty religijne (ze względu na liczebność) organizowane były według klucza etnicznego i zgodnie z tradycją danego państwa (posiadały własnych hierarchów oraz duchowieństwo, używano języka liturgicznego własnego kraju)²⁸. Jak stwierdza Kallistos Ware w początkowym okresie „inicjatywa wychodziła nie od góry, a z dołu – raczej od ludzi świeckich niż hierarchii. Emigranci łączyli się w większe grupy, sprowadzali duchownego ze swego starego kraju i w ten sposób powstawały nowe parafie. Biskupi zaczęli zwykle uczestniczyć w tym procesie znacznie później. Dla emigrantów pierwszego pokolenia miejscowa cerkiew parafialna był ich głównym ogniwem łączności z ojczyzną – była miejscem, gdzie mogli usłyszeć swój ojczysty język, była schronieniem i strażnikiem ich narodowych zwyczajów. W ten sposób, z całkowicie zrozumiałych powodów, pra-

²⁷ O. Clement wykładał w Prawosławnym Instytucie Teologicznym św. Sergiusza w Paryżu. Zajmował się szeroką problematyką teologiczną i filozoficzną, m.in. zagadnieniem przeobóstwienia, pismami mistyków, antropologią oraz literaturoznawstwem. Był wykładowcą na uniwersytetach w Louvain (Belgia) i Sacre Coeur w Connecticut (USA) oraz w Instytucie Studiów Ekumenicznych w Paryżu.

²⁸ P. Bos, *Prawosławie w Europie Zachodniej...*, s. 69.

wosławie na Zachodzie od samego początku posiadało wyraź-
nie etniczny charakter”²⁹.

**Tabela 2. Prawosławne jurysdykcje kościelne
w wybranych państwach europejskich**

Państwo	Jurysdykcje prawosławne
Austria (7 jurysdykcji)	Patriarchat Konstantynopola Patriarchat Moskiewski Patriarchat Antiochii Gruziński Kościół Prawosławny Rumuński Kościół Prawosławny Bułgarski Kościół Prawosławny Serbski Kościół Prawosławny
Francja (9 jurysdykcji)	Patriarchat Konstantynopola Patriarchat Moskiewski Patriarchat Antiochii Patriarchat Gruziński Rosyjski Kościół poza Granicami Rosji Grecka Metropolia Francji Rumuński Kościół Prawosławny Serbski Kościół Prawosławny Bułgarski Kościół Prawosławny
Hiszpania (5 jurysdykcji)	Patriarchat Konstantynopola, Patriarchat Moskiewski Rumuński Kościół Prawosławny Rosyjski Kościół Prawosławny poza Granicami Rosji Serbski Kościół Prawosławny

²⁹ Kallistos Ware, *Kościół prawosławny...*, s. 193; D. Nikolakakis, *Troubles from the Etno-racial administration of the Orthodox Diaspora*, <https://ikee.lib.auth.gr/.../TROUBLES%20FROM%20THE%20ET> (20.06.2018).

Holandia (5 jurysdykcji)	Patriarchat Konstantynopola Patriarchat Moskiewski Serbski Kościół Prawosławny Rumuński Kościół Prawosławny Bułgarski Kościół Prawosławny
Niemcy (6 jurysdykcji)	Patriarchat Konstantynopola Patriarchat Moskiewski Serbski Kościół Prawosławny Gruziński Kościół Prawosławny Rumuński Kościół Prawosławny Bułgarski Kościół Prawosławny
Wielka Brytania (6 jurysdykcji)	Patriarchat Konstantynopola Patriarchat Moskiewski Patriarchat Antiochii Serbski Kościół Prawosławny Bułgarski Kościół Prawosławny Rumuński Kościół Prawosławny

Źródło: opracowanie własne.

Powstające w diasporze wspólnoty prawosławne zazwyczaj pozostawały w jurysdykcji swoich Kościołów macierzystych. W tym czasie, te ostatnie nie realizowały żadnej polityki wyznaniowej w stosunku do powstających wspólnot. Ograniczono się jedynie do utrzymania ich we własnej jurysdykcji. Zdarzały się również przypadki zrywania ze względów politycznych związków ze swoim Kościołem macierzystym i ustanawiania własnej hierarchii i jurysdykcji (np. Rosyjski Kościół Prawosławny poza Granicami Rosji)³⁰. Doprowadziło to w re-

³⁰ Geneza Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza Granicami Kraju związana była z sytuacją polityczną wytworzoną w Rosji po wybuchu rewolucji bolszewickiej. W okresie wojny domowej, terroru nowej komunistycznej władzy, 20 listopada 1920 r. patriarcha Tichon wydał rozporządze-

zultacie do powstania na tym samym terytorium, lub nawet w tym samym mieście (np. Paryż, Londyn), kilku wspólnot prawosławnych z odrębną hierarchią, podlegającą ich macierzystym Kościołom³¹.

Dodatkowym elementem wzmacniającym różnorodność jurysdykcji kościelnych była, m.in. rywalizacja między po-

nie uprawniające biskupów do tworzenia własnych tymczasowych struktur. Już pod koniec 1920 r. przebywający poza granicami Rosji prawosławni biskupi zebrani w Konstantynopolu powołali Wyższy Cerkiewny Zarząd za Granicą. Dołączyli do nich też biskupi z Finlandii, Mandżurii, Łotwy, Chin, Japonii i Ameryki Północnej. W 1921 r., przy wsparciu serbskiego patriarchy Dymitra, zorganizowano w Sremskich Karłowcach pierwszy emigracyjny sobór, który powołał tymczasową administrację z Synodem Biskupów na czele z bp Antonim (Chrapowicki). Wydarzenia te uważane są za początek działalności Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza Granicami Rosji. W 1927 r. w wyniku złożenia przez metropolitę Sergiusza deklaracji lojalności wobec władzy radzieckiej, Rosyjski Kościół Prawosławny poza Granicami Rosji zerwał kontakty z Patriarchatem Moskiewskim. Kanoniczny związek między obydwoma Kościołami został przywrócony dopiero 17 maja 2007 r. Zgodnie z postanowieniami aktu zjednoczeniowego Rosyjski Kościół Prawosławny poza Granicami Rosji zachował całość struktur, jakie ustanowił przed unifikacją z Patriarchatem Moskiewskim, w tym te, które pokrywają się terytorialnie z administraturami założonymi przed zjednoczeniem przez Rosyjski Kościół Prawosławny. Współcześnie liczbę wiernych Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza Granicami Rosji szacuje się na ok. 400 tys. wiernych. Działalność duszpasterską w USA, Kanadzie, Australii, Nowej Zelandii, Ameryce Południowej oraz Niemczech i Francji prowadzi ok. 400 parafii, szerzej o Rosyjskim Kościele Prawosławnym poza Granicami Rosji zob. D. Pospelovsky, *The Russian Church under the Soviet regime 1917-1982*, New York 1984, t. I, s. 114-115; R. G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1995, s. 125-127; S. Shchukin, *A Brief History of the Russian Orthodox Church Outside of Russia 1922-1972 (written on her 50th anniversary by Protopriest Sergii Shchukin)*, http://www.synod.com/synod/enghistory/enhis_rocorshukin.html (10.10.2014); G. Seide, *History of the Russian Orthodox Church Outside*

szczególными Kościołami (np. między patriarchatami Moskiewskim i Konstantynopolitańskim). Ten ostatni na początku XX wieku lansował koncepcję podporządkowania sobie wszystkich struktur kościelnych znajdujących się w diasporze i poza granicami prawosławnych Kościołów autokefalicznych. Została ona sformułowana, m.in. w liście patriarchy Focjusza do patriarchy serbskiego Barnaby z 30 maja 1931 roku: „Wszystkie prawosławne wspólnoty kościelne i kolonie znajdujące się w diasporze i poza granicami prawosławnych Kościołów autokefalicznych, bez względu na narodowość powinny być w hierarchii kościelnej podporządkowane naszej Najświętszej Katedrze Patriarszej”³². Wynikało to zapewne z troski o los prawosławnych wiernych, ale i było przejawem rywalizacji o wpływy w prawosławnym świecie. Patriarchat Konstantynopola wykoryzował trudną sytuację w jakiej znalazł się Rosyjski Kościół Prawosławny, który działania te uznawał za ingerencję w swoje wewnętrzne sprawy i uważał za nieprawomocne. Stanowi-

Russia from Its Beginning to the Present, <http://www.rocorstudies.org/articles/2012/02/15/gernot-seide-history-of-the-russian-orthodox-church-outside-russia-from-its-beginning-to-the-present-1983> (10.08.2014).

³¹ T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 352-354; S. Hackle, *Diaspora problems of the Russian emigration...*, s. 539-557; Ch. Wegener Sanderson, *Autocephaly as a function of institutional stability and organizational change in the Eastern Orthodox Church*, <http://drum.lib.umd.edu/bitstream/1903/2340/1/umi-umd-2195.pdf> (28.12.2014).

³² A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne*, cz. 1, Warszawa 1973, s. 169; zob. też M. Bendza, *Droga Kościoła prawosławnego w Polsce do autokefalii*, Białystok 2006, s. 73; G. D. Papatthomas, *The oppositional relationship between the locally established Church and the ecclesiastical „Diaspora”*, <http://www.orthodoxa.org/GB/orthodoxy/canonlaw/The%20oppositional%20relation.pdf> (08.12.2014).

sko Patriarchatu Ekumenicznego dające mu prawo wyłącznych kompetencji do wspólnot diasporalnych stało się źródłem konfliktów w Kościele prawosławnym³³. Doprowadziło również do wykrystalizowania się różnych polityk wyznaniowych w obrębie prawosławia.

Proces jednoczenia się jurysdykcji. Droga do autokefalii

Istnienie wielu jurysdykcji kościelnych na terenie poszczególnych państw jest problemem. Wynika to zarówno ze względów kanonicznych, jak również organizacyjnych. Wpłynęło też na wykształcenie się wspólnej polityki diasporalnej, której celem jest łączenie się i współpraca Kościołów różnych jurysdykcji.

³³ Patriarchat Ekumeniczny powołuje się na 28 kanon IV Soboru Powszechnego w Chalcedonie (451 r.), który nawiązuje do szczególnych przywilejów Konstantynopola jako stolicy Nowego Rzymu względem krajów „barbarzyńskich”, czyli tych które znajdują się poza terytorium Cesarstwa Bizantyjsko-Rzymskiego. Przywilej ten oznaczał, m.in. prawo do chirotonii biskupów tych krajów, czyli do zwierzchności jurysdykcyjnej. Taką interpretację odrzucają kanoniści słowiańscy, co rodzi nieporozumienia w Kościele prawosławnym, zob. D. J. Constanelos, *The Orthodox Diaspora. Canonical and Ecclesiological Perspective*, „The Greek Orthodox Theological Review”, 1979, Vol. XXIV, nr 2-3, 1979, s. 199-211; R. Hotz, *Diaspora prawosławna jako problem przyszłego Wszechprawosławnego Soboru*, „Biuletyn Ekumeniczny”, 1982, nr 2-3, s. 110-113; G. D. Papatomas, *The oppositional relationship between the locally established Church and the ecclesiastical „Diaspora”*, <http://www.orthodoxa.org/GB/orthodoxy/canonlaw/The%20oppositional%20relation.pdf> (08.12.2014); S. Keleher, *Orthodox Rivalry in the Twentieth Century: Moscow versus Constantinople*, „Religion, State & Society”, 1997, Vol. 25, No. 2, s. 125-137; Ch. Wegener Sanderson, *Autocephaly as a function of institutional stability and organizational change in the Eastern Orthodox Church...*; P. D. Vlaicu, *Autonomy and Orthodox Diaspora from the Point of View of the Documents adopted by the Holy and Great Council...*, s. 125-126.

Proces ten był widoczny już od drugiej połowy lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia³⁴. W 1967 roku powołany został Komitet Biskupów Prawosławnych we Francji. Miał być zapowiedzią utworzenia jednej struktury kanonicznej. Od 1997 roku działa on pod nazwą Zgromadzenie Biskupów Prawosławnych we Francji. Jego utworzenie ma być kolejnym krokiem do powołania lokalnej Cerkwi we Francji³⁵. Przykładem procesu jednoczenia się różnych jurysdykcji były też: Komisja Wszechprawosławna w Belgii (1985)³⁶, Komisja Kościołów Prawosławnych w Niemczech (1994)³⁷, Komitet Prawosławny w Wielkiej Bryta-

³⁴ P. D. Vlaicu, *Autonomy and Orthodox Diaspora from the Point of View of the Documents adopted by the Holy and Great Council...*, s. 121.

³⁵ Od początku lat dziewięćdziesiątych XX w. podejmowane były działania utworzenia jednego lokalnego Kościoła prawosławnego we Francji. Zgromadzenie miałyby pełnić rolę Synodu Biskupów, zob. „Przegląd Prawosławny”, 1997, nr 5, s. 37.

³⁶ Warto wspomnieć, że od 1972 r. odbywają się Kongresy Prawosławne Belgii. Są organizowane przez Kościoły różnych jurysdykcji. Mają „manifestować jedność w różnorodności”. W Belgii od 29 marca 1985 r. prawosławie, obok katolicyzmu, islamu i judaizmu posiada status wyznania państwowego zob. „Przegląd Prawosławny”, 2000, nr 11, s. 44.

³⁷ Miała być pierwszym etapem na drodze do utworzenia Rady Biskupów Prawosławnych w Niemczech, a w przyszłości Cerkwi Prawosławnej w Niemczech. W trakcie spotkania zapowiedziano przygotowanie wspólnego podręcznika do nauki religii prawosławnej, powołanie Instytutu Teologii, który kształciłby niemieckojęzycznych duchownych i katechetów. Wśród projektów znalazło się również zorganizowanie „Dni Prawosławia”, który pozwoliłby przedstawić Cerkiew niemieckiej opinii publicznej. W 2000 r. Komisja została przyjęta w skład Stowarzyszenia Kościołów Chrześcijańskich w Niemczech (organizacji ekumenicznej powstałej w 1948 r.). Komisji Kościołów Prawosławnych w Niemczech sprawuje też opiekę nad działalnością stowarzyszeń religijnych, koordynuje nauczanie religii w poszczególnych landach, zob. „Przegląd Prawosławny”, 1994, nr 12, s. 36. O prawosławiu w Niemczech zob. R. Thöle, *Orthodox Churches in Germany: From migrant groups to permanent homeland*, [w:] *Orthodox*

nii (1994 rok)³⁸, Grupa Robocza Kościołów Prawosławnych w Szwajcarii (2006 rok)³⁹ oraz powołane w 2010 roku Konferencja Prawosławnych Biskupów Austrii i Prawosławne Zgromadzenie Biskupów Beneluksu. Ich głównym zadaniem było nawiązanie i optymalizowanie współpracy między Kościołami. Nie ograniczają one jurysdykcji poszczególnych biskupów, pełnią jedynie funkcje doradcze i reprezentacyjne. Mają ukazywać jedność prawosławia na szczeblu lokalnym, koordynować wspólną działalność diecezji i reprezentować prawosławie wobec władz państwowych. Celem jest też zajmowanie wspólnego stanowiska w ważnych sprawach społecznych oraz zapobieganie konfliktom między hierarchią i duchowieństwem⁴⁰. Są też egzemplifikacją realizowania uniwersalistycznej polityki dia-

Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation..., s. 89-98.

³⁸ Od 2010 r. tradycją stały się Panprawosławne Zgromadzenia Biskupów Wielkiej Brytanii i Irlandii (uczestniczą w nim wszyscy aktywnie działający prawosławni biskupi z Wysp Brytyjskich). Przedmiotem spotkań są zagadnienia nurtujące prawosławną społeczność na tym terenie (dotyczą m.in. duszpasterskich porad przystępowania do sakramentu Eucharystii, wydania edukacyjnych ulotek dotyczących sakramentów chrztu oraz małżeństwa, współpracy pomiędzy prawosławnymi różnych jurysdykcji w zakresie niesienia posługi kapłańskiej w więzieniach), zob. D. Kovačević, VII Zgromadzenie Biskupów Wielkiej Brytanii i Irlandii, <http://www.cerkiew.pl> (10.03.2014); o prawosławiu w Wielkiej Brytanii zob. H. Wybrew, *The Orthodox Churches in the United Kingdom*, [w:] *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation...*, s. 133-150.

³⁹ W 2006 r. osiem parafii prawosławnych w Szwajcarii powołało Grupę Roboczą Kościołów Prawosławnych w Szwajcarii z siedzibą w Zurychu. Każda parafia należy do innej jurysdykcji kanonicznej. Parafie reprezentują Cerkiew z Armenii, Etiopii, Indii, Egiptu, Rumunii, Rosji, Serbii i Syrii. Zadaniem Grupy Roboczej Kościołów Prawosławnych w Szwajcarii jest integracja oraz reprezentowanie interesów 150 tys. wyznawców prawosławia w Szwajcarii.

sporalnej Kościołów prawosławnych i zapowiedzią kreowania paralelnej polityki wyznaniowej.

Zjawisko powyższe daje podstawy do ewentualnego procesu ustanowienia Kościołów autokefalicznych. Dalsze rozważania wymagają wyjaśnienia istoty autokefalii. Kościół prawosławny w swej strukturze organizacyjnej nie posiada władzy centralnej. Jego organizacja oparta jest na autokefalii, będącej jedną z zasadniczych form ustrojowych i jednocześnie stanowi ona jego zewnętrzny fundament. Samo pojęcie autokefalii definiowane jest jako samodzielność Kościoła krajowego (lokalnego) i niezależność od zwierzchnich władz duchownych za granicą, przy zachowaniu jedności wiary (wyznania, konfesji), sakramentów i zasad kanonicznych⁴¹. Cechą charakterystyczną każdego Kościoła prawosławnego jest samodzielne (niezależne) rozwiązywanie wszystkich problemów wewnętrzkościelnych oraz prawo ustanawiania dla siebie biskupów, łącznie z jego zwierzchnikiem⁴². Kościół autokefaliczny nie zry-

⁴⁰ Proces współpracy Kościołów prawosławnych różnych jurysdykcji widoczny był również poza Europą. Między innymi biskupi ze Stanów Zjednoczonych i Kanady współpracują w ramach Konferencji Prawosławnych Biskupów w Ameryce (Standing Conference of Orthodox Bishops in America). W 2010 r. Konferencja powołała Zgromadzenie Kanonicznych Prawosławnych Biskupów Północnej i Centralnej Ameryki, zob. *Prawdę znajduję w prawosławiu* (rozmowa z abp. Waszyngtonu, metropolitą całej Ameryki i Kanady Tichonem), „Przegląd Prawosławny”, 2018, nr 9, s. 6.

⁴¹ A. Żnosko, *Autokefalia. Próba kanonicznego ujęcia przedmiotu w skrócie*, „Wiadomości PAKP”, 1971, s. 42-44; szerzej zob. J. H. Erickson, *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, New York 1991; J. Sokołowski, *Autokefaliczne Kościoły Prawosławne*, „Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej”, 2013, nr 1 (7), s. 260-262.

⁴² A. Łotocki, *Autokefalia. Zasady autokefalii*, Warszawa 1932, s. 16-17; A. Bogolepow, *Conditions of Autocephaly*, „St. Vladimir's Seminary

wa związków dogmatycznych i kanonicznych z innymi Kościołami prawosławnymi, które tworzą razem Powszechny Kościół Prawosławny, oraz uznaje pierwszeństwo honorowe patriarchy konstantynopolskiego⁴³.

Kościół lokalny są niezależne, ale niezależność ta nie może przekraczać pewnych, określonych granic. Żaden z nich nie może wprowadzać nowych dogmatów oraz naruszać zasad prawnych Kościoła Powszechnego. Niedozwolone jest bezpodstawne odrzucanie starodawnych tradycji i zwyczajów kościelnych. Ponadto każdy Kościół krajowy powinien szanować lokalne przywileje innych Kościołów⁴⁴. Istota autokefalii zawiera

Quarterly”, 1961, no 3, s. 11; S. Wojtkowiak, *Prawosławie wczoraj I dziś. Zarys popularny*, Warszawa 1995, s. 31-35; T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny...*, s. 60.

⁴³ Według ks. Aleksego Znosko autokefalia to „samodzielność Kościoła krajowego (lokalnego, miejscowego), jako uznanej w składzie Kościoła Powszechnego odrębnej jednostki, połączonej z pozostałymi Kościołami jednością wiary i zasad kanonicznych”, A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne*, cz. 1, Warszawa 1973, s. 172; M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989, s. 15; o czynnikach kanonicznych, znaczeniu i warunkach uzyskiwania autokefalii zob. M. Zyzikin, *Autokefalia i zasady jej zastosowania*, Warszawa 1933; J. Andrejuk, *Problem autokefalii Kościoła Prawosławnego w okresie międzywojennym*, „Kalendarz Prawosławny”, 1985; J. Sokołowski, *Autokefaliczne Kościoły Prawosławne...*, s. 260-262; W. Mossakowski, *Ugruntowanie autokefalii prawosławia w Polsce współczesnej*, „Studia Iuridica Toruniensia”, 2012, t. 11, s. 121-124.

⁴⁴ A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne...*, s. 172-173. Zwraca na to uwagę również ks. Jerzy Tofiluk stwierdzając, że autokefalia to prawo do samodzielności Kościołów lokalnych w sprawach zarządzania i kierowania życiem duchowym członków lokalnej wspólnoty wiernych. Samodzielność ta ma jednak charakter ograniczony i przejawia się tylko wobec innych Kościołów lokalnych, a nie wobec Kościoła powszechnego, którego jest częścią. Nie ma samodzielności w dziedzinie dogmatu, wiary czy

się w tym, że Kościół autokefaliczny jest samodzielnym źródłem władzy. Kościoły autokefaliczne mają równe prawa z innymi Kościołami, jeżeli nawet znajdują się na różnych miejscach w *dyptychu*⁴⁵.

Koniecznym warunkiem wyodrębnienia się części składowej Kościoła i otrzymania autokefalii jest posiadanie, m.in.

też prawa określonego przez sobory powszechne lub lokalne, zob. J. Tofiluk, *Autokefalia w rozumieniu Kościoła prawosławnego*, [w:] *Autokefalie Kościoła Prawosławnego w Polsce*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2006, s. 22.

⁴⁵ „Dyptych” lub „dyptyk” to dwie tabliczki z drewna, kości słoniowej lub metalu używane do różnych zapisów (szeroko stosowane w średniowieczu). Zgodnie ze zwyczajem w czasie liturgii zwierzchnik każdego Kościoła autokefalicznego wymienia zapisane (zgodnie z przyjętym porządkiem) w świętych dyptychach imiona zwierzchników i innych biskupów pozostałych Kościołów autokefalicznych. Stanowi to świadectwo kanonicznej jedności i łączności modlitwowej między lokalnymi Kościołami prawosławnymi. Miejsce w dyptychu wynika i jest wyznaczone głównie przez czas ustanowienia lub ogłoszenia autokefalii danego Kościoła. Obecnie 14 Kościołów prawosławnych wg dyptychu Patriarchatu Konstantynopola uznawanych jest za autokefaliczne (4 starożytne patriarchaty wschodnie: Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima; 5 patriarchatów utworzonych w okresie późniejszym: Rosja, Serbia, Rumunia, Bułgaria, Gruzja; 5 Kościołów autokefalicznych nie posiadających rangi patriarchatu: Cypr, Grecja, Albania, Polska oraz Czechy i Słowacja). W dyptychach Patriarchatu Moskiewskiego dodatkowo wymieniany jest Kościół Prawosławny w Ameryce (jego status autokefalii uzyskany do Patriarchatu Moskiewskiego nie jest jednak uznawany przez część Kościołów prawosławnych), dodatkowo miejsce Kościoła gruzińskiego znajduje się po rosyjskim. Pierwszeństwo Patriarchatu Konstantynopolitańskiego postrzegane jest jako pierwszeństwo honorowe (*primus inter pares*), zob. L. Kalinowski, *Dyptyk*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 153. T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny...*, s. 60-61; bp Jerzy (Pańkowski), Aktualny stan Kościoła Prawosławnego w Polsce, „Cerkiewny Wiestnik”, 2010, nr 2, s. 31. Charakterystykę kościołów autokefalicznych

wymaganej liczby biskupów (minimum 4 czynnych hierarchów)⁴⁶. Wyodrębnienie to uzależnione jest od powstałych specjalnych okoliczności (np. zmiany państwowego podziału terytorium). Ponadto uzyskanie zgody wszystkich Kościołów autokefalicznych łącznie z Kościołem macierzystym. Odrzuca się proklamowanie autokefalii w celu zaspokojenia dążeń narodowościowych (zjawisko etnofiletyzmu). Zasada jedności Kościoła Powszechnego wymaga, by nowo powstały Kościół autokefaliczny nawiązał łączność i wspólnotę kanoniczną ze wszystkimi Kościołami autokefalicznymi. Nie istnieją osobne kanony dotyczące jej ustanawiania. Procedury opierały się ma normach prawa kanonicznego i świadomości prawnej poszczególnych Kościołów. W praktyce brano pod uwagę trzy podstawowe elementy: motywy przemawiające za ustanowieniem autokefalii, warunki kanoniczne niezbędne do jej funkcjonowania oraz prawne czynniki tworzące autokefalię⁴⁷. W przeszłości Kościoły prawosławne uzyskiwały status autokefalii po wpływie różnych czynników, nierzadko wskutek uwarunkowań politycznych i zmian systemu politycznego (np. Patriarchat Kon-

przedstawia A. Mińko, *Kościół Prawosławny*, [w:] *W drodze za Chrystusem. Kościoły chrześcijańskie w Polsce mówią o sobie*, pod red. H. Trandy, M. Patalona, Kraków 2009, s. 201-218.

⁴⁶ Autokefalia budowana jest i nadawana na zasadzie jedności terytorialnej (odstępstwem od zasady jedności terytorialnej jest diaspora). Ponadto warunkiem ubiegania się Kościoła lokalnego o status autokefalii jest posiadanie: organizacji kościelnej (minimum 4 biskupów), ośrodków życia monastycznego (klasztory męskie i żeńskie), posiadanie seminarium lub akademii kształcących przyszłych duchownych, warunkach nadawania Kościołom lokalnym autokefalii zob. ks. J. Tofiluk, *Autokefalia w rozumieniu Kościoła prawosławnego...*, s. 18-20.

⁴⁷ A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne...*, s. 174; T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny...*, s. 361.

stantynopola nie uznał autokefalii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z 1948 roku, zaakceptował zaistniały stan rzeczy dopiero w 1959 roku). Istotnym motywem w dążeniu Kościoła do autokefalii było uzyskanie niepodległości przez dane państwo (m.in. przypadek Polski po 1918 roku, gdzie doszło do korelacji polityki wyznaniowej państwa i polityki wyznaniowej Cerkwi)⁴⁸. Współcześnie funkcjonują dwie metody ustanawiania autokefalii: nadanie przez Kościół macierzysty lub Patriarchat Konstantynopola, który w tym względzie uznaje swoje szczególne kompetencje. Nieokreśloność jej ustanawiania rodzi konflikty w prawosławiu. Niemniej w obu przypadkach istnieje konieczność potwierdzenia takiej decyzji przez pozostałe Kościoły autokefaliczne⁴⁹.

⁴⁸ Między innymi Kościół bułgarski w 1872 r. naruszając kanony ogłosił sam siebie autokefalicznym (uznana została dopiero w 1945 r.); Patriarchat Moskiewski nie uznał autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce w 1925 r., szerzej zob. J. S. Langrod, *O autokefalii prawosławnej w Polsce. Studium z zakresu polskiej polityki i administracji wyznaniowej*, Warszawa 1931, s. 62 i nast.; R. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie...*, s. 55-101; M. Bendza, *Droga Kościoła prawosławnego w Polsce do autokefalii*, Białystok 2006; S. Dudra, *Autokefalie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w polityce władz polskich i Patriarchatu Moskiewskiego*, [w:] *Religijne determinanty Polityki. Seria: Politologia religii*, red. nauk. R. Michalak, Sieniawa Żarska 2014, s. 59-70; R. Michalak, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989*, Zielona Góra 2014, s. 119-120; A. Borkowski (arch.), *Między Konstantynopolem a Moskwą. Źródła greckie do autokefalii Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej (1919-1927)*, Białystok 2016.

⁴⁹ M. Zyzykin, *Autokefalia i zasady jej zastosowania...*, s. 36-37; A. Znosko, *Autokefalia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 1157-1158; E. Przekop, *Wschodni model kolegialnego zarządzania w Kościele*, „Colloquium Salutis”. Wrocławskie Studia Teologiczne, 1978, t. 10, s. 207-208.

