

LWOWSKIE SACRUM, KIJOWSKIE PROFANUM

**Grekokatolicyzm w ukraińskiej przestrzeni publicznej
od pierestrojki do pomarańczowej rewolucji**

TOMASZ SZYSZLAK

LWOWSKIE SACRUM, KIJOWSKIE PROFANUM

**Grekokatolicyzm w ukraińskiej przestrzeni publicznej
od pierestrojki do pomarańczowej rewolucji**

WARSZAWA 2012

Recenzent – *dr hab. Radosław Zenderowski, prof. UKSW*

Korekta – *Janina Dubiel*

Skład – *Łukasz Kleska*

Redakcja techniczna – *Ewa Stachowska*

Projekt okładki – *Millenium*

Streszczenie w języku ukraińskim – *Larysa Leszczenko*

Streszczenie w języku angielskim – *Jarema Drozdowicz*

© Copyright by Tomasz Szyszlak

Wydanie publikacji zostało dofinansowane przez
Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego
ze środków na działalność statutową
oraz ze środków własnych
Instytutu Studiów Międzynarodowych

ISBN 978-83-936549-0-1

Wydawca

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE

00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, pok. 010, tel. (0 22) 625 26 42

redakcja@ptr.edu.pl

www.ptr.edu.pl

Druk

MILLENIUM – ul. Transportowców 18, 39-200 Dębica, tel. (0 14) 6 817 817

mamie, żonie, córce

Wykaz ważniejszych skrótów

ARI	Agencja Religijnej Informacji
ARK	Autonomiczna Republika Krym
CRI	Centrum Religijnej Informacji
KKKW	Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich
KRz	Kościół Rzymskokatolicki
NANU	Narodowa Akademia Nauk Ukrainy
ORK i OR	Ogólnoukraińska Rada Kościołów i Organizacji Religijnych
OZKChWEZ	Ogólnoukraiński Związek Kościołów Chrześcijan Wiary Ewangelicznej – Zielonoświątkowców
OZZEChB	Ogólnoukraiński Związek Zjednoczeń Ewangelicznych Chrześcijan-Baptystów
PKU ds. Religii	Państwowy Komitet Ukrainy do spraw Religii
RKP	Rosyjski Kościół Prawosławny
UAKP	Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny
UKG	Ukraiński Kościół Grekokatolicki
UKK	Ukraiński Kościół Katolicki
UKP	Ukraiński Kościół Prawosławny
UKP PK	Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Kijowskiego
UKU	Ukraiński Uniwersytet Katolicki
USRR	Ukraińska Socjalistyczna Republika Radziecka
ZSRR	Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich

Wstęp

Położenie Ukrainy na styku wyznaczonych przez Samuela Huntingtona cywilizacji prawosławnej i zachodniej przełożyło się na zróżnicowanie wyznaniowe tego kraju. Współcześnie, obok Kościoła prawosławnego w jedności kanonicznej z Patriarchatem Moskiewskim, funkcjonują niezależne od niego Kościoły wschodnie – ortodoksyjne, nieuznawane przez światową wspólnotę prawosławną: Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Kijowskiego i Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny, a także unickie czy też grekokatolickie, uznające prymat papieża.

O ile powstanie niezależnych od Moskwy jurysdykcji prawosławnych jest kwestią ostatnich dziesięcioleci, to próby zjednoczenia Kościoła wschodniego z zachodnim sięgają jeszcze średniowiecza. Początkowo nie dostrzegano wyraźnych skutków wzajemnej ekskomuniki biskupów Rzymu i Konstantynopola z 1054 r., która weszła do historii pod mianem Wielkiej Schizmy Wschodniej. Do powszechniejszej świadomości dotarła w epoce wojen krzyżowych, kiedy to w 1204 r. rycerstwo łacińskie z papieskim błogosławieństwem spłądowało i spaliło stolicę Cesarstwa Bizantyjskiego. Już kilkadziesiąt lat później miały miejsce pierwsze próby zjednoczenia obu Kościołów, które, w mniejszym lub większym stopniu, z inicjatywy jednej lub drugiej strony, trwają do dziś. Niepowodzeniem zakończyły się próby podejmowane w Lyonie w 1274 r. i Florencji w 1439 r. O sukcesach można mówić jedynie w przypadku unii lokalnych, w naszej części Europy przede wszystkim w krajach, w których katolicy rytu łacińskiego stanowili większość, sam Kościół rzymski zaś był konfesją państwową. Wspólną cechą większości unii kościelnych Kościołów wschodnich lub ich części ze Stolicą Apostolską było uznanie zwierzchnictwa papieża i dogmatyki katolickiej przy jednoczesnym zachowaniu starego obряду i przepisów prawa wewnętrznego, własnej hierarchii i organizacji kościelnej.

Kościół, a właściwie Kościoły grekokatolickie na Ukrainie, a więc Ukraiński Kościół Grekokatolicki oraz Mukaczewska Diecezja Grekokatolicka będąca w sensie prawnokanonicznym częścią Rusińskiego Kościoła Grekokatolickiego, nawiązując do tradycji, pierwszy – unii brzeskiej z 1596 r., drugi – unii użhorodzkiej z 1646 r.,

mukaczewskiej z 1664 r. i marmaroskiej z 1713 r. Ukraiński Kościół Grekokatolicki jest współcześnie największym Kościołem wschodnim pozostającym w unii z Rzymem oraz trzecią, co do wielkości, konfesją na Ukrainie, zaraz za Ukraińskim Kościołem Prawosławnym i Ukraińskim Kościołem Prawosławnym Patriarchatu Kijowskiego. Rusiński Kościół Grekokatolicki jest z kolei jednym z najmłodszych Kościołów unickich *sui iuris*, jedynym, którego centrum znajduje się na kontynencie amerykańskim. Diecezja mukaczewska na Zakarpaciu posiada w jego ramach status autonomiczny, podlegając bezpośrednio Stolicy Apostolskiej.

Państwo ukraińskie nie wyróżnia dwóch Kościołów grekokatolickich, a diecezję mukaczewską uważa za autonomiczną część Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego. Również dla mnie podczas pisania niniejszej monografii trudne było nieutożsamianie Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie jedynie z Ukraińskim Kościołem Grekokatolickim i zdaję sobie sprawę, że miejscami może to być widoczne.

Peryferyjne położenie Ukrainy na pograniczu dwóch kręgów kulturowych uczyniło z tego kraju poligon działań wojennych między cywilizacjami. Najważniejszym orężem w tym wielowiekowym sporze była religia. Wraz z zawarciem unii brzeskiej likwidacji uległ Kościół prawosławny w granicach ówczesnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, jednak już w pierwszej połowie XVII w. doszło do odtworzenia jego struktur. Podobnie dla Moskwy Kościół unicki stanowił forpocztę Polski i Zachodu, z którym przy każdej okazji walczyła. Tak było w okresie powstania Chmielnickiego, późniejszych wojen polsko-rosyjskich i zaborów, kiedy to doprowadzono Kościół unicki do całkowitej likwidacji. Jako Kościół grekokatolicki przetrwał on w zaborze austriackim, ale również tutaj, gdy w 1939 r. Związek Radziecki wkroczył na obszar wschodniej Galicji, rozpoczął się ostatni etap jego legalnej działalności. Po pseudosoborze lwowskim z 1946 r. przyłączono grekokatolicką metropolię lwowską do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Podobny los spotkał również zakarpackich grekokatolików w 1949 r.

W niniejszej monografii przyjrę się bliżej najnowszej historii grekokatolicyzmu na Ukrainie, poczynawszy od lat 80. XX w. i gorbaczowowskiej pierestrojki, kiedy to rozpoczęły się starania na rzecz zalegalizowania Kościoła, aż do okresu pomarańczowej rewolucji i przeniesienia siedziby arcybiskupów większych ze Lwowa do Kijowa, co też miało miejsce w sierpniu 2005 r. Cezury te są bardzo wyraźne i wydaje się, że nie wymagają one głębszego uzasadnienia. Dodatkowo zwrócić uwagę na proces odrodzenia się i rozwoju struktur Kościoła, stosunek do niego państwa i społeczeństwa, i vice versa, miejsce Kościoła grekokatolickiego na ukraińskiej scenie konfesyjnej oraz w ramach Kościoła katolickiego.

Tak skonstruowany przedmiot badań nie doczekał się w polskiej literaturze opracowania. Z posiadanej obecnie przeze mnie wiedzy brak jest również podobnej pracy w języku ukraińskim, a także angielskim bądź rosyjskim. Problem ukraińskiego grekokatolicyzmu pojawia się w pracach naukowych w Polsce przeważnie w perspektywie historycznej. O współczesnej kondycji Kościoła pisze się przy

okazji tematu pojednania polsko-ukraińskiego, albo też przy okazji ważnych wydarzeń w życiu religijnym i społeczno-politycznym na Ukrainie, jak choćby papieskiej wizyty w Kijowie i we Lwowie w czerwcu 2001 r., „pomarańczowej rewolucji” z przełomu 2004 i 2005 r., poświęcenia soboru patriarchalnego w Kijowie i oficjalnego przeniesienia do ukraińskiej stolicy siedziby arcybiskupa większego. Na Ukrainie z kolei podejmuje się nade wszystko problem zmiany statusu Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego w rozumieniu Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich z arcybiskupiego większego na patriarchalny, a także kwestię zjednoczenia ukraińskich Kościołów tradycji wschodniej przy współudziale grekokatolików.

Zdecydowałem się na wybór takiego tematu ze względu na chęć przestudiowania procesu odrodzenia Kościoła, religii i religijności po latach walki z wiarą i lansowania jedynie słusznego ateizmu naukowego, a więc procesu, który Irena Borowik nazywa „odbudowywaniem pamięci”¹. Zdecydowałem się na wybór konkretnego przypadku – najbliższego nam Polakom w sensie historycznym, kulturowym i geograficznym. Grekokatolicyzm na Ukrainie to również historia najtragiczniejszych prześladowań religijnych w Związku Radzieckim, ustępując w tej haniebnej klasyfikacji jedynie bodaj syberyjskiemu szamanizmowi.

Problematykę badawczą (obszar badawczy), którą szczegółowo zajmuję się w niniejszej monografii, należy umiejscowić gdzieś pomiędzy politologią religii i prawem wyznaniowym z jednej strony, a socjologią religii i religioznawstwem komparatystycznym z drugiej. O ile wydaje się, że terminów religioznawstwa, socjologii i politologii nie trzeba przybliżać, to jednak kilka słów można poświęcić subdyscyplinie tejże ostatniej, a więc politologii religii. Ostatnimi czasy, w środowisku religioznawczym, pojawiło się kilka artykułów programowych z zakresu politologii religii². Ogólnie rzecz biorąc, w kręgu jej zainteresowań znajdują się relacje pomiędzy poszczególnymi religiami oraz towarzyszącymi im strukturami organizacyjnymi a szeroko rozumianą sferą polityki.

Praca składa się z niniejszego wstępu, pięciu rozdziałów oraz zakończenia i bibliografii. Pierwszy rozdział został poświęcony zagadnieniom wprowadzającym, a mianowicie omówieniu zróżnicowania konfesyjnego naszego wschodniego sąsiada, ze szczególnym uwzględnieniem zachodniej części kraju.

Rozdział drugi zbudowałem wokół tezy o istnieniu na Ukrainie dwóch Kościołów grekokatolickich. Zastanawiam się w nim nad genezą zróżnicowania Kościołów wschodnich złączonych unią z Rzymem, omawiam kwestię odrodzenia struktur w okresie pierestrojki, aż do pierwszych lat bieżącego milenium, poruszam problem tożsamości Kościoła w rzeczywistości niezależnej Ukrainy, a więc w sytuacji, w której nigdy nie występował.

¹ Por. I. Borowik, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000.

² Por. K. Banek, *Główne problemy politologii religii*, „Nomos”, 2001, nr 34-36, s. 3; A. Paszko, *Politologia religii*, „Przegląd Religioznawczy”, 1998, nr 3-4, s. 108.

W rozdziale trzecim poruszam kwestię relacji pomiędzy wspólnotami grekokatolickimi a innymi ukraińskimi konfesjami. Ukraina jest państwem demokratycznym, gdzie – przynajmniej nominalnie – sfery *sacrum* i *profanum* są od siebie oddzielone. Paradoksalnie ukraiński demokratyzm przekłada się na istnienie szeregu konfliktów pomiędzy Kościołami, stąd też państwo zostało niejako zmuszone do podjęcia kroków prokoncyliacyjnych.

Kolejna część pracy poświęcona została stosunkowi państwa ukraińskiego do religii w ogóle i grekokatolicyzmu w szczególności. Postanowiłem skoncentrować się na czterech problemach, a mianowicie: na polityce wyznaniowej Kijowa, podstawowych dokumentach w zakresie prawa wyznaniowego, stosunku ukraińskich polityków i partii politycznych oraz opinii publicznej do sfery *sacrum*.

Ostatni rozdział dotyczy miejsca oraz roli państwa i społeczeństwa w działalności wspólnot grekokatolickich w kraju. Tutaj też ze względu na szeroki zakres problemów, które można by poruszyć, postanowiłem skoncentrować swoją uwagę tym razem na kwestiach związanych ze sferą społeczno-polityczną, militarną, oświatową i medialną.

Jak stara się dowodzić wielu naukowców, żadna z metod nie pozwala na wskazanie celów badań. Metody stanowią bowiem jedynie środek, który prowadzi badacza do realizacji zamierzeń. Mimo to, każda z nich stanowi jakiś system reguł, wskazań i przepisów uwarunkowanych trojako. Po pierwsze, jak pisze Andrzej Chodubski, bazuje ona na obiektywnych prawidłowościach, które umiejscawiają przedmiot badań wśród procesów i zjawisk rozwoju kulturowego i przedstawione są w postaci odpowiedniej teorii. Po drugie, jest określona i wyznaczona przez charakter badanego przedmiotu, po trzecie zaś – zależy od środków badania, ludzi i narzędzi badawczych, jakimi się w danej sytuacji dysponuje. Stąd też metoda badawcza, jej wybór, rodzaj, charakter czy użyteczność uzależnione są od poziomu rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego danego społeczeństwa. Od metody wymaga się, aby spełniała postulat adekwatności, a więc, aby określone za jej pomocą systemy operacji zawsze prowadziły do zamierzonych rezultatów³.

Dobór metod politologicznych do zastosowania w niniejszej monografii zawęziłem do trzech, które wydają się najbardziej przydatne w celu prawidłowego zbadania problemu. Pierwszą z nich jest metoda instytucjonalna, zwana również metodą instytucjonalno-prawną, której obecność uzasadniam potrzebą przeanalizowania związków pomiędzy trzema instytucjami przestrzeni publicznej, a więc państwa, społeczeństwa i Kościoła, a także dogłębnego przyjrzenia się temu ostatniemu. Skorzystanie z niej okazało się niezbędne choćby przy analizie aktów prawnych z zakresu prawa wyznaniowego.

Kolejną jest metoda historyczna, zastosowana przy zakresłaniu genezy grekokatolicyzmu na Ukrainie, a także innych Kościołów w jedności ze Stolicą Apostol-

³ A. J. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 2004, s. 114.

ską oraz innych ukraińskich konfesji. Trzecia metoda, zastosowana w niniejszej monografii, to metoda ilościowa, najbardziej uzasadniona przy omawianiu stosunku Ukraińców do religii w ogóle i Kościoła grekokatolickiego w szczególności, a także przy analizowaniu struktury wyznaniowej kraju na podstawie danych państwowych na temat wielkości poszczególnych konfesji.

Swoją monografię oparłem głównie na źródłach oraz opracowaniach ukraińskojęzycznych, zarówno związanych z Ukraińskim Kościołem Grekokatolickim, jak i od niego niezależnych. W pierwszej grupie wymienić należy dokumenty opublikowane i zbiory takich dokumentów, prasę, a także Internet. Niezwykle cenna okazała się lektura biuletynów Agencji Informacji Religijnej oraz popularnonaukowego czasopisma religioznawczego „Ljudina i Swit”. Udało mi się również przeprowadzić kilka ciekawych rozmów na temat współczesnej kondycji Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie oraz procesu jego wychodzenia z podziemia, z których dwie, z bp. Milanem Szaszikiem oraz z Iwanem Helem, okazały się na tyle wartościowe, że postanowiłem odwołać się do nich w niniejszej pracy. Niestety, pomimo wielokrotnych usilnych starań, jako nie-grekokatolikowi i nie-Ukraińcowi nie udało mi się dotrzeć do podstawowych dokumentów w zakresie relacji państwa z Kościołem grekokatolickim, którymi są niezbędne przy rejestracji państwowej statuty organizacji religijnych.

Spośród wartościowych opracowań dotyczących współczesności Kościoła wymienić należy publikacje S. Boruckiego⁴, O. Khortyka⁵, W. Paszczenko⁶, S. Zdiorka⁷. O wiele lepiej przebadany jest okres XX-wiecznej historii ukraińskiego grekokatolicyzmu. Wśród nowszych monografii na uwagę zasługują zwłaszcza prace B. Bocjurkiwa⁸, W. Fenycza⁹, M. Mroza¹⁰, M. Mychajłyszyna¹¹, W. Wojnałowycza¹². Warto zwrócić również uwagę na bibliografie i hagiografie dotyczące osób z najnowszej historii Kościoła grekokatolickiego, wśród których należy wymienić te po-

⁴ S. Boruc'kyj, *Derżawa, Cerkwa, Ljudyna. Derżawno-cerkowni ta miżkofesijni widnosyny u dzerkali suchasnosti. 1992-2002 rr.*, L'wiv 2003.

⁵ O. Khortyk, *Status prawny Kościoła arcybiskupiego większego*, Lublin 2006.

⁶ W. Paszczenko, *Hreko-katolyki w Ukraini*, Połtawa 2002.

⁷ S. I. Zdiork, *Suspil'no-relijijni widnosyny. Wyklyky Ukraini XXI stolittja*, Kyjw 2005.

⁸ B. Bocjurkiw, *Ukrajins'ka Hreko-Katolyč'ka Cerkwa i Radjans'ka derżawa (1939-1950)*, L'wiv 2005.

⁹ W. Fenycz, *‘Czużi’ sered svojich, ‘swoji’ sered czużych. Hreko-katolyky Mukaczivskoji jeparchiji pid čas ta pislja ‘wozz’jednannja’ Zakarpattja z Radjans'koju Ukrainoju*, Użhorod 2007.

¹⁰ M. Mróz, *Katolicyzm na pograniczu. Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskiej i białoruskiej w Polsce w latach 1918-1925*, Toruń 2003; idem, *W kręgu dyplomacji watykańskiej. Rosja, Polska, Ukraina w dyplomacji watykańskiej w latach 1917-1926*, Toruń 2004.

¹¹ M. M. Mychajłyszyn, *Błażeniszyn Josyf Slipyj ta ideja patrijarchatu UHKC*, L'wiv 2007; idem, *Rola metropolity Josyfa Kobernyckiego-Dyczkowskiego Splipyja w rozwoju idei patriarchatu Ukraińskiej Cerkwi Grekokatolickiej*, Kraków 2002.

¹² W. Wojnałowycz, *Partyjno-deżawna polityka szczoto religiji ta religijnych instytucij w Ukraini 1940-1960-ch rokiv. Poltoličnyj dyskurs*, Kyjw 2005.

święcone bp. Teodorowi Romży¹³, kard. Myrosławowi Iwanowi Lubacziwskiemu¹⁴ czy abp. Wołodymyrowi Sternjukowi¹⁵.

W monografii zdecydowałem się na transkrypcję ukraińskich, a także rosyjskich i białoruskich nazw własnych zgodnie z Polską Normą PN-ISO 9. Tam, gdzie wydawało się to uzasadnione, zastosowałem nazewnictwo polskie, szczególnie dotyczy to nazw miejscowych oraz imion i nazwisk osób, które funkcjonują względnie funkcjonowały w języku polskim. Stąd w niniejszej monografii piszę o Lwowie, a nie o Lwiwie oraz o Andrzej, nie zaś o Andreju Szeptyckim. Z drugiej strony można przeczytać o Czerwonohradzie, a nie Krystynopolu czy Iwanofrankowsku, nie zaś o Stanisławowie, a także o Myrosławie Iwanie Lubacziwskim, a nie o Mirosławie Janie Lubaczowskim. W samym tekście zastosowałem dopuszczalną pisownię uproszczoną, natomiast w przypisach zachowałem pełne zasady transkrypcji.

Na zakończenie chciałbym podziękować wszystkim, którzy na różnych etapach pisania niniejszej monografii udzielali mi niezbędnych wskazówek i pomocy, ale nade wszystko największe wyrazy wdzięczności składam na ręce profesora Macieja Mroza, mojego promotora w przewodzie doktorskim przed Radą Naukową Instytutu Politologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Dzięki jego wsparciu możliwy był mój wyjazd na trzymiesięczny staż naukowy w Instytucie Filologicznym Narodowego Uniwersytetu Kijowskiego im. T. Szewczenki, któremu zawdzięczam pogłębienie znajomości języka ukraińskiego, a także uzyskanie grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, z którego zostały sfinansowane wyjazdy badawcze do Lwowa, Halicza i Iwanofrankowska, a także do Łucka na Wołyniu oraz do Użhorodu, Mukaczewa i Chustu na Zakarpaciu.

Dziękuję również profesorowi Zdzisławowi J. Winnickiemu, kierownikowi Zakładu Badań Wschodnich i dyrektorowi Instytutu Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego, za podtrzymywanie we mnie chęci studiów nad problematyką religijną pograniczy cywilizacji. Bez wsparcia finansowego kierowanej przez niego jednostki naukowej nie byłoby możliwe wydanie niniejszej monografii.

I jeszcze słowa podziękowania dla profesora Zbigniewa Stachowskiego, prezesa Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, za zainteresowanie wydaniem niniejszej monografii. Żywię nadzieję, że umożliwi to dostęp do mojej książki szero-kiemu gronu religioznawców w kraju i zagranicą.

¹³ L. Puszkasz, *Kyr Teodor Romża. Żyttja i smert' jepyskopa*, L'wiv 2001.

¹⁴ R. Bławac'ka, *Jich Błażenstwo Myrosław Iwan Kardynał Ljubaczyws'kyj – žyttja dorohoju molytwy*, L'wiv 2004.

¹⁵ S. Dmytruch, *Żyttja jak podwyh dlja Chrysta. Curriculum Vitae monacha redemptorysta Miscebjustytelja i Prawoljczoho Archijereja Kyjewo-Halyc'koji Mytropoliji Wołodymyra Sternjuka*, L'wiv 2007.

ROZDZIAŁ 1

Religijna Ukraina

1.1. Główne Kościoły i związki wyznaniowe

Chrześcijaństwo pojawiło się na ziemiach współczesnej Ukrainy na początku naszej ery. Legenda łączy genezę religii chrześcijańskiej na Rusi z działalnością św. Andrzeja Apostoła, który miał rzekomo przebywać na terenie ówczesnego Kijowa, a na górze, gdzie dziś znajduje się cerkiew pod jego wezwaniem, ustawił krzyż i objawił prorocstwo znakomitej przyszłości chrześcijaństwa. Według źródeł historycznych w pierwszych wiekach po Chrystusie misjonarze nowej wiary działali w greckich koloniach na północnym wybrzeżu Morza Czarnego, przede wszystkim w południowej części Krymu. Na Ruś Kijowską chrześcijaństwo trafiło głównie dzięki ożywionym kontaktom handlowym, dyplomacji i wojnom toczonym z Bizancjum¹.

Chrzest Rusi dokonał się w 988 r. w Kijowie, kiedy to z nakazu księcia Włodzimierza w wpadającym do Dniepru strumyku pod dzisiejszym Wzgórzem Włodzimierskim sakrament przyjęli pierwsi mieszkańcy miasta. Z Kijowa chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się na Czernihów, Połock i Włodzimierz Wołyński. Pierwszym metropolitą kijowskim został Michał z Bizancjum, a formowaniem ustroju administracyjnego Kościoła zajął się już jego następca, Leontiusz².

¹ Pierwszym z książąt, którzy przyjęli chrzest był Askold Rurykowicz w 867 r. Niektórzy historycy Kościoła uważają to wydarzenie za „pierwszy chrzest Rusi”, w rezultacie którego w spisie diecezji Patriarchatu Konstantynopolańskiego pojawiła się kolejna, sześćdziesiąta pierwsza diecezja – ruska. W 955 r. w stolicy ówczesnego Cesarstwa Rzymskiego chrzest przyjęła księżna Olga. Należy zauważyć, że w Kijowie za czasów księcia Igora i jego małżonki Olgi funkcjonowały pierwsze świątynie chrześcijańskie, jednak religią dominującą, a także państwową, były miejscowe, pogańskie kultury słowiańskie.

² W 992 r. dokonał on podziału metropolii na sześć diecezji: białogrodzką, czernihowską, kijowską, nowogrodzką, rostowską i włodzimiersko-wołyńską. Początkowo katedra metropolitarna znajdowała się w Perejaśławiu. Dopiero w czasach Jarosława Mądrego, kiedy oddano do użytku Sobór Sofijski z pałacem dla hierarchii, metropolita na stałe osiadł w Kijowie. Pomimo że metropolia kijowska w sensie kanonicznym zależna była od Konstantynopola, to jednak w jakimś stopniu korzystała z autonomii. Przez długi czas metropolitami byli wyłącznie Grecy, a wyświęcano ich w Bizancjum.

Dążąc do wzmocnienia pozycji Kościoła kijowskiego względem Patriarchatu Konstantynopolańskiego, Jarosław Mądry wyznaczył w 1050 r. do objęcia katedry metropolitarnej wybranego przez sobór biskupów Ilariona z Kijowa. Jednak niedługo po tym patriarsze udało się przewyciężyć dążenia Kościoła ruskiego do niezależności. Stało się to po śmierci księcia Jarosława i podziale Rusi Kijowskiej między trzech jego synów, co miało miejsce w 1054 r., wraz z którym podziałowi uległa również na trzy odrębne jurysdykcje metropolia kościelna. Obok kijowskiej pojawiły się metropolie czernihowska i perejaśawska. Patriarcha od razu usankcjonował powstanie nowych jednostek administracyjnych, ale wraz ze zjednoczeniem ziem ruskich w 1076 r. sprawy zarządu Kościołem znów znalazły się w rękach jednego metropolity – kijowskiego. Do ponownej próby uniezależnienia kijowskiej administracji kościelnej od Bizancjum doszło za czasów księcia Izjasława w 1147 r., kiedy to po raz kolejny na katedrę próbowano wprowadzić nie-Greka.