Kontrowersje wokół sposobu uzyskiwania i nadawania autokefalii znalazły swoje odzwierciedlenie w trakcie prac przygotowawczych do Soboru Ogólnoprawosławnego⁵⁰. Swoją opinię wobec tego zagadnienia przedstawił też w 1988 roku Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny⁵¹. Wstępny tekst w sprawie „Autokefalii i sposobu jej ogłoszenia” przyjęła Mię-

⁵⁰ Już w 1956 r. propozycję włączenia tego zagadnienia do katalogu tematów przyszłego soboru zgłosił Kościół grecki. W 1961 r. po ustaleniach na Rodos sprecyzowano problematykę i określono, że chodzi głównie o „ogłoszenie autokefalii”: kto ogłasza, warunki i ograniczenia oraz sposób ogłoszenia. W 1976 r. całe zagadnienie zatytułowano „Autokefalia i sposób jej ogłoszenia”, szerzej kwestie te omawia T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny...*, s. 367-372. Na szczęblu światowym sobór powszechny (ekumeniczny) stanowi najwyższy wyraz soborowej struktury Kościoła. Celem spotkania biskupów jest rozwiązywanie problemów o znaczeniu uniwersalnym. Warto podkreślić, że pierwszym soborem ekumenicznym był Sobór w Nicei (325 r.), a ostatnim II Sobór Nicejski z 787 r. Od tego czasu, pomimo podejmowanych prób, aż do 2016 r., nie doszło do zwołania soboru ogólnoprawosławnego. Współcześnie genезy zwołania Soboru należy upatrywać w działaniach patriarchy ekumenicznego Joachima III na początku XX w. Pomimo odbytych kilku konferencji (m.in. Konstantynopol - 1923, Góra Athos - 1930, Ateny - 1936, Moskwa - 1948) do przyspieszenia prac doszło dopiero w latach 60. XX w. Po przygotowaniu najważniejszych tematów termin zwołania Soboru został wyznaczony na 2016 r., szerzej zob. J. Jarco, *Przygotowania do Wielkiego i Świętego Soboru Kościoła Prawosławnego*, „Biuletyn Ekumeniczny”, 1973, nr 3; H. Paprocki, *Przygotowania do Soboru Panprawosławnego*, „Kalendarz Prawosławny”, 2000, s. 203-208; A. Kuźma, *Udział Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w przygotowaniach Soboru Wszechprawosławnego*, [w:] *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, red. T. Kałużny, Z. J. Kijas, Kraków 2016, s. 151-168.

⁵¹ W opinii PAKP przesłanej do Sekretariatu do Spraw Przygotowania Soboru stwierdzano, że autokefalię może nadać „Kościół-matka, który sam posiada kanoniczną autokefalię i znajduje się w kanonicznej wspólnocie z całą pełnią prawosławia; b) bez błogosławieństwa Kościoła-matki nada-

dzyprawosławna Komisja Przygotowawcza na sesji w Chambésy w 1993 roku. Zaproponowano, aby nadawały ją wszystkie autokefaliczne Kościoły prawosławne reprezentowane przez ich zwierzchników oraz aby wspólnie i uroczyście ją ogłaszali. Trwają dyskusje nad kwestią składania podpisów przez zwierzchników pod *tomosem* autokefalii (m.in. rozbieżności dotyczą czy wystarczy tylko podpis patriarchy ekumenicznego). Ostatecznie, wobec braku uzgodnień i przyjęcia wspólnego stanowiska postanowiono, że temat: „Autokefalia w Cerkwi prawosławnej i procedura jej ogłaszania” miał być dalej rozpatrywany w ramach komisji przygotowawczej i ostatecznie nie został zgłoszony na obrady Soboru Ogólnoprawosławnego⁵².

Sobór Ogólnoprawosławny zajął się natomiast zagadnieniem diaspory prawosławnej. Ze względów kościelnych, politycznych i prestiżowych żaden z prawosławnych Kościołów krajowych nie chce zrzec się swoich wpływów na własną diasporę⁵³. Zagadnienie diaspory stało się jednym z 4 tematów

nie autokefalii jest niekanoniczne; c) Kościół-matka bierze na siebie pełną odpowiedzialność za czynności poprzedzające ogłoszenie autokefalii; d) nadanie autokefalii nie powinno mieć charakteru politycznego; e) wszystkie budzące wątpliwości autokefalie powinny zostać rozpatrzone przez Sobór Ogólnoprawosławny w imię jedności prawosławia”, cyt. za T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny...*, s. 368, zob. też H. Paprocki, *Przygotowania do Soboru Panprawosławnego...*, s. 205.

⁵² bp Jerzy (Pańkowski), *Aktualny stan przygotowań do Soboru Panprawosławnego*, „Elpis”, 2010, nr 21-22, s. 173; *Decyzja Zwierzchników Cerkwi Prawosławnych (Fanar, 6-9 marca 2014 r.)*, „Wiadomości PAKP”, 2014, nr 4, s. 7-9; *Komunikat Synaksy Zwierzchników Lokalnych Cerkwi Prawosławnych w Chambésy, 21-28 stycznia 2016 r.*, „Wiadomości PAKP”, 2016, nr 3, s. 5.

⁵³ T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny...*, s. 352-354; bp Jerzy (Pańkowski), *Aktualny stan przygotowań do panprawosławnego soboru*, „Polski Żołnierz Prawosławny”, 2013, nr 2, s. 3.

(poza sposobem nadawania autokefalii i autonomii oraz sprawą ujednoczenia dyptychów), w których ujawniły się duże rozbieżności stanowisk poszczególnych Kościołów⁵⁴. Aktualnie problemem jest współistnienie kilku jurysdykcji biskupich na jednym terytorium. Większość kanonistów nie zgadza się na wyłączne kompetencje do wspólnot diasporalnych dla Patriarchatu Konstantynopolitańskiego. Zasadniczym celem jest powołanie w przyszłości nowych lokalnych Kościołów autokefalicznych.

Kwestie diaspyry były przedmiotem obrad Ogólnoprawosławnych Konferencji Przesoborowych, przygotowujących jego zwołanie. Już w 1976 roku temat „Diaspora prawosławna” znalazł się w katalogu zagadnień dla przyszłego soboru⁵⁵. Prace nad tym zagadnieniem zostały podjęte na Komisji Przygotowawczej w dniach 10-17 listopada 1990 roku. Stanowisko Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, reprezentowanego przez bpa Jeremiasza (Anchimiuk) i ks. Jerzego Tofiluka sprowadzało się do stwierdzenia, że „Každy Kościół matka posiada prawo i obowiązek troszczyć się o swoją diasporę”⁵⁶. Podkreślano tym samym jurysdykcyjną więź wspólnot działających w diasporze z lokalnym Kościołem-matką. W kierunku stworzenia pewnej platformy współpracy prawosławnych bi-

⁵⁴ J. Tofiluk, *O przygotowaniach do Soboru Wszechprawosławnego*, „Elpis”, 1999, z. 1, s. 80-81; A. Kuźma, *Spotkanie w Chambésy*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 2010, nr 2, s. 10; A. Matreńczyk, *Nim zbierze się Sobór*, „Przegląd Prawosławny”, 2011, nr 9, s. 17-18.

⁵⁵ A. Kuźma, *Udział Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w przygotowaniach Soboru Wszechprawosławnego...*, s. 153.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 157; zob. też G. Lemopoulos, *Orthodox Diaspora in Europe: An attempt to describe a range of old and new issues*, <http://www.deltapublicaciones.com/derechoyreligion/gestor/archivos/.pdf> (19.05.2015).

skupów będących w diasporze wypowiadał się natomiast Patriarchat Konstantynopola. W trakcie dyskusji koncepcja ta została też zaakcentowana przez biskupa Jeremiasza (Anchimiuk), który powoływał się na istniejące formy takiej współpracy we Francji i USA, proponując powołanie „czegoś w rodzaju Konferencji Biskupów”⁵⁷. Pomimo zarysowanej linii porozumienia nie udało się wypracować wspólnego projektu dokumentu o diasporze prawosławnej.

Prace nad tym dokumentem zakończono na kolejnym posiedzeniu Komisji Przygotowawczej w listopadzie 1993 roku. Rozpoczęto też opracowywanie projektu regulaminu funkcjonowania Zgromadzeń Episkopalnych. Został on sfinalizowany podczas konferencji prawosławnych teologów i kanoistów w Chambésy (10-13 kwietnia 1995 roku). Dokument ten z nieznacznymi poprawkami został przyjęty przez IV Konferencję Przesoborową w czerwcu 2009 roku. W jej trakcie podejmowano dyskusję nad kwestią przewodnictwa w Zgromadzeniach Episkopalnych i nad sposobem podejmowania przez nie decyzji⁵⁸. Ostatecznie przyjęto, że przewodniczącym Zgromadzenia Episkopalnego będzie najstarszy rangą hierarcha Patriarchatu Konstantynopola, a decyzje podejmowane przez ten organ będą podejmowane na zasadzie konsensusu a nie większością głosów⁵⁹.

⁵⁷ A. Kuźma, *Udział Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w przygotowaniach Soboru Wszechprawosławnego...*, s. 157.

⁵⁸ Delegat PAKP bp Jerzy (Pańkowski) proponował, aby przewodnictwo w Zgromadzeniu było oparte na zasadzie rotacji. Koncepcja ta, mająca wsparcie m.in. Patriarchatu Moskiewskiego, nie uzyskała szerszego poparcia, A. Kuźma, *Udział Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w przygotowaniach Soboru Wszechprawosławnego...*, s. 159-160.

Na Soborze Ogólnoprawosławnym (Kreta 18-26 czerwca 2016 roku) przyjęto przejściowe, kompromisowe rozwiązanie w postaci stworzenia Zgromadzeń Episkopalnych. W ich skład mają wchodzić wszyscy biskupi uznani na danym terenie za kanonicznych⁶⁰. Przyjęto, że „na obecnym etapie nie jest możliwe z powodów historycznych i pastoralnych bezpośrednie przejście od skrupulatnie kanonicznego porządku Cerkwi odnośnie do tego zagadnienia, to znaczy, że w jednym miejscu powinien być tylko jeden biskup”⁶¹.

Zgromadzenia Episkopalne nie mają pozbawiać biskupów kompetencji o charakterze administracyjnym i kanonicznym, ani też ograniczać ich praw w diasporze⁶². Ich zadaniem

⁵⁹ A. Kuźma, *IV Konferencja Przesoborowa*, „Wiadomości PAKP”, 2009, nr 7-8, s. 4-5.

⁶⁰ Wszystkie decyzje „Zgromadzeń Biskupich” miały zapadać na zasadzie *consensu*. Przyjęto również zasadę czasowego nie domagania się przez Cerkwie lokalne statusu autokefalii dla wspólnot diasporalnych. Dokument „Prawosławna diaspora” przyjęty został w trakcie spotkania w Chambésy w czerwcu 2009 r., zob. A. Kuźma, *IV Konferencja Przygotowawcza do Soboru Ogólnoprawosławnego*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 2009, nr 7-8, s. 4-5, *The Fourth Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference. The Orthodox Center of The Ecumenical Patriarchate, Chambésy, 6-13 June 2009*, orthodoxhistory.org/.../2009Diasporadecision (01.07.2018).

⁶¹ *Prawosławna diaspora. Dokumenty przyjęte przez Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej, Kreta, 18-26.06.2016 r.*, „Cerkiewny Wiestnik”, 2016, nr 4, s. 44, *ibidem*, Regulamin funkcjonowania Zgromadzeń Biskupich w prawosławnej diasporze, s. 46-49; P. D. Vlaicu, *Autonomy and Orthodox Diaspora from the Point of View of the Documents adopted by the Holy and Great Council...*, s. 124-129.

⁶² Zgromadzeniom Biskupim ma przewodniczyć pierwszy spośród hierarchów należących do Cerkwi Konstantynopolitańskiej, a w razie jego braku, zgodnie z porządkiem w dyptychach, zob. *Prawosławna diaspora. Dokumenty przyjęte przez Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej*,

jest m.in. ukazywanie jedności prawosławia, reprezentowanie wszystkich prawosławnych w regionie, rozwijanie wykształcenia teologicznego i edukacji cerkiewnej. Mają działać do czasu ustanowienia Kościołów autokefalicznych.

Tabela 3. Regiony, w których w pierwszym etapie utworzone zostaną Zgromadzenia Episkopalne

Plany powołania Zgromadzeń Episkopalnych
1. Kanada
2. Stany Zjednoczone Ameryki
3. Ameryka Łacińska
4. Australia, Nowa Zelandia i Oceania
5. Wielka Brytania i Irlandia
6. Francja
7. Belgia, Holandia i Luksemburg
8. Austria
9. Włochy i Malta
10. Szwajcaria i Lichtenstein
11. Niemcy
12. Państwa skandynawskie (oprócz Finlandii)
13. Hiszpania i Portugalia

Źródło: *Dokumenty przyjęte przez Świąty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej, Kreta, 18-26.06.2016, Prawosławna diaspora*, „Cerkiewny Wiestnik”, 2016, nr 4, s. 45; *The Fourth Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference. The Orthodox Center of The Ecumenical Patriarchate, Chambésy, 6-13 June 2009*, orthodoxhistory.org/.../2009Diasporadecision (01.07.2018).

Kreta, 18-26.06.2016 r., „Cerkiewny Wiestnik”, 2016, nr 4, s. 44-45; zob. też G. Lemopoulos, *Orthodox Diaspora in Europe: An attempt to describe a range of old and new issues*, <http://www.deltapublicaciones.com/de-rechoyreligion/gestor/archivos/.pdf> (19.05.2015).

Ustanowienie Zgromadzeń Episkopalnych ma zapoczątkować proces przywracania jedności prawosławia w diasporach. Podkreślać też wiarygodność i odpowiedzialność Kościoła prawosławnego za rzesze wiernych, którzy w wyniku migracji znaleźli się poza granicami jurysdykcyjnymi własnych Kościołów autokefalicznych. Jest też krokiem w kierunku rozwiązań kanonicznych i jednocześnie odpowiedzią na zachodzące zmiany w strukturach prawosławnych zarówno w Europie Zachodniej jak i w obszarach, na których w wyniku wydarzeń historycznych ukształtowały się prawosławne diaspory. Jest też początkiem kształtowania się wspólnych polityk wyznaniowych Kościołów prawosławnych.

Zakończenie

Procesy związane z prawosławnymi diasporami w Europie zachodniej dotyczą również pozostałych części kontynentu. Widoczne są w państwach skandynawskich (Szwecja, Norwegia)⁶³, czy na południu (Włochy, Chorwacja). Problem funkcjonowania wielu jurysdykcji kościelnych na obszarze poszczegól-

⁶³ Na przykład parafie prawosławne w Szwecji prowadzą działalność duszpasterską w ramach 8 jurysdykcji kościelnych. Funkcjonują tam również 2 parafie należące do Macedońskiego Kościoła Prawosławnego (nieuznawany przez inne Kościoły prawosławne). Pod względem narodowościowym większość stanowią Serbowie i Grecy. Liczbę prawosławnych w Szwecji szacuje się na 50-60 tysięcy wiernych. W Norwegii istnieje 5 różnych jurysdykcji, zob. *Eastern Orthodoxy in Sweden. Official Statistics of Registered Eastern Orthodox Churches in Sweden 2013*, <https://davidheithstade.wordpress.com/2014/02/10/eastern-orthodoxy-in-sweden> (10.10.2014); <http://www.pewforum.org/2011/12/19/table-christian-population-as-percentage-of-total-population-by-country> (20.10.2014).

nych państw, jeśli nie ulegnie zahamowaniu (np. poprzez sprawnie funkcjonujące Zgromadzenia Episkopalne) może przyczynić się do dalszego rozwoju tego zjawiska. Będzie to niekorzystnie wpływać zarówno na możliwości rozwojowe poszczególnych wspólnot prawosławnych, jak i na jego postrzeganie wśród wiernych w Europie Zachodniej.

Pomimo wewnętrznych podziałów prawosławie ze swoją historią oraz tradycją i kulturą duchową stało się trwałym elementem w pejzażu religijnym państw europejskich. Jak stwierdził Paul Bos nie jest już religią egzotyczną, lecz Cerkwią posiadającą równe prawa z tradycyjnymi Kościołami⁶⁴. Zwrócili na to uwagę m.in. zwierzchnicy Greckiej Cerkwi Prawosławnej i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w ogłoszonej w maju 2007 roku „Deklaracji o chrześcijańskich korzeniach Europy”. Podkreślono w niej, że przystąpienie do wspólnoty „nowych państw kultury bizantyjskiej przywróci Unii Europejskiej to bogactwo cywilizacji, które Europa posiadała u swych początków i w okresie pierwszego Millenium kultury chrześcijańskiej”⁶⁵. W wielu aspektach można dostrzec proces korelacji między polityką wyznaniową Kościołów prawosławnych i polityką wyznaniową poszczególnych państw Europy Zachodniej.

⁶⁴ P. Bos, *Prawosławie w Europie Zachodniej...*, s. 71.

⁶⁵ *Deklaracja o chrześcijańskich korzeniach Europy*, „Przegląd Prawosławny”, 2007, nr 6, s. 3-4.

Rozdział IV

**PRAWOSŁAWNE JURYSDYKCJE W ESTONII
JAKO EGZEMPLIFIKACJA EKLEZJALNYCH
I STRUKTURALNYCH PROBLEMÓW KOŚCIELNYCH**

Wprowadzenie

Istnienie różnych jurysdykcji kościelnych jest charakterystyczne dla prawosławnych diaspor. W wyniku uwarunkowań historycznych doszło również do ich powstania w państwach, które wchodziły w skład Związku Radzieckiego, a wskutek jego rozpadu odzyskały niepodległość. Egzemplifikacją tego zjawiska jest Estonia, na terenie której wspólnoty prawosławne prowadzą działalność duszpasterską w dwóch oddzielnych strukturach: Estońskim Kościele Prawosławnym Patriarchatu Moskiewskiego oraz Estońskim Apostolskim Kościołem Prawosławnym Patriarchatu Konstantynopola. Ich wyodrębnienie się, posiadające tradycje historyczne, doprowadziło w latach dziewięćdziesiątych XX stulecia do kryzysu religijnego o zasięgu międzynarodowym. U jego podłoża znajdował się też problem narodowościowy: obawa przed wpływami i dominacją społeczności rosyjskiej¹. Estoński podział religijny odzwierciedla brak wspólnej polityki wyznaniowej Kościołów prawosławnych.

¹ W 1991 r. w Estonii na 89 cerkwi, w 39 używano języka estońskiego, w 38 rosyjskiego, a w 12 obydwu języków, zob. *Prawosławie na świecie*, opr. A. Matreńczyk, „Tygodnik Podlaski”, 1991, nr 2, s. 17.

Prawosławie na terenie dzisiejszej Estonii pojawiło się w X-XII wieku wraz z misjonarzami z Nowogrodu i Pskowa. Już w 1030 roku wzmiankowana była grupa wiernych w twierdzy Tarbatu zajętej przez wojska ruskie księcia kijowskiego Jarosława². Cerkwie wznoszone były też w miastach handlowych na potrzeby kupców³. Na początku XIII stulecia prawosławni mnisi rozpoczęli działalność misyjną na południowych ziemiach estońskich. W rękopisach miasta Rewal (późniejszy Tallinn) w 1371 roku wymieniana była cerkiew św. Mikołaja oraz prawosławny cmentarz⁴.

Dalszy rozwój prawosławia został zahamowany na rzecz katolicyzmu wraz z ekspansją Zakonu Kawalerów Mieczowych. Ludność była zmuszana do przyjmowania nowej religii, początkowo był to katolicyzm, następnie w XVI wieku luteranizm⁵. Po zajęciu tych terenów przez Szwecję prawosławie ograniczało się do nielicznej mniejszości rosyjskiej. Posiadali oni swoje świątynie w Rewalu i Dorpacie. W tej ostatniej miejscowości istniały dwie cerkwie: jedna była własnością kupców pochodzących z Nowogrodu, druga z Pskowa. Społeczność pra-

² *Православие в Эстонии*, <http://www.orthodox.ee/epc/history-ru> (09.06.2013).

³ Prawdopodobnie już w XI w. zbudowana została przez kupców ruskich świątynia w Tartu, J. Plaat, *Orthodoxy and Orthodox Sacral Buildings in Estonia from the 11th to the 19th Centuries*, <http://www.erm.ee/pdf/pro19/plaat.pdf> (10.07.2018).

⁴ *Ibidem*.

⁵ Szerzej zob. J. Lewandowski, *Historia Estonii*, Ossolineum 2002, s. 26-29; T. Toom, *Orthodox Church in Estonia*, [w:] *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, ed. by J. A. McGuckin, Blackwell Publishing Ltd. 2011, vol. I, s. 226-228.

wosławna mieszkała również w Narwie⁶. W 1648 roku prawosławni zostali wypędzeni z Dorpatu, a część duchownych zamordowano. W 1710 roku na terytorium współczesnej Estonii funkcjonowała tylko jedna cerkiew – św. Mikołaja w Tallinnie⁷.

Ponowny rozwój prawosławia związany był z osadnictwem prześladowanych w Rosji staroobrzędowców (XVII-XVIII wiek)⁸. Prawosławni uchodźcy, m.in. z ziemi nowogrodzkiej osiedlali się na zachodnim i północnym brzegu jeziora Pejpus. Dużą grupę stanowili też rosyjscy chłopci napływający do południowej Estonii⁹.

⁶ J. Lewandowski, *Historia Estonii...*, s. 60; *Historical background of Orthodoxy in Estonia*, www.orthodox.ee/estonian-orthodox_eng.html (9.06.2017); J. Plaat, *Orthodoxy and Orthodox Sacral Buildings in Estonia...*

⁷ *Православие в Эстонии*, <http://www.orthodox.ee/epc/index.php/ru/history-ru/81-istoria/70> (09.02.2017).

⁸ Staroobrzędowcy (starowiercy) wyznanie powstałe wskutek rozłamu w Rosyjskim Kościele Prawosławnym. Staroobrzędowcy nie uznali reformy liturgicznej patriarchy Nikona z lat 1652-1656, upodabniającej obrzędy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do greckich. W ich ocenie wszelkie zmiany typowo ruskich tradycji liturgicznych były herezją i wyrzeczeniem się jedynej prawdziwej wiary. Od połowy lat 50. XVII w. staroobrzędowcy zaczęli porzucać dotychczasowe miejsca zamieszkania i zakładać w trudno dostępnych miejscach własne kolonie. W 1667 r. sobór moskiewski uznał stare obrzędy za herezję. Władze kościelne i świeckie rozpoczęły masowe prześladowania starowierców, które trwały do końca XVII w. Pełnię praw obywatelskich staroobrzędowcy uzyskali dopiero w 1905 r., po wydaniu przez cara Mikołaja II edyktu tolerancyjnego. Współcześnie 15 tys. osób deklaruje wyznanie staroobrzędowe, zob. E. Iwaniec: *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*. Warszawa 1977; *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, zwyczajów*, wybór. I. Grek-Pabisowa, Warszawa 1999; P. Adamczewski, *Zarys historii staroobrzędowców w Estonii*, [w:] *Staroobrzędowcy za granicą*, Toruń 2010, s. 50-54.

⁹ J. Lewandowski, *Historia Estonii...*, s. 89.

Sytuacja uległa zmianie po wojnie północnej i przyłączeniu na mocy traktatu w Nystad (1721) Estonii do Rosji. Władze rosyjskie uznały dominującą rolę wyznania luterańskiego, ale prawosławie stało się wyznaniem uprzywilejowanym. Dzięki wsparciu cara wznoszono nowe świątynie. W początkowym okresie miały one zaspokajać potrzeby rosyjskich wojsk stacjonujących w Estonii, przybywających urzędników i kupców. Przejmowano też kościoły luterańskie i zamieniano je na cerkwie (m.in. w Narva, Tartu, Pärnu)¹⁰. Wzrost liczby prawosławnych przyczynił się do powołania w 1836 roku wikariatu diecezji pskowskiej w Rydze. Jak stwierdza Piotr Paszkiewicz rozwojowi prawosławia sprzyjała sytuacja ekonomiczna miejscowej ludności. W odczuciu łotewskiego i estońskiego chłopstwa było ono rosyjską religią dalekiego i dobrego cara w odróżnieniu od niemieckiej religii (luteranizm) panów feudalnych, którzy ich uciskali¹¹. Jednocześnie Rosyjska Cerkiew Prawosławna w ramach prowadzonej polityki wyznaniowej realizowała cele polityczne państwa rosyjskiego.

W połowie XIX wieku ok. 47 tys. estońskich chłopów zgłosiło chęć konwersji z luteranizmu na prawosławie, mając nadzieję na korzyści materialne (dodatkowy przydział ziemi, zmniejszenie obciążeń podatkowych)¹². Ruch masowego przechodzenia estońskich chłopów na prawosławie rozpoczął się

¹⁰ Szerzej zob. J. Plaat, *Orthodoxy and Orthodox Sacral Buildings in Estonia from the 11th to the 19th Centuries...*

¹¹ P. Paszkiewicz, *W służbie imperium rosyjskiego 1721-1917...*, s. 106.

¹² W tym okresie ze względów ekonomicznych, według niepełnych danych, prawosławie mogło przyjąć nawet 100 tys. Estończyków i Łotyszów w prowincji Liwonia (obecnie południowa Estonia i północna oraz środkowa Łotwa), zob. M. Palli, *Krótką historia prawosławnego Kościoła w Estonii*, cerkiew.pl (12.02.2014).

w estońskiej części guberni inflanckiej w 1845 roku. Byli oni przekonani, że kiedy przyjmą „rosyjską” wiarę, otrzymają ziemię, zostaną zwolnieni z pańszczyzny i obsypani łaskami. Ruch przyjął tak masowe rozmiary (mimo, że w oficjalnych oświadczeniach władz informowano, że zmiana wyznania nie daje żadnych przywilejów), że same władze rosyjskie były nim zaniepokojone i wprowadziły półroczny okres „na zastanowienie” dla chcących przyjąć religię państwową. W ciągu trzech lat na prawosławie przeszło ponad 60 tys. Estończyków. Były gminy i powiaty, gdzie prawosławie przyjęło 70-80% ludności¹³.

Zwiększenie liczby wiernych wpłynęło na erygowanie w 1850 roku diecezji ryskiej (obejmowała ziemie estońskie i łotewskie). Już w 1851 roku otwarte zostało seminarium duchowne, kształcące zarówno duchownych, dyrygentów cerkiewnych i katechetów. Rozpoczęto również tłumaczenie tekstów liturgicznych na język estoński (pod koniec czasów carskich istniały przekłady większości ksiąg liturgicznych). Wydawano również literaturę duchową: katechizmy i żywoty świętych¹⁴. Od połowy XIX stulecia nastąpił też rozwój szkolnictwa prawosławnego, tworzone szkoły parafialne i kolegia nauczycielskie. Ważną rolę spełniał Rosyjski Chrześcijański Ruchu Studencki, którego działacze wprowadzali nowe formy edukacyjne w pracy z dziećmi i młodzieżą¹⁵. Rozpoczęto też budowy

¹³ J. Lewandowski, *Historia Estonii...*, s. 124-125; T. Toom, *Orthodox Church in Estonia...*, s. 226 -228.

¹⁴ Ponadto seminarium w Rydze wydawało od 1907 r. teologiczno-pastoralny periodyk „Usk ja Elu”, zob. M. Palli, *Krótką historia prawosławnego Kościoła w Estonii...*

¹⁵ I. Paert, T. Schvak, *Orthodox Education in the Baltic provinces of Imperial Russia and independent Estonia from 1840s till 1941*, <https://journals.urfu.ru/index.php/QR/article/view/066/1043> (09.05.2018).

nowych świątyń, m.in.: Narodzenia św. Jana Chrzciciela w Lohusuu (1863), św. Mikołaja w Mustvee (1864), św. Jerzego w Tartu (1870) i Trójcy Świętej w Narwie (1875). W 1875 roku eparchia ryska liczyła 158 cerkwi, w tym 92 murowane oraz 11 kaplic. W 1876 roku wybudowano kolejnych 13 świątyń¹⁶. W 1884 roku wzniesiono sobór Narodzenia Chrystusa w Rydze. Istotnym wydarzeniem wpływającym na ożywienie życia religijnego było erygowanie w 1891 roku monasteru żeńskiego w Piuchticy, który stał się ważnym ośrodkiem pielgrzymkowym¹⁷. Kolejne lata przyniosły budowy nowych świątyń: Objawienia Pańskiego w Jõhvi (1895), soboru Zmartwychwstania Pańskiego w Narwie (1896)¹⁸, cerkwi Objawienia Pańskiego w Lohusuu (1898) oraz soboru św. Aleksandra Newskiego w Tallinnie (1900)¹⁹. Pod koniec XIX wieku prawosławie wy-

¹⁶ P. Paszkiewicz, *W służbie imperium rosyjskiego 1721-1917...*, s. 108; *Православие в Эстонии*, <http://www.orthodox.ee/epc/history-ru> (20.09.2014)

¹⁷ Piuchticki Monaster Zaśnięcia Matki Bożej położony jest w miejscowości Kuremäe (północno-wschodnia Estonia), od 1885 r. w miejscowości Piuchtice, istniała parafia prawosławna. Budowa monasteru wraz z zabudowaniami trwała do 1910 r. W czasie I wojny światowej zakonnice początkowo pozostały w klasztorze i otworzyły przy nim szpital dla rannych żołnierzy. Po 1945 r. mimo szykan administracyjnych, a także planów jego zamknięcia, prowadził działalność i był ważnym ośrodkiem pielgrzymkowym. Było to możliwe dzięki zabiegom przelożonych: ihumeni Rafaeli (Migaczowa) [1944-1955], Angeliny (Afanasjewa) [1955-1968], Barbary (Trofimowa) [1968-2011] i Folarety (Kałaczeva) [od 2011], *Пюхтицкий Ставропигиальный Свято-Успенский женский монастырь*, <http://days.pravoslavie.ru/Hram/327.htm> (07.02.2014).