Kryzys chrześcijaństwo przeżyło w okresie najazdu tatarskiego w latach 1237-1240. Początkowo stolica metropolii znajdowała się formalnie w zrujnowanym Kijowie, choć faktycznie przeniesiono ją najpierw w 1299 r. do Włodzimierza nad Kłazmą, a ćwierć wieku później do Moskwy³.

W związku z wyjazdem metropolitów kijowskich do Włodzimierza nad Kłazmą książęta haliicy zażądali utworzenia niezależnej metropolii halickiej, co też patriarcha konstantynopolański pobłogosławił w 1303 r. Patriarcha zatwierdził następnie metropolitę halickiego Piotra na stanowisku metropolity Kijowa i Wszechrusi, a ten z kolei przeniósł swoją katedrę do Moskwy. Metropolię halicką odnowiono w latach 1331-1347, kiedy to cesarz bizantyjski zniósł jej niezależność i podporządkował jako diecezję metropolicie kijowskiemu. Po raz kolejny metropolitę odnowiono w 1371 r. i funkcjonowała ona do 1415 r., kiedy to połączono ją z metropolią kijowską unią personalną.

W 1321 r. Kijów zdobyli Litwini. Książę Giedymin od początku chciał tron metropolitarny obsadzić swoim kandydatem. W 1352 r. doszło do faktycznego, choć nie formalnego podziału metropolii kijowskiej: w Moskwie swoją siedzibę miał metropolita Kijowa i Wszechrusi, a w Kijowie – metropolita litewski dla ziem współczesnej Białorusi i Ukrainy. Był to zatem okres, kiedy w granicach dawnej metropolii władzę sprawowało jednocześnie trzech kanonicznych metropolitów w Haliczu, Kijowie i Moskwie. Na krótki czas (1420-1431) doszło do zjednoczenia metropolii kijowskiej, jednak żądania władców Litwy i Moskwy do posiadania swojego metropolity doprowadziły do długowiekowego podziału.

Podział przyspieszył sobór w Ferrarze i Florencji (1431-1448), na którym patriarcha konstantynopolański Józef i wyświęcony przez niego metropolita kijow-

³ Zgody na taką zmianę nie było, dlatego też w 1354 r. metropolita Aleksy zwrócił się do patriarchy z prośbą o oficjalne przeniesienie katedry metropolitarnej do Włodzimierza. Patriarcha, biorąc pod uwagę ogromne zniszczenie Kijowa, wyraził zgodę na funkcjonowanie katedry we Włodzimierzu, ale pod warunkiem, że „tylko Kijów będzie pierwszym jej tronem i pierwszą katedrą”.

ski Izydor podpisali akt unii z Kościołem łacińskim. Kiedy Izydor wrócił do Moskwy jako kardynał, miejscowi hierarchowie zarzucili mu zdradę prawosławia, za co musiał uciec najpierw na Litwę, a następnie do Rzymu. Katedra metropolitów kijowskich pozostała nieobsadzona⁴.

Metropolia kijowska dalej znajdowała się nominalnie pod jurysdykcją Patriarchatu Konstantynopolańskiego, ciesząc się przy tym ogromną swobodą. Ówczesni metropolici Kijowa i Wszechrusi mieli swoje siedziby w Wilnie i Nowogródku, a w ich jurysdykcji znajdowało się dziewięć diecezji: chełmska, czernihowsko-briańska, halicka, łucka, połocka, przemyska, smoleńska, turowska oraz włodzimiersko-wołyńska.

W czasach zajmowania tronu metropolitarne przez Michała Rohozę po długiej przerwie powrócono do tradycji przeprowadzania soborów. Jednym z głównych tematów, które na nich podejmowano, było przyjęcie unii z Rzymem jako sposobu na zachowanie tradycji prawosławnej. Do tego wydarzenia doszło w 1595 r. Już rok później odbyły się dwa sobory – unijny z metropolitą na czele i prawosławny z biskupami lwowskim i przemyskim oraz księciem Konstantym Ostrogskim, którzy do unii nie przystąpili. W ten sposób zamiast jednego Kościoła tradycji wschodniej pojawiły się dwa. W 1620 r. podczas przejazdu patriarchy Jerozolimy przez ziemie ukraińskie doszło do wyświęcenia nowego, prawosławnego metropolity kijowskiego i halickiego Jowa Boreckiego oraz pięciu innych hierarchów. Tym samym po ćwierćwieczu doszło do odbudowy hierarchii prawosławnej w Rzeczypospolitej Obojga Narodów⁵. Pod koniec XVII stulecia, obejmująca diecezje: czernihowską, kijowską, lwowską, łucką, mohylewsko-mścisławską i przemyską, metropolia kijowska znalazła się w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego⁶.

Kolejne lata oznaczają dla metropolii kijowskiej ogromny spadek znaczenia. Rozpoczął się swego rodzaju separatyzm, który polegał na wychodzeniu diecezji

⁴ Kiedy patriarcha przystąpił do jedności z Kościołem łacińskim, moskiewska hierarchia prawosławna postanowiła działać samodzielnie. Sobór biskupów, który bez zgody Konstantynopola zebrał się w Moskwie w 1448 r., obrał nowego metropolitę. Rok ten uważa się za początek autokefalii późniejszego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, chociaż kanonicznie została ona uznana dopiero w 1589 r.

⁵ Hasła zabezpieczenia prawosławia stały się nośne w okresie powstania Chmielnickiego w latach 1648-1654. Po ugodzie w Perejaślawiu w 1654 r. powstała kwestia przejścia metropolii kijowskiej spod jurysdykcji Patriarchatu Konstantynopolańskiego pod zwierzchnictwo Moskwy. Przez kilka dziesięcioleci hierarchia duchowna była temu przeciwna, orientując się raczej w stronę Polski.

⁶ W 1685 r. na soborze w Kijowie wybrano na katedrę metropolitarną Gedeona Światopółka Czetwertyńskiego. Hetman Iwan Samojłowycz przesłał wówczas do Moskwy list z informacją o soborze, wyborze nowego metropolity oraz z prośbą o zatwierdzenie Czetwertyńskiego na tym stanowisku i nadaniu metropolii kijowskiej pewnych przywilejów. Wyświęcenie nowego metropolity kijowskiego nastąpiło tego samego roku w Moskwie. Następnie wysłano posłów do patriarchy konstantynopolańskiego z prośbą o podporządkowanie metropolii kijowskiej Moskwie, na co też patriarcha zgodził się w 1696 r. Tym też sposobem metropolia kijowska de facto od 1695 r., a kanonicznie od 1696 r. znalazła się w składzie Patriarchatu Moskiewskiego. Jej dalsze losy zależały wprost od losów całego Kościoła prawosławnego w Państwie Moskiewskim, a później w Imperium Rosyjskim.

spod jurysdykcji metropolitów i ich bezpośrednim podporządkowaniu patriarchom moskiewskim. Dodatkowo do unii przystąpiły diecezje przemyska, lwowska i łucka, co skutkowało tym, że już w pierwszej połowie XVIII w. w metropolii kijowskiej pozostała tylko jedna diecezja – kijowska. Z czasem odebrano jej także godność metropolii.

Aktywizacja życia religijnego na Ukrainie nastąpiła w przededniu i zaraz po zrywach rewolucyjnych w 1917 r. Wewnątrz prawosławia dały o sobie znać trzy zasadnicze nurty: autonomiczny, autokefaliczny i odrodzeniowy⁷. Ostra dyskusja na temat przyszłości Kościoła na Ukrainie rozgorzała w styczniu 1918 r. na Soborze Ogólnoukraińskim. Chodziło przede wszystkim o podtrzymywanie kanonicznych związków z Moskwą, za czym opowiedziała się większość biorących udział w zgromadzeniu. Druga sesja Soboru obradowała w czerwcu i lipcu 1918 r. Zatwierdziła ona na tronie metropolitów kijowskich Antonija (Chrapowickiego). Sobór zatwierdził również statut zarządu Kościoła ukraińskiego, w którym mówiło się o jego autonomii i jedności kanonicznej z Patriarchatem Moskiewskim. Sobór Wszechrosyjski, który zebrał się we wrześniu 1918 r., zatwierdził nowy akt prawny i podkreślił, że diecezje prawosławne na Ukrainie pozostają częścią jedyne go Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, „tworząc jego obwód kościelny ze szczególnymi kompetencjami na zasadach autonomii”. Tym też sposobem Kościół na Ukrainie uzyskał sporą niezależność, którą w 1922 r. potwierdził patriarcha Tichon. Pod koniec lat 30. ubiegłego stulecia tę autonomię całkowicie zniesiono⁸.

Demokratyzacja społeczeństwa, wzrost świadomości narodowej i ruch na rzecz niezależności Ukrainy odcisnęły znamie również na Kościele prawosławnym. W związku z aktywną działalnością zwolenników autokefalii i unityzmu na soborze RKP w styczniu 1990 r. ukraiński egzarchat przekształcono w **Ukraiński Kościół Prawosławny (UKP)** z ograniczoną autonomią. Ogłoszenie przez Ukrainę suwerenności, odrodzenie narodowe, wzrost roli religii w życiu publicznym kraju miało ogromny wpływ na postawienie pytania o suwerenność UKP. W lipcu 1990 r. hierarchowie UKP zwrócili się z odpowiednią prośbą do patriarchy Moskwy

⁷ Największą populacją wśród wiernych cieszył się dochowujący niewzruszonej tradycji ortodoksyjnej nurt autonomiczny. Ogłoszenie w lipcu 1917 r. ukraińskiej autonomii pobłogosławił kierujący wówczas interesami metropolii kijowskiej bp Nikodem. W 1918 r. przy Radzie Centralnej stworzono departament do spraw kościelnych. Na jego czele stanął Mykoła Bezsonow, były prawosławny bp krasnojarski Nikon. Po likwidacji Świętego Synodu do Kijowa powrócił metropolita kijowski Wołodymyr (Bohojawnenskyj). Przyjął on stanowisko za jednością z Patriarchatem Moskiewskim, który restytuowano w listopadzie 1917 r. na Soborze Powszechnym w Moskwie. Wkrótce został zamordowany przez bolszewików.

⁸ W 1920 r. za granicę emigrował metropolita Antonij. Tichon w celu wzmocnienia władzy kościelnej wprowadził urząd egzarchy Ukrainy i wyznaczył na niego w lipcu 1921 r. arcybiskupa grodzieńskiego Mychajła (Jermakowa). Wkrótce go aresztowano i zesłano na Kaukaz. Po przyjęciu deklaracji wierności władzy radzieckiej przez ówczesnego głowę rosyjskiego prawosławia Sergiusza egzarcha powrócił na Ukrainę i osiadł w Charkowie, ówczesnej stolicy republiki. Po śmierci Mychajła w 1929 r. aż do 1990 r. nie zwoływano soborów ukraińskich hierarchów.

i Wszechrusi Aleksego II (Rydygiera) oraz do Świętego Synodu RKP. W październiku tego roku Sobór podjął decyzję o nadaniu UKP niezależności i samodzielności w zarządzaniu. Edykt Aleksego II o suwerenności UKP uroczystie wręczono stojącemu na czele UKP metropolicie Filaretowi (Denisence) i Synodowi Kościoła ukraińskiego 27 X 1990 r. w Soborze Sofijskim w Kijowie. Głowa UKP otrzymał tytuł „Świątobliwego Metropolity Kijowa i całej Ukrainy”. W dokumencie dano UKP błogosławieństwo „bycia od teraz Prawosławnemu Kościołowi Ukraińskiemu niezależnym i samodzielnym w zarządzaniu sobą”.

W listopadzie 1991 r. Sobór UKP przyjął rezolucję do patriarchy i Synodu RKP z prośbą o nadanie Kościołowi autokefalii. Na Soborze w marcu-kwietniu 1992 r. uchwalono, że o ewentualnej autokefalii UKP zdecyduje Sobór Powszechny RKP, którego posiedzenie przewidziano na 1995 r. Na Soborze 1992 r. Filaret pod naciskiem rosyjskiej hierarchii, „w imię pokoju kościelnego” zmuszony został do złożenia obietnicy, aby na najbliższym zgromadzeniu biskupów UKP zrzekł się funkcji metropolity kijowskiego i wybrał sobie jakąkolwiek inną diecezję. Filaret tego jednak nie zrobił, wyjaśniając, że w Moskwie złożył przyrzeczenie pod wpływem osób trzecich. W odpowiedzi na to na posiedzeniu Świętego Synodu RKP w maju 1992 r. przed Filaretem postawiono warunek zaprzestania jakichkolwiek działań związanych z administracją kościelną. Pod koniec maja w Charkowie odbył się sobór, któremu przewodniczył metropolita Nikodem, a uczestniczyła w nim przeważająca większość ukraińskich hierarchów. Usunięto wówczas Filareta ze wszystkich stanowisk kościelnych oraz zwolniono ze stanu duchownego. Sobór wybrał nowym metropolitą Kijowa i całej Ukrainy dotychczasowego metropolitę rostowsko-nowoczerkaskiego Wołodymyra (Sabodana). Uchwałę tej treści od razu zatwierdził Aleksey II.

Mniej więcej w tym samym czasie, na przełomie lat 80. i 90. XX w. odżyła idea niezależności Kościoła prawosławnego na Ukrainie od Patriarchatu Moskiewskiego. W lutym 1989 r. utworzono w Kijowie Komitet Odrodzenia Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, nawiązującego do tradycji Kościoła w okresie międzywojennym i na emigracji. Komitet usiłował zarejestrować w ukraińskiej stolicy pierwszą wspólnotę autokefaliczną, ale kiedy się to nie udało, przeniesiono centrum ruchu do Lwowa, gdzie w sierpniu 1989 r. w cerkwi św. św. Piotra i Pawła na Łyczakowie ks. Wołodymyr Jarema ogłosił autokefalię kierowanej przez siebie parafii. Do autokefalistów przyłączył się prawosławny ordynariusz żytomierski, biskup Iwan Bondarczuk, który ogłosił utworzenie Ukraińskiego Autokefalicznego Apostolskiego Kościoła obrządku greko-ukraińskiego, siebie zaś nazwał jej pierwszym hierarchą. W maju 1990 r. zarejestrowano pierwsze statuty wspólnot autokefalicznych, a miesiąc później oficjalnie uznano **Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny (UAKP)**, na zwierzchnika którego obrano zaocznie Mściśława (Skrypnyka), nadając mu tytuł Patriarchy Kijowskiego i całej Ukrainy.

W czerwcu 1992 r. na Ogólnoukraińskim Soborze Prawosławnym doszło do zjednoczenia UAKP ze zwolennikami metropolity Filareta, a nowej strukturze na-

dano nazwę **Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Kijowskiego (UKP PK)**. Patriarchą został dotychczasowy zwierzchnik autokefalistów Mścisław, zaś po jego śmierci w 1993 r. metropolita Wołodymyr (Romaniuk), natomiast jego zastępcą Filaret (Denisenko).

Po śmierci Romaniuka w lipcu 1995 r. w UKP PK głównymi pretendencjami do zajęcia po nim wakatu byli Denisenko oraz metropolita halicki i iwanofrankowski Andrij (Ambramczuk), obecnie pełniący ów urząd w ramach UAKP. Ogromna część parafii z zachodniej części kraju domagała się od Filareta rezygnacji z kandydowania. W przededniu obrad soboru ordynariusze diecezji buczackiej, chmielnickiej, iwanofrankowskiej i winnickiej wraz z częścią parafii poinformowali o swoim wystąpieniu z Kościoła i przejściu pod jurysdykcję UAKP. Patriarchą obrano Filareta, rok później zaś diecezje iwanofrankowska i winnicka prawie w całości powróciły do UKP PK.

Część dawnych autokefalistów z metropolitą lwowskim Petro (Petrusem) ogłosiła, że na Soborze w czerwcu 1992 r. ukraińską autokefalię „zabrudzone”, należy ją oczyścić i, co za tym idzie, nie wprowadzać w życie przyjętych na nim decyzji. Po śmierci Skrypnyka na przywódcę UAKP wybrano wspomnianego powyżej Wołodymyra Jareme, który przyjął imię Dymytrij. Od 2000 r. zwierzchnikiem Kościoła z tytułem metropolity kijowskiego i całej Ukrainy jest Mefodij (Kudriakow).

Pewne znaczenie na ukraińskiej scenie religijnej posiada **Ormiański Kościół Apostolski**, który jest tu zjawiskiem dość nowym, związanym z imigracją Ormian z Armenii w okresie Związku Radzieckiego, ale też na przełomie lat 80. i 90. XX w.⁹

Rozpowszechnienie katolicyzmu na ziemiach ukraińskich można datować od początku XIII w., choć obecność chrześcijan obrządku łacińskiego datuje się od czasów Rusi Kijowskiej, kiedy to ich wspólnoty religijne funkcjonowały przy koloniach kupieckich, misjach dyplomatycznych i obozach najemników wojskowych. W 1349 r. Kazimierz Wielki przyłączył do Polski Ruś Czerwoną, a dwa lata później domagał się od papieża ustanowienia administracji kościelnej na nowych ziemiach. Powołano jedynie kilku hierarchów, natomiast ustanowić metropolię halicką z diecezjami chełmską, halicką, przemyską i włodzimiersko-wołyńską udało się dopiero po śmierci króla, w 1375 r.¹⁰ W okresie zaborów Kościół rzymskokatolicki funkcjonował bez przeszkód w Galicji, natomiast w zaborze rosyjskim rząd carski od początku zastosował stopniową akcję ograniczania jego działalności poprzez zamy-

⁹ To właśnie Ormiańskiemu Kościołowi Apostolskiemu, nie zaś wspólnocie ormiańskokatolickiej, władze Lwowa przekazały w 1991 r. część katedry ormiańskokatolickiej Wniebowzięcia NMP, zaś w 2001 r. prezydent Kuczma wydał rozporządzenie o przekazaniu pozostałej części świątyni. Taką decyzję uzasadniano małą liczbą wiernych wspólnoty ormiańskokatolickiej, która liczyła wówczas ok. 20-30 osób, a także brakiem duchownego.

¹⁰ Z czasem prawie wszystkie diecezje przeniosły swoje ośrodki: z Halicza do Lwowa w 1412 r., z Włodzimierza do Łucka w 1427 r., a z Chełma najpierw do Hrubieszowa w 1473 r., a w 1490 r. do Krasnegostawu. Planowano powołać również diecezje w Turowie oraz w Kijowie. W Turowie się to nie powiodło, w Kijowie zaś w XIV w. katedra łacińska funkcjonowała tylko nominalnie.

kanie świątyń i konfiskatę majątków klasztornych, która nasiliła się w okresie radzieckim. Przez cały ten czas katolicyzm obrządku łacińskiego wiązany był z Polakami i polsnością. Po II wojnie światowej i repatriacji Polaków z Galicji zlikwidowano struktury kościelne, podporządkowując pozostałe parafie metropolii ryskiemu.

Na początku 1991 r. Jan Paweł II restytuował strukturę administracyjną i powołał hierarchię duchowną dla **Kościoła Rzymskokatolickiego na Ukrainie (KRz)**. Metropolita lwowski i zwierzchnikiem całego Kościoła w granicach Ukrainy został bp Marian Jaworski, od 1984 r. administrator apostolski archidiecezji lwowskiej z siedzibą w Lubaczowie.

Wśród najstarszych Kościołów protestanckich na Ukrainie wyróżnić należy wspólnoty luterzańskie i kalwińskie. Pierwsi zwolennicy obu nurtów pojawili się na terenie dzisiejszej Ukrainy jeszcze w XVI w. Dzisiaj zarówno jedni, jak i drudzy, odgrywają znikomą rolę w ukraińskim życiu religijnym. **Ukraiński Kościół Ewangelicko-Luterański** jest spadkobiercą powstałego w 1926 r. w Galicji Ukraińskiego Kościoła Ewangelickiego Augsburskiego Wyznania. Na jego czele od sierpnia 2000 r. stoi bp Wiaczesław Horpynczuk. Druga ze wspólnot luterzańskich, **Niemiecki Kościół Ewangelicko-Luterański**, powstała na fali odrodzenia religijnego przełomu lat 80. i 90. XX w. wśród Niemców rosyjskich i ukraińskich, potomków osadników z XVIII i XIX w. Przywódcą duchowym jest obywatel niemiecki, bp Edmund Ratz.

Spośród wspólnot nawiązujących do tradycji kalwińskich największy jest **Zakarpacki Kościół Reformowany**, odgrywający pewne znaczenie regionalne w obwodzie zakarpackim. Należą do niego prawie wyłącznie Węgrzy.

Elementem radzieckiej polityki wyznaniowej było ograniczenie działalności wspólnot protestanckich poprzez odejście od zasady niezależności poszczególnych zborów na rzecz ich zgrupowania w jednym ośrodku, podporządkowanym władzom. W 1944 r. na żądanie komunistów doszło w Moskwie do narady ewangelicznych chrześcijan i baptystów z całego ZSRR, na skutek czego dokonano zjednoczenia działających dotychczas odrębnie Związku Ewangelicznych Chrześcijan i Związku Baptystów w jeden Ogólnozwiązkowy Związek Ewangelicznych Chrześcijan-Baptystów, do którego z czasem przystąpili również zielonoświątkowcy, mennonici i szereg innych protestantów¹¹.

Podczas XXI Zjazdu ukraińskich baptystów, do którego doszło 25-27 I 1990 r., zdecydowano o utworzeniu samodzielnego Związku Ewangelicznych Chrześcijan-

¹¹ W jednej organizacji połączono wiele odmiennych nurtów protestanckich, nic więc dziwnego, że na początku lat 60. XX w. doszło do secesji części działaczy Związku i utworzenia Rady Kościołów, grupującej niezależne wspólnoty ewangelicznych chrześcijan i baptystów. W maju 1966 r. ponad czterystu przedstawicieli Rady Kościołów protestowało przed Kremlm przeciwko dyskryminacji wspólnot ze strony władz. W pierwszej połowie lat 70. ubiegłego stulecia władze zarejestrowały część wspólnot należących do Rady Kościołów jako niezależne organizacje religijne, co miało w zamierzeniu rozbić od wewnątrz ruch sprzeciwu wobec polityki wyznaniowej w stosunku do protestantów. Szerzej na ten temat por. *Istoria religijni w Ukraini*, t. 5: *Protestantyzm w Ukraini. Rannij protestantyzm. Piznij protestantyzm. Baptyzm*, P. Jaroc'kyj (red.), Kyjiw 2002, s. 376-382.

-Baptystów na Ukrainie, który w lutym 1994 r. przemianowano na **Ogólnoukraiński Związek Zjednoczeń Ewangelicznych Chrześcijan-Baptystów (OZZEChB)**. W tym czasie Kościoły baptystyczne posiadały ponad 1,1 tys. świątyń, do których uczęszczało ponad 96 tys. wiernych¹². Ta liczba nie obejmuje wspólnot skupionych wokół Rady Kościołów Ewangelicznych Chrześcijan-Baptystów, zborów autonomicznych i niezależnych, które w przybliżeniu stanowiły piątą część z podanych powyżej liczb. Należy także zaznaczyć, że w latach 1990-1991 ze Związku wyszły niemal wszystkie wspólnoty zielonoświątkowe, co przyczyniło się do gwałtownego spadku liczby organizacji religijnych Związku, ale jednocześnie wzmocniło wzajemne relacje pomiędzy tworzącymi go zborami.

Połowa lat 90. XX w. to czas gwałtownego rozwoju Związku. Pod rządami wybranego w grudniu 1993 r. na przewodniczącego OZZEChB Hryhorija Komendanta, według raportu przedłożonego na XXIII Zjeździe w marcu 1998 r., doszło do otwarcia 579 nowych zborów. Celem Związku, ogłoszonym na Zjeździe, było osiągnięcie w 2000 r. liczby dwóch tysięcy wspólnot baptystycznych na Ukrainie. W porównaniu z 1990 r. liczba wiernych wzrosła o 30 tys., zaś w składzie OZZEChB było 14 zborów, które liczyły ponad tysiąc członków¹³. Współcześnie jest on największym pod względem liczby wspólnot, a przypuszczalnie również i pod względem liczby wiernych, Kościołem protestanckim na Ukrainie, i również najbardziej wieloetniczną ukraińską konfesją¹⁴.

Pod koniec ubiegłego stulecia OZZEChB pod względem liczby wiernych zajmował pierwsze miejsce wśród narodowych związków europejskich baptystów, mając tym samym spory wpływ na Europejską Federację Baptystyczną, czego przejawem było powołanie Komendanta na wiceprezydenta Federacji w 1999 r. Związek prowadzi szeroką działalność misyjną nie tylko na Ukrainie, ale także poza jej granicami, przede wszystkim w Rosji, Azerbejdżanie, a także w Azji Środkowej¹⁵.

W maju 1990 r. w Korosteniu w obwodzie żytomierskim doszło do restytuowania zlikwidowanego w 1945 r. związku zielonoświątkowców, pod nazwą **Ogólnoukraiński Związek Kościołów Chrześcijan Wiary Ewangelicznej-Zielonoświątkowców (OZKChWEZ)**. Do nowej struktury weszły zbory zielonoświątkowe ze Związku Ewangelicznych Chrześcijan-Baptystów, a także zarejestrowane

¹² Największym spośród zborów była wspólnota charkowska, licząca 1,8 tys. członków.

¹³ *Istoria religiji w Ukraini*, t. 5, s. 420-421.

¹⁴ Por. E. G. Long, *Views of the West. Transnationalism in Contemporary Ukrainian Baptist Churches*, „Religion, State & Society”, 2007, nr 4, s. 350-352.