¹⁸ *Собор Воскресения Христова*, <http://www.narvasobor.ee/index.php?page=istoriya> (09.02.2014).

¹⁹ D. Koczetow, E. Szewczenko, *Aleksandra Newskiego stawropigialnyj sobor w Tallinie*, „Prawosławnaja Encykłopedija”, Moskwa 2000, t. I, s. 551-553.

znawało ok. 20% Estończyków²⁰. Liczne powołania kapłańskie spośród miejscowej ludności, spowodowały, że na początku XX stulecia większość prawosławnego duchowieństwa stanowili Estończycy. Od końca 1917 roku dalszy rozwój Kościoła prawosławnego związany był z działalnością władzyki Platona (Kulbusch), pierwszego w historii prawosławnego biskupa narodowości estońskiej²¹. Został on mianowany tymczasowym zarządcą diecezji ryskiej i podjął działania na rzecz rozbudowy sieci parafialnej na ziemiach łotewskich i estońskich²².

Między Moskwą a Konstantynopolem: dwie wizje polityki wyznaniowej

Sytuacja prawosławia uległa zmianie po ogłoszeniu niepodległości w Estonii. Cerkiew utraciła znaczną część majątków

²⁰ J. Lewandowski, *Historia Estonii...*, s. 139.

²¹ Bp Platon (Paul Kulbusch) był duchownym pełniącym obowiązki duszpasterskie w estońskiej prawosławnej wspólnoty w Petersburgu, gdzie w 1898 r. założył Bractwo św. Izydora Jurjewskiego. Jego zadaniem była integracja prawosławnych Estończyków, wydawanie publikacji religijnych w tym języku, a także udzielanie wsparcia materialnego najuboższym. W 1917 r. został wyświęcony na biskupa Tallina (Revalu), wikariusza eparchii petersburskiej, odpowiedzialnego za parafie złożone z Estończyków położone na jej terytorium, pełnił również obowiązki *locum tenens* Rygi, zob. M. Palli, *Krótką historia prawosławnego Kościoła w Estonii...*

²² W styczniu 1919 r., w czasie wojny estońsko-bolszewickiej, po zajęciu Tartu przez bolszewików, hierarcha został aresztowany. Umieszczono go w tymczasowym więzieniu wraz z dwoma innymi kapłanami - Michałem Bleive i Mikołajem Beżaniczkiem. Kiedy estońskie wojska wkraczały do Tartu siły bezpieczeństwa (bolszewickie) rozpoczęły rozstrzeliwanie więźniów. Jako pierwszego zaszytletowano i jednocześnie rozstrzelano bpa Platona. Patriarchat Ekumeniczny kanonizował bpa Platona w 2000 r., zob. M. Palli, *Krótką historia prawosławnego Kościoła w Estonii...*

ziemskich oraz nieruchomości nadanych przez władze carskie. Między innymi Piuchticki Monaster Zaśnięcia Matki Bożej stracił posiadane dotąd budynki szpitala i szkoły oraz część ziemi. Konfiskaty nie ominęły też parafii. 15 czerwca 1920 roku Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego przyznał Kościołowi Estonii autonomię w kwestiach ekonomicznych, administracyjnych i edukacyjnych, jak również prawo do używania nowego (gregoriańskiego) stylu²³. Wykorzystując dalsze osłabienie Patriarchatu Moskiewskiego 11 lutego 1921 roku uzyskano od patriarchy Tichona szeroką autonomię. Pierwszym zwierzchnikiem został metropolita Aleksander (Paulus)²⁴.

Nowe władze państwowe po uzyskaniu niepodległości zmierzały do zerwania kontaktów z Patriarchatem Moskiewskim i uzyskania autokefalii. W wyniku nacisków Synod Kościoła Estońskiego w 1922 roku porozumiał się z patriarchą Konstantynopola, przechodząc w jego jurysdykcję na zasadach autonomii. Ostatecznie stało się to 6 lipca 1923 roku na mocy *tomосу* patriarchy Melecjusza IV²⁵. Akt ten nie uzyskał akcepta-

²³ Szerzej zob. S. Rimestad, *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917-1940)*, Frankfurt am Main 2012.

²⁴ Bp Aleksander (Paulus) [1872-1953], św. kapłańskie otrzymał w 1901 r., chirotonię biskupią przyjął 5 grudnia 1920 r. Od 1937 r., na mocy nowej konstytucji Estonii, metropolita Aleksander jako zwierzchnik Estońskiego Apostolskiego Kościoła Prawosławnego został członkiem Rady Państwa. W 1944 r. został wywieziony do Niemiec. Od 1947 r. przebywał w Sztokholmie i tworzył poza granicami ZSRR parafie dla prawosławnych Estończyków na emigracji (łącznie powstało ich 17), [http://www.pravenc.ru/text/Александром\(Паулусом\)\(03.08.2016\)](http://www.pravenc.ru/text/Александром(Паулусом)(03.08.2016)).

²⁵ J. Lewandowski, *Historia Estonii...*, s. 185. Od 1926 r. posługiwał się nazwą Estoński Apostolski Kościół Prawosławny, szerzej zob. S. Rimestad, *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917-1940)*...

cji Kościoła rosyjskiego oraz części duchowieństwa i wiernych, m.in. swój sprzeciw wyraził bp Jan (Bulin)²⁶. Otrzymanie *tomo-su* z Konstantynopola było elementem skorelowanej polityki wyznaniowej władz państwowych i kościelnych. Doprowadziło to do uniezależnienia struktur prawosławnych w Estonii od wpływów Patriarchatu Moskiewskiego.

Na czele Kościoła stanął metropolita Tallina i całej Estonii Aleksander (Paulus). Strukturę administracyjną tworzyły dwie diecezje: tallińska i narewska. Ta ostatnia zarządzana była przez abpa Euzebiusza (1924-1929)²⁷ i abpa Pawła (1937-1945)²⁸. Sprawami kościelnymi kierowała Administracja Ko-

²⁶ Bp Jan (Bulin) [1893-1941], ukończył seminarium duchowne w Rydze (1914), św. kapłańskie otrzymał w 1919 r., a godność archimandryty w 1921 r., pełnił obowiązki przełożonego monasteru pskowsko-pieczerskiego, w 1926 r. wyświęcony na biskupa, odmówił podporządkowania się Patriarchatowi Konstantynopola, został pozbawiony katedry biskupiej i zwolniony z funkcji przełożonego monasteru (1932) i wykluczony z kleru Cerkwi estońskiej. Przebywał w Jugosławii i Bułgarii. Po powrocie do Estonii został w 1940 r. aresztowany przez NKWD i zamordowany w 1941 r., *Епископ Иоанн*, http://zarubezhje.narod.ru/gi/i_068.htm (08.02.2014).

²⁷ Abp Euzebiusz (Grozdow) [1866-1929], ukończył Petersburską Akademię Duchowną (1890), w 1903 r. otrzymał godność archimandryty, rektor seminarium duchownego w Jarosławiu (1903-1906), chirotnię biskupią otrzymał w 1906 r., biskup uglicki (1906-1910), tobolski i syberyjski (1910-1912), pskowski i porochowski (1912-1918). W 1918 r. otrzymał godność arcybiskupa, po rewolucji bolszewickiej wyemigrował do Estonii, zarządzał diecezją narewską (1924-1929), *Епископ Евсевий (Гроздов)*, http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_3928 (09.02.2014).

²⁸ Abp Paweł (Dmitrowski) [1872-1946], ukończył Taurydzkie Seminarium Duchowne w Symferopolu (1894), pełnił posługę duszpasterską w diecezji taurydzkiej i symferopolskiej oraz petersburskiej i ładoskiej, w 1919 r. wyemigrował do Estonii i pełnił posługę w soborze Przemienienia Pańskiego w Narwie, w 1937 r. przyjął chirotnię biskupią i nominację na biskupa narewskiego. Po włączeniu do Patriarchatu Moskiewskiego zachował zarząd

ścielna, składająca się z biskupów, 4 duchownych i 3 świeckich. Ważniejsze decyzje podejmowało Zgromadzenie Generalne. W jego skład wchodził duchowni i świeccy reprezentanci parafii. Działalność metropolity Aleksandra przyczyniła się do uzyskania w 1934 roku przez parafie prawosławne osobowości prawnej. Kościół otrzymał też odszkodowanie za znacjonalizowane w latach dwudziestych ziemie cerkiewne. W 1935 roku Sobór Biskupów przyjął nowy regulamin wewnętrzny Kościoła²⁹. Wzniesione zostały też nowe cerkwie: św. Mikołaja w Tallinnie (1936), Przemienienia Pańskiego w Kohtla-Järve (1938) oraz Opieki Matki Bożej w Kiviõli (1940). W tym okresie w strukturze Estońskiego Kościoła Prawosławnego funkcjonowało 156 parafii. Działalność duszpasterską prowadziło 131 księży, 19 diakonów, 2 klasztory (drugi znajdował się w Petseri). Liczba wiernych szacowana była w granicach 210 tys. (17,5% ogółu społeczeństwa)³⁰. Większa część jego członków była złożona z rdzennych Estończyków³¹.

eparchii narewskiej. Po reaktywacji Estońskiego Apostolskiego Kościoła Prawosławnego zachował jurysdykcję Patriarchatu Moskiewskiego, w 1942 r. otrzymał godność arcybiskupa. W 1945 r., po ponownym włączeniu całości struktur prawosławnych w Estonii do Patriarchatu Moskiewskiego, został arcybiskupem tallińskim i estońskim, *Епископ Павел (Дмитровский)* http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi (09.02.2014).

²⁹ Od 1935 r. uzyskał on nazwę Estoński Apostolski Kościół Prawosławny.

³⁰ H. Huttunen, *The Resurrection of a Church, [w:] The Autonomous Orthodox Church of Estonia. L'Église autonome orthodoxe d'Estonie. (Approche historique et nomocanonique)*, eds. G. D. Papatomas, M. H. Palli, Katérini, Éditions Épektasis 2002, s. 399–416.

³¹ Dane na 1940 r. Około 20% ludności Estonii stanowili prawosławni chrześcijanie, większość z nich zaś stanowili Estończycy (12% całej ludności), M. Palli, *Krótką historia prawosławnego Kościoła w Estonii...*; M. Kropidłowski, *Estoński Kościół Prawosławny*, <http://www.magazyn.e-kumenizm.pl/content/article/20041031230447880.htm> (09.02.2014).

Po aneksji Estonii do ZSRR istniejące prawosławne struktury kościelne na prawach diecezji zostały 23 września 1940 roku włączone do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (decyzja o powrocie Estońskiego Apostolskiego Kościoła Prawosławnego do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej została ogłoszona 31 maja 1941 roku). Metropolita Aleksander, po wcześniejszym złożeniu aktu pokutnego za wstąpienie w jurysdykcję Patriarchatu Konstantynopola, zachował zarząd nad diecezją tallińską. Zamknięty został Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Tartu oraz jedyne seminarium duchowne³².

Po zajęciu tych terenów przez Niemcy ponownie zorganizowany został Estoński Apostolski Kościół Prawosławny z metropolitą Aleksandrem na czele (z wyłączeniem eparchii narewskiej, gdzie wiernymi byli w większości Rosjanie, którzy pozostali w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego). 19 września 1941 roku struktura ta została oficjalnie uznana jako jedyna jurysdykcja prawosławna na terenie okupowanej Estonii (działała do 1944 roku)³³. Duchowieństwo i wierni narodowości rosyjskiej stali się obiektem prześladowań ze strony metropolity Aleksandra. Zostały one przerwane w połowie 1943

³² Autonomiczne Kościoły Estonii i Łotwy stały się w 1941 r. częścią utworzonego Egzarchatu Krajów Bałtyckich, którym kierował metropolita wileński i litewski Sergiusz (Woskriesiński), szerzej zob. S. Rimestad, *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917-1940)*...

³³ Cześć wiernych, metropolita Aleksander oraz 22 duchownych, udała się na emigrację, gdzie powołano zagraniczny egzarchat podległy Patriarchatowi Konstantynopola. Po śmierci metropolity Aleksandra w 1953 r. Patriarchat Konstantynopola konsekrował na prawosławnego biskupa Estończyków Juri Valbe (pełnił tę funkcję do 1961 r.) Po jego śmierci estońskie parafie zostały przekazane pod zarząd miejscowych biskupów Patriarchatu Ekumenicznego.

roku wskutek interwencji władz niemieckich. Ustalona została wówczas zasada wolnego wyboru przez duchowieństwo przynależności jurysdykcyjnej (mogli wybierać między jurysdykcją metropolity Aleksandra lub egzarchy Sergiusza). W ten sposób doszło do wyodrębnienia się niezależnych od siebie struktur Estońskiej Apostolskiej Cerkwi Prawosławnej i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. We wrześniu 1944 roku na polecenie władz niemieckich prawosławni biskupi z Litwy, Łotwy i Estonii zostali ewakuowani do Niemiec³⁴.

Po kolejnym zajęciu Estonii przez Armię Czerwoną, 9 marca 1945 roku Estoński Apostolski Kościół Prawosławny został zlikwidowany, a parafie i wiernych ponownie włączono w struktury Patriarchatu Moskiewskiego. Zwierzchnikiem prawosławia z tytułem arcybiskupa tallińskiego i estońskiego został władca Paweł (Dmitrowski) [1945-1946]. Nastąpiło ograniczanie życia religijnego, Kościołowi zabroniono podejmowania działalności dobroczynnej, pracy z dziećmi i młodzieżą. Rozpoczęto też deportacje części duchowieństwa, psalmistów i osób związanych z życiem cerkiewnym. W drugiej połowie lat pięćdziesiątych zamknięte zostały cerkwie w Kullamaa-Silla, Prangli-Maaritsa i Kastolatsi. Budynki dwóch ostatnich stały się własnością miejscowych kołchozów³⁵. Warto podkreślić, że li-

³⁴ M. Szkarowski, *Polityka Trietiego Riejcha po odnoszeniu k Russkoj Prawosławnej Cerkwi w swiecie archiwnych matieriałow 1935-1945 godow*, Moskwa 2003, s. 237-239; M. Mironowicz, *Kościół prawosławny na terenach Generalnego Gubernatorstwa, Białorusi i Ukrainie w latach 1939-1944*, [w:] *Pokazanie Cerkwie prawdziwej. Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, red. P. Chomik, Białystok 2004, s. 179-180.

³⁵ A. Sychov, *The Liquidation and the Attempts of Reopening of the Congregations of the Estonian Eparchy during the Governance of Nikita Hr-*

kwidacja wspólnoty w Kullamaa-Silla była spowodowana decyzją rady kościelnej i bpa Romana (Tang)³⁶. Powodem był problem z płaceniem podatków i ubezpieczeń³⁷. W latach 1959-1960 zamknięto kaplice w Abruka (powstała w 1887 roku) i Reo-Tsolgu, parafie Mustvee Trinity i Suislepa oraz monaster w Tallinie. Do masowej likwidacji kościołów doszło w latach 1962-1964³⁸. W tym okresie zamknięto 14 parafii prawosławnych. Ponadto zlikwidowane zostały wspólnoty w Tartu, Juuru, Lihula i Tännassilma. Ogółem w ciągu 10 lat zamknięto 74% wszystkich kościołów³⁹.

uschtschov in 1954–1964, <http://www.orthodoxa.org/GB/estonia/documentsEOC/closingGB.htm> (10.09.2014).

³⁶ Bp Roman (Tang) [1893-1963], św. kapłańskie otrzymał w 1931 r., od 1933 r. był kapelanem żeńskiego monasteru Piuchtickiego, w 1950 r. wyświęcony na biskupa tallińskiego, od 1955 r. nosił tytuł biskupa łuskiego, w 1956 r. objął katedrę iwanowską, następnie w 1958 r. kurską, a od 1959 r. wileńską i litewską, zob. *Роман (Танг)*, http://www.orthorus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_1142 (10.09.2014).

³⁷ 16 października 1958 r. władze przyjęły dekret w sprawie opodatkowania diecezji oraz monasterów. Wpłynęło to na zamknięcie kilku parafii i monasterów, zob. A. Sychov, *The Liquidation and the Attempts of Reopening of the Congregations of the Estonian Eparchy during the Governance of Nikita Hruschtschov in 1954–1964....*

³⁸ O polityce władz radzieckich wobec Kościoła prawosławnego w Estonii w latach 1954-1964 zob. A. Sychov, *The Liquidation and the Attempts of Reopening of the Congregations of the Estonian Eparchy during the Governance of Nikita Hruschtschov in 1954–1964...*

³⁹ Zamknięte zostały parafie w Sindi, Pootsi-Kopu, Tahkuranna, Tõhela-Murro, Tori, Kastna, Kihnu, Reomäe, Levala, Lümanda, Metsküla, Pärsamaa, Kolga-Jaani i Saduküla. Pełną listę zamkniętych kościołów zob. A. Sychov, *The Liquidation and the Attempts of Reopening of the Congregations of the Estonian Eparchy during the Governance of Nikita Hruschtschov in 1954–1964...*

Polityka wyznaniowa władz komunistycznych w całym okresie ZSRR zmierzała w kierunku ograniczania życia religijnego. Zamykaniu kolejnych parafii starał się przeciwdziałać urzędujący w latach 1961-1985 metropolita talliński i estoński Aleksy⁴⁰ (zapobiegł on m.in. likwidacji monasteru Piuchtickiego, soboru św. Aleksandra Newskiego w Tallinnie oraz 36 prawosławnych tzw. „nierentownych”, głównie estońskich parafii)⁴¹. Nastąpiło też częściowe odrodzenie życia religijnego. Między innymi metropolita Aleksy wznowił w eparchii tallińskiej praktykę organizowania nocnych nabożeństw paschalnych i okolicznościowych procesji.

Mimo faktu, że prawosławie w Estonii było prześladowane na równi z innymi wyznaniem, w okresie radzieckim wzrosła niechęć do niego wśród etnicznych Estończyków, którzy kojarzyli je z masowo przybywającymi do Estonii Rosjanami. W powszechnej świadomości postrzegane było jako religia

⁴⁰ Abp Aleksy (Ridigier) [1929-2008], późniejszy patriarcha moskiewski i całej Rusi Aleksy II (1990-2008), ukończył seminarium duchowne w Leningradzie (1949), Leningradzką Akademię Duchowną (1953), św. kapłańskie (1950), proboszcz w Jõhvi (1950-1957), Tartu (1957-), w 1959 r. złożył śluby mnisze z imieniem Aleksy. W 1962 r. wyświęcony na biskupa tallińskiego i estońskiego, w 1964 r. podniesiony do godności arcybiskupa, a w 1968 r. metropolity. W 1984 r. uzyskał tytuł doktora nauk teologicznych za trzytomową pracę poświęconą historii prawosławia na ziemiach estońskich, w 1985 r. objął katedrę leningradzką. Po śmierci patriarchy Pimena wybrany na zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, zob. W. Cypin, S. Krawiec, *Aleksij II*, „Православная Энциклопедия”, <http://www.pravenc.ru/text/64696.html> (09.02.2014).

⁴¹ A. Sychov, *The Liquidation and the Attempts of Reopening of the Congregations of the Estonian Eparchy during the Governance of Nikita Hruschtschov in 1954–1964...*; *Wtedy już nie rozstrzeliwali* (ostatni wywiad jakiego patriarcha Aleksy II udzielił kanałowi „Wiesti” w końcu października 2008 r.), zob. „Przegląd Prawosławny”, 2009, nr 1, s. 8-9.

okupanta. W tym aspekcie nastąpiło zjawisko przenikania się polityki wyznaniowej i polityki narodowościowej, charakterystyczne dla wieloetnicznego prawosławia.

Zagadnienie jurysdykcji kościelnych po 1991 roku

Rozpad Związku Radzieckiego i powstanie niepodległej Estonii wpłynęły na sytuację prawosławnych w tym państwie. Występujące wśród rdzennych Estończyków silne nastroje antyrosyjskie przyczyniły się do kryzysu wśród wiernych prawosławnych i powstania dwóch równoległych jurysdykcji kościelnych. Jednocześnie obie pretendowały do miana spadkobierców Cerkwi autonomicznej z okresu międzywojennego. Stało się to przyczyną wewnętrznego kryzysu wyznaniowego.

Po odzyskaniu niepodległości przez Estonię podjęto próby budowy autonomicznego Kościoła prawosławnego. Jednak z powodu sprzeciwu Patriarchatu Moskiewskiego, nie było to możliwe. Ponadto pojawiły się problemy z prawnym uznaniem przez nowe władze Kościoła podległego Patriarchatowi Moskiewskiemu. Uważany był on za podmiot działający w interesie Rosji, przez co mogący osłabiać i zagrażać suwerenności państwa estońskiego⁴². Realizowana przez władze polityka wyznaniowa zmierzała w kierunku niezależności lokalnych struktur prawosławnych od wpływów rosyjskich (zarówno państwowych jak i religijnych).

Zachodzące zmiany w Estonii wymusiły działania Patriarchatu Moskiewskiego, który 11 sierpnia 1992 roku nadał

⁴² R. G. Roberson, *Chrześcijańskiej Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1995, s. 73; A. Curanovic, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, s. 261.

Estońskiemu Kościołowi Prawosławnemu autonomię⁴³. Jednakże część duchowieństwa oraz wiernych, wsparta przez władze państwowe, nie wyraziła zgody na takie rozwiązanie. Już w sierpniu 1993 roku Ministerstwo Spraw Wewnętrznych zarejestrowało Estoński Apostolski Kościół Prawosławny, który podjął starania o przejście pod jurysdykcję Patriarchatu Konstantynopola (podejmowano nawet próby utworzenia Kościoła autokefalicznego)⁴⁴. 20 lutego 1996 roku patriarszy *tomos* przywrócił do życia decyzję z 1923 roku o przyjęciu prawosławnych Estonii pod swoją jurysdykcję⁴⁵. W ten sposób doszło do reaktywowania Estońskiego Apostolskiego Kościoła Prawosławnego (Patriarchat Konstantynopola uznał go za prawnego kontynuatora tradycji Kościoła działającego w okresie międzywojennym)⁴⁶. *Locum tenens* Kościoła wybrany został bp Jan z Finlandii.

⁴³ V. A. Pettai, *Estonia*, [w:] *Estonia, Latvia, and Lithuania country studies*, ed. by W. R. Iwaskiw, http://www.marines.mil/Portals/59/Publications/Estonia,%20Latvia,%20and%20Lithuania%20Study_1.pdf (20.09.2018).

⁴⁴ *International Religious Freedom Report 2003 Bureau of Democracy, Human Rights and Labor Estonia*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2003/24355.htm> (20.08.2015); A. Bilge, *Moscow and Greek Orthodox Patriarchates: Two Actors for the Leadership of World Orthodoxy in the Post Cold War Era*, https://www.esiweb.org/.../esi_turkey_tpq_vol7_no3_asli_bilge.pdf (10.07.2018).

⁴⁵ Zob. J. Binns, *An Introduction to the Christian Orthodox Church...*, s. 187-188; M. Benovska-Sabkova, *Armastus, Andestus, Alandlikkus: The Rediscovery of Orthodox Christianity in Post-Soviet Estonia*, Estonian National Museum, University of Tartu 2011, vol. 5, s. 25.

⁴⁶ R. G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie...*, s. 111; A. Curanovic, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej...*, s. 259-260. Delegacja Patriarchatu Ekumenicznego ogłosiła publicznie *tomos* 24 lutego 1996 r. w cerkwi Przemienienia Pańskiego w Tallinie w dniu święta narodowego Estonii, zob. M. Benovska-Sabkova, *Armastus, Andestus, Alandlikkus: The Rediscovery of Orthodox Christianity in Post-Soviet Estonia...*, s. 25-26.

Od 1996 roku rozpoczął się konflikt dwóch jurysdykcji: niechcianej, kojarzonej z minionym wrogiem ustrojem – moskiewskiej oraz nieposiadającej prawnych podstaw do ingerencji – konstantynopolitańskiej⁴⁷. Jak zaznacza Marek Ławreszuk, z jednej strony działania Konstantynopola oparte były na nadininterpretacji kanonów IV Soboru Powszechnego, „z drugiej – Patriarchat Moskiewski zgodnie z eklezjologiczną zasadą terytorialną, powinien, przy wypełnionych eklezjalnych wymaganiach dotyczących samodzielnego Kościoła, wydzielić Kościół estoński z jurysdykcji Moskwy”⁴⁸. Doszło do zderzenia się dwóch koncepcji polityki wyznaniowej mających swoje podłoże w konflikcie patriarchatów Konstantynopolitańskiego i Moskiewskiego, związanym z dążeniem do prymatu w prawosławnym świecie.

Zaistniała sytuacja wpłynęła na pogorszenie relacji między Moskwą a Konstantynopolem (ta pierwsza nałożyła kary na duchowieństwo, które przyjęło jurysdykcję Konstantynopola). W początkowym okresie nie utrzymywano wzajemnych kontaktów. Na początku marca 1996 roku doszło nawet

⁴⁷ A. Bilge, *Moscow and Greek Orthodox Patriarchates: Two Actors for the Leadership of World Orthodoxy in the Post Cold War Era...*; *The Orthodox Church in Estonia: Chronology of a Divided Community*, „Syn-desmos”, 23 February 1996.

⁴⁸ M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji...*, s. 281; o konflikcie między jurysdykcjami zob. też R. G. Roberson, *Chrześcijańskiej Kościoły Wschodnie...*, s. 111; *Wiadomości z życia Cerkwi na świecie*, opr. J. Charkiewicz, „Wiadomości PAKP”, 1999, nr 2, s. 14; S. Chapnin, *Estonia: No Love Lost Between Sister Churches*, „Souroz” 2001, nr 84, s. 42-47; D. P. Payne, *Nationalism and the Local Church. The Source of Ecclesiastical Conflict in the Orthodox Commonwealth*, <http://www.academia.edu/2336529>; Ch. Wegener Sanderson, *Autocephaly as a Function of Institutional Stability and Organizational Change in the Eastern Orthodox Church...*

do zerwania przez Moskwę wspólnoty komunijnej z Konstantynopolem. Jednak już 17 maja 1996 roku w Zurychu obydwie Kościoły zawarły porozumienie. W jego ramach ustalono, że na terytorium Estonii istnieć będą dwie jurysdykcje (parafie i duchowieństwo miały zdecydować do której będą należeć)⁴⁹.

27 listopada 1998 roku odbyło się w Genewie kolejne spotkanie przedstawicieli Patriarchatu Konstantynopolitańskiego i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w sprawie sytuacji kościelnej w Estonii. Uzgodniono dążenie do prawnego uregulowania kwestii prawosławnych parafii na terenie Estonii. W części cerkwi nabożeństwa odprawiane były przemiennie przez duchownych obu jurysdykcji (np. w Soborze Uspieńskim w Tartu i w cerkwi św. Izydora w mieście Walga). Pomimo podpisania porozumienia spór nie został zażegnany (problemem były nierozwiązane kwestie majątkowe). Ponadto Patriarchat Moskiewski zarzucał władzom Estonii łamanie praw człowieka i ograniczanie wolności religijnej. 21 marca 2001 roku kwestie te były przedmiotem rozmów Pawła Niedosekina – stałego przedstawiciela Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej przy Unii Europejskiej. W kwietniu 2001 roku Estońska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Moskiewskiego nie otrzymała zgody na rejestrację własnej struktury. Władze państwowe proponowały zmianę nazwy na „Estońska Diecezja Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej”, na co nie wyrażała zgody strona cerkiewna. Oficjalne problemy związane z rejestracją dotyczyły statutu tej Cerkwi oraz jej nazwy⁵⁰. W rzeczywistości najważniejszą kwestią było

⁴⁹ K. Karski, *Kronika wydarzeń ekumenicznych styczeń-czerwiec 1996*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1996, nr 2, s. 157.

⁵⁰ Statut Estońskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego przyjęty został w 2000 r.

zagadnienie prawa własności do świątyń i innego mienia cerkiewnego, do którego pretendowała też wcześniej zarejestrowana Estońska Apostolska Cerkiew Prawosławna (Patriarchat Konstantynopoliński). Zagadnienie to nabrało wydźwięku międzynarodowego. W październiku 2001 roku Komitet Ministrów Rady Europy rozpatrywał interpelację poselską dotyczącą sytuacji prawosławnych wiernych w Estonii. Skierowana ona została przez Dmitrija Rogozina przewodniczącego Komitetu do Spraw Międzynarodowych Państwowej Dumy Federacji Rosyjskiej, kierującego delegacją rosyjską na Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy. Interpelacja zawierała prośbę o wpłynięcie na władze Estonii w kwestii uregulowania sprawy rejestracji Estońskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego⁵¹. Słusznie zauważa Alicja Curanovic, że w sprawie prawosławia w Estonii, Patriarchat Moskiewski występował jako instytucja chroniąca rosyjską kulturę, wiarę, język. Uzyskał on silne wsparcie władz rosyjskich, które problemy z zarejestrowaniem struktur Kościoła prawosławnego w Tallinie przedstawiały na arenie międzynarodowej jako przejawy dyskryminacji mniejszości rosyjskiej w tym kraju⁵². Ostatecznie 23 grudnia 2001 roku parlament estoński uchwalił ustawę „O Kościołach i parafiach”. Stanowiła ona podstawę prawną do działalności na terenie kraju Kościołów, parafii, monasterów i wspólnot wyznaniowych. Z treści przyjętej ustawy wykreślono, m.in. artykuł unie-

⁵¹ *Z życia Cerkwi na świecie*, opr. J. Charkiewicz, „Wiadomości PAKP”, 2001, nr 12, s. 12.

⁵² A. Curanovic, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej...*, s. 259, zob. też A. Aidarov, W. Drechsler, *Estonian Russification of Non-Russian Ethnic Minorities in Estonia? A Policy Analysis*, http://www.kirj.ee/public/trames_pdf/2013/issue_2/Trames-2013-2-103-128.pdf (20.07.2016).

możliwiający rejestrację Kościołów, których centra administracyjne znajdują się poza granicą bądź, które posiadają centra administracyjne w Estonii lecz zmuszone są zatwierdzać swoje uchwały przez organy kościelne znajdujące się poza granicami państwa⁵³. Przyjęcie nowej ustawy stworzyło podstawy do rejestracji Estońskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego, która zabiegała o to od 1993 roku⁵⁴.

Ostatecznie 17 kwietnia 2002 roku MSW Estonii uznało status cywilny Estońskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego (umożliwiło to podjęcie starań w kwestii własności majątku cerkiewnego)⁵⁵. Taki sam status posiadała zarejestrowana w 1993 roku Estońska Apostolska Cerkiew Prawosławna podległa Patriarchatowi Konstantynopola⁵⁶. 4 października 2002 roku podpisany został protokół o prawach własności Estońskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego. Na jego podstawie państwo przekazało 18 budynków⁵⁷ cerkiew-

⁵³ W 1993 r. przyjęta została ustawa o Kościołach i wspólnotach religijnych, która m.in. regulowała prawa rejestracji, R. Ringvee, *Religious Freedom and Legislation in Post-Soviet Estonia*, <http://www.law2.byu.edu/lawreview/archives/2001/2/rin11.pdf> (10.08.2015); M. Kiviorg, *Religion and the Secular State in Estonia*, <http://www.iclrs.org/content/blurb/files/Estonia.pdf> (10.08.2015).

⁵⁴ *Z życia Cerkwi na świecie*, opr. J. Charkiewicz, „Wiadomości PAKP”, 2002, nr 2, s. 9.

⁵⁵ MSW i Departament do Spraw Wyznań zarejestrowały diecezję oraz 3 parafie w Tallinie, Nomme i Maardu. W późniejszym okresie rejestracją objęto też pozostałe wspólnoty parafialne, zob. *International Religious Freedom Report 2003 Bureau of Democracy, Human Rights and Labor Estonia*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2003/24355.htm> (20.08.2015).

⁵⁶ *Z życia Cerkwi na świecie*, opr. J. Charkiewicz, „Wiadomości PAKP”, 2002, nr 5, s. 15.

⁵⁷ Rząd estoński zagwarantował prawo wyłącznego użytkowania obiektów sakralnych na okres 50 lat i wypłacenie 35 mln koron jako rekompensaty fi-

nych (14 świątyń i 4 domy parafialne). Zapoczątkowało to okres normalizacji we wzajemnych stosunkach. Ich przejawem była m.in. wizyta patriarchy Aleksego II w Tallinie we wrześniu 2003 roku.

Zakończenie

Pomimo problemów jurysdykcyjnych w Estonii po 1991 roku rozwijało się prawosławne życie religijne. W ramach jurysdykcji moskiewskiej wznoszone były nowe cerkwie, m.in.: św. Michała Archanioła w Maardu (1998), Narewskiej Ikony Matki Bożej w Narwie (2003) oraz św. Pantelejmona w Paldiski (2003)⁵⁸. Nastąpił też rozwój sieci diecezjalnej. 30 maja 2011 roku erygowana została eparchia narewska (jej terytorium zostało wydzielone z diecezji tallińskiej)⁵⁹. Ordynariuszem został bp Łazarz (Gurkin)⁶⁰. 15 maja 2012 roku został przyjęty nowy statut regulujący

nansowej. A. Curanovic, *Czynnik religijny w polityce Rosji...*, s. 260; „Przegląd Prawosławny”, 2002, nr 11, s. 39. Estońskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego został przekazany też do nieodpłatnego korzystania na 99 lat sobór św. Aleksandra Newskiego w Tallinie.

⁵⁸ Cerkiew znajduje się w zaadaptowanym na cele sakralne budynku dawnego muzeum miejskiego, jej wyposażenie pochodzi w całości z indywidualnych darów.

⁵⁹ *Православие в Эстонии*, <http://www.orthodox.ee/epc/history-ru> (20.08.2017); *Таллинская епархия, Нарвская епархия*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/1499820.html> (09.02.2014); *Estońska Cerkiew Patriarchatu Moskiewskiego*, <http://www.orthodox.ee/epc/church-structure-rus> (10.12.2014).

⁶⁰ Bp Łazarz (Aleksander Gurkin) [ur. 1969], w 1991 r. złożył wieczyste śluby mnisze I został wyświęcony na hieromnicha, przełożony Czufarowskiego Monasteru Trójcy Świętej (1993-2000) i monasteru św. Jana Teologa w Sarańsku (2000-2009), ukończył seminarium duchowne w Samarze (2001), Moskiewską Akademię Duchowną (2005), bp pomocniczy diecezji tallińskiej (2009-2011), zob. *Лазарь, епископ Нарвский и При-*

życie Cerkwi⁶¹. Organem prasowym cerkwi jest miesięcznik „Мир Православия”⁶². Od 2000 roku zwierzchnikiem Kościoła jest metropolita Tallinna i całej Estonii Korneliusz (Jakobs)⁶³. W 2003 roku Cerkiew Patriarchatu Moskiewskiego liczyła 30 parafii, ok. 50 duchownych i od 40-50 tys. wiernych⁶⁴.

Analogiczne procesy zachodziły w Estońskim Apostolskim Kościele Prawosławnym Patriarchatu Konstantynopolańskiego. 13 marca 1999 roku Synod Patriarchatu Ekumenicznego wybrał biskupa prawosławnej metropolii greckiej we Francji Stefana (Charalambides) na metropolitę Tallina i całej Estonii⁶⁵. W 1999 roku zwołano też po raz pierwszy Zgroma-

чудский (Гуркин Александр Николаевич), <http://www.patriarchia.ru/db/text/657832.html> (09.02.2014).

⁶¹ *Устав Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата*, <http://www.orthodox.ee/epc/official-docs-rus> (10.12.2014).

⁶² *Православие в Эстонии*, <http://www.orthodox.ee/epc/history-ru> (20.08.2017).

⁶³ Вр Korneliusz (Jakobs) [ur. 1924], ukończył seminarium duchowne w Leningradzie (1951), pełnił posługę duszpasterską w diecezji wołogodzkiej (do 1957), aresztowany przez władze za „szkalowanie władzy radzieckiej i przechowywanie literatury o treści antyradzieckiej” i więziony do 1960 r., proboszcz parafii w Tallinie (1960). Chirotonię biskupią otrzymał 15 września 1990 r. Biskupem ordynariuszem Tallinna i całej Estonii został po otrzymaniu przez Estoński Kościół Prawosławny statusu Cerkwi autonomicznej, od 1995 r. nosi tytuł arcybiskupa, a od 2000 r. metropolity. Jest autorem autobiografii pt. *О моем пути* (zob. <http://www.pravmir.ru/o-moem-puti/>), *Корнилий, митрополит Таллинский и всяя Эстонии (Якобс Вячеслав Васильевич)*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/56439.html> (10.09.2014).

⁶⁴ Zob. „Przegląd Prawosławny”, 2003, nr 11, s. 39.

⁶⁵ Stefan (Charalambides) ur. w 1940 r. Kongu w rodzinie Cypryjczyków, święcenia kapłańskie przyjął 17 listopada 1968 r. 25 marca 1987 r. otrzymał chirotonię jako biskup pomocniczy Paryża ze stolicą tytułarną w Nazjanzie. 21 marca 1999 r. intronizowany na pierwszego arcybiskupa Tallinna, <http://www.eoc.ee/esti-apostlik-oigeusu-kirik/metropoliit/> (12.02.2014).

dzenie Generalne Kościoła oraz wybrano administrację kościelną. W 2003 roku przyjęty został nowy statut Kościoła. Administracyjnie został on podzielony na trzy diecezje. Rozwinięciu uległa działalność wydawnicza, m.in. wznowiono wydawanie miesięcznika „Usk ja Elu” („Wiara i Życie”), od 2001 roku ukazuje się też biuletyn duszpasterski „Metroopolia”. Zwiększeniu uległa liczba duchowieństwa: z 17 kapłanów i 2 diakonów w 1999 roku do 28 kapłanów i 10 diakonów w 2007 roku. Kościół posiada trzech hieromnichów, jednego mnicha i jedną mniszkę. Zamierza otworzyć monaster żeński na wyspie Saarema⁶⁶. W skład Soboru Biskupów wchodzi metropolita Tallina i całej Estonii Stefan (Charalambides) oraz mianowani w październiku 2008 roku biskup Tartu Elias (Ojapärv)⁶⁷ oraz biskup Pärnu-Saarema Aleksander (Hopjorski)⁶⁸. Ich powołanie pozwoliło utworzyć własny synod tego Kościoła. W 2003 roku liczył on 20 tys. wiernych (większość stanowili etniczni Estońcy), posiadał 60 parafii⁶⁹.

Współcześnie Kościoły prawosławne biorą udział w lokalnym ruchu ekumenicznym⁷⁰. Funkcjonują w Radzie Kościo-

⁶⁶ M. Palli, *Krótką historia prawosławnego Kościoła w Estonii...*

⁶⁷ Bp Elias (Ojaperv) ur. w 1977 r. w Tartu, w 2006 r. przyjął święcenia diakonatu, a w 2007 r. prezbiteratu, 10 stycznia 2009 r. otrzymał chirotonię biskupią, zob. <http://vys.palvelee.fi/uutiset.html> (20.04.2017).

⁶⁸ Bp Aleksander (Hopjorski) ur. 2 1964 r. w Võru, 7 grudnia 1996 r. przyjął święcenia diakonatu, a 10 grudnia 2000 r. prezbiteratu, 12 stycznia 2009 r. otrzymał chirotonię biskupią, źródło: <http://www.eoc.ee/vaimulik/hopjorski-aleksander> (20.04.2017).

⁶⁹ „Przegląd Prawosławny”, 2003, nr 11, s. 39; *International Religious Freedom Report 2003 Bureau of Democracy, Human Rights and Labor Estonia*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2003/24355.htm> (20.08.2015).

⁷⁰ M. Kiviorg, *Church Autonomy in Estonia*, <http://www.strasbourgconsortium.org/content/blurb/files/Chapter%2012.%20Kiviorg.pdf> (10.08.2015).

łów Estonii. Stan stosunków oparty jest na wzajemnej niechęci między Estończykami (prawosławni przedstawiciele tej narodowości uznają jurysdykcję konstantynopolitańską) oraz Rosjanami, uznającymi jurysdykcję moskiewską. Sytuacja jest skomplikowana. Jak stwierdza Marek Ławreszuk „w estońskim prawosławiu łączą się wpływy rosyjskie z niechęcią do rosyjskiego narodu, naleciałości historyczne i walka polityczna o strefy wpływów. Element narodowy również bierze aktywny udział w konflikcie kościelnym – Rosja broni się przed utratą zwierzchnictwa na prawosławnymi Rosjanami w Estonii, zapominając o terytorialnej zasadzie eklezjologicznej – geopolitycznym podziale Kościoła”⁷¹.

Po koniec 2016 roku metropolita Stefan zaproponował podjęcie działań na rzecz zjednoczenia dwóch estońskich jurysdykcji (miało to wypływać z ustaleń Soboru Ogólnoprawosławnego na Krecie, który potwierdzał niedopuszczalność istnienia w jednym państwie dwóch prawosławnych Cerkwi). Hierarcha przygotował plan zjednoczenia, zakładający równe traktowanie obu jurysdykcji pod własnym zwierzchnictwem. Projekt ten został jednak odrzucony (jako posiadający podtekst polityczny) przez metropolitę tallińskiego i całej Estonii Korneliusza⁷². Jak już wspomniano spór jurysdykcyjny w Estonii jest częścią szerszej rywalizacji między patriarchatami Moskiewskim i Konstantynopolitańskim o przewodnictwo w prawosławnym świecie. Jest także egzemplifikacją braku wspólnej polityki wyznaniowej Kościołów prawosławnych. W ostatnim okresie jej odzwierciedleniem są wydarzenia religijne na Ukrainie.

⁷¹ M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji...*, s. 284.

⁷² Zob. *Propozycja zjednoczenia Cerkwi*, „Przegląd Prawosławny”, 2016, nr 11, s. 42.

Rozdział V

**O BOWIĄZKOWA NAUKA HISTORII KOŚCIOŁA
ORMIAŃSKIEGO W SZKOŁACH PUBLICZNYCH
JAKO ELEMENT POLITYKI WYZNANIOWEJ
REPUBLIKI ARMENII**

Wprowadzenie

Armenia jest od ponad szesnastu wieków państwem ortodoksyjnie chrześcijańskim¹. Kościół Ormiański od średniowiecza rozwijał szczególne poczucie odrębności religijnej poprzez język, własną tradycję oraz szereg mitów narodowo-religijnych. Tożsamość narodowa Ormian jest mocno związana z chrześcijaństwem i odrębnymi strukturami kościelnymi². Wpływa na to

¹ Jako pierwsza przyjęła chrześcijaństwo jako religię państwową w 301 r. Ormiański Kościół Apostolski wywodzi swoje korzenie od apostołów św. Judy Tadeusza oraz św. Bartłomieja, zob. szerzej: H. Thilingarian, *A Brief Historical and Theological Introduction to the Armenian Apostolic Orthodox Church*, Kanada 1993.

² Zob. K. Siekierski, *Ormiański Kościół Apostolski – od wielkiej przeszłości do trudnej teraźniejszości*, „Społeczeństwo i Polityka”, 2008, nr 1, s. 27-45; *idem*, *Współczesny dyskurs Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies”, 2007, nr 15, s. 241-257; *idem*, „*One Nation, One Faith, One Church: The Armenian Apostolic Church, and the Ethno-Religion in Post-Soviet Armenia*, [w:] *Armenian Christianity Today. Identity politics and Popular Practice*, red. A. Agadjanian, Surrey 2014, s. 15-41; *idem*, *Religious and National Identities in Post-Soviet Armenia*, [w:] *Religions and Identities in Transistion*, red. I. Borowik, M. Za-

historia tego kraju. Przywiązanie do chrześcijaństwa pozwoliło Ormianom przetrwać jako naród. Opór religijny Ormian wobec najeźdźców – innowierców (zaroastryjczycy, muzułmanie), pokrywał się z oporem narodowym. Ormiański Kościół Apostolski³ (OKA) przez wiele wieków był silną instytucją o charakterze narodowym. Po utracie państwowości przez Armenię spełniał, równoległe do posługi religijnej, konkretne funkcje polityczno-społeczne: kultywował pamięć narodową, stał na straży rodzimej tradycji i kultury. W efekcie czego wytworzyło się przekonanie, że przynależność do niego równa się z przynależnością do narodu. Ormianie, którzy porzucali narodowy Kościół, przestawali być uważani za Ormian, nawet jeśli używali ojczystego języka i zachowywali narodowe obyczaje. Połączenie etnicznych i religijnych składników tożsamości ormiańskiej jest chętnie promowane przez OKA. Obecnie w dyskursie powraca on do tego, chcąc uzasadnić dominującą rolę religii w życiu narodu. W okresie radzieckim OKA doświadczył licznych represji – w pierwszej kolejności odebrano mu majątek, a następnie rozpoczęto zamykanie kościołów i prześladowanie duchownych oraz wiernych. W okresie radzieckim działania OKA podejmowane były przede wszystkim w kontekście zachowania tożsamości narodowej i dziedzictwa. Kościół został w znacznym stopniu pozbawiony funkcji duchowych i zreduko-

wiła, Kraków 2010, s. 149-162; L. Abrahamian, *Armenian Identity in a Changing World*, Costa Mesa, 2006; V. Guroian, *Religion and Armenian National Identity: Nationalism Old and New*, „Occasional Papers on Religion in Eastern Europe”, 1994, vol 14, No. 2, <http://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1841&context=ree> (15.04.2018).

³ Używana jest również nazwa Kościół Gregoriański – od patrona Armenii św. Grzegorza Oświeciciela.

wany do minimum w swoich strukturach⁴. Celem niniejszego rozdziału jest pokazanie jakie miejsce zajmuje religia we współczesnej Armenii, jak doszło do odzyskania przez tamtejszy kościół narodowy należnego mu miejsca w przestrzeni publicznej oraz jak prawnie zostały uregulowane relacje państwo-Kościół w tym kraju. Osią głównych rozważań jest przeanalizowanie wprowadzenia obowiązkowej nauki „Historii Kościoła Ormiańskiego” jako świadomej polityki wyznaniowej realizowanej przez państwo. Przeanalizowanie jaki znajduje to oddźwięk w społeczeństwie ormiańskim oraz wśród społeczności międzynarodowej.

Powrót religii do przestrzeni publicznej w Armenii

Po upadku komunistycznego imperium i powstaniu Republiki Armeńskiej (Hajastani Hanrapetutjun) ze stolicą w Erywaniu⁵, Kościół uzyskał swobodę działania i z przedmiotu stał się podmiotem. „Tzw. uwolnienie religijnego rynku spod państwowej kontroli w wyniku rozpadu ZSRR spowodowało niekontrolowany napływ do Armenii przedstawicieli innych wyznań, którzy starali się zapewnić duchową pustkę po ZSRR”⁶. Indyferentyzm religijny oraz napływ nowych wzorców kulturowych płynących ze świata zachodniego zmusiły OKA do szukania pomo-

⁴ R. Król-Mazur, *Kościół i religia w postradzieckiej Armenii*, [w:] *Rozpad ZSRR i jego konsekwencje dla Europy i świata*, cz. II, *Wspólnota Niepodległych Państw*, red. M. Smoleń, M. Lubina, Kraków 2011, s. 274-276.

⁵ Nazwa przyjęta przez Komisję Standaryzacji Nazw Geograficznych Poza Granicami Polski, zob. *Nazwy państw świata, ich stolic i mieszkańców*, Główny Urząd Geodezji i Kartografii, Warszawa 2006, s. 5.

⁶ Cyt. za K. Fedorowicz, *Transformacja ustrojowa w Armenii w latach 1991-2016*, Poznań 2017, s. 346.

cy u władz państwowych. W przypadku Armenii sprawdza się teoria José Casanovy o powrocie religii do przestrzeni publicznej⁷. OKA rozpoczął „walkę” aby odzyskać swoją przestrzeń, terytoria, wierzących i władzę, utracone w czasach sowieckich. Na przestrzeni kilkunastu lat udało mu się uzyskać stosowne zapisy w aktach prawnych, które pozwalają mu na zachowanie dominującej roli w państwie.

Już uchwalona 17 czerwca 1991 roku *Ustawa o swobodzie wyznania i związkach wyznaniowych*⁸ wzięła w ochronę OKA. W preambule wymienionej ustawy OKA jest uznany za Kościół narodowy oraz za ważną instytucję kształtującą życie duchowe i przechowującą pamięć narodową. W związku z tym w artykule 17 państwo zadeklarowało OKA szczególną ochronę w ramach prawa międzynarodowego. Artykuł 8 ustawy wyznaniowej wprowadza na całym terytorium państwa zakaz prozelityzmu, z zaznaczeniem w art. 17., że kategorii „prozelityzmu” nie stosuje się wobec „tradycyjnej działalności” Kościoła ormiańskiego⁹. Ustawa jednak nie zdefiniowała co rozumie się przez to słowo. W czasach radzieckich ormiańskie słowo *hogevorsutyun* tłumaczone było jako „zmiana religii”, ale w dosłownym tłumaczeniu, termin ten jest bliższy „niewłaściwej zmianie religii”¹⁰. W świetle zapisów ustawy organizacje religijne nie mogą być finansowane spoza Armenii (nawet jeśli ich

⁷ Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.

⁸ *Закон Республики Армения о свободе совести религиозных организациях*, 17.06.1991, <http://www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=2041&lang=rus> (28.04. 2018).

⁹ *Ibidem*; A. Curanović, *Rosyjsko-kaukaskie sąsiedztwo w kontekście stosunków międzywyznaniowych*, [w:] *Kaukaz w stosunkach międzynarodowych. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, red. P. Olszewski i K. Borowski, Piotrków Trybunalski 2008, s. 381.

centrum duchowe znajduje się poza granicami kraju). Jednak zakaz ten nie dotyczy OKA. Ustawa nakazuje rejestrację wszystkim organizacjom religijnym, które chcą działać na terenie Republiki Armenii. Jednocześnie w artykule 1. znajduje się zapis: „Wolność sumienia i wolność wyznania są zagwarantowane w Republice Armenii. Każdy obywatel [podkreślenie aut.] może swobodnie decydować o swoim stosunku do religii i ma prawo wyznawać dowolną religię oraz uczestniczyć w obrzędach religijnych indywidualnie lub wspólnie z innymi obywatelami”¹¹. Nowelizacja ustawy z 2009 roku podkreśliła rolę Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, jako religii państwowej Armenii¹².

Konstytucja Armenii uchwalona 5 lipca 1995 roku, gwarantowała podstawowe prawa i wolności (art. 15, art. 23, art. 44). Jednak dopiero w wyniku jej nowelizacji w 2005 roku w art. 8. 1 pojawił się zapis mówiący o rozdziale Kościoła od państwa. Jednak dalsze zapisy konstytucji temu zaprzeczały, bowiem potwierdziły rolę i znaczenie OKA w Armenii. Znalazł się w niej też zapis: „Republika Armenii uznaje szczególną hi-

¹⁰ S. Danielyan, V. Vardanyan, A. Avtandilyan, *Religious tolerance in Armenia*. This study has been conducted by the „Collaboration for Democracy” Centre (CFDC) with the assistance of the OSCE Office in Yerevan, Yerevan 2009, s. 44.

¹¹ *The law of the Republic of Armenia on the freedom of conscience and on religious organizations 17.06.1991*, <https://www.legislationline.org/topics/country/45/topic/78> (11.04.2018).

¹² *Парламент Армении принял новый закон «О свободе совести и религиозных организациях» 20.03.2009*, Седмица.RU, Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия» По Благословиению Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла, <http://www.sedmitza.ru/text/619096.html> (28.04.2018); *Парламент Армении принял поправки в закон «О свободе совести и религиозных организациях»*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/592538.html> (18.04. 2018).

storyczną misję Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego jako Kościoła narodowego, w życiu duchowym, rozwoju narodowej kultury i zachowaniu tożsamości narodowej narodu Armenii” (art. 8,1)¹³. Kolejna nowelizacja konstytucji z 2015 roku potwierdziła gwarancje wolności wyznania (art. 17, ust. 1, art. 29, art. 41, art. 56), a także wyjątkową rolę OKA (art. 18). Organizacje religijne miały zagwarantowane równe prawa i autonomię (art. 41, ust. 4)¹⁴. Zaniepokojenie obrońców praw człowieka budzą poprawki w konstytucji zawarte w art. 17. gdzie zapis „Kościół jest odrębny od państwa” zamieniono na „związki wyznaniowe są odrębne od państwa”. Powstają obawy czy nie chodzi tu o stworzenie odmiennych kategorii prawnych. Gdyby zapis ten również w takiej formie znalazł się w opracowywanej całej czas nowelizacji *Ustawy o swobodzie wyznania i związkach wyznaniowych*, to tym bardziej będzie można powiedzieć, że Armenia nie jest państwem świeckim (postanowienie, że organizacje religijne są odrębne od państwa, nie będzie miało zastosowania do OKA)¹⁵.

¹³ *Constitution of the Republic of Armenia* 27 XI 2005, President of the Republic of Armenia, <http://www.president.am/en/constitution-2005> (24.04.2018); P. Nieczuja-Ostrowski, *Religia w polityce w państwach Kaukazu Południowego*, [w:] *Religia i polityka na obszarze Europy Wschodniej, Kaukazu i Azji Centralnej*, red. T. Stępniewski, Lublin-Warszawa 2013, s. 288.

¹⁴ *Constitution of the Republic of Armenia*. Adopted 06.12.2015, <http://www.president.am/en/constitution-2015/> (04.05.2018).

¹⁵ S. Danielyan, *Constitutional amendments and Freedom of religion or belief*, Religions in Armenia 26 VI 2016, <http://www.vl.religions.am/eng/articles/the-constitutional-amendments-and-the-freedom-of-religion-or-belief> (24.05.2018).

Szczególnym aktem prawnym jest ustawa o relacjach między Republiką Armenii a OKA z 2007 roku¹⁶, w której uznano samorządność jego w hierarchicznej strukturze, a władze Kościelne otrzymały szereg przywilejów, które nie są dostępne dla innych grup religijnych. OKA otrzymał niefinansowe wsparcie ze strony państwa (przydział gruntów, przywrócenie własności kościelnych zajętych w epoce radzieckiej, prawo do wydawania książek poświęconych historii kościoła); oraz bezpośrednie i pośrednie finansowe wsparcie państwa – utworzenie szkół kościelnych i zachowanie dziedzictwa kulturowego w formie renowacji starożytnych kościołów. OKA ma prawo do organizowania zbiórki funduszy publicznych oraz zwolnienia z podatków zebranych funduszy i otrzymanych darów jak i prezentów. Instytucje kościelne zostały zwolnione z opodatkowania produkcji oraz sprzedaży przedmiotów i akcesoriów o charakterze religijnym. Państwo zagwarantowało tajemnice spowiedzi, jak również coroczne wsparcie finansowe z budżetu Armenii na rzecz ochrony i wzbogacenia instytucji kulturalnych, muzeów, archiwów, bibliotek i kolekcji, które są własnością OKA i stanowią część narodowego dziedzictwa kulturowego. Potwierdzono ochronę Kościoła poza Armenią zgodnie z zasadami prawa międzynarodowego. OKA ma prawo otrzymywać darowizny w formie pieniędzy, mebli, obiektów religijnych, relikwii, ikon, napraw i renowacji kościołów i finanso-

¹⁶ *The Law of the Republic of Armenia Regarding the Relationship Between the Republic of Armenia and the Holy Apostolic Armenian Church, The Armenian Church, Mother See of Holy Etchmiadzin*, <http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=3&nid=724&y=2007&m=4&d=5&lng=en> (15.05.2018); P. Nieczuja-Ostrowski, *op. cit.*, s. 288.

wania budowy nowych kościołów, jak też w formie prywatnych prezentów¹⁷.

Rola OKA jako kościoła narodowego została również uwzględniona w strategii bezpieczeństwa Republiki Armenii z 2007 roku. Znajduje się tam zapis mówiący o ważnej, dziejowej misji OKA na rzecz integracji narodu i jego wkładzie w rozwój narodu ormiańskiego¹⁸.

Można powiedzieć, że OKA stał się misjonarzem narodowości, a nie religii. Ułatwił mu to fakt, że Armenia jest państwem homogenicznym pod względem etnicznym i wyznaniowym. Aż 98% trzymilionowej ludności stanowią etniczni Ormianie, z których w 2015 roku aż 91% uważało się za wiernych OKA¹⁹. Ta przynależność jest poniekąd „zakorzeniona” i nie przekłada się na codzienne praktyki religijne. Według przeprowadzonych w 2011 roku przez Kaukaskie Centrum Badawcze (Caucasus Research Resorce Center) badań wynika, że 60% Ormian uczęszcza

¹⁷ Zob. *ibidem*; Y. Antonyan, *The Armenian Apostolic Church and political power in Armenia*, [w:] *Traditional religion and political power: Examining the role of the church in Georgia, Armenia, Ukraine and Moldova*, red. A. Hug, Londyn 2015, s. 38; R. Król-Mazur, *Ormiański Kościół Apostolski i jego relacje z władzami politycznymi i społeczeństwem obywatelskim*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk, seria *Politologia Religii*, t. IV, Zielona Góra 2017, s. 220-221.

¹⁸ *National Security Strategy of the Republic of Armenia*, Ministry of Defence of the Republic Armenia, <http://www.mil.am/en/68/70/163>; *Republic of Armenia National Security Strategy (approved at the session of National Security Council at the RA President office on 26 January 2007)*, http://www.mfa.am/u_files/file/doctrine/Doctrineeng.pdf (14.05.2018).

¹⁹ *Caucasus Barometer 2015 regional dataset*, <http://caucasusbarometer.org/en/cb2015am/RELGION/> (01.05.2018).

na nabożeństwa od święta lub jeszcze rzadziej²⁰. Mimo różnej krytyki jaka pada ze strony społeczeństwa pod adresem Kościoła, uważany jest on za jedną z najbardziej zaufanych instytucji w Armenii²¹. Dzięki temu ma realny potencjał, aby wpływać na proces podejmowania decyzji politycznych w państwie.