¹⁵ Wśród szeregu mniejszych wspólnot baptystycznych na uwagę zasługują kierowany przez Radę Kościołów Związek Kościołów Ewangelicznych Chrześcijan-Baptystów oraz Bractwo Niezależnych Kościołów i Misji Ewangelicznych Chrześcijan-Baptystów. Pierwszy z nich zachował swoją strukturę jeszcze z czasów radzieckich. Inną wspólnotą jest Bractwo Niezależnych Kościołów i Misji Ewangelicznych Chrześcijan-Baptystów, które zaczęło działać oficjalnie w 1993 r., ale pierwsze przymiarki do jego utworzenia podjęto jeszcze w 1987 r. *Istoria religiji w Ukraini*, t. 5, s. 422-423.

wspólnoty autonomiczne i grupy niezarejestrowane. Od początku istnienia do maja 1998 r. na czele Związku stał Mykoła Melnyk, którego zastąpił Mychajło Panoczko.

Pozostałe wspólnoty protestanckie nie mogły legalnie działać w okresie komunistycznym: Adwentyści Dnia Siódmego zostali zdelegalizowani w 1931 r. Na czele Kościoła od 1998 r. stoi Wołodymyr Krupskij. Podobnie wyglądała sytuacja ze Świadkami Jehowy.

Od początku lat 90. XX w. na Ukrainie, na skutek działalności misjonarzy zagranicznych, ale również krajowych, szczególnie w środowiskach baptystów i zielonoświątkowców, zaczęły pojawiać się wspólnoty charyzmatyczne, zgrupowane przede wszystkim w Duchowym Zarządzie Kościołów Chrześcijan Ewangelicznych, Zjednoczonym Chrześcijańskim Kościele Ewangelicznym Żywego Boga, Zjednoczeniu Kościołów Ewangelicznych Ukrainy, Zjednoczeniu Niezależnych Charyzmatycznych Chrześcijańskich Kościołów Ukrainy (Pełnej Ewangelii), Ukraińskim Chrześcijańskim Kościele Ewangelickim oraz w Duchowym Centrum „Nowe Pokolenia” Chrześcijańskich Kościołów Ukrainy. Wierni wspólnot charyzmatycznych zamieszkują przede wszystkim wschodnią i południową część Ukrainy.

Poza chrześcijaństwem pewne znaczenie w ukraińskim życiu religijnym odgrywa także judaizm i islam. Obie religie są obecne na ziemiach ukraińskich od średniowiecza, choć w przypadku judaizmu w południowej części Krymu można mówić nawet o pierwszych dziesięcioleciach naszej ery¹⁶. Obie są również wewnętrznie zróżnicowane¹⁷, a także równomiernie rozpowszechnione na terenie całej Ukrainy, z tym że największa z organizacji muzułmańskich – Duchowy Zarząd Muzułmanów Krymu, jest obecny niemal wyłącznie na półwyspie.

Ukraińską scenę religijną uzupełniają odgrywające raczej marginalną rolę, liczące po kilkanaście, góra kilkadziesiąt organizacji religijnych, wspólnoty neo-

¹⁶ Szerzej na ten temat zob. H. Haumann, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2000, s. 16-24. Co się zaś tyczy islamu, to ich obecność na Ukrainie wiąże się bezpośrednio z zamieszkującymi na Krymie Tatarami. W latach 70. XVIII w. mieszkało ich na półwyspie przeszło 400 tys. Podczas wojny rosyjsko-tureckiej w latach 1768-1774 liczba mieszkańców gwałtownie spadła w związku z działaniami zbrojnymi, epidemią dżumy i nasiloną emigracją ludności tureckiej i tatarskiej do Sultanatu Osmańskiego. W 1774 r. Krym został ogłoszony niezależnym od Stambułu, zaś w 1783 r. włączono go do Imperium Rosyjskiego. Po umocnieniu się rządów carskich na półwyspie rozpoczęły się deportacje miejscowej ludności za granice Krymu. Kulminacją tego procesu były stalinowskie wysiedlenia wszystkich miejscowych Tatarów na Syberię i do Azji Środkowej w maju 1944 r. Ludność muzułmańska całkowicie znikła z półwyspu, natomiast wraz z industrializacją Donbasu i Dniepropietrowska, na Ukrainie pojawili się imigranci z tradycyjnie muzułmańskich republik Azji Środkowej. Na fali demokratyzacji wspólnoty muzułmańskie na Krymie zaczęły pojawiać się ponownie wraz z repatriacją Tatarów, począwszy od przełomu lat 80. i 90. XX w.

¹⁷ Do największych spośród wspólnot żydowskich należą: Związek Chasydów Chabad Lubawicz Judaistycznych Wspólnot i Organizacji Ukrainy, Związek Judaistycznych Organizacji Religijnych oraz Wspólnota Religijna Judaizmu Progresywnego z 48 zarejestrowanymi organizacjami. Co się zaś tyczy wspólnot muzułmańskich, to oprócz wspomnianego Duchowego Zarządu Muzułmanów Krymu, działają poza AR Krym Duchowy Zarząd Muzułmanów Ukrainy oraz Duchowe Centrum Muzułmanów Ukrainy. Por. <http://www.risu.org.ua>

pogańskie oraz związki wyznaniowe nawiązujące do religii Wschodu, buddyzmu i krysznaizmu.

1.2. Liczebność wspólnot i religijne regionalizmy

Dla potrzeb niniejszej monografii opracowałem zestawienie wszystkich organizacji religijnych ukraińskich Kościołów i związków wyznaniowych w latach 1992-2005 (tabela 1). Pod pojęciem organizacji religijnej – zgodnie z ukraińskim ustawodawstwem wyznaniowym – rozumieć należy nie tylko wspólnoty parafialne, ale również patriarchaty, metropolie, diecezje, klasztory, misje, bractwa czy też szkoły wyznaniowe. Dane liczbowe pochodzą z raportów centralnych organów rządowych i zostały opublikowane w różnych formach oraz w różnych wydawnictwach, stąd też możliwe drobne błędy w opracowaniu.

Wśród Kościołów prawosławnych na Ukrainie w latach 1992-2005 można zauważyć stały wzrost liczby organizacji religijnych. Liczba wspólnot UKP PK wzrosła w tym czasie o 96,6%, a UKP o 95,4%. Zmniejszyła się zaś liczba wspólnot UAKP o 21% (spadek miał miejsce w latach 1992-1994 o 81%, z 1489 do 283 organizacji religijnych; od 1995 r. statystyki notują stały wzrost liczby wspólnot autokefalistów).

Spośród Kościołów katolickich trzeba zwrócić uwagę na różnicę w dynamice przyrostu wspólnot rzymskokatolickich (92,5%) do grekokatolickich (28,3%) w badanym okresie.

Zróznicowany przyrost organizacji religijnych w latach 1992-2005 notuje się wśród protestanckich Kościołów i związków wyznaniowych: prezbiterianie zwiększyli liczbę swoich wspólnot 49-krotnie, ruchy charyzmatyczne 35-krotnie, luteranie 17-krotnie, ale kalwiniści jedynie o 24%.

Spośród związków wyznaniowych niewywodzących się z chrześcijaństwa największy wzrost w podanym wyżej okresie zanotowały wspólnoty neopogańskie (26-krotnie), dalej organizacje religii Wschodu (14-krotnie), z wyjątkiem wspólnot buddyjskich (wzrost 5-krotny) i krisznaistycznych (wzrost o 100%), które zanotowały najmniejszy przyrost w badanej grupie. W środku ulokowały się organizacje muzułmańskie (wzrost 14-krotny) i judaistyczne (wzrost 5-krotny).

Łączny przyrost organizacji wyznaniowych na Ukrainie w latach 1992-2005 wyniósł 128,26%, czyli z 12 962 podmiotów do 29 587 (w tym 1106 niezarejestrowanych). Największy przyrost miał miejsce w latach 1993 (o 15,85%), 1995 (o 13,5%), 2001 (o 7,91%), 2000 (o 7,78%) oraz w 1999 r. (o 7,04%). Najmniejszy wzrost liczby jednostek zanotowano w latach 2003-2005 (2003 r. – o 1,02%, 2004 r. – o 4,68%, 2005 r. – o 3,36%). Jedynym okresem, w którym miał miejsce minimalny spadek liczby organizacji religijnych, był 1994 r., kiedy to w porównaniu z rokiem poprzednim zanotowano zmniejszenie się tej liczby z 15 017 do 14 962, czyli o 0,35%.

Tabela 1. Organizacje religijne Kościołów i związków wyznaniowych na Ukrainie w latach 1992-2005

Nazwa	Dane z roku													
	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Prawosławie														
UKP	5469	5666	5841 (205)	6046 (205)	6607 (67)	6952 (66)	7512 (29)	8083 (85)	8590 (87)	9150 (46)	9640 (92)	9952 (90)	10310 (74)	10566 (123)
UKP PK	-	1792	1944	1798 (14)	1353 (31)	1561 (30)	1956 (21)	2261 (9)	2557 (20)	2857 (21)	3116 (40)	3186 (10)	3352 (43)	3484 (39)
UAKP	1489	672	283	612 (10)	1204 (17)	1180 (4)	1082 (3)	1045 (4)	1016 (1)	1039 (2)	1088 (3)	1107 (3)	1154 (2)	1172 (3)
Rosyjski Kościół Prawosławny Poza granicami kraju	8	10	8	8 (2)	8 (2)	8 (2)	9	9	8	7	9 (1)	15	-	27 (2)
Ruski Kościół Prawosławny	2	4	3	4	4	1	-	-	-	-	-	-	-	-
Ruski Kościół Staroprawosławny	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	2	2	-	-
(Unia Nowozukłubńska)	-	-	2	2	1	1	3	3	5	4	4	4 (1)	-	-
Niezależne wspólnoty prawosławne	-	-	2	2	1	1	3	3	5	4	4	4 (1)	-	-
Apokaliptyczny Kościół Prawosławny	1	2	3	3 (1)	3 (1)	4	4	3 (1)	3 (1)	4	3 (3)	3 (3)	-	-
Greckie wspólnoty prawosławne	-	-	-	1 (1)	2 (1)	2 (1)	2 (1)	2	2	2	2	2	-	-
Ukraiński Kościół Prawdziwie Prawosławny	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-
Ukraiński Zreformowany Kościół Prawosławny	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-
Kościół Katolicki Wiary Prawosławnej	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-
Starobrzędowcy i inne wspólnoty wywodzące się z prawosławia														
Ruski Starobrzędowcy Kościół Prawosławny (Unia Białokrynicka)	44	48	47	36 (15)	39 (13)	50	45 (10)	48 (4)	49 (8)	57 (7)	53 (9)	52 (10)	52 (7)	52 (6)
Ruski Starobrzędowcy Kościół Prawosławny (bezpopowcy)	14	14	12	4 (9)	6 (7)	12	6 (6)	6 (6)	7 (5)	7 (2)	9 (3)	9 (3)	9 (1)	10 (2)
Kościół Prawdziwie Prawosławny	1	3	4 (1)	7 (1)	15 (2)	17	24 (1)	28 (1)	32	35	34 (1)	27 (2)	26	27 (2)
Duchowni Chrześcijanie – Molokanie	4	4	3	3 (1)	3 (2)	5	4 (1)	4	4	4	4	4	-	-
Innowiercy	1	1	1	- (1)	- (2)	2	- (1)	- (1)	- (1)	- (1)	- (1)	- (1)	-	-
Joannici	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Nazarianie	-	6	8	3 (5)	3 (5)	7	4 (5)	4 (5)	5 (5)	5 (5)	9 (5)	11 (5)	-	-
Inne wspólnoty wywodzące się z prawosławia	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	14 (1)	34 (10)
Chrześcijaństwo orientalne														
Omiński Kościół Apostolski	4	6	10	10	11	12	14	15	15 (1)	15 (1)	18 (1)	20	20	20
Katolicyzm														
UKG	2643	2860	2952	3071 (59)	3101 (46)	3164 (11)	3227 (8)	3301 (14)	3350 (6)	3388 (49)	3416 (47)	3292 (42)	3328 (12)	3386 (5)
KRz	452	531	606	663 (20)	708 (21)	747 (4)	772	802	840 (2)	887 (9)	935 (9)	840 (7)	854 (9)	870 (7)
Kościół Omiński-katolicki	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	2	2	3	3
Protestantyzm														
Ukraiński Kościół Ewangelicko-Luterski	-	-	2	3	3	4	7	10	14 (1)	23	27 (1)	27 (1)	41	39