Po upadku ZSRR OKA zaczął aktywnie uczestniczyć w życiu publicznym. Jest współtwórcą ideologii narodowej, która manifestowana jest w kontekście tożsamości narodowej i duchowego bezpieczeństwa. Kolejni katolikosy używają hasła „Jeden naród, jedna religia” lub jeszcze dobitniej „jeden naród, jeden kościół”²². Te hasła przyczyniają się do wzrostu nacjonalizmu i jednocześnie naruszają naturalne i obywatelskie prawa ludzi. Umacnianiu identyfikacji narodowej z religijną sprzyja konflikt ormiańsko-azerbejdżański o Górski Karabach, który jest postrzegany również jako konflikt chrześcijańsko-muzułmański²³.

Edukacja religijna w Armenii

Współcześnie rola OKA jest wysoka w życiu społecznym, duchowym i kulturowym, a jednym z jej przejawów jest dominacja w chrześcijańskiej edukacji młodzieży, czego dowodem jest

²⁰ BTI 2014/Armenia Country Report, http://www.btiproject.org/uploads/tx_itao_download/BTI_2014_Armenia.pdf (14.05.2018).

²¹ T. Matosyan, *Church as Civil Society? Recent Issues of Religion and Politics in Armenia*, „Caucasus Analytical Digest”, No. 72, 29 April 2015, s. 10.

²² K. Siekierski, *One Nation, One Faith, One Church...*, s. 21.

²³ P. Nieczuja-Ostrowski, *Armenia i diaspora ormiańska. Współzależność religii i polityki*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016, s. 62; R. Król-Mazur, *Rola religii w konflikcie o Górski Karabach*, [w:] *Armenia – dziedzictwo a współczesne kierunki przemian kulturowo-cywilizacyjnych*, red. P. Nieczuja-Ostrowski, Poznań 2016, s. 241-266.

włączenie w 2002 roku przedmiotu „Historia Kościoła Ormiańskiego” w program edukacji w szkołach publicznych²⁴. Edukacją objęto dzieci z klas 5-11²⁵. W pierwotnym założeniu przedmiot został wprowadzony jako „Historia religii”, ale szybko zamieniono go na „Historię Kościoła Ormiańskiego”, tłumacząc, iż celem jest pokazanie historii OKA na przestrzeni wieków. Jednak w rzeczywistości okazało się, że pod tym pojęciem kryje się wyłącznie historia, doktryna i zasady wiary OKA²⁶. Jak jednak ma się ta decyzja do obowiązującego w Armenii prawodawstwa. Art. 4 ust. 3 ustawy o edukacji (1999 rok) mówi, że „system edukacji Republiki Armenii ma na celu wzmocnienie duchowego i intelektualnego potencjału narodu ormiańskiego oraz zachowanie i promowanie uniwersalnych wartości. Ormiański Kościół Apostolski wnosi wielki wkład w tę pracę”. Natomiast w art. 5 pkt 6 znajduje się zapis, że nauka we wszystkich instytucjach edukacyjnych ma charakter świecki²⁷. Nauczanie w Republice Armenii jest obowiązkowe, powszechne

²⁴ W 2006 r. w Armenii wprowadzono trzynastoletni system kształcenia ogólnego: szkoła podstawowa (4 lata), gimnazjum (5 lat), szkoła średnia (3 lata).

²⁵ Tak podaje Satenik Mkrtychyan, *Where Did We Come From? Creationism versus Evolution in Armenian Public Schools*, [w:] *Armenian Christianity Today. Identity politics and Popular Practice*, red. A. Agadjanian, Surrey 2014, s. 59. Można spotkać się w niektórych tekstach badaczy ormiańskich, że edukacją objęto dzieci w wieku 5-11 lat.

²⁶ H. Hovhannisyany, *Introduction to teaching specifics of „Armenian Church History” subject at public schools of Armenia*, Religions in Armenia 3 X 2016, <http://www.v1.religions.am/eng/articles/introduction-to-teaching-specifics-of-%E2%80%9Carmenian-church-history%E2%80%9D-subject-at-public-schools-of-armenia/> (12.06.2018).

²⁷ *The Law on Education of the Republic of Armenia*, Adopted by the National Assembly on 14 April 1999, <http://www.anqa.am/en/about-us/legal-field/laws/law-of-the-republic-of-armenia-on-education/> (12.05.2018).

i dotowane przez państwo na wszystkich etapach kształcenia (w przypadku szkolnictwa wyższego jest to częściowe).

W szkołach europejskich edukacja religijna jest ściśle związana z zasadą świeckiego nauczania. W 44 państwach z 47 z Rady Europy w szkołach publicznych uczy się przedmiotów o religijnym charakterze. W 25 państwach edukacja ta jest obowiązkowa (w kilku krajach ten obowiązek jest absolutny), a w innych krajach ma charakter selektywny, bądź prawo zezwala za rezygnację²⁸. Takie rozwiązanie zmniejsza tarcia między mniejszościami religijnymi oraz uważane jest za jedno z podstawowych zasad panujących w demokratycznych społeczeństwach.

Istotne zmiany w funkcjonowaniu szkolnictwa przyniosły zapisy ustawy o relacjach między Republiką Armenii a Ormiańskim Kościołem Apostolskim (2007 rok). Artykuł 8 zatytułowany Rola Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego w sferze edukacji przyznaje temu Kościołowi zakładanie i sponsorowanie przedszkoli, szkół podstawowych, średnich oraz zawodowych, a także instytucji szkolnictwa wyższego. OKA bierze udział w opracowywaniu programów nauczania, a także podręczników do „Historii Kościoła Ormiańskiego”, jak też określa kwalifikacje dla nauczycieli tego przedmiotu, zatwierdza ich i prowadzi dla nich kursy szkoleniowe²⁹. Zajmuje się tym Centrum Edukacji Chrześcijańskiej Świętego Eczmiadzynu³⁰. Odpo-

²⁸ H. Hovhannisyan, *Introduction to teaching...*

²⁹ *The Law of the Republic of Armenia Regarding...*

³⁰ Prowadzi też szkoły niedzielne i Centra Młodzieży, w których młodzież kształcona jest z Historii OKA oraz Historii Armenii i narodu ormiańskiego. Centrum składa się z ośmiu działów, z czego dwa poświęcone są edukacji (Dział edukacyjny, który składa się z trzech pododdziałów: szkolenie i doskonalenie nauczycieli, szkolenie duchowieństwa, przygo-

wiedzialne jest też za tworzenie, drukowanie oraz dystrybucje podręczników oraz pomocy dydaktycznych dla nauczycieli oraz uczniów³¹. Prawo zezwala OKA prowadzić opcjonalne kursy w państwowym systemie edukacyjnym z wykorzystaniem jego budynków i wyposażenia, a ich realizacja ma następować w porozumieniu z państwowymi instytucjami edukacyjnymi. Instytucje edukacyjne powołane przez Ormiański Kościół Apostolski otrzymują od państwa taką samą pomoc jak inne instytucje oświatowe. Również zapisy w art. 10 ustawy regulującej stosunki między państwem a OKA, poświęconym dobroczynnej działalności duszpasterskiej OKA, pozwalają mu na rozszerzenie swoich wpływów i nauczania, bowiem przyznają mu prawo do posiadania stałego duchowego przedstawiciela w domach dziecka, szkołach z internatem oraz szpitalach³². Zapisy te stoją w ewidentnej sprzeczności z ustawą o edukacji, która mówi o świeckim charakterze edukacji w Republice Armenii.

Cały proces nauczania w kursie „Historia Kościoła Ormiańskiego” jest kontrolowany przez OKA, a dokładnie Centrum Edukacji Chrześcijańskiej Świętego Eczmiadzynu. Nie ma alternatywy oferowanej uczniom będącym członkami innych grup religijnych, czy ateistami. Na coraz częstsze propozycje padające z różnych stron, aby zastąpić wyżej wzmiankowany kurs, przedmiotem Historia różnych religii i kultur, zarówno władze kościelne, jak i państwowe argumentują, że nie ma to

towanie programów nauczania i podręczników szkolnych oraz Departament Edukacji Zewnętrznej, który składa się z czterech pododdziałów: diecezjalne departamenty edukacji chrześcijańskiej, siostrzane kościoły, instytuty państwowe i prywatne, prasa i środki masowego przekazu).

³¹ Christian Education Center, Holy Virgin Mary&Shoghagat Armenian, <https://www.bellevillearmenianchurch.org/orig/mothersee22.htm> (16.06.2018).

³² *The Law of the Republic of Armenia Regarding...*

racji bytu, bowiem ponad 90% społeczeństwa ormiańskiego należy do OKA³³.

Ogromny problem stanowi dla władz kościelnych przygotowanie nauczycieli uczących „Historii Kościoła Ormiańskiego”. Wprawdzie na Uniwersytecie Erywańskim otworzono Wydział Teologii, ale mało jest chętnych aby tam studiować³⁴. Centrum Edukacji Chrześcijańskiej Świętego Eczmiadzynu nie było przygotowane do nałożonych na siebie obowiązków. W szkołach „Historii Kościoła Ormiańskiego” uczą nauczyciele różnych przedmiotów, którzy przeszli tylko krótki kurs organizowany przez Centrum Edukacji Chrześcijańskiej. Od 2012 roku tylko nauczyciele, którzy zostali zatwierdzeni przez Eczmiadzyn, mogą uczyć „Historii Kościoła Ormiańskiego” w szkołach publicznych. Ministerstwo Edukacji i Nauki nie ingeruje w kwestie doboru kadry pedagogicznej oraz nie nadzoruje przebiegu lekcji. OKA poprzez świeckich opiekunów przedmiotu, którzy regularnie uczęszczają na zajęcia z „Historii Kościoła Ormiańskiego”, nadzoruje przebieg nauczania. Opiekunowie – superwizorzy – pod koniec semestru przekazują swoje sprawozdania biskupowi stojącemu na czele diecezji. Wszelkie problemy, które się pojawiają, są rozwiązywane w wyniku ścisłej współpracy biskupa stojącego na czele diecezji oraz urzędników państwowych sprawujących władzę w regionie. W społeczeństwie ormiańskim panuje przekonanie, że Centrum koncentruje swoją aktywność głównie na sprawdzaniu wierności OKA – podczas

³³ *Forms of Racial Discrimination prepared by Anti-Discrimination Centre „Memorial” with the support of the Civil Society Institute for the 92 nd session of the UN CERD April 2017*, s. 3, http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shar%20Documents/ARM/INT_CERD_NGO_ARM_27047_E.pdf.

³⁴ K. Siekierski, *Ormiański Kościół Apostolski...*, s. 42-43.

selekcji nauczycieli brane pod uwagę są głównie ich poglądy – czy nauczyciel może być uważany za potencjalnego bojownika do walki z mniejszościami religijnymi i „sekcjarzami”. Jeśli w toku pracy okazało by się, że dany nauczyciel ulega wpływom innych grup religijnych zostaje natychmiast zwolniony z pracy w szkole. Trudno też jest sprawdzić jak wyglądają lekcje „Historii Kościoła Ormiańskiego”, bowiem osoby z zewnątrz, które chciałyby obserwować zajęcia w szkole, muszą uzyskać na to zgodę od Eczmiadzynu i Ministerstwa Edukacji i Nauki³⁵.

Jak pokazały badania sondażowe prowadzone w Armenii w latach 2007-2009, od momentu wprowadzenia nauczania „Historii Kościoła Ormiańskiego” do szkół, notuje się zwiększenie przypadków nietolerancji religijnej³⁶. Organizacje pozarządowe zwracają uwagę, że zamiast nauczania historii Kościoła nauczyciele prowadzą swoistą krucjatę przeciw sektom – w rozumieniu OKA wszystkie inne kościoły i związki wyznaniowe nazywane są sektami. Dzieci są zmuszane do ujawnienia na jakie nabożeństwa i gdzie uczęszczają oni, ich rodzice oraz koleżdy z klasy. Następnie sporządzane są listy takich dzieci. Niejednokrotnie zdarzają się przypadki wyszydzania i ubliżania uczniom nie będącym członkami OKA na forum klasy. Zdarzają się przypadki grożenia członkom innych wspólnot wyznaniowych oraz zmuszania do zmiany szkoły. Według ormiańskich badaczy nauczyciele podejmują takie działania pod wpływem

³⁵ H. Hovhannisyany, *Teachers of „Armenian Church History” subject at public schools of Armenia*, Religions in Armenia 22.VIII 2016, <http://religions.am/en/article/teachers-of-armenian-church-history-subject-at-public-schools-of-armenia/> (15.05.2018).

³⁶ Szerzej zob.: S. Danielyan, V. Vardanyan, A. Avtandilyan, *op. cit.*, s. 23-30.

instrukcji otrzymywanych od lokalnych biskupów – szczególnie aktywny w takich działaniach jest zwierzchnik diecezji Gugark, abp Sebouth Chouldjian³⁷. Wraz z Centrum Edukacji Chrześcijańskiej OKA zorganizował on w maju 2009 roku w Wanadzor spotkanie z dyrektorami szkół z regionu Spitak, którego celem było znalezienie sposobu na wzmocnienie edukacji chrześcijańskiej (czyli nauczania OKA) w szkołach. Następnie takie samo spotkanie z dyrektorami wszystkich szkół w regionie Lori odbyło się w siedzibie abp S. Chouldjiana w katedrze św. Grzegorza z Nareku w Wanadzor. Według doniesień ormiańskiej prasy Wandzor należy do miast określanych mianem straconych – działają w nim wszystkie znaczące w Armenii sekty. Abp Chouldjian podkreślił, że znajdujący się w szkolnym programie przedmiot „Historia Kościoła Ormiańskiego” zapozna dzieci z świętami OKA oraz pomoże w walce z sektami. W programie telewizyjnym wyemitowanym 12 maja 2009 roku przez Lori TV Company, poświęconym tym inicjatywom zwierzchnika diecezji Gugark, sam abp Chouldjian zwrócił się do widzów z następującymi słowami: „Powinniśmy skupić się na wartościach, które są częścią naszej tożsamości i przedstawić je naszym dzieciom w konkretny sposób, aby nasze dzieci dorastały ze świadomością, że są Ormianami. Nasi kapłani chodzą do szkół, aby porozmawiać z dziećmi i staramy się stworzyć więcej okazji do bliskiego kontaktu między duchownymi,

³⁷ *Ibidem*, s. 23-25; G. Mkrtychyan, *Religious Teaching in Armenia Criticised. Schools promote main Christian church to the detriment of other religions, critics say*. Institute for War& Peace Reportung, <https://iwpr.net/global-voices/religious-teaching-armenia-criticised> (14.05.2018).

szkołami i nauczycielami”³⁸. W czasie innego swojego wystąpienia abp Chouldjian wzywał dyrektorów przedszkoli, aby za patronów prowadzonych przez siebie placówek wybierali świętych ormiańskich. Ministerstwo Edukacji i Nauki skwitowało to stwierdzeniem, że sprawa ta jest w gestii lokalnych organów administracji³⁹. OKA ustanowił nowe święto – pierwszych nauczycieli religii – apostołów św. Tadeusza i Bartłomieja, które obchodzone jest w ostatnią sobotę listopada, lub pierwszą niedzielę grudnia⁴⁰.

Państwo raczej nie ingeruje w takie działania, nawet po interwencjach niektórych rodziców, czy działaczy obywatelskich. Były premier Tigran Sargsyan (2008-2014), który uchodził za szczególnie pobożnego i brał aktywny udział we wszystkich uroczystościach OKA składając gratulacje abp Chouldjijanowi z okazji jego 50. urodzin, podkreślił wkład biskupa w organizowanie chrześcijańskiej edukacji, ożywienie życia OKA i przywrócenie etnicznej i duchowej tożsamości narodu ormiańskiego. Trzy lata wcześniej w uznaniu zasług na polu edukacji abp Sebouth Chouldjian został oznaczony przez Karena Karapetyana medalem premiera Republiki Armenii⁴¹.

³⁸ S. Danielyan, V. Vardanyan, A. Avtandilyan, *op. cit.*, s. 25-26.

³⁹ *Ibidem*, s. 27.

⁴⁰ Christian Education Center, Holy Virgin Mary&Shoghagat Armenian, <https://www.bellevillearmenianchurch.org/orig/mothersee22.htm> (16.06.2018).

⁴¹ ՀՀ վարչապետ Տիգրան Սարգսյանի շնորհավորական ուղերձը Գուգարաց թեմի հոգևոր առաջնորդ Տեր Սեպուհ եպիսկոպոս Չուլջյանի ծննդյան 50-ամյակի կապակցությամբ, Strona Rządu Republiki Armenii, wiadomości z 23.03.2009, <http://www.gov.am/am/news/item/7139/> (15.05.2018).

Jak było wcześniej powiedziane przedmiot „Historia Kościoła Ormiańskiego” jest obowiązkowy w szkołach. Dzieci, bez względu czy są wyznawcami OKA, czy też nie, muszą w nim uczestniczyć. Przedstawiciele mniejszości religijnych nie chcą aby ich dzieci uczęszczały na te zajęcia, bowiem albo są one szykanowane (zwłaszcza Świadkowie Jehowy), albo zmuszane do uczestniczenia w nabożeństwach religijnych OKA, które są sprzeczne z ich przekonaniami religijnymi. Niejednokrotnie z ich ust pada stwierdzenie, że lekcje w których nauczana jest historia OKA są używane do promowania tej wiary i oczerniania innych religii i wyznań. W podręcznikach do nauczania „Historii Kościoła Ormiańskiego” głoszona jest idea, że jeśli jesteś Ormianinem, to musisz być członkiem OKA, a jeśli nim nie jesteś, to nie jesteś Ormianinem. Eksperti do spraw edukacji podkreślają, że przedmiot ten jest niezgodny z przyjętymi przez OBWE *Zasadami przewodnimi z Toledo w sprawie nauczania o religiach i wyznaniach w szkołach publicznych*. Do najczęściej powtarzających się nieprawidłowości zaliczyć należy: obecność rytuałów religijnych podczas zajęć, głoszenie nauczania OKA podczas zajęć, mowa nienawiści skierowana przeciwko innym organizacjom religijnym. Wielu nauczycieli na zajęciach głosi poglądy, iż każda organizacja religijna inna niż OKA zagraża tożsamości narodowej i bezpieczeństwu narodowemu. Dla niejednego z nauczycieli zbyt dobra znajomość Biblii przez ucznia jest wystarczającym powodem, aby przypiąć mu łatkę „sekciarza”. Często zdarzają się przypadki, że nauczyciele zmuszają uczniów do „polowania na sekciarzy”, czy nie utrzymywania z nimi żadnych kontaktów⁴². Bardzo często lek-

⁴² S. Danielyan, V. Vardanyan, A. Avtandilyan, *op. cit.*, s. 24.

cje prowadzone są przez duchownych, niejednokrotnie też zaprasza się ich do szkół w celu wygłaszania nauk⁴³. Jak widać z powyższego nauczanie „Historii Kościoła Ormiańskiego” nie odpowiada świeckiemu charakterowi edukacji oraz narusza prawa uczniów i ich rodziców do uzyskania neutralnej i obiektywnej wiedzy o każdej organizacji religijnej działającej w Republice Armenii. Łamane jest prawo do świeckiej edukacji, co przecież gwarantuje ustaw o edukacji. Nadzór jaki sprawuje OKA nad nauczaniem tego przedmiotu jest pogwałceniem konstytucyjnej zasady rozdziału państwa i Kościoła, a także zasad z Toledo. W ogłoszonym co roku przez Amerykański Departament Stanu raporcie dotyczącym wolności religijnej na świecie znajdują się skargi na dyskryminowanie przez dyrektorów, nauczycieli, a zwłaszcza tych wykładających Historię Kościoła Ormiańskiego, dzieci pochodzących z mniejszości etnicznych i religijnych⁴⁴. W 2013 roku Komitet Praw Dziecka ONZ zalecił władzom ormiańskim rewizję programu nauczania w szkołach i wyeliminowania z niego „Historii Kościoła Ormiańskiego”. Rząd odmówił tego, uzasadniając swoją decyzję kluczową rolą OKA w budowaniu tożsamości narodu. Ministerstwo Edukacji i Nauki i OKA uznali zalecenie ONZ za ingerencje w wewnętrzne sprawy suwerennego państwa. Według przedstawiciela Narodowego Instytutu Edukacji Hasmika Margaryna, lekcje „Historii Kościoła Ormiańskiego” są niezbędne w szkołach, „aby

⁴³ H. Hovhannisyan, *Teaching practices of „Armenian Church History” subject at public schools of Armenia*, Religious in Armenia 19.08.2016, <http://www.v1.religions.am/eng/articles/teaching-practices-of-%E2%80%99Armenian-church-history%E2%80%9D-subject-at-public-schools-of-armenia> (15.04.2018).

⁴⁴ *Armenia 2013-Report*, <http://www.state.gov/documents/organization/222399.pdf> (02.05.2018).

nauczać wartości, podnosić duchowość ormiańską i zagwarantować przyszłość narodu”⁴⁵. Dyrektor Centrum Edukacji Chrześcijańskiej Świętego Eczmiadzynu, Vardan Navasardyan stwierdził, że przedmiot dostarcza informacji o tym w jaki sposób OKA na przestrzeni dziejów odegrał ważną rolę w życiu narodu ormiańskiego i Armenii i w związku z tym każde dziecko powinno o tym wiedzieć. Zwrócił uwagę, że rugowanie religii i roli Kościoła z życia narodu ormiańskiego było cechą systemu sowieckiego⁴⁶.

Można zaryzykować stwierdzenie, że ormiańska szkoła na każdym kroku przesiąknięta jest wpływami OKA. W każdej szkole w Armenii na ścianie obok prezydenta wisi portret Katolikosy Karekina II⁴⁷. Głoszenie przez OKA w szkołach na Kursach „Historii Kościoła Ormiańskiego” identyfikacji narodu ormiańskiego z OKA odbierane jest jako nowa forma nacjonalizmu. W podręcznikach do nauki „Historii Kościoła Ormiańskiego” znajdują się m.in. takie sformułowania: „posuwajmy się naprzód z determinacją do realizacji naszego marzenia jako jednego Kościoła, jednego państwa i jednego narodu”⁴⁸. Naukowcy

⁴⁵ *Alternative report on Armenia's implementation of the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination prepared by Anti-Discrimination Centre "Memorial" with the support of the Civil Society Institute for the 92 nd session of the UN CERD April 2017*, s. 3.

⁴⁶ G. Mkrtychyan, *Religious Teaching in Armenia Criticised. Schools promote main Christian church to the detriment of other religions, critics say*. Institute for War & Peace Reporting, <https://iwpr.net/global-voices/religious-teaching-armenia-criticised> (14.05.2018).

⁴⁷ T. Matosyan, *op. cit.*, s. 11.

⁴⁸ S. Danielyan, *op. cit.*, s. 31; zob. Չորսհանդեսին մասնակցեցին հոգևորականները, <https://www.youtube.com/watch?v=4hv9Q-rgHXw> (01.05.2018).

zwracają uwagę, że znajdujące się w nich treści przyczyniają się do nietolerancji wobec wyznawców innych religii. W programie nauczania „Historii Kościoła Ormiańskiego” na poziomie szkoły średniej znajduje się wymaganie aby uczniowie uczestniczyli w nabożeństwach z okazji świąt religijnych i narodowych oraz umieli wyjaśnić ich znaczenie⁴⁹. Rola OKA, szczególnie wśród młodzieży, wzrosła w ostatnich dekadach⁵⁰. Większość młodych ludzi uczęszczających do kościoła, jest członkami organizacji młodzieżowych Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego – szczególną rolę odgrywa Wielka Liga Młodzieży, która aktywnie wspiera Kościół w walce z sektami⁵¹. Wielu z młodych ludzi kształci się w placówkach oświatowych prowadzonych przez OKA. Ministerstwo Edukacji i Nauki Republiki Armenii ściśle współpracuje z OKA w opracowywaniu nowego programu edukacji, zgodnie z którym należy wzmocnić propagandę religijną w szkołach. Obecnie 50 szkół publicznych w Armenii uczy nowego przedmiotu „Historia Kościoła Ormiańskiego – chrześcijańskiego wychowania”, który jest programem pilotażowym Ministerstwa Edukacji i Nauki.

⁴⁹ B. Murazi, *Public Education is „Secular Religious”*, SUT.AM 27.02. 2017, <http://sut.am/en/archives/630> (16.06.2018).

⁵⁰ О. Оганнисян, *Этническо-религиозные трансформации армянского народа в конце XX и в начале XXI века*, [w:] *Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания. Христианство и ислам в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии и на Кавказе*. Международная коллективная монография, Санкт-Петербург 2011, s. 60-63.

⁵¹ R. Król-Mazur, *Świadkowie Jehowy jako najbardziej zwalczana sekta w Armenii*, „Wschodnioznawstwo”, 2016, s. 114.

Na zarzuty Komitetu Praw Dziecka ONZ dotyczące likwidacji obowiązkowej nauki „Historii Kościoła Ormiańskiego”, jako niezgodnej z zasadą świeckości państwa oraz łamiącej prawo do wolności wyznania, Hasmik Margaryan, specjalistka od armenistyki i dyscyplin społeczno-kulturowych w Ministerstwie Edukacji i Nauki, podkreśliła, że inne państwa z powodzeniem i korzyściami dla nich prowadzą edukację, która ma na celu zlanie się tożsamości narodowej i religijnej, podając jako przykład Izrael⁵². Również Departament Stanu USA w swoim corocznym raporcie dotyczącym wolności religijnej podkreślał wielokrotnie, że edukacja religijna w szkołach w Armenii odbywa się z pogwałceniem konstytucjonalnego wymogu świeckiego szkolnictwa i sprzyja szerzeniu nietolerancji wobec innych religii i wyznań. Minister Edukacji i Nauki Armenii Ashotyan oskarżył ormiańskich aktywistów społeczeństwa obywatelskiego o udział w kreowaniu takiego wizerunku nauczania „Historii Kościoła Ormiańskiego”, twierdząc, że „podtrzymują zachodnie wartości, bo dostają za to pieniądze od organizacji, które są dobrze finansowane”⁵³. Przemawiając w parlamencie, stwierdził, że sprawa jest sztucznie nagłaśniana, „a społeczeństwo ormiańskie nie jest przeciwne nauczaniu historii Kościoła”⁵⁴. Minister zapewnił, że nic nie będzie w stanie

⁵² *Teaching Religion in School in Armenia Justified Using Israel's Example*, epress.am 13.06.2014, <http://epress.am/en/2014/06/13/teaching-religion-in-school-in-armenia-justified-using-israels-example.html> (14.06.2018).

⁵³ *Education Minister Defends Religious Education in Armenia's Public Schools*, epress.am 22.05.2014, <http://epress.am/en/2014/05/22/education-minister-defends-religious-education-in-armenias-public-schools.html> (14.06.2018).

⁵⁴ *Ibidem*.

zmusić rząd Armenii do wycofania się ze współpracy z OKA⁵⁵. Pozycja OKA wzrosła jeszcze bardziej za rządów Tigrana Sargsjana (premier w latach 2008-2014) oraz sprawowania teki Ministra Edukacji i Nauki przez Armena Ashotyana (12.05.2009-24.02.2016)⁵⁶. Obaj otwarcie głosili wyższość OKA nad innymi związkami wyznaniowymi. Chociaż zgodnie z Konstytucją Republiki Armenii Kościół jest oddzielony od państwa (art.8. 1), to w opinii publicznej panuje przekonanie, że OKA jest religią panującą w Armenii. Potwierdzały to wypowiedzi samego premiera T. Sargsjana: „Zasada rozdziału państwa od Kościoła jest starożytna. Jeśli jesteśmy Kościołem, to w jaki sposób i kiedy wydzielę z siebie chrześcijanina”⁵⁷.

Krytyka nauczania religii w szkołach nabrała rozgłosu, po wprowadzeniu nowych przepisów dotyczących edukacji znajdujących się w porozumieniu zawartym między państwem a OKA. Armine Davtyan, psycholog szkolny i współautorka badania dotyczącego analizy zawartości podręcznika do nauczania Kościoła ormiańskiego (w szkołach średnich) i jego wpływu na młodzież stwierdziła, że niektóre materiały znajdujące się w podręczniku są dogmatyczne. Kolejna analiza treści zawartych w podręcznikach do nauki „Historii Kościoła Ormiańskiego”, przeprowadzona przez nią kilka lat później pokazała jeszcze więcej niezgodności ze standardami edukacyjnymi: nadal dominuje jeden kierunek – nauka o OKA; skoncentrowanie się na kraju, a nie na uczniu; coraz więcej stronniczych pytań, takich jak: „jakie zagrożenia zawiera pro-

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Szerzej zob.: R. Król-Mazur, *Ormiański Kościół Apostolski i jego relacje z władzami...*, s. 221-228.

⁵⁷ H. Hovhannysyan, *Teaching practices...*

testantyzm dla narodu ormiańskiego i OKA?”. A. Davtyan zaznaczyła, że już w 2007 roku proponowała opracowanie kursu etyki chrześcijańskiej, który będzie oparty na świeckich zasadach i miałby stanowić alternatywę dla „Historii Kościoła Ormiańskiego”. Strona rządowa cały czas odmawia twierdząc, że urzędnicy nie otrzymali żadnych skarg w tej kwestii od rodziców czy nauczycieli, a w przeprowadzonych w szkołach 1500 ankietach znajdowały się tylko słowa wdzięczności za wprowadzenie tak ważnego przedmiotu. A. Davtyan uważa, że ten stan rzeczy spowodowany jest tym, że przedstawiciele mniejszości religijnych nie wyrażają swojego protestu z powodu strachu⁵⁸. Władze państwowe wykorzystują tę sytuację. W sprawozdaniu dotyczącym przestrzegania przez Armenię Międzynarodowej Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej, przedstawionym w 2017 roku Komitetowi do Spraw Eliminacji Dyskryminacji Rasowej ONZ, znalazło się zalecenie zniesienia obowiązkowego kursu „Historii Kościoła Ormiańskiego”⁵⁹.