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Niemiecki Kościół Ewangelicko-Luteranski	5	10	13	18	30	26	29	35 (2)	41 (1)	40	42	42	39 (1)	35 (1)
Szwedzki Kościół Luteranski	-	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Inne wspólnoty luterskie	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	8 (1)	14
Prezbiterianie	1	-	2	8	11	13	20	25	28	28 (1)	36 (1)	37 (3)	40 (2)	50
Ukraiński Kościół Ewangelicko-Reformowany	-	1	1	2	2	2	2	2 (1)	-	3	3	5	-	-
Zakarpaci Kościół Reformowany	91	94	92	93	101	103	102	103 (1)	105 (3)	107 (1)	107 (1)	106 (1)	107 (2)	111 (2)
OZZeChB (baptyści)	1127	1261	1348	1423 (83)	1516 (77)	1623 (44)	1745 (57)	1840 (41)	1966 (102)	2162 (101)	2260 (81)	2153 (77)	2311 (56)	2394 (55)
Rada Kościołów Ewangelicznych Chrześcjan	44	103	35	3 (48)	3 (40)	45	4 (33)	6 (42)	8 (25)	3 (16)	10 (27)	9 (22)	9 (34)	9 (40)
Baptyści	21	-	29	33 (18)	22 (21)	48	41 (20)	68 (8)	77 (6)	98 (8)	116 (10)	131 (11)	-	-
Niezależne wspólnoty ewangelicznych chrześcjan	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Bractwo Niezależnych Kościołów i Misji Ewangelicznych Chrześcjan Baptystów	-	2	-	-	19 (7)	20	19 (7)	22	22	22 (1)	41 (1)	45	-	-
Koreański Kościół Baptystów	-	-	1	1	1	1	1	1	3	3	5	4	-	-
Sobór Niezależnych Ewangelickich Kościołów Ukrainy	-	-	-	-	1	1	3	4	5	10	6	11 (1)	-	-
Sobór Niezależnych Chrześcjanickich Kościołów Ukrainy	-	-	-	-	2	2	2	2	2	9	3	4	-	-
Niezależne wspólnoty ewangelicznych chrześcjan	-	-	-	-	-	-	2	2	2	2	2	2	-	-
Związek Kościołów Chrześcjanickich „Słowo Życia”	-	-	-	-	-	-	5	5	6	6	6	6	-	-
Chrześcjanie Ewangeliczni	13	47	34	39 (31)	47 (26)	81	63 (37)	63 (5)	71 (3)	83 (1)	101 (1)	131 (1)	195 (3)	209 (5)
Czeski Kościół Ewangelicki	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	2	2	-	-
Inne wspólnoty ewangelicznych chrześcjan baptystów i ewangelicznych chrześcjan	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	317 (35)	382 (52)	207 (17)
OZChWEZ (zielonoświątkowcy)	565	616	679	710 (129)	789 (119)	871 (83)	926 (63)	953 (81)	1061 (142)	1154 (130)	1220 (122)	1240 (126)	1349 (75)	1364 (84)
Związek Wolnych Kościołów Chrześcjan Wiary Ewangelicznej	19	20	26	30 (9)	38 (7)	49	54 (5)	67 (3)	80 (7)	110 (8)	122 (70)	-	-	95 (72)
Niezależne wspólnoty chrześcjan wiary ewangelicznej	141	197	81	57 (100)	-	-	-	128 (138)	147 (86)	147 (86)	148 (27)	434 (123)	504 (143)	306 (38)
Centrum Kościoła Bożego Chrześcjan Wiary Ewangelicznej na Ukrainie	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	59 (1)
Wspólnota Zielonoświątkowców-Synonistów	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Adwentyści Dnia Siódnego	276	331	377	424 (12)	472 (17)	538 (17)	616 (19)	669 (19)	725 (18)	790 (32)	853 (26)	898 (30)	941 (50)	948 (42)
Adwentyści Reformowani	18	21	18	9 (25)	10 (36)	28	13 (16)	21 (25)	25 (31)	17 (23)	18 (23)	16 (24)	-	21 (21)
Niezależna Wspólnota Adwentyistów Dnia Siódnego	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	1	2	2	-
Wspólnota Chrześcjan Dnia Siódnego	-	11 (5)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Świadkowie Jehowy	366	411	448	183 (325)	211 (328)	256 (315)	282 (284)	301 (214)	313 (290)	372 (284)	189 (299)	536 (322)	579 (339)	626 (345)

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Kościół Metodystyczny	3	3	3	5 (1)	6 (2)	8	6 (2)	9	10	10 (1)	12 (1)	15 (1)	-	-
Koreański Kościół Metodystyczny	1	3	3	3	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
Mennonici	-	-	-	1	1	1	1	2	2	3	3	3	-	-
Niezależne wspólnoty nurtu protestanckiego	-	9	10	20 (2)	155 (115)	278	282 (55)	54 (4)	50 (2)	57 (2)	86 (2)	-	-	-
Kościół Anglikański	-	-	-	-	-	-	-	1	1	2	2	2	-	-
Centrum Duchowe „Nowe Pokolenia”	-	-	-	-	-	-	-	-	-	7	11 (1)	-	-	-
Kościółów Chrześcijańskich Ukrainy	-	-	-	-	-	-	-	-	-	76 (30)	132 (28)	-	-	-
Ukraiński Chrześcijański Kościół Ewangelicki	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	3 (2)	16 (19)	21 (29)
Centrum Zjednoczenia Kościołów Chrześcijańskich na Ukrainie	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	6	5	-	-
Stowarzyszenie Misyjnych Kościołów	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Ewangeliczne Misje Południowej Ukrainie	-	-	-	-	-	-	-	-	-	18	19	-	-	20 (1)
Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w Duchu Apostolskim na Ukrainie	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	9	-	-	-
Stowarzyszenie Niezależnych Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Chrześcijańska Misja Południowej Ukrainie	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
Konwencji Baptystów USA na Ukrainie	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-
Węgierski Kościół Reformowany	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Inne wspólnoty protestanckie	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	155 (8)	-
Neochrześcijaństwo														
Kościół Pełnej Ewangelii (charyzmatyczny)	3	21	31	56 (2)	85 (1)	105 (5)	157 (5)	199 (5)	303 (42)	288 (5)	247 (5)	379	437 (1)	488 (7)
Wspólnoty nurtu charyzmatycznego	24	31	41	78 (20)	62 (6)	69	68	117	145	159 (14)	197 (14)	387 (24)	444 (37)	281 (20)
Kościół Nowoapostolski	-	5	8	19 (5)	29 (6)	40 (4)	48 (3)	53 (3)	54 (1)	53 (1)	53 (1)	50 (2)	52 (7)	51 (7)
Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich (mormoni)	2	3	5	7 (14)	7 (16)	25	40	25 (23)	31 (26)	32 (26)	32 (26)	31 (24)	32 (24)	32 (17)
Kościół Zjednoczenia	-	-	- (1)	- (2)	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-
Kościół Bogurodzicy	-	4	1	2 (2)	2 (2)	6	6	2 (4)	2 (2)	3 (4)	7 (6)	6 (1)	8 (4)	-
Kościół Chrystusowy	-	10	14	-	4	-	-	55 (5)	70	81 (4)	87 (2)	95	105	102
Wspólnoty Badaczy Pisma Świętego	-	3	3	3	-	-	-	5	5	5	5	5	-	-
Związek Kościoła Bożego Ukrainy	-	-	-	-	-	-	-	-	-	18 (3)	21 (1)	67 (6)	85 (2)	68 (5)
Sobór Kościołów Ukrainy Wolnych Chrześcijan Ewangelików „Odkryta Biblia”	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	18 (4)	26 (4)	-	-
Związek Kościołów Sobotnich Chrześcijan Kościoła Bożego Zakarpacia	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	13 (26)	-	-	-
Kościół Nowego Chrześcijaństwa	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-
Inne wspólnoty nurtu charyzmatycznego	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	275 (16)	298 (20)
Kościół i związki wyznaniowe wywodzące się z chrześcijaństwa														
Kościół Nowego Jeruzalem (swedenborgianie)	-	1	1	1	1	1	1	2	2	2	2	2	2	-

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Oświecone Mocą Gwiazd (Zaranne)	-	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	-	-
Chrześcijaństwo – Wolna Religia „Taolan”	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Kościół Chrystusa Zmartwychwstałego	-	-	1	-	-	-	-	30 (3)	37 (4)	-	-	-	-	-
Wspólnoty Kościoła Bożego	-	-	-	-	-	-	-	-	-	7	8 (1)	12 (1)	-	-
Armia Zbawienia	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Kościół Epifanii	-	1	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Kościół Nazaretański	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Kościół Ostatniego Testamentu (wissarionowcy)	-	-	-	-	-	1	1	- (2)	- (2)	- (2)	1 (3)	1 (3)	-	-
Kościół Sientologiczny	-	-	-	1 (1)	-	3	3	3	3	3 (1)	3 (1)	3 (1)	-	-
Kościół Ewangelicki „Trojandra Świata”	-	1	1	1	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-
Kościół Żywego Boga	-	-	-	-	-	-	-	1	21 (10)	-	-	-	-	45 (2)
Religie Wschodu oraz związki wyznaniowe do nich nawiązujące														
Buddyzm	7	17	19	22	22 (2)	26	30	30 (2)	29 (6)	30 (8)	36 (4)	38 (3)	42 (3)	43 (1)
Krisznaizm (Świadomość Kriszny)	17	22	23	23 (8)	24 (5)	25 (8)	36	27 (7)	29 (11)	36 (12)	37 (9)	29 (9)	30 (8)	28 (6)
Bahaizm	2	6	6	6 (1)	7 (1)	8	8	7 (2)	12 (1)	13	13	12	-	-
Uczniowie Śri Sati Saij Baby	-	-	-	-	-	-	1	- (1)	- (1)	- (1)	- (1)	- (2)	-	-
Ogólnościatowa Czysta Religia (Sahaja Joga)	-	1	1	1	1	2	2	3 (2)	3 (2)	6 (8)	7 (10)	10 (8)	-	-
Wedizm	-	1	1	1	-	-	-	- (1)	1	1	- (1)	- (1)	-	-
Taoizm	1	1	1	1	1	3	3	3	3	2	2	2	-	-
Misja Czaitanii	-	-	-	1	1	1	1	1	1	1	1	1	-	-
Wiarą Światła	-	-	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	-	-
Tantryzm	-	-	-	-	-	-	1	1	1	1	1	1	-	-
Wspólnota Guhjasamaja	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	1	-	-
Wspólnota Dharma Kalki	-	-	-	-	-	-	1	- (1)	- (1)	- (1)	- (1)	- (1)	-	-
Wspólnoty Śri Czinnioja	-	-	-	-	-	-	- (1)	- (1)	- (2)	- (2)	- (2)	- (3)	-	-
Wajsznawska Wspólnota Wyznaniowa	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	-	-
Wspólnota Ruchu Sant Mat (Surat Szabu Joga)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	- (1)	- (2)	1 (1)	-	-
Ruch Macharizi	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	- (1)	- (1)	-	-
Inne religie Wschodu	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	22 (16)	29 (18)
Judaizm														
Ortodoksyjny judaizm	40	54	62	70 (8)	78 (5)	87 (4)	97	-	-	-	-	231 (1)	239 (1)	-
Związek Chasydów Chabad Lubawicz	-	-	-	-	-	-	-	-	47 (2)	85 (2)	99	-	-	101
Judaistycznych Wspólnot i Organizacji Ukraiń	-	-	-	-	-	-	-	61 (6)	62 (5)	81 (2)	74	-	-	72 (1)
Związek Judaistycznych Organizacji Ukraiń	-	-	-	-	-	-	-	26	8	11	9	-	-	9
Ogólnoukraiński Kongres Wspólnot Judaistycznych	-	-	-	-	-	-	-	14	16	34	46	-	-	48
Wspólnota Religijna Progresywnego Judaizmu	-	-	-	-	-	-	-	-	6	12	15	16	-	-
Wspólnoty Judaizmu Mesjanistycznego	-	-	-	-	-	-	-	-	11 (1)	12	14	-	-	-
Judeochrześcijaństwo	-	2	4	4	4	6	9	15 (1)	11 (1)	12	14	-	-	-

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Niezależne judaistyczne wspólnoty religijne	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	13 (1)	-	-	-
Judaistyczna Misja „Choaskomin”	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	2	-	-	-
Inne wspólnoty judaistyczne	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	21
Karaime	2	2	2	2	3	3	4	4	4	9	10	9	-	10
Krymczacy	-	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	-	-
Islam														
Organizacje muzułmańskie	31	43	81	120 (1)	178 (2)	196 (44)	260	-	-	-	-	422 (30)	445 (22)	-
Duchowny Zarząd Muzułmanów Krymu	-	-	-	-	-	-	-	208 (22)	224 (45)	255 (40)	280 (29)	-	-	320 (13)
Duchowny Zarząd Muzułmanów Ukrainy	-	-	-	-	-	-	-	32	45	55	56 (1)	-	-	60 (1)
Duchowne Centrum Muzułmanów Ukrainy	-	-	-	-	-	-	-	13	13 (1)	19	14	-	-	20 (1)
Niezależne wspólnoty muzułmańskie	-	-	-	-	-	-	-	11 (1)	13 (2)	28	44	-	-	57
Neopoganstwo														
Narodowa Ojczysta Wiara Ukrainiska (RUNWira)	3	16	17	23 (6)	28 (5)	31	37	39 (4)	50 (3)	49 (2)	37 (2)	44 (2)	-	44 (1)
Ukrainiścy Poganie (Wiara Ojczysta)	-	-	-	1	1	1	1	1	2	2 (1)	4	4	-	-
Starosłowiańskie Wspólnoty Religijne	-	-	1	1	1	2	2	2 (1)	3	3	3 (1)	3 (1)	-	-
Sobór Ojczystej Wiary Ukrainiśkiej	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5	11	8	-	-
Centrum Świętej Rady Zjednoczenia Synów i Córki Ojczystej Wiary Ukrainiśkiej	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	12	4	-	-
Centrum Związku Wspólnot Religijnych Wiary Ojczystej Ukrainy	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-
Słowiańsko-Wedyczny Ruch „Chara-Chors”	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	-	-
Niezależne wspólnoty Wiary Ojczystej	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2 (1)	4	-	-
Wspólnoty neopogańskie	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	75 (2)	37 (1)
Inne Kościoły i związki wyznaniowe														
Wielkie Białe Bractwo	4	3	- (2)	-	-	-	-	- (1)	- (1)	- (1)	- (2)	- (2)	-	-
Kościół Czcicieli Świata	-	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	-	-
Wspólnota „Nauka Rozumu”	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3 (1)	3 (1)	3 (1)	-	-
Wspólnota Towarzyszy w Podróżach Mistra Świata	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	- (1)	-	-	-
Sataniści	-	-	-	-	-	-	- (2)	-	-	-	-	-	-	-
Razem	12962	15017	14962	15787 (1197)	17046 (1065)	18470 (640)	19631 (775)	21018 (825)	22518 (1025)	24311 (1094)	25942 (1130)	26271 (1076)	27579 (1047)	28481 (1106)
W tym organizacje religijne Kościołów i związków wyznaniowych nieumieszczone w tabeli													288 (56)	197 (50)

Bez nawiasu podano organizacje religijne zarejestrowane, w nawiasie organizacje religijne bez rejestracji państwowej, które nie złożyły wniosków o rejestrację, ale informują urzędy publiczne o swojej działalności.