Znaczenie OKA i jego dominująca rolę w państwie zostały niejako usankcjonowane przez władze polityczne, o czym świadczą liczne wypowiedzi kolejnych głów państwa. Prezydent Serż Sargsyana 28 września 2008 roku biorąc udział w uroczystościach kościelnych podkreślił znaczenie OKA, „który naród

⁵⁸ *What does Armenian „Church History” preach in schools of general education?* Media Center 13.06.2014, <http://www.media-center.am/en/1402666765> (14.05.2018); H. Hovhannisyana, A. Davtyan, *Compatibility of Armenian Church History Textbooks with State Educational Standards*, The Open Society Foundation, <http://www.osf.am/wp-content/uploads/2017/11/Compatibility-of-Armenian-Church-History-Textbooks-with-State-Educational-Standards-policy-brief.pdf> (14.05.2018).

⁵⁹ *Alternative report on Armenia’s ...*, s. 11.

ormiański, przez tyle wieków niebytu państwowego doprowadził do szczęśliwego XXI wieku”. Zobowiązał też urzędników państwowych do służenia kościołowi w celu jego umocnienia „aby nasza wiara prowadziła nas ku lepszej przyszłości”⁶⁰.

OKA ma różne możliwości wpływania na społeczeństwo. Niezwykle korzystne dla niego jest to, że jest właścicielem spółki telewizyjnej Shogakat, w której emitowane są programy odzwierciedlające stanowisko OKA wobec różnych problemów występujących w Armenii oraz rozpowszechniające idee tego Kościoła w społeczeństwie⁶¹.

Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, iż analizując sytuację w Armenii możemy śmiało powiedzieć, iż w państwie tym mamy do czynienia z większością czynników kształtujących politykę wyznaniową realizowaną przez państwo. Szczególnie należy tu wymienić: historycznie ukształtowany rodzaj relacji między państwem a religią, potencjał wywierania wpływu przez związki wyznaniowe (w tym przypadku OKA), wzgląd na potrzebę legitymizacji władzy, wzgląd na potrzeby bezpieczeństwa, uwarunkowania polityki narodowościowej. Mimo deklaracji rozdziału Kościoła od państwa, w przypadku Armenii nie można mówić o państwie świeckim. OKA ma zagwarantowaną prawnie szczególną pozycję, cieszy się poparciem władz i otrzymał szereg przywilejów zarówno religijnych, jak i finansowych. Nie jest jednak w stanie działać niezależnie i zachować dystans wobec centrum politycznego. Jego obojętna postawa wobec najbardziej palących proble-

⁶⁰ S. Danielyan, *op. cit.*, s. 31.

⁶¹ O. Ogannisyan, *op. cit.*, s. 60-61.

mów tego kraju, takich jak korupcja, brak przestrzegania swobód obywatelskich, dyskryminacja mniejszości religijnych, niesprawiedliwość społeczna, jest dodatkowym problemem dla procesów demokratyzacji w Armenii. OKA „w systemie politycznym spełnia rolę tzw. parasola tożsamości narodowej i legitymizacji układu rządzącego⁶²”.

Obowiązkowa nauka „Historii Kościoła Ormiańskiego” w szkołach publicznych w Republice Armenii jest najlepszym przykładem ścisłej współpracy państwo – Kościół. Daje korzyści obu stronom – państwo ma poparcie Kościoła, który wspiera go w różnych posunięciach i inicjatywach – a zwłaszcza w kwestii przynależności Górskiego Karabachu; jest współtwórcą ideologii narodowej, która manifestowana jest w kontekście tożsamości narodowej i duchowego (narodowego) bezpieczeństwa oraz rzadko staje po stronie społeczeństwa obywatelskiego w jego sporach z państwem. Kościół zaś odzyskał swoją dominującą pozycję w przestrzeni publicznej i ma zagwarantowane przywileje niedostępne innym grupom religijnym. Edukacja religijna, w tej formie jaka jest realizowana w Armenii, stanowi pogwałcenie prawa do wolności religijnej (wolność sumienia i wolność wyznania) i co roku jest krytykowana przez organizacje zajmujące się ochroną praw człowieka, a także w raportach Departamentu Stanu USA o przestrzeganiu wolności religijnej na świecie. Pod tym względem Armenia nie spełnia standardów państwa demokratycznego. Mimo, iż łamie podpisane zobowiązania międzynarodowe gwarantujące ochronę praw człowieka, nie spotyka się z żadnymi poważnymi sankcjami ze strony społeczności międzynarodowej.

⁶² K. Fedorowicz, *op. cit.*, s. 351.

Rozdział VI

**NAUCZANIE RELIGII
W SZKOŁACH PUBLICZNYCH W GRUZJI
JAKO ELEMENT POLITYKI WYZNANIOWEJ
REPUBLICY GRUZJI**

Wprowadzenie

Celem niniejszego rozdziału jest pokazanie jaką rolę odgrywa religia we współczesnej Gruzji, w jaki sposób Prawosławny Autokefaliczny Apostolski Kościół Gruziński zabiegał o odzyskanie należnego mu miejsca w przestrzeni publicznej oraz jak prawnie zostały uregulowane relacje państwo-Kościół w tym państwie. Osią głównych rozważań jest przeanalizowanie problemu miejsca religii w edukacji powszechnej w szkołach publicznych w Gruzji (nie podjęto wątku edukacji na etapie studiów wyższych) jako świadomej polityki wyznaniowej realizowanej przez państwo. Przedstawienie zarówno specyfiki rozwiązania gruzińskiego (i uwarunkowania, które o tym zadecydowały) jak i przeprowadzenie paraleli z Armenią. Przedstawiono również jaki znajduje to oddźwięk w społeczeństwie gruzińskim oraz wśród społeczności międzynarodowej. W pracy używany będzie termin „Kościół Gruziński” (*kartuli eklesia*).

Historyczne uwarunkowania zróźnicowania religijnego Gruzji

Gruzja, podobnie jak Armenia, jest od ponad szesnastu wieków państwem ortodoksyjnie chrześcijańskimi¹. Kościół Gruziński od średniowiecza rozwijał szczególne poczucie odrębności religijnej zarówno wobec świata islamu, jak i prawosławnego – poprzez język, własną tradycję także w architekturze i śpiewie kościelnym) oraz szereg mitów narodowo-religijnych². Tożsamość narodowa Gruzinów jest mocno związana z chrześcijaństwem i odrębnymi strukturami kościelnymi (podobnie jak ma to miejsce w Armenii)³. Kościół Gruziński przez wiele wieków był silną instytucją o charakterze narodowym, która zwłaszcza po utracie państwowości przez Gruzję, spełniała, równoległe do posługi religijnej, konkretne funkcje polityczno-społeczne: kultywowała pamięć narodową, stała na straży rodzimej tradycji, kultury. Długa tradycja autokefalii i wynikające z autonomicznego rozwoju różnice wytworzyły specyficzne poczucie przywiązania do Kościoła, któremu Gruzini dawali wyraz,

¹ We wschodniej części Gruzji – Iberii chrześcijaństwo zostało uznane za religię panującą w 337 r., a autokefalię przyjęto w 483 r. W zachodniej części – Lazyce doszło do tego dopiero w 523 r., zob. D. Zadura, *Chrześcijaństwo i Kościół narodowy w historii Gruzji – od źródeł do okresu sowieckiego*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies”, 2009, nr 19, s. 134-136.

² Kościół Gruziński uległ zjednoczeniu w XII w., kiedy to patriarcha Antiochii uznał roszczenia jurysdykcji Katolikos Mechety do całego terytorium gruzińskojęzycznego. Wynikiem zjednoczenia struktur kościelnych Gruzji wschodniej i zachodniej było przyjęcie przez patriarchów Mechety tytułatury Katolikos – Patriarcha całej Gruzji, D. Zadura, *op. cit.*, s. 133, 141.

³ Znaczenie religii jako czynnika wpływającego na kształtowanie się narodu gruzińskiego było świadomie pomijane w literaturze i historiografii radzieckiej.

sprzeciwiając się podporządkowaniu swojego Kościoła czy to Cerkwi Rosyjskiej, Imperium Rosyjskiemu, czy władzy sowieckiej⁴. W wyniku prowadzonej przez Rosję polityki na terenach gruzińskich (likwidacja w 1811 roku autokefalii Kościoła Gruzji i brak poszanowania dla tradycji gruzińskich) miejsce początkowej sympatii dla Rosji, opartej na wspólnocie wyznaniowej i szukaniu sojusznika w walce z Turkami, zaczęła zajmować niechęć i wrogość. Po zniesieniu namiestnictwa kaukaskiego w 1882 roku i zaostrzeniu polityki rusyfikacji wobec Gruzinów – w szczególności walki z językiem – władze starały się wzmocnić na terenach Gruzji rosyjską grupę etniczną. Wyszukiwano mużłmanów zamieszkujących głównie wybrzeże Morza Czarnego, osiedlając na ich miejsce Ormian i Gruzinów oraz zaczęto popierać mniejszości etniczne zamieszkujące ziemie gruzińskie. Cesarstwo Rosyjskie skłócało również plemiona gruzińskie, wykorzystując różnice między językami gruzińskim i megrelskim – utwierdzanie Megrelów w przekonaniu o ich odrębności w stosunku do innych plemion gruzińskich. Dzięki działaniom władz carskich w Gruzji doszło na przestrzeni XIX wieku do zmian w strukturze etnicznej kraju. Za jedną z istotnych uważa się również osiedlanie się na tym terenie dużej grupy ludności słowiańskiej – Rosjan, Polaków oraz mniejszych grup przedstawicieli innych narodów europejskich (Niemców, Włochów, Francuzów)⁵.

⁴ D. Zadura, *Naród w tygrysięj skórze. Tożsamość narodowa Gruzinów w dobie „rewolucji róż”*, [w:] *Dylematy kaukaskie. Problemy narodowościowe i migracyjne*, red. M. Ząbek, Warszawa 2010, s. 286-287.

⁵ A. Furier, *Droga Gruzji do niepodległości*, Poznań 2009, s. 42, 61; W. Materski, *Gruzja*, Warszawa 2010, s. 21-31.

Wskutek zawirowań dziejowych doszło do wytworzenia się skomplikowanej sytuacji etnicznej i wyznaniowej na ziemiach gruzińskich. Obecnie Gruzja jest na Kaukazie Południowym krajem o największym odsetku mniejszości etnicznych. Ponad 80% obywateli stanowią etniczni Gruzini, z których zdecydowana większość (83%) przynależy do Kościoła Gruzjińskiego. Blisko 10% mieszkańców Gruzji wyznaje islam, a około 6% jest wiernymi Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego (OKA). Oprócz prawosławia, islamu i wyznania ormiańskiego do tzw. religii tradycyjnych Gruzji zalicza się również katolicyzm (około 35 tys. wiernych) i judaizm (około 10 tys. wiernych). Liczbę Jezydów zamieszkujących w Gruzji ocenia się na 18 tys. Trudne do oszacowania wspólnoty protestanckie nie przekraczają 1%⁶.

W okresie radzieckim Kościół Gruzjiński doświadczył podobnych represji jak OKA. Kościół Gruzjiński swoją kulturową rolę w historii Gruzji zaczął podkreślać z całą mocą w czasie odwilży związanej z pierestrojką Gorbaczowa. Formą manifestacji tożsamości narodowej stało się w tym czasie stawanie w obronie Kościoła Gruzjińskiego. Niezwykle silne zaakcentowanie roli Kościoła narodowego było protestem przeciwko ateistycznemu komunizmowi i prześladowaniom, jakich zarówno Kościół, jak i naród gruziński doznał od Imperium Rosyjskiego i ZSRR⁷. Działania Kościoła Gruzjińskiego, analogiczne do dzia-

⁶ G. Rtskhaladze, *Religion and Conflict Potential in Georgia*, „Central Asia and the Caucasus”, 2005, 3 (39), s. 56. Dane te w następnych latach nie uległy większej zmianie, zob. *Georgia 2013 International Religious Freedom Report*, Department of State USA, www.state.gov/documents/organization/222429.pdf (15.07.2018).

⁷ R. Król-Mazur, *Polityczne aspekty działalności Prawosławnego Autokefalicznego Apostolskiego Kościoła Gruzjińskiego po 1991 r.*, [w:] *Na wschód od linii Curzona. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi*

łań OKA, wpisując się w zauważalne prawidłowości czasu transformacji ustrojowych po upadku komunizmu. Procesem występującym w większości państw, które odzyskały niepodległość, jest wykorzystywanie przez lokalne kościoły okazji do wypełnienia pustki ideologicznej po komunizmie, a tym samym wzmocnienie swojej obecności w przestrzeni publicznej, z której przez dziesięciolecia były wypychane. Zgłaszają one również pod adresem państwa żądania dotyczące uznania ich za dominujące na danym terytorium, z jednoczesnym prawnym ograniczeniem praw wyznawców innych religii, uniemożliwiającym w praktyce ich rozwój instytucjonalny.

Powrót religii do przestrzeni publicznej w Gruzji

Gruzini zadbali o to, aby w najważniejszym akcie prawnym ich Kościołowi przyznana została wyjątkowa rola w państwie. Uchwalona przez parlament 24 sierpnia 1995 roku konstytucja Gruzji w art. 14 gwarantuje wszystkim obywatelom wolność i równość wobec prawa, niezależnie m.in. od religii, przynależności narodowej, etnicznej i społecznej oraz przekonań. Powtarza to art. 38, ust. 1 („Obywatele Gruzji są równi w życiu społecznym, gospodarczym, kulturowym i politycznym, niezależnie od ich przynależności narodowej, etnicznej, religijnej lub językowej”), a art. 19, ust. 1 doprecyzowuje te postanowienia, zapewniając każdemu wolność słowa, poglądów, wyznania i przekonań. Co więcej w art. 19, ust. 2 znajduje się zakaz jakichkolwiek przejawów nienawiści religijnej, zaś ust. 3 zawiera regulacje zakazującą jakiegokolwiek ograniczenia prawa do wolności religij-

Mieczysławowi Smoleniowi, red. R. Król-Mazur, M. Lubina, Kraków 2014, s. 281-282.

nej, pod warunkiem, że nie są naruszane prawa innych⁸. Niestety, zapisy te długo pozostawały tylko martwą literą.

W wyniku zażartych walk w parlamencie Kościołowi Gruzińskiemu została przyznana wyjątkowa rola w państwie, co znalazło odzwierciedlenie w art. 9, ust. 1 konstytucji: „Państwo deklaruje pełną wolność wyznania i religii, jak również uznaje szczególną rolę Prawosławnego Autokefalicznego Apostolskiego Kościoła Gruzińskiego w historii Gruzji i jego niezawisłość od państwa”⁹. Ponieważ w konstytucji znalazła się równocześnie gwarancja wolności innych religii, 30 marca 2001 roku dopisano do 9 art. ust. 2, w którym stwierdzono, że stosunki między państwem a Kościołem Gruzińskim uregułuje umowa konstytucyjna (za zmianą tą opowiedzieli się wszyscy obecni wtedy na posiedzeniu izby posłowie¹⁰). Gruzja jest więc obok Armenii drugim krajem południowokaukaskim, posiadającym własny autokefaliczny Kościół narodowy, któremu w konstytucji, mimo głoszonej zasady rozdziału państwo-Kościół, przyznano wyjątkową rolę.

W 1999 roku pojawiły się też głosy, by ogłosić gruzińskie prawosławie religią państwową – hasło takie lansował lider ruchu „Nasza Gruzja” Guram Szaradze. W 2006 roku 65% społeczeństwa gruzińskiego wyraziło taką wolę¹¹. Również założona w 2008 roku partia Ruch Chrześcijańsko-Demokratycz-

⁸ *The Constitution of the Republic of Georgia*, Parliament of Georgia, http://www.parliament.ge/files/68_1944_951190_CONSTIT_27_12.06.pdf (18.07.2018); G. Kuca, M. Grzybowski, *System konstytucyjny Gruzji*, Warszawa 2012, s. 25.

⁹ *The Constitution of the Republic of Georgia...*

¹⁰ T. J. Szyszlak, *Stosunki państwa z Apostolskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym we współczesnej Gruzji*, [w:] *Badania wschodnie. Polityka wewnętrzna i międzynarodowa*, red. W. Baluk, Z. J. Winnicki, Wrocław 2008, s. 79.

ny, opowiada się za uznaniem prawosławia za religię państwową i wyrażeniem tego w konstytucji¹².

Relacje między państwem a Kościołem Gruzińskim uregulowała umowa konstytucyjna, która została podpisana 14 października 2002 roku przez Ilję II i Eduarda Szewardnadzego, a następnie 22 października ratyfikowana przez parlament i Święty Synod, mimo sprzeciwu gruzińskich prawników oraz specjalistów z Parlamentu Europejskiego. Jej zawarcie uzasadniono głównie względami historycznymi – faktem bycia religią państwową i jej wpływem na formowanie kultury, światopoglądu i wartości narodowych¹³. Umowa składa się z 12 artykułów poprzedzonych preambułą¹⁴. Jako część konstytucji jest nadrzędna wobec innych aktów prawnych i stanowi uznanie dla rangi Kościoła Gruzińskiego. Uznaje ona osobowość prawną Kościoła Gruzińskiego, jego instytucję oraz nienaruszalność Katolikosy-Patriarchy Całej Gruzji (art. 1, ust. 3, 4, 5). Reguluje też kwestie m.in. świąt, związków małżeńskich, spowiedzi, kapelanów, edukacji religijnej (Kościół Gruziński ma wyłączne prawo do układania programów nauczania religii oraz wyznaczania wykładowców¹⁵), własności i finansowania Kościoła. Na mocy Umowy Kościół Gruziński został zwolniony z płacenia

¹¹ A. Szabaciuk, *Między konfliktem a pokojem. Polityka etniczna i wyznaniowa Gruzji w latach 1991-2012*, „Wschodnioznawstwo”, 2012, s. 68.

¹² R. Król-Mazur, *op. cit.*, s. 298-299.

¹³ T. J. Szyszlak, *op. cit.*, s. 80.

¹⁴ Została przetłumaczona z języka rosyjskiego przez Tomasza Szyszłaka i opublikowana, zob. *Porozumienie Konstytucyjne między Państwem Gruzińskim i Gruzińskim Apostolskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym z 14 X 2002*, [w:] *ibidem*, s. 361-364.

¹⁵ Oświata w państwach poradzieckich ma w większości przypadków charakter świecki.

podatku od nieruchomości, a osobie pełniącej godność katolika przysługuje immunitet karny. Rząd zobowiązał się do zwrotu Kościołowi Gruzińskiemu wszystkich ziem i dóbr ruchomych skonfiskowanych po 1917 roku, także tych znajdujących się obecnie w narodowych zbiorach muzealnych. Obiecano również wypłacić odszkodowania za lata prześladowań oraz wesprzeć budowę seminariów dla duchownych, którzy mają pełnić posługę w wojsku i więzieniach. Kościołowi Gruzińskiemu przyznano decydujący głos w kwestii sprowadzania do Gruzji nieprawosławnej literatury religijnej i wznoszenia nowych obiektów religijnych¹⁶.

Kościół Gruziński uzyskał także inne przywileje zapisane w umowie konstytucyjnej i innych aktach prawnych. Wprowadzono utrudnienia w rejestracji związków religijnych i grup wyznaniowych oraz w wydawaniu zgody na budowę świątyń przez inne wyznania. Kościołowi Gruzińskiemu przekazano budynki i kościoły należące wcześniej do katolików. Uzyskał on też ulgi podatkowe, dotacje z budżetu centralnego i możliwość uzyskania dotacji z budżetów samorządowych, a także prawo do otwierania własnych szkół – takich możliwości nie ma żaden inny Kościół, czy organizacja religijna.

Gruzini, podobnie jak i Ormianie uważają się za bardzo religijnych. Według opublikowanego na początku 2015 roku raportu Win/Gallup International Association Gruzja znalazł się w dziesiątce najbardziej religijnych państw na świecie¹⁷.

¹⁶ *Porozumienie Konstytucyjne między Państwem Gruzińskim...*, s. 361-364; R. Król-Mazur, *op. cit.*, s. 284-285.

¹⁷ *Грузия вошла в десятку самых религиозных стран*, Православие.Ru 14.04.2015, <http://www.pravoslavie.ru/news/78649.htm> (15.05.2018).

Po upadku ZSRR Kościół Gruziński, podobnie jak OKA musiał znaleźć się w nowej sytuacji – swoją działalność zaczęły inne Kościoły, związki wyznaniowe i sekty. Odzyskujący wolność Gruzini hasła nacjonalistyczne połączyli z wyznawaniem prawosławia, a prawdziwym Gruzinem był tylko ten, kto należał do Kościoła Gruzińskiego. W sensie ideologicznym wykluczono więc z narodu Gruzinów, którzy byli katolikami, muzułmanami czy ateistami. W wyniku tego Kościół Gruziński przez dłuższy czas był jedynym, który mógł w Gruzji funkcjonować, co stanowiło zaprzeczenie jej wielowiekowej tradycji¹⁸. Eskalacja nacjonalizmu, była w pewnym sensie reakcją na kolonizację i rusyfikację. Postępujące zmiany, do których doszło w tym okresie, doprowadziły do nałożenia się na siebie dwóch ekstremizmów – religijnego i narodowego¹⁹. Nacjonalizm wciągnął w swoją orbitę prawosławie, a obywatele Gruzji niejednokrotnie mogli usłyszeć: „Ty nie jesteś Gruzinem, ale jakimś Ormianinem, Polakiem, Rosjaninem, albo jeszcze kimś innym”²⁰. Efektem były liczne akty przemocy (przy bierności policji i władz) dokonywane przez radykalnych członków Kościoła Gruzińskiego na przedstawicielach innych grup wyznaniowych (zwłaszcza na świadkach Jehowy i krysznowcach, baptystach czy zielonoświątkowcach). Szczególnie w latach 1998-2003 dochodziło do częstych napadów na ich świątynie, do pogromów i do niszc-

¹⁸ R. Król-Mazur, *Rola Prawosławnego Autokefalicznego Apostolskiego Kościoła Gruzińskiego w konfliktach na Kaukazie Południowym*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej”, 2006, R. LI, nr 2, s. 122.

¹⁹ Zob. A. Chelidze, *Nationalistic, Religious and Civil Components of Identity in Post-Soviet Georgia*, „International Journal of Area Studies”, 2014, Volume 9, Issue 2, s. 113-133.

²⁰ R. Król-Mazur, *Rola Prawosławnego Autokefalicznego Apostolskiego...*, s. 123.

czenia literatury. Ze strony prawosławnych radykałów podnoszone były żądania wypędzenia „sekt”²¹ oraz ograniczenia wolności religijnej²². Kościół Gruziński nie kryje negatywnego stosunku do innych wyznań w Gruzji – postrzega je jako zagrażające religijnej tożsamości narodu. Wyższe duchowieństwo Kościoła Gruzińskiego podejmowało różne inicjatywy mające na celu ograniczenie wpływu innych kościołów. Z tego też powodu Gruzja, podobnie jak i Armenia upominana była przez organizacje broniące praw człowieka m.in. Amnesty International. Sytuacja mniejszości etnicznych i religijnych była negatywnie oceniana przez Radę Europy i jej Komitet Doradczy ds. Ramowej Konwencji o Ochronie Mniejszości Narodowych. W krytycznym raporcie z 12 października 2009 roku uznano, że sytuacja mniejszości etnicznych i religijnych w tym kraju jest jednym z najpoważniejszych problemów wewnętrznych. Zwrócono uwagę na wzrastające napięcia na tle religijnym, wynikające z faworyzowania przez władze Kościoła Gruzińskiego i niemożności zarejestrowania się przez inne związki wyznaniowe²³.

Efektom prozachodniej polityki prezydenta Michaela Saakaszwilego oraz nacisków środowiska międzynarodowego była nowa ustawa zmieniająca status mniejszości religijnych w Gruzji, która weszła w życie 6 lipca 2011 roku. Do tej pory były one uznawane za niekomercyjne podmioty prawa prywatnego. Pierwszą próbę (nieudaną) zrównania statusu prawnego

²¹ O prozelityzmie uprawianym w Gruzji przez różne „destrukcyjne” sekty wspominał na spotkaniu z mniejszością ormiańską w Krakowie 25.03.2013 r. abp Rafał Minassian, zwierzchnik Ormian-katolików w Europie Wschodniej.

²² R. Król-Mazur, *Rola Prawosławnego Autokefalicznego Apostolskiego...*, s. 123.

²³ *Ibidem*, s. 124.

Kościółu Gruzińskiego i innych związków wyznaniowych podjęto w grudniu 2005 roku. Ustawa z 2011 roku umożliwiła OKA, Kościołowi Rzymskokatolickiemu, Ewangelickiemu Kościołowi Baptystycznemu oraz wspólnotom skupiającym muzułmanów i Żydów rejestrację jako podmioty prawa publicznego. Zmiany te zostały bardzo ostro skrytykowane przez Patriarchat, który zdecydował się nawet na wyprowadzenie wiernych na ulice. Przeciwno nowej regulacji prawnej protestowało przed parlamentem kilka tysięcy osób, na czele z księżmi prawosławnymi. Marsze protestacyjne odbyły się 9 i 10 lipca. Kataklikos Ilja II w pierwszym wydanym oświadczeniu stwierdził, że przyjęta ustawa zagraża specjalnej pozycji Kościoła Gruzińskiego – w rzeczywistości niewiele ona zmieniła²⁴.

Gruzja w przeciwieństwie do Armenii nie posiada specjalnego departamentu zajmującego się sprawami religijnymi. Z inicjatywy państwa, przy udziale wykwalifikowanych ekspertów powołano w ostatnich latach Państwową Agencję ds. Religijnych, której celem jest ustanowienie spójnej polityki religijnej opartej na doświadczeniach krajowych i wymaganiach nowoczesności. Zajmuje się ona, m.in. opracowywaniem projektów dokumentów prawnych w celu wyeliminowania luk legislacyjnych w sferze religii²⁵. Jest ona krytykowana przez niektóre organizacje religijne i organizacje pozarządowe za nieprzejrzyste funkcjonowanie, nie propagowanie rozdziału kościoła od państwa i faworyzowanie Kościoła Gruzińskiego w relacjach z państwem, oraz nie przeciwdziałanie aktom nietolerancji religijnej i dyskryminacji innych grup religijnych.

²⁴ *Ibidem*, s. 133.

²⁵ Zob. State Agency for Religious Issues, <http://religion.geo.gov.ge/eng/mission> (14.05.2018).

Organizacje pozarządowe nadal zgłaszały przypadki dyskryminacji religijnej w szkołach, w tym incydenty związane z promocją teologii Kościoła Gruzińskiego w kursach religii; modlitwy prowadzone w salach lekcyjnych oraz pokazy ikon i innych symboli religijnych pomimo zakazu prozelitymu. Zgłaszano także zbyt długą procedurę rozpatrywania przez Ministerstwo Edukacji skarg na nauczycieli, którym zarzucano zachowanie niezgodne z wytycznymi gwarantującymi świeckie nauczanie²⁶.

Od czasów prezydentury Edwarda Szewardnadzego władze używały autorytetu Kościoła Gruzińskiego w celu uzyskania poparcia. Na przestrzeni lat współpraca między państwem a Kościołem przebiegała różnie. I choć M. Saakaszwili rozpoczął swoje rządy z błogosławieństwem Katolikosy Ilji II, wprowadzając symbole religijne do przestrzeni publicznej, to poprzez intensywną prozachodnią politykę bardzo szybko zraził do siebie Kościół Gruziński (uważa on, że całe zło przychodzi do Gruzji z Zachodu, który pod „płaszczkiem praw człowieka” chroni ideologię gender, czy homoseksualistów). Kościół Gruziński od OKA różni to, że nie waha się występować z oficjalną krytyką rządu, a duchowni biorą udział w różnych manifestacjach i kampaniach. Przywódcy polityczni (także opozycyjni) zabiegają o wsparcie Kościoła Gruzińskiego w celu umocnienia swojej pozycji politycznej. Kościół Gruziński jest również niezwykle użyteczny w polityce zagranicznej Gruzji – czego najlepszym dowodem była rola jaką odegrał Ilja II po wojnie sierpniowej 2008 roku w relacjach z Federacją Rosyjską²⁷.

²⁶ *Georgia 2017 International Religious Freedom Report*, Department of State USA, s. 10, <https://www.state.gov/documents/organization/281152.pdf> (15.05.2018).

Zarówno w Gruzji jak i Armenii pomimo niskiego współczynnika religijności – mierzonego praktyką religijną (w Gruzji jest większy) zaufanie do instytucji religijnych jest wysokie. W Gruzji jest ono najwyższe ze wszystkich krajów południowokaukaskich i wzrasta cały czas. W 2007 roku Katolikos Ilja II uzyskał poparcie 83,1% obywateli, a w 2013 już 92%²⁸. Ten ogromny autorytet Gruzińskiego Kościoła pozwala mu uzyskać poparcie społeczne w realizacji wielu istotnych dla niego przedsięwzięć, takich jak chociażby nauczanie religii w szkołach publicznych.