Źródło: opracowanie własne na podstawie: A. M. Czernij, *Religijneżnaustvo*, Kyjw 2003, s. 302-317; A. Kolodnij, *Relihiia w Ukraini*, „Relihiina Panorama”, 2001, nr 1; Idem, *Relihiia w Ukraini*, „Relihiina Panorama”, 2002, nr 1; „Ljudina i Swit”, 2003, nr 1; „Ljudina i Swit”, 2004, nr 1; „Ljudina i Swit”, 2005, nr 1.

Należy postawić pytanie, czy z liczby wspólnot religijnych można wnioskować o strukturze społeczeństwa ukraińskiego. Próby odpowiedzi na to pytanie podjął się m.in. Jarosław Stockyj, który w swojej analizie wziął pod uwagę regionalne zróżnicowanie religijności, przeciętne zaludnienie jednej miejscowości na poziomie 1,2 tys. osób (z zaznaczeniem, że miasta we wschodniej części Ukrainy są ludniejsze od średniej krajowej), liczebność organizacji religijnych według stanu na 1 I 1998 r., a także orientacyjną liczebność mniejszości narodowych na Ukrainie. Na tej podstawie oszacował przeciętną wielkość wspólnoty religijnej każdego z głównych Kościołów, a także liczbę wszystkich wierzących i praktykujących Ukraińców.

Ukraiński naukowiec oszacował liczbę wiernych największych Kościołów i wyznań religijnych w sposób następujący: Kościoły prawosławne miały mieć średnio po 790 wiernych w jednej parafii, wspólnoty protestanckie – po 150 (w Kijowie średnio 400 wiernych), wspólnoty muzułmańskie – 850, religie Wschodu – 50, żydzi i neopoganie – 150. Przeciętna liczba wiernych we wspólnotach UKG wynosić miała 150 osób, z wyjątkiem obwodów chmielnickiego, rówieńskiego, winnickiego, wołyńskiego, żytomierskiego oraz stołecznego Kijowa, gdzie do jednej parafii miało przynależeć średnio 400 osób, a także z wyjątkiem Galicji i Zakarpacia, gdzie z kolei średnia wzrasta do 790 parafian. O podobnym zróżnicowaniu regionalnym możemy mówić również w przypadku KRz: w obwodach chmielnickim, winnickim, zakarpackim i żytomierskim oraz w Kijowie do jednej parafii należało średnio 790 wiernych, podczas gdy w pozostałych obwodach Ukrainy – 150 wiernych.

Biorąc powyższe pod uwagę, J. Stockyj ocenił liczbę wiernych UKP na 5,95 mln osób, UKG – 2,5 mln, UKP PK – 1,57 mln, wspólnot protestanckich – 827 tys., UAKP – 778 tys., KRz – 395 tys., wspólnot muzułmańskich – 184 tys., judaistycznych – 2,7 tys., neopogańskich – 1,4 tys., pozostałych zaś na 21,1 tys. członków¹⁸.

Geograficzne rozmieszczenie organizacji religijnych na terytorium Ukrainy przedstawia tabela 2. Wynika z niej, że w skali kraju nad pozostałymi Kościołami i związkami wyznaniowymi w liczbie organizacji religijnych zdecydowanie dominuje UKP, posiadający ponad trzecią część (36,9%) wszystkich wspólnot konfesyjnych. W części obwodów jest to dominacja bezwzględna: chmielnicki (53,5%), czerńhowski (65,5%), dniepropietrowski (51,5%), kirowogradzki (55,3%) oraz ługański (50%), sumski (57,9%) i winnicki (51,7%), natomiast w Galicji ustępuje nie tylko lokalnie najsilniejszemu UKG, ale również UKP PK i UAKP.

Jeżeli chodzi o UKP PK to w 2004 r. w żadnym z ukraińskich obwodów nie dominował on nad innymi wspólnotami pod względem liczbowym ani bezwzględnie, ani względnie. W obwodach iwanofrankowskim i lwowskim UKP PK posiadał najwięcej organizacji religijnych spośród wszystkich ortodoksów, ale zdecydowanie ustępował UKG. Stosunkowo dużo wspólnot Patriarchatu Kijowskiego

¹⁸ J. Stoćkyj, *Sytuacja religijna na Ukrainie w latach 1988-1998*, w: G. Hryciuk, J. Stoćkyj, *Studia nad demografią historyczną i sytuacją religijną Ukrainy*, Lublin 2000, s. 166-175.

istniało na Wołyniu (30,9% wszystkich funkcjonujących tam parafii), ukraińskiej Bukowinie czyli w obwodzie czerniowieckim (25,2%), a także w obwodach czerkaskim (16,2%), mikołajowskim (30,9%), rówieńskim (23,5%), kijowskim (33,3%) i w samym Kijowie (33,6%). W pozostałych jednostkach administracyjnych UKP PK jest w zdecydowanej mniejszości.

Tabela 2. Organizacje religijne głównych Kościołów i związków wyznaniowych na Ukrainie według stanu na 1 I 2004

Obwód lub inna jednostka administracyjna	UKP	UKP PK	UAKP	UKG	KRz	Protestanci	Inni
ARK z Sewastopolem	512	25	12	7	14	273 (38)	428 (20)*
Charkowski	254	15	16	5	14	258 (51)	42 (10)
Chersoński	314	55	37	7	14	225 (8)	44
Chmielnicki	858	177	69	27	142	305	30
Czerkaski	470	101	51	1	7	335	35
Czernihowski	485	81	2 (1)	2	4	154 (29)	15
Czerniowiecki	404 (2)	136 (2)	-	21	32	413 (95)	28 (12)
Dniepropietrowski	483	75 (31)	8	5	5	327 (8)	38
Doniecki	469	80	3	26	8 (1)	615 (27)	80 (5)
Iwanofrankowski	26	273	148	660	35	116	4
Kijowski	562	288	14	8	21	438	22
Kijów	186	109 (1)	29	9	21	309 (42)	128 (20)
Kirowogradzki	195	43	15	-	2	211 (23)	17 (2)
Lwowski	61 (1)	413 (1)	366 (2)	1507 (2)	140 (1)	269 (53)	27
Ługański	321	18	5	2	1	255 (3)	47
Mikołajowski	250	116	9	5	9	189 (13)	19 (1)
Odeski	495	78	4	10	17	362 (25)	68 (5)
Połtawski	394	127	12	4	6	261 (2)	31 (1)
Rówieński	583 (3)	280 (3)	21	3	17	410 (17)	20
Sumski	341	63	-	2	5	166 (5)	14 (2)
Tarnopolski	121	210	290	777	86	168	4
Winnicki	803 (52)	178	53	14	126	334 (117)	62 (9)
Wołyński	547 (1)	248 (3)	15	14	28	359 (32)	9 (4)
Zakarpacki	574	18 (2)	1	344 (10)	91 (7)	407 (150)	36 (31)
Zaporoski	289 (15)	89	7	3	12	306 (14)	58 (18)
Żytomierski	557	169	3	5	134	276 (14)	33
Razem	10554 (74)	3465 (43)	1188 (3)	3468 (12)	991 (9)	7741 (766)	

Bez nawiasu podano organizacje religijne zarejestrowane, w nawiasie organizacje religijne bez rejestracji państwowej, które nie złożyły wniosków o rejestrację, ale informują urzędy publiczne o swojej działalności.

* W tym 349 zarejestrowanych i 20 niezarejestrowanych wspólnot muzułmańskich (Duchowego Zarządu Muzułmanów Krymu).

Źródło: „Ljudyna i svit”, 2004, nr 1.

W Galicji znajduje się ponad dwie trzecie wspólnot UAKP, przy czym w żadnym z obwodów nie jest on Kościołem o największej liczbie parafii. W obwodzie tarnopolskim autokefaliści posiadają największą liczbę organizacji religijnych ze

wszystkich Kościołów prawosławnych, ale w innych regionach kraju liczba wspólnot jest niska, a w obwodach czernihowskim, czerniowieckim i sumskim nie zarejestrowano ani jednej parafii UAKP.

Statystyki zdecydowanie potwierdzają, że bastionem grekokatolicyzmu jest Galicja i w mniejszym stopniu Zakarpacie. W obwodach iwanofrakowskim, lwowskim i tarnopolskim w 2005 r. funkcjonowało 84,9% wszystkich wspólnot UKG i tutaj Kościół ten pod względem liczby organizacji religijnych dominuje bezwzględnie (51,6%) nad wszystkimi pozostałymi.

Wspólnoty grekokatolickie dominowały nad rzymskokatolickimi jedynie w Galicji, na Zakarpaciu oraz w obwodach donieckim i ługańskim, z kolei KRz najwięcej parafii posiadał w centralnej części Ukrainy (obwody chmielnicki, winnicki i żytomierski), gdzie koncentrowało się 40,1% wspólnot obrządku łacińskiego, a także w Galicji (26,3%) i na Zakarpaciu (9,2%).

Protestanci, którzy w skali kraju posiadali ponad 27% wszystkich organizacji religijnych, najwięcej wspólnot zarejestrowali w obwodzie donieckim – 615, co też stanowiło 48,2% wszystkich działających w tejże jednostce administracyjnej. Interesujące, że w obwodach charkowskim, czerniowieckim, donieckim, zaporoskim oraz w Kijowie wspólnoty protestanckie dominują nad organizacjami religijnymi innych Kościołów i związków wyznaniowych.

Gminy muzułmańskie natomiast są najbardziej powszechne na Krymie, gdzie w 2004 r. funkcjonowało 369 wspólnot.

ROZDZIAŁ 2

Dwa grekokatolicyzmy – historia i współczesność

2.1. Idea unijna w Kościele katolickim i jej percepcja w postaci wspólnot tradycji bizantyjskiej

W lipcu 1054 r., po kilku stuleciach zatargów i nieporozumień pomiędzy Kościołem rzymskim a konstantynoplikańskim, doszło w stolicy Bizancjum do wzajemnego obłożenia się hierarchów ze Wschodu i Zachodu ekskomunikami. Nie wdając się w szczegóły, wydarzenie to nazwano później „Wielką Schizmą Wschodnią”. W jej wyniku, na początku drugiego tysiąclecia w komunii z papieżem pozostawali jedynie biskupi łacińscy, przez co Kościół katolicki zaczął być utożsamiany wyłącznie z Kościołem rzymskim i skłonny był uważać za uprawniony jedynie obrządek łaciński. Przez całe ostatnie tysiąclecie Rzym nieustannie dążył do jedności, odmiennie w różnych okresach pojmowanej, zogniskowanej nie tylko w stronę Konstantynopola i innych Kościołów prawosławnych, ale sięgającej szerzej, w kierunku orientalnych wspólnot chrześcijańskich: asyryjskiej, etiopskiej, koptyjskiej czy też ormiańskiej.

Podział pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem tak naprawdę uświadomiono sobie dopiero w okresie wypraw krzyżowych i wówczas też rozpoczęły się dążenia do przywrócenia utraconej jedności. Osłabione w wyniku wojen z Turkami Bizancjum skłonne było do kompromisów z Zachodem, ale bezceremonialne postępowanie krzyżowców, a przede wszystkim tworzenie łacińskiej organizacji kościelnej na terenach należących do jurysdykcji patriarchatów wschodnich wywoływało stanowczy sprzeciw Greków. Czarę goryczy przechyliła wyprawa krzyżowa skierowana w 1203 r., na skutek zabiegów Wenecji, na Konstantynopol, który został w krwawy sposób zdobyty i potraktowany jako ośrodek nieprzyjacielski. Na większości terytorium państwa bizantyjskiego powstało łacińskie cesarstwo wschodnie,

tworząc je na zasadach obcego tam ustroju feudalnego. Podobnie jak na Bliskim Wschodzie, ustanowiono też łacińską organizację kościelną z patriarchą na jej czele.