Edukacja religijna w Gruzji

Nie ulega wątpliwości, że szkoły państwowe są ważną częścią sfery publicznej, a religia w nich znajduje się na skrzyżowaniu religii i polityki. Nowy przedmiot szkolny „Historia chrześcijaństwa” został wprowadzony w Gruzji jako część programów szkolnych w ostatnich latach Związku Radzieckiego (1988 rok), na fali przemian związanych z pierestrojką. Jego cele były raczej kulturowe niż religijne – miał wzbogacić nauczanie literatury i sztuki. Przedmiot miał kilkakrotnie zmienianą nazwę – m.in. „Religia i kultura”, „Historia religii”. Po ogłoszeniu niepodległości w 1991 roku Patriarchat Gruziński stawał się coraz bardziej aktywny na polu walki o religię w szkołach. Treść nowego przedmiotu stała się przedmiotem sporów między nim, a niektórymi przedstawicielami środowisk akademickich. Ar-

²⁷ Zob. R. Król-Mazur, *Polityczne aspekty działalności Prawosławnego...*, s. 286-303.

²⁸ R. Charles, *Religiosity and Trust in Religious Institutions. Tales from the South Caucasus (Armenia, Azerbaijan and Georgia)*, Summer 2009, s. 14, <https://escholarship.org/uc/item/1b88b59g> (15.05.2018); R. Król-Mazur, *Polityczne aspekty działalności Prawosławnego...*, s. 294.

gumenty polityczne propagatorów aktywności państwa w tej dziedzinie odnosiły się (i nadal są podtrzymywane) do pozytywnej oceny roli religii w społeczeństwie, jej znaczenia dla tradycji kulturowej narodu i jego poparcia dla wartości społecznych. Patriarchatowi udało się wpłynąć na Ustawę o Edukacji przyjętą w 1997 roku, która stwierdza w art. 18 ust. 2, że Ministerstwo Edukacji i Nauki Gruzji (MEN) musi współpracować z Patriarchatem Gruzji w opracowaniu szkolnych programów nauczania. Znajdował się tam zapis, że w celu zachowania tradycji i rozwoju kultury narodowej państwo promuje szkoły kościelne (chodziło o prowadzone przez Kościół Gruziński). Kościół Gruziński w swoim działaniu skupił się szczególnie na niedopuszczeniu wszelkich prób wprowadzenia wiedzy o innych religiach. Przedmiot „Religia i kultura” był nauczany w szkołach państwowych tylko przez krótki czas – został usunięty z programu nauczania w kwietniu 1990 roku w wyniku działania ruchu Unia prawosławnych rodziców, który uważał, że w podręcznikach jest zbyt dużo miejsca poświęconego nauczaniu innych religii, co może „zmylić umysł dziecka”²⁹.

Pozycja Kościoła Gruzińskiego w kwestii ingerencji w edukację szkolną została wzmocniona dzięki porozumieniu konstytucyjnemu zawartemu z państwem w 2002 roku. W art.5 określone zostały trzy formy uczestnictwa Kościoła

²⁹ E. Jajanidze, *Teaching Religion in Public Schools of Georgia*, „International Journal of Multilingual Education”, 2015, Vol. 5, s. 32; A. Jödicke, *Religious education in State schools in Azerbaijan, Georgia, and Armenia. Democratic politics of religion and the plurality of religious representations*, „The Caucasus&Globalization”, 2013, volume 7, Issue 1-2, s. 106; И. Хаиндрава, *Религия в Грузии: XXI век*, [w:] *Религия и политика на Кавказе. Материалы международной конференции*, red. А. Искандарян, Ереван 2004, s. 60.

w edukacji szkolnej: ust. 1. W zakładach oświatowych nauka przedmiotu o wierze prawosławnej jest dobrowolna. Zatwierdzenie i zmienianie programów nauczania, wyznaczenie i zwalnianie wykładowców realizowane jest przez Kościół; ust. 2. Państwo i Kościół w porządku ustanowionym przez ustawodawstwo obustronnie i na równych zasadach uznają potwierdzające wykształcenie dokumenty, wydane przez właściwe instytucje oświatowe, a także stopnie i tytuły naukowe; ust. 3. Państwo i Kościół są upełnomocnieni do realizacji wspólnych programów w systemie kształcenia. Państwo sprzyja działalności kościelnych zakładów oświatowych³⁰. Zgodnie z tymi zapisami zawarte zostało memorandum między MEN i Kościołem Gruzińskim w sprawie wzajemnej współpracy, które stało się podstawą zaangażowania Kościoła w edukację. Ustalono, iż muszą zostać wypracowane rozwiązania w następujących obszarach: opracowania procedur kompilacji niezbędnych podręczników do nauczania religii prawosławnej i rozwijania programów nauczania, jak i zasad rekrutacji, szkolenia, powoływania i odwoływania nauczycieli; opracowania procedur przygotowania programu nauczania dla przedmiotów związanych z chrześcijaństwem prawosławnym i uczestnictwa przedstawicieli Kościoła Gruzińskiego w doborze odpowiedniej literatury; opracowania przepisów prawnych dotyczących finansowania i kwestii majątkowych instytucji edukacyjnych Kościoła Gruzińskiego; określenie form i warunków współpracy państwa z Kościołem w zakresie edukacji młodzieży³¹. Z postanowień tych wynika prawo Kościoła do ingerencji w opracowywanie programów nauczania wszystkich przed-

³⁰ T. Szyszlak, *Porozumienie Konstytucyjne między Państwem Gruzińskim...*, s. 362.

miotów, które zawierają tematykę religijną, jak chociażby historia, historia sztuki, literatura gruzińska. Tym samym Kościół Gruziski uzyskał jeszcze większy wpływ na edukację szkolną gruzińskiej młodzieży, co spotkało się z szerokim odzewem w społeczeństwie.

W pierwszej dekadzie XXI wieku odbyły się w Gruzji liczne publiczne debaty na temat edukacji religijnej w państwowych szkołach (w Armenii takich debat nie było, sporadycznie wypowiadali się badacze zajmujący się problemem edukacji, czy relacji państwo-kościół, jak też przedstawiciele związani z organizacjami broniącymi praw człowieka). Działacze świeccy narzekali na religijny charakter nauczania w publicznych szkołach. W raporcie o prawach człowieka w Gruzji z 2004 roku stwierdzono, że „charakter nauczania religii w niektórych szkołach budzi niepokój”. Przedmiot „Historia religii i kultury” jest wykładany w szkołach przez nauczycieli nauczających zasad wiary Kościoła Gruzńskiego (indoktrynacja). Poziom wykształcenia nauczycieli religii w szkołach jest bardzo niski. Przed zajęciami zawsze jest modlitwa, a z inicjatywy nauczycieli i władz szkolnych organizowane są różne wydarzenia religijno-patriotyczne³². Rząd Gruzji chcąc uspokoić społeczeństwo zatwierdził 18 października 2004 roku dokument Krajowe Cele Edukacji Ogólnej, w którym stwierdzono, że głównym celem edukacji ma być kształcenie młodzieży na tolerancyjnych obywateli: „Szkoła powinna rozwijać zdolność nastolatka do ochrony praw człowieka i szacunku dla osób, których będzie

³¹ *Religion in public schools. An analysis of educational policy from the perspective of religious freedom*, Tbilisi 2014, s. 14, <http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/38200/1/ReligionInPublicSchools.pdf> (16.11.2018).

³² A. Jödicke, *op. cit.*, s. 106.

używać do utrzymania tożsamość jego i innych. Młodzież powinna być w stanie wdrożyć w praktyce zdobytą wiedzę teoretyczną na temat praw człowieka i żyć zgodnie z tymi zasadami³³. Jedną z bardziej zacieklej debata na temat roli religii w szkolnych programach nauczania miała miejsce w listopadzie 2004 roku. Domagając się usunięcia całkowicie nauczania religijnego ze szkół podstawowych około 70 000 Gruzinów podpisało petycję o dymisję Ministra Edukacji i Nauki Aleksandra Lomaia. Kompromisem ze strony MEN była informacja, że religia zostanie wprowadzona jako część składowa kursu o naukach społecznych³⁴.

Zjednoczony Ruch Narodowy M. Saakaszwilego próbował ograniczyć wpływy Kościoła Gruzińskiego. Nowa Ustawa o Edukacji Ogólnej (przyjęta 8 kwietnia 2005 roku), kwestii religii w szkołach poświęciła art. 13 i art. 18. Zakazano wykorzystania procesu nauczania w instytucjach kształcenia ogólnego w celu indoktrynacji religijnej, prozelityzmu lub przymusowej asymilacji. Prawo określiło takie działania jak: przedstawianie danej religii jako jedynej i prawdziwej, modlenie się podczas lekcji, używanie symboli religijnych na terenie szkoły (ikony, krzyże) jako nielegalną indoktrynację, prozelityzm lub środki przymusowej asymilacji. Przewidziano jednak wyjątki dla takich sytuacji jak używanie symboli religijnych jako pomocy dydaktycznych niezbędnych w procesie edukacji, modlenie się i używania symboli religijnych w czasie świąt państwowych czy uroczystości niosących ze sobą wartości uniwersalne. Dzieci, rodzice i nauczyciele mieli zapewnioną wolność sumienia. W art. 18, ust. 4 uczniowie szkół publicznych mieli zapewnione

³³ *Religion in public schools. An analysis of educational policy...*

³⁴ A. Jödicke, *op. cit.*, s. 107.

prawo do nauczania religii i odbywania rytuałów religijnych w czasie wolnym (czyli poza zajęciami szkolnymi) jeżeli ma to służyć zdobywaniu edukacji religijnej³⁵. Tak więc parlament gruziński nie zakazał całkowicie religii w szkołach. Zapisy te należy analizować łącznie ze stosownymi zapisami w Porozumieniu Konstytucyjnym między państwem a Kościołem, dotyczącym udziału Kościoła Gruzjińskiego w opracowywaniu programów nauczania oraz zatwierdzaniu i zwalnianiu nauczycieli. Jeśli uczniowie wyrażą chęć nauki religii, Kościół Gruzjiński, czy inna organizacja religijna, odgrywa wprawdzie znaczącą rolę w procesie dobrowolnego uczenia się, ale nie podejmuje ostatecznej decyzji w kwestii treści kształcenia i zatwierdzania i zwalniania nauczycieli. Nauczanie odbywając się na terenie szkoły podlega kontroli MEN³⁶.

W oparciu o Krajowe Cele Edukacji Ogólnej oraz Ustawę o Edukacji Ogólnej opracowywane są Krajowe Programy nauczania (z reguły są kilkuletnie). W programie nauczania na lata 2011-2016 nie uznaje się wprawdzie religii za osobny przedmiot, jednak jest ona reprezentowana na każdym poziomie nauczania w przedmiotach o tematyce społecznej (Historia, Edukacja Obywatelska, Geografia). Stwierdzono, że „szkoła powinna promować zasady wzajemnego szacunku i równości”. Najwięcej informacji religijnych znajduje się w kursie zatytułowanym „Kultura i Religia”, który jest realizowany w ramach następujących przedmiotów i klas: Nasza Gruzja (klasa 5-6), Historia (klasy 7-9, 11-12), Edukacja Obywatelska (klasa 7-8). MEN zatwierdziło kodeksy etyki dla dyrektorów, nauczycieli oraz uczniów, które za-

³⁵ *Law of Georgia on General Education April 2005*, <https://eqe.ge/res/docs/untitled.pdf> (18.11.2018).

³⁶ *Religion in public schools. An analysis of educational policy...*

kazują dyskryminacji religijnej oraz propagandy religijnej (to ostatnie nie obowiązuje nauczycieli uczących religii). Ponieważ religia jest zgodnie z Ustawą o Edukacji Ogólnej, przedmiotem dodatkowym, wybieranym przez uczniów, dlatego też szkoła musi przedstawić listę dodatkowych usług edukacyjnych wraz z ich opisem. Zatwierdzane jest to przez radę pedagogiczną danej szkoły (w ramach autonomii szkoły). Istotnym problemem jest to, że MEN nie posiada żadnych informacji ile szkół w Gruzji uczy religii jako przedmiotu dodatkowego³⁷.

Podręczniki szkolne zgodne z nowymi wymaganiami zostały opublikowane w 2007 roku – nie objęły jednak wszystkich stopni edukacji (podręcznik dotyczący historii religii świata pojawił się w 2010 roku). Podręczniki były krytykowane za to, że nie miały rozdziałów, dotyczących historii i kultury różnych religii od wieków występujących na terenach Gruzji. Ponadto zarzuca się im, iż nie są wolne od stereotypów i tendencji lansowanych przez Kościół Gruziński (jeśli pojawiają się informacje o innych religiach – zwłaszcza dotyczy to islamu – to podawane są w formie negatywnej). Do tej pory jest to ogromnym problemem, mimo iż zgodnie z Krajowymi Celami Edukacji Ogólnej podręczniki zawierające elementy dyskryminujące, bądź zniesławiające nie mogą zostać zatwierdzone. W opublikowanych w ostatnim czasie podręcznikach do „Historii religii świata” informacje przedstawione są w bardziej zrównoważonych proporcjach. Część nauczycieli woli jednak używać starszych podręczników³⁸. Ciężko jest wydać podręcznik zgodny z Krajowymi Celami Edukacji Ogólnej, skoro zgodnie z Porozu-

³⁷ *Ibidem*, s. 17-18.

³⁸ A. Jödicke, *op. cit.*, s. 107; E. Jajanidze, *op. cit.*, s. 32, 35-36; *Religion in public schools. An analysis of educational policy...*

mieniem Konstytucyjnym między państwem a Kościołem Gruzińskim, ten ostatni uczestniczy w ich opracowywaniu. Kościół Gruziński standardowo sprawdza podręczniki religijne i inne używane w szkołach w celu zachowania zgodności z ortodoksyjnymi przekonaniem. Na przestrzeni ostatnich lat państwowe fundusze na edukację religijną znacznie wzrosły³⁹

Jednym z głównych powodów dla których rząd gruziński nie zdecydował się na wprowadzenie w Ustawie o Edukacji Ogólnej nauczania religii jako przedmiotu obowiązkowego był brak odpowiednio przygotowanych nauczycieli mogących prowadzić ten przedmiot. W Gruzji nie ma wypracowanych standardów dotyczących kształcenia nauczycieli religii. Na uczelniach wyższych nie ma specjalnego kierunku kształcącego w tym kierunku (w przeciwieństwie do Armenii)⁴⁰. W Raporcie Europejskiej Komisji przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji z 2010 roku w odpowiedzi na doniesienia o stosowaniu szykan wobec dzieci wyznających inną wiarę, znalazło się zalecenie aby rząd gruziński dołożył wszelkich starań w celu stosownego przeszkolenia nauczycieli do pracy w środowisku wielokulturowym i podjął środki w celu monitorowania czy każdy nauczyciel szanuje zasadę neutralności religijnej, przewidzianej przez prawo. W sytuacji dyskryminacji religijnej dzieci przez nauczycieli MEN ma niezwłocznie pociągnąć do odpowiedzialności takich nauczycieli⁴¹.

³⁹ R. Charles, *Secular Regimes and State Engagement with Religion in post-Soviet Eurasia*, California 2013, s. 34.

⁴⁰ E. Jajanidze, *op. cit.*, s. 33-34.

⁴¹ *ECRI Report of Georgia (2010)*, s. 16-17, <https://rm.coe.int/third-report-on-georgia/16808b5770> (10.11.2018).

Edukacja, w tym nauczanie przedmiotów zawierających wiedzę religijną, kontrolowana jest dwuetapowo. Na poziomie szkoły Komisja Dyscyplinarna, która składa się z nauczycieli, rodziców i uczniów, bada przypadki niewłaściwego postępowania nauczycieli i stosuje wobec nich przewidziane sankcje. W przypadku gdy szkoła nie zareaguje szybko i odpowiednio, działania rozpoczyna MEN za pośrednictwem Departamentu Audytu Wewnętrznego. Po rozpatrzeniu sprawy wydaje zarządzenie szkole w celu podjęcia stosownych działań⁴². Jednak obserwatorzy wskazują na brak skutecznych mechanizmów kontroli – chodzi głównie o to jakie informacje religijne będą w szkole dostarczane uczniom⁴³.

Badania terenowe (zarówno szkoły w Tbilisi, jak i innych regionach Gruzji) pokazują, że szkoły, jak i nauczyciele jak mogą omijają obowiązujące przepisy dotyczące zasady świeckości szkoły. Jak podają autorzy badań nie są to pojedyncze przypadki, ale trwały proceder⁴⁴. Wśród nauczycieli widoczna jest tendencja do odrzucenia uczniów należących do innych grup religijnych, oraz oznaki prozelityzmu. Postawy nauczycieli są wynikiem przeświadczenia o szczególnej roli Kościoła Gruzińskiego w utrzymaniu gruzińskiej tożsamości: „Kiedy Gruzin bronił swojej ojczyzny – bronił swojej religii. Kiedy bronił swojej religii – bronił swojej ojczyzny. Jest to fundamentalne dla nas. Uczeń uczniów zgodnie z tą Zasadą”⁴⁵.

⁴² *Religion in public schools. An analysis of educational policy...*

⁴³ *Orthodoxy advancing into Georgia schools*, JAMnews 13.04.2017, <https://jam-news.net/thats-how-orthodoxy-advances-into-schools> (18.11.2018).

⁴⁴ *Religion in public schools. An analysis of educational policy...*

⁴⁵ *Ibidem*, s. 34.

Misją szkoły – jak głosi hasło znajdujące się na wielu budynkach szkolnych – jest nauczanie trzech filarów patriotyzmu: języka, miłości do Ojczyzny i wiary. Spora część nauczycieli uważa, że ich osobistą misją jest nawracanie uczniów i pokazanie im jednej prawdziwej wiary – w święty Prawosławny Autokefaliczny Apostolski Kościół Gruziński⁴⁶. W opinii nauczycieli nauczanie innych tradycyjnych religii wraz z Kościołem Gruzińskim jest dopuszczalne, ale zupełnie wykluczone w przypadku sekt (np. Świadkowie Jehowy). Oczywiście uprzywilejowany musi być Kościół Gruziński. Szczególnie cierpią dzieci Świadków Jehowy oraz muzułmanie. Według tych ostatnich nauczyciele jawnie obrażają islam nawet w szkołach, gdzie muzułmanie stanowią większość.

Podczas zajęć szkolnych powszechnie występuje prozelityzm – historii i literatury nie uczy się w oparciu o zasady nauki, ale o religię (pisma święte oraz kazania katolika są używane w procesie edukacji), powszechne są modlitwy w czasie zajęć. Przed wejściem do szkół, na korytarzach szkolnych urządzane są specjalne kaplice, które zawsze są zatłoczone. W salach historycznych dominują symbole religijne, ikony gruzińskich świętych. Kapłani są zapraszani przez dyrektorów szkół i nauczycieli aby porozmawiać z uczniami o Bogu⁴⁷. Spotyka się

⁴⁶ K. Gurchiani, *Georgia-in between: religion in public schools*, „Nationalities Papers. Nationalism and Ethnicity”, 2017, Vol. 45, Issue 6, s. 7, 13, https://www.academia.edu/36418457/Georgia_inbetween_religion_in_public_schools (18.11.2018).

⁴⁷ *Religion in public schools. An analysis of educational policy...*, L. Khonelidze, *Recommendations of the Council of Religions to the Georgian government on respecting freedom of religion or belief*, [w:] *Freedom of Religion in Georgia and Armenia Freedom*, red. E. Chyliński, D. Chkhar-tishvili, Conference Report July 2013, s. 47; K. Gurchiani, *op. cit.*, s. 7-10.

to z akceptacją większości społeczeństwa. Nie wiadomo ile osób decyduje się złożyć skargę do rzecznika praw obywatelskich (tendencją jest, że przedstawiciele mniejszości religijnych i ateiści unikają publicznej dyskusji – ich dzieci nie tylko są szykanowane przez nauczycieli i innych uczniów, ale niejednokrotnie stają się także ofiarami przemocy fizycznej ze strony rówieśników⁴⁸). Najwięcej przypadków łamania prawa do wolności religijnej oraz zasady świeckości szkół publicznych znalazło się w jego raporcie z 2013 roku⁴⁹. Jego biuro również zapelowało do państwa o wprowadzenie powszechnych kursów dla nauczycieli dotyczących wielokulturowości, a także proponowało organizowanie dla uczniów praktyk w zróżnicowanym środowisku kulturowym⁵⁰.

Zasada tolerancji religijnej jest przez dużą część nauczycieli rozumiana nie jako ogólna wartość, ale jako ograniczenie narzucone przez państwo⁵¹. Jak donosi agencja BBC gruzińskie szkoły stały się polem bitwy ideologicznej pomiędzy prozachodnim państwem, które paradoksalnie popiera większość Gruzinów a Kościołem Gruzijnym, który również popiera większość Gruzinów⁵². Można zaryzykować stwierdzenie, że w sensie ideologicznym tę bitwę wygrywa Kościół – jak pokazują badania sondażowe – młodzież jest najbardziej religijną grupą społeczeństwa gruzińskiego⁵³.

⁴⁸ N. Antelava, *Georgia: Orthodoxy in the classroom*, BBC News 7 V 2015, <https://www.bbc.com/news/world-europe-32595514> (18.11.2018).

⁴⁹ E. Jajanidze, *op. cit.*, s. 36.

⁵⁰ L. Khonelidze, *op. cit.*, s. 47.

⁵¹ *Religion in public schools. An analysis of educational policy...*

⁵² N. Antelava, *op. cit.*

⁵³ K. Gurchiani, *op. cit.*, s. 2.

Zakończenie

Rządy obu krajów przyjęły stanowisko, że Gruzja oraz Armenia są krajami świeckimi z rozdziałem Kościoła i państwa oraz, że są krajami tolerancji religijnej i wolności, jak zadeklarowane to zostało w konstytucjach oraz w kilku międzynarodowych konwencjach dotyczących wolności religijnej i tolerancji, podpisanych przez oba kraje (np. Deklaracja Rady Europy z 2011 roku w sprawie wolności religijnej podpisana przez Gruzję). Z drugiej jednak strony rząd zarówno Gruzji, jak i Armenii faworyzuje jedną religię – własny kościół narodowy. Wpisanie w ustawy zasadnicze obu krajów zapisu o szczególnej roli w ich historii – Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego i Prawosławnego Autokefalicznego Apostolskiego Kościoła Gruzińskiego – podkreśliło ich nadrzędną rolę nad innymi religiami w tych krajach. Posiadanie odrębnych umów prawnych zawartych z państwem stanowi zaś podstawę prawną do uprzywilejowanego ich statusu w danym kraju.

Na tak silną pozycje Kościołów narodowych w obu omawianych krajach południowokaukaskich wpływa fakt, że władze polityczne potrzebują jego wsparcia w celu legitymizacji władzy (w obu państwach mamy do czynienia z hybrydowym systemem politycznym). Było ono szczególnie istotne w początkowym okresie tworzenia własnej państwowości po rozpadzie ZSRR – ogromne zmiany polityczne, gospodarcze społeczne. Kolejnym powodem, dla którego elity polityczne popierają Kościół Gruziński, jest fakt, że bycie członkiem Kościoła Gruzińskiego jest bardzo często uważane za jedną z podstawowych cech gruzińskiego życia większości społeczeństwa (pomiędzy różnorodności etnicznej, językowej i religijnej kraju). Oba

podane powyżej argumenty można odnieść zarówno do Gruzji, jak i Armenii. W Gruzji jednak elity polityczne wykorzystują silny związek między narodem (w rzeczywistości wieloetnicznym, wielojęzycznym i wieloreligijnym) i religią jako narzędzie do połączenia narodu gruzińskiego z państwem – pod wieloma względami państwo gruzińskie działa jako naród etnogeny, mimo że jest państwem wielonarodowym.

Kościół Gruzkański musiał mocno walczyć o swoją obecność w szkołach i w przeciwieństwie do OKA musiał zaakceptować pewne kompromisy. Wpłynęło na to wiele czynników: bardziej rozwinięte społeczeństwo obywatelskie w Gruzji, a więc i silniejsze protesty przeciwko nauczaniu religii w szkołach; większy sceptycyzm ze strony władz państwowych do współpracy z Kościołem Gruzkańskim; fakt bardziej zróżnicowanej struktury etnicznej Gruzji (z państw Kaukazu Południowego ma największy odsetek mniejszości etnicznych i religijnych); historyczne uwarunkowania (zlikwidowanie autokefalii tamtejszego Kościoła przez carską Rosję). Według antropologów kultury niepowodzenie co do przyjęcia takiej formy nauczania religii jaka została przyjęta w Armenii można zatem interpretować jako ciągły proces wyjaśnienia roli religii w społeczeństwie gruzińskim⁵⁴.

⁵⁴ Zob. badania Katevan Gurchiani, *op. cit.*, s. 1-14.

Bibliografia*

- Abrahamian L., *Armenian Identity in a Changing World*, Costa Mesa 2006.
- Adamczewski P., *Zarys historii staroobrzędowców w Estonii* [w:] *Staroobrzędowcy za granicą*, Toruń 2010.
- Andrejuk J., *Problem autokefalii Kościoła Prawosławnego w okresie międzywojennym*, „Kalendarz Prawosławny”, 1985.
- Andrzej (Borkowski) bp, *Autokefalia w świetle przygotowań do Soboru Panprawosławnego*, „Cerkiewny Wiestnik”, 2017, nr 4.
- Antonyan Y., *The Armenian Apostolic Church and political power in Armenia*, [w:] *Traditional religion and political power: Examining the role of the church in Georgia, Armenia, Ukraine and Moldova*, red. A. Hug, Londyn 2015.
- Bendza M., *Droga Kościoła prawosławnego w Polsce do autokefalii*, Białystok 2006.
- Benovska-Sabkova M., *Armastus, Andestus, Alandlikkus: The Rediscovery of Orthodox Christianity in Post-Soviet Estonia*, Estonian National Museum, vol. 5, University of Tartu 2011.
- Białas-Zielińska K., *Religie, Kościoły i związki wyznaniowe w prawie Unii Europejskiej*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia”, 2011, nr 5.
- Bielawska A., Wiśniewski J., *Wartości oraz stosunek do religii i Kościołów Wspólnot Europejskich, Unii Europejskiej oraz jej państw członkowskich*, Poznań 2009.
- Binns J., *An Introduction to the Christian Orthodox Church*, Cambridge University Press 2002.

* Bibliografia zawiera wykaz drukowanych opracowań naukowych wykorzystanych w monografii. Źródła, w tym adresy stron internetowych, a także opracowania w wersji elektronicznej, zamieszczone zostały w przypisach.

- Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme*, red. C. Houtman et al, Uitgeverij Kok-Kampen 2006.
- Birchall Ch., *Embassy, Emigrants and Englishmen. The Three-Hundred-Year History of a Russian Orthodox Church in London*, New York 2014.
- Bogolepow A., *Conditions of Autocephaly*, „St. Vladimir’s Seminary Quarterly”, 1961, no 3.
- Borkowski A. (arch.), *Między Konstantynopolem a Moskwą. Źródła greckie do autokefalii Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej (1919-1927)*, Białystok 2016.
- Bos P., *Prawosławie w Europie Zachodniej*, „Arche. Wiadomości Bractwa”, 1998, nr 3-4, s. 69.
- Canas V., *State and Church in Portugal*, [w:] *State and Church in the European Union*, ed. G. Robbers, Baden-Baden, Nomos, 2005.
- Carp R., *Religion in the Public Sphere: Is There a Common European Model?*, „Journal for the Study of Religion and Ideologies”, 2011, vol. 10.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.
- Chaillot Ch., *The Orthodox Church in Eastern Europe in the Twentieth Century*, Oxford, Peter Lang, 2011.
- Chapnin S., *Estonia: No Love Lost Between Sister Churches*, „Sourozh”, 2001, nr 84.
- Charkiewicz J., *Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej*, „Wiadomości PAKP”, 2016, nr 7-8.
- Charles R., *Secular Regimes and State Engagement with Religion in post-Soviet Eurasia*, California 2013.
- Chelidze A., *Nationalistic, Religious and Civil Components of Identity in Post-Soviet Georgia*, „International Journal of Area Studies”, 2014, vol. 9, Issue 2.
- Clifford J., *Diasporas*, „Cultural Anthropology”, 1994, vol. 9, no 3.

- Clogg R., *The Greek diaspora in the twentieth century*, Basingstoke: Macmillan 1999.
- Constantelos D. J., *The Orthodox Diaspora. Canonical and Ecclesiological Perspective*, „The Greek Orthodox Theological Review”, 1979, vol. XXIV, nr 2-3, 1979.
- Curanovic A., *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010.
- Curanović A., *Rosyjsko-kaukaskie sąsiedztwo w kontekście stosunków międzywyznaniowych*, [w:] *Kaukaz w stosunkach międzynarodowych. Przeszołość, teraźniejszość, przyszłość*, red. P. Olszewski i K. Borkowski, Piotrków Trybunalski 2008.
- Czynnik religijny w polityce wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Wybrane problemy*, red. M. Marczevska-Rytko, Lublin 2015.
- Danielyan S., Vardanyan V., Avtandilyan A., *Religious tolerance in Armenia. This study has been conducted by the „Collaboration for Democracy” Centre (CFDC) with the assistance of the OSCE Office in Yerevan*, Yerevan 2009.
- Davie G., *Religion in Britain Since 1945*, Oxford: Basil Blackwell 1994.
- Deklaracja o chrześcijańskich korzeniach Europy*, „Przegląd Prawosławny”, 2007, nr 6.
- Dudra S., *Autokefalie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w polityce władz polskich i Patriarchatu Moskiewskiego*, [w:] *Religijne determinanty Polityki. Seria: Politologia religii*, red. nauk. R. Michalak, Sieniawa Żarska 2014.
- Dudra S., *Prawosławne jurysdykcje kościelne we współczesnej Hiszpanii*, „Przegląd Narodowościowy-Review of Nationalities”, 2016, nr 5.
- Dzięcko A., *Kościół prawosławny i protestanckie wobec Unii Europejskiej*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Politologica”, 2004, nr 2.

- Erickson J. H., *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, New York 1991.
- Fedorowicz K., *Transformacja ustrojowa w Armenii w latach 1991-2016*, Poznań 2017.
- Furier A., *Droga Gruzji do niepodległości*, Poznań 2009.
- Gurchiani K., *Georgia-in between: religion in public schools*, „Nationalities Papers. Nationalism and Ethnicity”, 2017, Vol. 45, Issue 6.
- Gurney R., Negro L.M., *CEC at 50. A brief and incomplete history of the Conference of European Churches*, Geneva 2009.
- Historical Dictionary of the Orthodox Church*, by M. Prokurat, A. Golitzin, M. D. Peterson, London 1996.
- Hotz R., *Diaspora prawosławna jako problem przyszłego Wszechprawosławnego Soboru*, „Biuletyn Ekumeniczny”, 1982, nr 2-3.
- Huttunen H., *The Resurrection of a Church*, [w:] *The Autonomous Orthodox Church of Estonia. L'Église autonome orthodoxe d'Estonie. (Approche historique et nomocanonioque)*, eds. G. D. Papatomas, M. H. Palli, Katérini:Éditions Épektasis 2002.
- Iwaniec E., *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*. Warszawa 1977.
- Jajanidze E., *Teaching Religion in Public Schools of Georgia*, „International Journal of Multilingual Education”, 2015, Vol. 5.
- Jarco J., *Przygotowania do Wielkiego i Świętego Soboru Kościoła Prawosławnego*, „Biuletyn Ekumeniczny”, nr 3, 1973.
- Jerzy (Pańkowski) bp, *Aktualny stan Kościoła Prawosławnego w Polsce*, „Cerkiewny Wiestnik”, 2010, nr 2.
- Jerzy (Pańkowski) bp, *Aktualny stan przygotowań do Soboru Panprawosławnego*, „Elpis”, 2010, nr 21-22.
- Jödicke A., *Religious education in State schools in Azerbaijan, Georgia, and Armenia. Democratic politics of religion and the plurality of religious representations*, „The Caucasus&Globalization”, 2013, volume 7, Issue 1-2.

- Juros H., *Kulturowe motywy „klauszuli kościelnej” w Traktacie Amsterdamskim*, „Studia Europejskie” 1998, nr 1(5).
- Kääriäinen K., *Religion and State in Finland*, „Nordic Journal of Religion and Society”, 2011, vol. 24 (2).
- Kalinowski L., *Dyptyk*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002.
- Kallistos Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2011.
- Kałużny T., *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008.
- Karski K., *Kronika wydarzeń ekumenicznych styczeń-czerwiec 1996*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 1996, nr 2.
- Keleher S., *Orthodox Rivalry in the Twentieth Century: Moscow versus Constantinople*, „Religion, State & Society”, 1997, Vol. 25, No. 2.
- Klinger J., *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983.
- Kmak-Pamirska A., *Religia w czasach Trzeciej Rzeszy*, Toruń 2010.
- Kniazef A., *L’Institut Saint-Serge: de l’Acad’emie d’autrefois au rayonnement d’aujourd’hui*, Paris 1974.
- Koczetow D., E. Szewczenko, *Aleksandra Niewskiego stawropigialnyj sobor w Tallinie*, „Prawosławna Encyklopedia”, Moskwa 2000.
- Kowalska-Stus H., *Federacja Rosyjska: państwo wielowyznaniowe*, [w:] *Dialog i akulturacja: judaizm, chrześcijaństwo i islam*, red. A. Pankowicz, S. Bielański, Kraków 2007.
- Król-Mazur R., *Kościół i religia w postradzieckiej Armenii*, [w:] *Rozpad ZSRR i jego konsekwencje dla Europy i świata*, cz. II, *Wspólnota Niepodległych Państw*, red. M. Smoleń, M. Lubina, Kraków 2011.
- Król-Mazur R., *Ormiański Kościół Apostolski i jego relacje z władzami politycznymi i społeczeństwem obywatelskim*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk, seria *Politologia Religii*, t. IV, Zielona Góra 2017.

- Król-Mazur R., *Polityczne aspekty działalności Prawosławnego Autokefalicznego Apostolskiego Kościoła Gruzjińskiego po 1991 r.*, [w:] *Na wschód od linii Curzona. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Mieczysławowi Smoleniowi*, red. R. Król-Mazur, M. Lubina, Kraków 2014.
- Król-Mazur R., *Rola Prawosławnego Autokefalicznego Apostolskiego Kościoła Gruzjińskiego w konfliktach na Kaukazie Południowym*, „*Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej*”, 2016, R. LI, nr 2.
- Król-Mazur R., *Świadkowie Jehowy jako najbardziej zwalczana sekta w Armenii*, „*Wschodnioznawstwo*”, 2016.
- Król-Mazur R., *Rola religii w konflikcie o Górski Karabach*, [w:] *Armenia – dziedzictwo a współczesne kierunki przemian kulturowo-cywilizacyjnych*, red. P. Nieczuja-Ostrowski, Poznań 2016.
- Krukowski J., *Polityka wyznaniowa państw postkomunistycznych. Główne linie*, „*Roczniki Nauk Prawnych*”, 2002, z. 2.
- Kuca G., Grzybowski M., *System konstytucyjny Gruzji*, Warszawa 2012.
- Kuźma A., *IV Konferencja Przygotowawcza do Soboru Ogólnoprawosławnego*, „*Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*”, 2009, nr 7-8.
- Kuźma A., *Patriarcha Atenagoras I i jego wkład w jednoczenie Kościoła Prawosławnego*, [w:] *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi Anchimiukowi) w 70. rocznicę urodzin*, pod red. K. Wojciechowskiej i W. Konacha, Warszawa 2013.
- Kuźma A., *Spotkanie w Chambésy*, „*Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*”, 2010, nr 2.
- Kuźma A., *Udział Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w przygotowaniach Soboru Wszechprawosławnego*, [w:] *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, red. T. Kałużny, Z. J. Kijas, Kraków 2016.

- Langrod J. S., *O autokefalii prawosławnej w Polsce. Studium z zakresu polskiej polityki i administracji wyznaniowej*, Warszawa 1931.
- Lewandowski J., *Historia Estonii*, Ossolineum 2002.
- Łotocki A., *Autokefalia. Zasady autokefalii*, Warszawa 1932.
- Maj D., *Chrześcijańska odpowiedzialność ekologiczna. Przykład ECEN (European Christian Environmental Network)*, [w:] *Ekologizm*, red. M. Marczevska-Rytko, D. Maj, Lublin 2016.
- Maj D., *Konferencja Kościołów Europejskich a integracja europejska. Ewolucja stanowiska*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015.
- Maj D., *Konferencja Kościołów Europejskich wobec integracji europejskiej*, Lublin 2016.
- Makarowa N., *Russkije prawosławnyje chramy Pariża*, [w:] *Architekturnoje nasledije ruskogo zarubieźja*, Petersburg 2008.
- Materski W., *Gruzja*, Warszawa 2010.
- Matosyan T., *Church as Civil Society? Recent Issues of Religion and Politics in Armenia*, „Caucasus Analytical Digest”, No. 72, 29 April 2015.
- Matreńczyk A., *Nim zbierze się Sobór*, „Przegląd Prawosławny”, 2011, nr 9.
- McClellan D., *State and Church in the United Kingdom*, [w:] *State and Church in the European Union*, ed. G. Robbers, Baden-Baden, Nomos, 2005.
- McGuckin J. A., *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Oxford 2008.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyńska*, Warszawa 1982.
- Michalak R., *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989*, Zielona Góra 2014.
- Mińko A., *Kościół Prawosławny*, [w:] *W drodze za Chrystusem. Kościoły chrześcijańskie w Polsce mówią o sobie*, pod red. H. Trandy, M. Patalona, Kraków 2009.

- Mironowicz M., *Kościół prawosławny na terenach Generalnego Gubernatorstwa, Białorusi i Ukrainie w latach 1939-1944*, [w:] *Pokazanie Cerkwie prawdziwej. Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, red. P. Chomik, Białystok 2004.
- Mkrtchyan S., *Where Did We Come From? Creationism versus Evolution in Armenian Public Schools*, [w:] *Armenian Christianity Today. Identity politics and Popular Practice*, red. A. Agadjanian, Surrey 2014.
- Mossakowski W., *Ugruntowanie autokefalii prawosławia w Polsce współczesnej*, „*Studia Iuridica Toruniensia*”, 2012, t. 11.
- Nazarov M., *Missiia russkoi emigratsii*, Moscow 1994.
- Nichols A., *Theology in the Russian diaspora: church, fathers, eucharist in Nikolai Afanas'ev 1893–1966*, Cambridge University Press 1989.
- Nieczuja-Ostrowski P., *Armenia i diaspora ormiańska. Współzależność religii i polityki*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016.
- Nieczuja-Ostrowski P., *Religia w polityce w państwach Kaukazu Południowego*, [w:] *Religia i polityka na obszarze Europy Wschodniej, Kaukazu i Azji Centralnej*, red. T. Stępniewski, Lublin-Warszawa 2013.
- Olszówka M., *Współczesne stosunki państwo-Kościół w Republice Greckiej*, „*Rocznik Teologiczny*”, 2009, z. 1-2.
- Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation*, ed. M. Hämmerli, J. F. Mayer, Routledge, 2014.
- Papadakis A., *Zarys dziejów Kościoła prawosławnego*, [w:] *Prawosławie. Światło ze wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009.
- Papanikolaou A., *Contemporary Orthodox Theology*, [w:] *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, ed. by J. A. McGuckin, Blackwell Publishing Ltd. 2011, vol. I.

- Papanikolaou A., *Staṅniloae Dumitru*, [w:] *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, ed. by J. A. McGuckin, Blackwell Publishing Ltd. 2011, vol. II.
- Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989.
- Paprocki H., *Przygotowania do Soboru Panprawosławnego*, „Kalendarz Prawosławny”, 2000.
- Paszkiwicz P., *W służbie imperium rosyjskiego 1721-1917. Funkcje i treści ideowe rosyjskiej architektury sakralnej na zachodnich rubieżach cesarstwa i poza jego granicami*, Warszawa 1999.
- Pettersson P., *State And Religion in Sweden: Ambiguity Between Disestablishment and Religious Control*, „Nordic Journal of Religion and Society”, 2011, vol. 24 (2).
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005.
- Pinnington J., *Anglicans and Orthodox: Unity and Subversion 1559-1725*, Gracewing Publishing 2003.
- Pospelovsky D., *The Russian Church under the Soviet regime 1917-1982*, t. I, New York 1984.
- Prawdę znajduję w prawosławiu* (rozmowa z abp. Waszyngtonu, metropolitą całej Ameryki i Kanady Tichonem), „Przegląd Prawosławny”, 2018, nr 9.
- Prawosławna diaspora. Dokumenty przyjęte przez Świąty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej, Kreta, 18-26.06.2016 r.*, „Cerkiewny Wiestnik”, 2016, nr 4.
- Przekop E., *Wschodni model kolegialnego zarządzania w Kościele*, „Colloquium Salutis”. Wrocławskie Studia Teologiczne, 1978, t. 10.
- Radziukiewicz A., *Niderlandzki pejzaż z prawosławiem*, „Przegląd Prawosławny”, 1999, nr 1.
- Rimestad S., *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917-1940)*, Frankfurt am Main 2012.
- Roberson R. G., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1995.

- Rtskhiladze G., *Religion and Conflict Potential in Georgia*, „Central Asia and the Caucasus”, 2005, 3 (39).
- Runciman S., *Schizma wschodnia*, Warszawa 1963.
- Runciman S., *Teokracja bizantyńska*, Warszawa 1982.
- Runciman S., *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973.
- Schmemmann A., *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001.
- Siekierski K., *One Nation, One Faith, One Church: The Armenian Apostolic Church, and the Ethno-Religion in Post-Soviet Armenia*, [w:] *Armenian Christianity Today. Identity politics and Popular Practice*, red. A. Agadjanian, Surrey 2014.
- Siekierski K., *Ormiański Kościół Apostolski – od wielkiej przeszłości do trudnej teraźniejszości*, „Społeczeństwo i Polityka”, 2008, nr 1.
- Siekierski K., *Religious and National Identities in Post-Soviet Armenia* [w:] *Religions and Identities in Transistion*, red. I. Borowik, M. Zawila, Kraków 2010.
- Siekierski K., *Współczesny dyskurs Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies”, 2007, nr 15.
- Siemieniuk P., J. Gerrard, B. Wasilewski, *Bizancjum pod londyńskim niebem*, „Wiadomości Bractwa”, 1994, nr 3.
- Sobański R., *O Kartce Praw Podstawowych UE*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka. Zeszyty Katolickiej Nauki Społecznej”, 2008, nr 3.
- Sokołowski J., *Autokefaliczne Kościoły Prawosławne*, „Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej”, 2013, nr 1 (7).
- Sowiński S., *Modele stosunków państwo-Kościół w Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie”, 2008, nr 3.
- St. Sergius Orthodox Theological Institute, Paris, [w:] *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, by M. Prokurat, A. Golitzin, M. D. Peterson, London 1996.
- Stark R., *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion”, 1999, vol. 60 (3).
- Starobrzędowcy. Szkice z historii, języka, zwyczajów*, wybór. I. Grek-Pabisowa, Warszawa 1999.

- Strutyński M., *Stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi w niepodległej Ukrainie (1991-2013)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2014, t. 17.
- Struve N., *Soixante-dix ans d'emigration russe 1919–1989*, Paris 1996.
- Szabaciuk A., *Między konfliktem a pokojem. Polityka etniczna i wyznaniowa Gruzji w latach 1991-2012*, „Wschodnioznawstwo”, 2012.
- Szegda M., *Konferencja Kościołów Prawosławnych na Rodos*, „Prawo Kanoniczne”, 1960, nr 3-4.
- Szegda M., *Sprawa zwołania soboru przez prawosławnych*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny”, 1962, nr 1-2.
- Szewczyk R., *Kościoły i związki wyznaniowe a prawo traktatowe Unii Europejskiej*, „Studia Łuckie”, 2011, nr 13.
- Szkarowskij M., *Polityka Trietiego Riejcha po odnoszeniu k Russoj Prawosławnoy Cerkwi w swiecie archiwnych matieriałow 1935-1945 godow*, Moskwa 2003.
- Szyszlak T. J., *Stosunki państwa z Apostolskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym we współczesnej Gruzji*, [w:] *Badania wschodnie. Polityka wewnętrzna i międzynarodowa*, red. W. Baluk, Z. J. Winnicki, Wrocław 2008.
- Szyszlak T. J., *Porozumienie Konstytucyjne między Państwem Gruzjińskim i Gruzjińskim Apostolskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym z 14 X 2002*, [w:] *Badania wschodnie. Polityka wewnętrzna i międzynarodowa*, red. W. Baluk, Z. J. Winnicki, Wrocław 2008.
- The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, ed. by J. A. McGuckin, Blackwell Publishing Ltd. 2011, vol. I.
- The Orthodox Church in Estonia: Chronology of a Divided Community*, „Syndesmos”, 23 February 1996.
- Thilingarian H., *A Brief Historical and Theological Introduction to the Armenian Apostolic Orthodox Church*, Kanada 1993.

- Thöle R., *Orthodox Churches in Germany: From migrant groups to permanent homeland*, [w:] *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation*, ed. M. Hämmerli, J.-F. Mayer, Routledge, 2014.
- Tofiluk J., *Autokefalia w rozumieniu Kościoła prawosławnego*, [w:] *Autokefalie Kościoła Prawosławnego w Polsce*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2006.
- Tofiluk J., *O przygotowaniach do Soboru Wszechprawosławnego*, „Elpis”, 1999, z. 1.
- Toom T., *Orthodox Church in Estonia*, [w:] *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, ed. by J. A. McGuckin, vol. I, Blackwell Publishing Ltd. 2011.
- Tregubov A., *The Ligth of Christ. Iconography of Gregory Kroug*, New York 1990.
- Tziovas D., *Greek Diaspora and Migration since 1700*, Ashgate, Farnham 2009.
- Vlaicu P. D., *Autonomy and Orthodox Diaspora from the Point of View of the Documents adopted by the Holy and Great Council*, „Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa”, 2017, vol. 62, no 1.
- Wojtkowiak S., *Prawosławie wczoraj i dziś. Zarys popularny*, Warszawa 1995.
- Wtedy już nie rozstrzelowali* (ostatni wywiad jakiego patriarchy Aleksy II udzielił kanałowi „Wiesti” w końcu października 2008 r.), „Przeгляд Prawosławny”, nr 1, 2009.
- Wybrew H., *The Orthodox Churches in the United Kingdom*, [w:] *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation*, ed. M. Hämmerli, J.-F. Mayer, Routledge, 2014.
- Zadura D., *Chrześcijaństwo i Kościół narodowy w historii Gruzji – od źródeł do okresu sowieckiego*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological studies”, 2009, nr 19.

- Zadura D., *Naród w tygryziej skórze. Tożsamość narodowa Gruzinów w dobie „rewolucji róż”*, [w:] *Dylematy kaukaskie. Problemy narodowościowe i migracyjne*, red. M. Ząbek, Warszawa 2010.
- Zernov N., *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967.
- Zieliński T. J., *Prawa i powinności monarchy brytyjskiego wobec religii urzędowej i Kościołów państwowych*, [w:] *Konstytucjonalizm w państwach anglosaskich*, red. A. Zięba, Kraków 2013.
- Znosko A., *Autokefalia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989.
- Znosko A., *Autokefalia. Próba kanonicznego ujęcia przedmiotu w skrócie*, „Wiadomości PAKP”, 1971.
- Znosko A., *Prawosławne prawo kościelne*, cz. 1, Warszawa 1973; cz. 2, Warszawa 1975.
- Zyzykin M., *Autokefalia i zasady jej zastosowania*, Warszawa 1933.

Autorzy

Stefan Dudra – historyk i politolog, doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor nadzwyczajny w Instytucie Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Redaktor naczelny rocznika „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”, członek Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Zainteresowania naukowe koncentrują się na zagadnieniach polityki wyznaniowej i polityki narodowościowej.
<https://orcid.org/0000-0002-4196-1305>

Renata Król-Mazur – historyk, politolog, doktor, adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ. Zainteresowania naukowe: to politologia religii (ze szczególnym uwzględnieniem regionu Kaukazu), polityka pamięci, nacjonalizmy na obszarze poradzieckim, problematyka mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych (ze szczególnym uwzględnieniem Ormian), polska myśl polityczna, stosunki międzynarodowe. Członek wielu organizacji naukowych i stowarzyszeń. Sekretarz Instytutu Badań Ormiańskich.
<https://orcid.org/0000-0003-1795-8971>

Dorota Maj – doktor, adiunkt w Zakładzie Ruchów Politycznych Wydziału Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Zainteresowania naukowe koncentrują się na sprzężeniach religii i polityki, nowych ruchach społecznych i demokracji bezpośredniej. Autorka monografii *Konferencja Kościołów Europejskich wobec integracji europejskiej* (Lublin 2016), współredaktor publikacji *Feminizm* (Lublin 2015), *Ekologizm* (Lublin 2016), *Nowe ruchy społeczne* (Lublin 2017), *Civic Participation in the Visegrad Group Countries after 1989* (Lublin 2018) oraz *Politologia religii* (Lublin 2018). Sekretarz czasopisma „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio K – Politologia”.
<https://orcid.org/0000-0001-5348-2283>

Abstract

The dynamics of changes in the world gives us a clear insight into the meaning and role of religion in contemporary societies. This is due both to attempts to undermine the paradigm of secularization, which is the main reference point for social sciences and humanities in the field of research on religion and politics, as well as to the emergence of new phenomena on the borderline of religion and modernity, bringing a new quality to the relations between religion and politics. In this context, we can speak of two opposing tendencies: on the one hand, the privatization of religious beliefs and the transfer of religiousness to the private sphere of every person, and on the other hand, the penetration of religion into the public sphere, which results in its interactions with politics. For this reason, in the political sciences circles, a postulate has been put forward for some time now to distinguish in the sciences of politics a sub-discipline known as the political science of religion. In the West, research on the relationship between politics and religion is very popular and valued. In Poland they are still developing and every effort should be made to ensure that their popularity and standard do not differ from what has been worked out in the West.

Religion has been a state-forming factor since the earliest times. The symbiosis of state and religion/church was an effective method of state consolidation, building all its structures, both institutional and social. As a consequence, religion in the vast majority of cases was a substrate of a much broader state ideology, which often resulted in its strictly

instrumental treatment as a convenient and effective form of integration and organization of the state. However, when religion and the resulting divisions became an element threatening the integrity of the state, it was decided that the best way for the state to address the Church was to separate the two entities, so that confessional diversity did not cause unnecessary conflicts. Regardless of the relations between the state and the Church adopted in a given country, each state authority has formulated its own principles and objectives with regard to religions and religious denominations, as well as the methods it uses to make them a reality in social life, thus creating a religious policy.

Religious policy is inseparably connected with religious law, which is a formal expression in relations between the state and religious organizations (religious associations), which is a set of norms issued or recognized by the state, determining the attitude of states to churches and religious associations, as well as the situation of an individual due to his or her worldview. These norms are part of the state legal system and are constructed on two levels. At the first level, there are general norms ensuring freedom of conscience and religion in the individual and institutional dimension (as a rule, the state constitutes them unilaterally). At the second level there is a specificity of religious law norms, taking into account religious pluralism (in this case the norms are negotiated with representatives of a given religious association). Therefore, religious policy in a democratic state is implemented within the limits defined by the law in force. The norms of law consolidate the relations between the state and churches and

religious associations by defining the role to be fulfilled by the indicated entities in the state. In the modern world there are two opposing ways of establishing relations between the state and religious associations: the model of connection (religious state) and the model of separation (secular state). The norms of religious law are subject to change along with the changes taking place in religious policy. In a democratic state under the rule of law, this takes place in the manner specified by constitutions and detailed laws.

One of the determinants of a democratic state is guaranteeing the right to religious freedom, including two spheres of religious human activity – internal, connected with religious beliefs of man (freedom of conscience), and external, or the right to shape their lives according to their religion (freedom of religion). In the rule of law, freedom of religion is expressed in relevant legal regulations (constitutions and specific laws), including international conventions and pacts that uphold human rights. The measure of proper functioning of the law of religious freedom is not so much guaranteeing the rights of liberty to the dominant Churches and ideological organizations, but above all to minority groups.

In this monograph, the issue of religious policy has been analyzed on two levels. The first one covers issues related to the functioning of ecumenical organizations in Europe, their impact on shaping the universal principles of religious policy, as well as cooperation in the field of European integration. The second level is the study of state-church relations on the example of the functioning of the Orthodox Churches in Estonia and selected Western European countries, the activities of the

Orthodox Apostolic Autocephalous Church of Georgia and, belonging to the pre-Chalcedonian Eastern Churches, the Armenian Apostolic Church.

The structure of the book distinguishes six chapters. The first chapter, entitled *The role of religion in the process of European integration – a perspective of the Conference of European Churches (CEC)*, focuses on the activities of the Conference of European Churches (CEC), Europe's largest non-Catholic ecumenical forum, and its activities in the shaping of religious policy of the European Union. This part shows the genesis and structure of the organization, the factors determining the perception of European integration by the CEC (lack of jurisdiction over CEC member churches, differences in the visions of European integration and the diversity of state/church models). The most important developments in European integration are set out in the *Ecumenical Charter* developed with the participation of the CEC. It contains a catalogue of the most important tasks of the Churches in Europe, as well as drawing attention to the fact that the main threat to European unity is the development of West-East and North-South antagonisms, the development of nationalisms and the instrumental use of Churches for ethnic and nationalistic purposes. The second chapter, *Ecumenical cooperation of the Conference of European Churches in the area of European integration*, is devoted to the ecumenical cooperation of the CEC with the organizations created by the Roman Catholic Church: the Council of European Bishops' Conferences (CCEE) and the Commission of European Community Bishops' Conferences (COMECE). The research

presented in this chapter is divided into three parts: 1) an analysis of the status of churches and religious associations in the light of EU law; 2) analysis of CEC's cooperation with CCEE and COMECE, where integration is understood as the cooperation of non-political acts, but which may affect the political sphere, and 3) analysis of cooperation in the field of political integration. The third chapter of the monograph, titled *Orthodox Diasporas in the process of auto-cephalization in Western Europe*, is devoted to the problems of various ecclesiastical jurisdictions, characteristic of Orthodox diasporas operating in selected Western European countries. This section discusses the stages of Orthodoxy's infiltration into Western Europe, as well as the diversity of conditions for the development of Orthodoxy in a given area (eg migrations of the Orthodox population in the 20th century as a result of the October Revolution, after the creation of Greece and Turkey in the 1920s, after the occupation Cyprus through Turkey in the 1970s and after the collapse of the USSR and the start of a large wave of economic emigration). It was noted that the Orthodox communities emerging in Western Europe were organized according to the ethnic key and remained in the jurisdiction of their native church. As a result, several Orthodox communities were established on the same territory with a separate hierarchy reporting to their native Churches. An element that strongly strengthened the diversity of church jurisdictions was the rivalry between the Moscow and Constantinopolitan Patriarchates. Next, the causes and the course of the process of cooperation and joining various church jurisdictions were analyzed. These activities are considered as an introduction to

the possible establishment of autocephalous Churches. There are also presented the reasons why none of the Orthodox national churches wants to give up their influence over their diaspora, as well as the controversy which arouses the process of obtaining and broadcasting autocephaly. The culmination of this part of the monograph is the analysis of the compromise solution developed by the Orthodox Churches in the form of Episcopal Congregations. The fourth chapter, entitled *Orthodox Jurisdictions in Estonia as an exemplification of ecclesial and structural church problems*, focuses on the development of the Orthodox Church in one of the Baltic Republics. The process of the rebirth of the Orthodox Church in Estonia as a result of the activities of the Russian Empire in the nineteenth century is discussed in detail, followed by the split that took place in the Orthodox Church there after the final independence of Estonia in 1920. The rivalry between the Estonian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate and the Estonian Apostolic Orthodox Church of the Patriarchate of Constantinople is analyzed, with the indication that the main source of this conflict was the fear of Estonians against Russian influence and the domination of the Russian population. The actions undertaken by Estonia were aimed at preventing the registration of the Estonian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate and the repercussions of these activities on the international arena. The settlement of the status of the Estonian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate occurred in 2002. And although both Churches participate in the local ecumenical movement, relations between them and their faithful are based on mutual aversion. Chapter five, *Teaching religion in public schools in*

Georgia as part of the denominational policy of the Republic of Georgia is devoted to the issue of teaching religion in public schools in the Republic of Georgia. The historical conditions of the activities of the Orthodox Apostolic Autocephalous Church of Georgia, the process of creating a uniform ethnic and religious identity and gaining the status of a national Church have been analyzed. The importance of religion in Georgia was indicated. The focus was also on the analysis of state legislation regulating the status of churches and religious associations, including in particular the issue of teaching religion in schools. The social reception of religious education as well as reactions of the international environment were examined. In the last chapter of the book, entitled *Obligatory teaching of the history of the Armenian Church in public schools as part of the religious policy of the Republic of Armenia*, the focus was on obligatory religious education in the Republic of Armenia. The origins of the Armenian Apostolic Church and the status of the national Church were pointed out. The formal and legal dimension of the Church's activity and detailed laws in the field of teaching religion in public schools were analyzed. In the course of the conducted research, it was shown that teaching religion in public schools is an intentional element of the religious policy implemented by the Armenian authorities. In the rule of law, the exercise of the right of religious associations to organize religion lessons in a public school must comply with the principle of equality of religious organizations. This part of the investigations attempted to answer the question whether this requirement is being fulfilled in the Republic of Armenia.

The adopted content division results directly from the research interests of the authors representing three Polish research centers: the University of Zielona Góra, the Jagiellonian University in Kraków and the Maria Curie-Skłodowska University in Lublin. Their scientific interests have been focused on issues related to the politics of religion for many years, and they concern: the Orthodox Churches, the Eastern Churches of Georgia and Armenia as well as ecumenical organizations and new religious movements. The aim of the authors is to indicate the subjectivity of religious organizations (Conference of European Churches) and religious associations (Orthodox Churches, Armenian Apostolic Church) as creators and implementers of a specific religious policy. The concepts created, often parallel with the concepts of state authorities, defined a common approach to the created (at the theoretical level) and implemented (on a practical level) religious policy.