W 1261 r. dzięki pomocy Genui Grekom udało się odzyskać Konstantynopol i reaktywować dawne cesarstwo, choć ze sporymi stratami terytorialnymi. Dalej zagrażali mu Turkowie oraz Sycylia i Neapol, a ewentualnej pomocy Bizancjum mogło oczekiwać jedynie od Zachodu za pośrednictwem papiestwa. Stolica Apostolska postawiła jednak warunek w postaci zawarcia unii kościelnej. W czerwcu 1274 r. na soborze lyońskim podpisano akt unii pomiędzy obydwoma Kościołami, w którym delegacja prawosławna zaakceptowała *filioque*, ale bez obowiązku jego zaprowadzenia, uznała papieża za najwyższą głowę Kościoła, zachowano przy tym różnice liturgiczne i dyscyplinarne. Ze względu na ogromną niechęć duchowieństwa, przede wszystkim zakonników, hierarchów i wiernych, unia nie przyjęła się w Konstantynopolu. W 1281 r. papież Marcin IV ekskomunikował cesarza Michała VIII, co oznaczało nawet formalne zniesienie porozumienia z Lyonu.

Bizancjum ponownie wyraziło chęć otrzymania pomocy z Zachodu w połowie XV w. W latach 1437-39 w Ferrarze i we Florencji miał miejsce sobór unijny, któremu ze strony katolickiej przewodniczył papież Eugeniusz IV, prawosławnej zaś – cesarz Jan VIII Paleolog, a brali udział patriarcha Józef II, reprezentanci pozostałych patriarchatów oraz szereg hierarchów, wybitnych duchownych i świeckich. Deliberowano nad kwestiami czyśćca, *filioque*, pochodzenia Ducha Świętego, ale najwięcej czasu poświęcono na uzgodnienie stanowiska wobec prymatu biskupa rzymskiego. Uzgodniono, że papież posiada pierwszeństwo jako następca św. Piotra, dysponując przy tym prawem kierowania całym Kościołem, zgodnie z aktami i kanonami dawnych soborów powszechnych. Akt unii został podpisany i ogłoszony we Florencji, w lutym 1439 r. Również i to porozumienie nie zostało chętnie przyjęte w Bizancjum. Klęska ofensywy polsko-węgiersko-wołoskiej pod Warną w 1444 r. poważnie osłabiła pozycję zwolenników unii. Porozumienie florenckie wprowadzono na Peloponezie, na Cyprze i Rodos, w Mołdawii i na Wołoszczyźnie, a także, częściowo, w państwie polsko-litewskim, jednak wszędzie po pewnym czasie upadło. W samym Konstantynopolu unię ogłoszono oficjalnie w grudniu 1452 r., na kilka miesięcy przed ostatecznym zajęciem miasta przez Turków.

Należy pamiętać, że w tym samym czasie we Florencji, jak i w Rzymie, doszło do zawarcia porozumień unijnych z kilkoma innymi Kościołami orientalnymi: ormiańskim, koptyjskim czy jakobickim, ale także i one nie przetrwały próby czasu.

O odrodzeniu idei unijnej można mówić w okresie kontreformacji, po soborze trydenckim w latach 1545-1563. W 1576 r. przy Kurii Rzymskiej założono Kolegium Greckie, w którym kształcono młodzież rytów wschodnich. Z kolei w 1622 r. papież Grzegorz XV utworzył Kongregację Rozkrzewiania Wiary, która poza pracą misyjną kierowała także działalnością prounijną, aż do czasu utworzenia przez Benedykta XV w 1917 r. Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich. Począwszy od ostatniej dekady XVI stulecia wiele wspólnot chrześcijan wschodnich, ale nigdy w cało-

ści, zaczęło się przyłączać do Kościoła katolickiego. Ich odmienności liturgiczne z reguły zachowywano, sami zaś papieże wielokrotnie wydawali stosowne gwarancje w tym zakresie, jak choćby Benedykt XIV, który w połowie XVIII w. uznał nie naruszalność obrządków wschodnich i zakazał misjonarzom przeciągania wiernych tych rytów na łaciński, choć dawał wyraz wyższości tego ostatniego. Właśnie pojęciem obrządków albo rytów określano w pierwszej fazie działalności wspólnoty chrześcijan wschodnich, które zawarły porozumienia unijne ze Stolicą Apostolską.

Żarliwym orędownikiem prounijnej idei zjednoczenia Kościołów był papież Leon XIII, przeciwstawiający się latynizacji obrządków wschodnich i dostrzegający w nich przejawy powszechności Kościoła. W liście apostolskim z listopada 1894 r. jako pierwszy papież nazwał katolickie wspólnoty wschodnie Kościołami¹. Jednak do prawdziwej rewolucji w postrzeganiu katolickiego Wschodu doszło podczas II Soboru Watykańskiego, mającego miejsce w latach 1962-1965.

Najważniejszym osiągnięciem soboru dotyczącym wschodnich katolików jest *Orientalium Ecclesiarum*, czyli *Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich*, w którym zawarto stwierdzenie, że ich wspólnoty są Kościołami partykularnymi, z własną hierarchią duchowną, własnym dziedzictwem kanonicznym i teologicznym. Według opinii ks. dr Jana Sergiusza Gajka, są to pełnoprawne Kościoły, nie zaś jakiś „skansen liturgiczny” w ramach katolicyzmu, który przez wiele stuleci utożsamiany był wyłącznie z Kościołem łacińskim².

Dekret uchwalony przez ojców soborowych został promulgowany przez papieża Pawła VI 21 XI 1964 r. Składa się on z preambuły (p. 1), sześciu rozdziałów: *Kościoły partykularne lub obrządki* (p. 2-4), *Konieczność zachowania duchowej spuścizny Kościołów Wschodnich* (p. 5-6), *Patriarchowie wschodni* (p. 7-11), *Szafarstwo Świętych Sakramentów* (p. 12-18), *Kult religijny* (p. 19-23), *Sposób obcowania z braćmi Kościołów rozłączonych* (p. 24-29), a także zakończenia (p. 30)³. W preambule zapisano, że Kościół katolicki wysoko ceni instytucje, rytury liturgiczne, tradycje kościelne oraz karność życia chrześcijańskiego Kościołów Wschodnich, gdyż jest to element dziedzictwa całego Kościoła powszechnego. Dekret miał na celu „ustalić pewne zasadnicze punkty nauki – oprócz tych, które odnoszą się do całego Kościoła – przekazując resztę trosce Synodów wschodnich i Stolicy Apostolskiej”.

W p. 2 mówi się o wspólnotach katolickich na Wschodzie jako o Kościołach partykularnych bądź obrządkach, składających się z wiernych, których łączy ta sa-

¹ Por. *Orientalium dignitas Ecclesiarum*, w: <http://www.vatican.va>. Po stu latach, 2 V 1995 r., następca Leona XIII, Jan Paweł II, wydał list apostolski *Oriente lumen*, skierowany do biskupów, duchowieństwa i wiernych, w którym zachęcił do wzajemnego poznawania Kościołów Wschodu i Zachodu, pogłębienia zrozumienia dla wschodniego katolicyzmu.

² *Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich. 'Kościoły, a nie skansen liturgiczny'. Z ks. Janem Sergiuszem Gajkiem rozmawia Ireneusz Cieślak*, w: *Dzieci soboru zadają pytania*, Z. Nosowski (red.), Warszawa 1996.

³ Dokument omówiono na podstawie: *Concilium Vaticanum II, Decretum de Ecclesiis Orientalibus catholicis – Sobór Watykański II, Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich „Orientalium Ecclesiarum”*, w: *Ire per mundum. 2/II: Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich. Dokumenty*, Warszawa 1996, s. 10-35.

ma wiara, te same sakramenty i zwierzchnictwo. Wielość obrządków została uznana za bogactwo Kościoła katolickiego, a nienaruszalność rytów jest jego celem.

Wszystkie obrządki czy też Kościoły partykularne, pomimo różnic w liturgii, karności kościelnej i spuścizny duchowej, są równe wobec władzy papieża, „jednakością posiadają godność i żaden z nich nie góruje nad innymi z racji obrządku”, ciesząc się tymi samymi prawami i obowiązkami, w tym prawem głoszenia ewangelii na całym świecie (p. 3).

Autorzy *Orientalium Ecclesiarum* zwrócili uwagę na konieczność tworzenia nowych struktur Kościołów partykularnych wszędzie tam, gdzie tego wymaga dobro wiernych. Wiernym nakazano zachowanie i pielęgnowanie własnego obrządku. Zgodę na zmianę obrządku wyrazić może wyłącznie Stolica Apostolska (p. 4).

W kolejnym rozdziale ojcowie soborowi podkreślili „wielkie zasługi Kościołów Wschodnich wobec Kościoła powszechnego”, w tym ich historię, tradycje czy instytucje, nazywając je „dziedzictwem całego Kościoła Chrystusowego”. Wobec tego w Dekrecie znalazł się zapis, że Kościoły partykularne rządzą się wedle własnych przepisów, „jako że zaleca je czcigodna starodawność oraz że bardziej odpowiadają obyczajom miejscowych wiernych i wydają się być przydatniejsze do zadbania o dobro dusz” (p. 5). Autorzy dokumentu zaproponowali także wiernym obrządków wschodnich nie tylko zachowywanie ich czystości i wprowadzanie zmian jedynie dla właściwego i organicznego postępu, ale również poszukiwanie zapomnianej tradycji odziedziczonej po przodkach. Tym zaś, którzy, z różnych racji, przebywają w częstych relacjach z Kościołami katolickimi obrządków wschodnich, polecono „nabrać znajomości i poszanowania obrzędów, karności, nauki, historii oraz ducha chrześcijan wschodnich, stosownie do powagi sprawowanego przez nich urzędu”. Natomiast zakonowi i stowarzyszeniom rytu łacińskiego, pracującym w krajach wschodnich lub wśród wiernych obrządków wschodnich, poruczono, aby „dla większej skuteczności apostolskiej pracy zakładali domy albo nawet prowincje obrządku wschodniego” (p. 6).

Pięć kolejnych punktów dotyczy patriarchów katolickich Kościołów orientalnych. Pod tym pojęciem *Orientalium Ecclesiarum* rozumie hierarchę, któremu przysługuje jurysdykcja nad wszystkimi biskupami, nie wyłączając metropolitów, klerem i ludem własnego terytorium lub obrządku, zgodnie z przepisami prawa i bez naruszania prymatu papieża. Zaznaczono również, że biskup jakiegokolwiek obrządku, ustanawiany gdziekolwiek poza granicami terytorium patriarchatu, pozostaje członkiem hierarchii patriarchatu tegoż samego obrządku (p. 7).

Pomimo faktu, że stolice patriarchatów pochodzą z różnych okresów, to jednak wszyscy patriarchowie są sobie równi zachowaniem honorowego pierwszeństwa prawnie ustanowionego (p. 8), każdy z nich jest ojcem i głową swojego Kościoła (p. 9). II Sobór Watykański zdecydował o odnowieniu praw i przywilejów patriarchów wedle dawnych tradycji każdego z Kościołów i postanowień soborów powszechnych z okresu łączności Wschodu z Zachodem. Wraz z synodami pa-

triarchowie mają najwyższą władzę w swoich Kościołach partykularnych, nie wyłączając prawa ustanawiania nowych diecezji, mianowania biskupów własnego obrządku w granicach terytorium patriarchatu.

Punkt 10 mówi o tym, że to, co dotyczy patriarchów, odnosi się też do arcybiskupów większych, stojących na czele całego Kościoła partykularnego lub obrządku, z wyjątkami przewidzianymi prawem. Ojcowie soborowi dopuścili możliwość erygowania nowych patriarchatów, „tam, gdzie zajdzie taka potrzeba”, a kompetencje takie zostały zastrzeżone dla soboru powszechnego bądź papieża (p. 11).

W kolejnej części Dekretu ojcowie soborowi potwierdzili i pochwalili dawne przepisy dotyczące administracji sakramentami, obowiązujące we wspólnotach katolików wschodnich (p. 12-18), a także przepisy prawa kanonicznego w zakresie kultu religijnego (p. 19-23).

W p. 24 scedowano na Kościołach obrządków wschodnich w unii ze Stolicą Apostolską obowiązek popierania jedności wszystkich chrześcijan, szczególnie zaś wschodnich, zgodnie z zasadami przyjętego również na II Soborze Watykańskim *Dekretu o ekumenizmie*. Polecono, aby działało się tak poprzez przykładne życie, wierność tradycji wschodniej, lepsze poznanie wzajemne, współpracę i braterski szacunek dla rzeczy i ludzi. Następne punkty regulują kwestie udziału chrześcijan żyjących bez jedności ze Stolicą Apostolską w katolickim życiu religijnym (p. 25-29).

W zakończeniu autorzy dokumentu zapisali, że wszelkie przepisy w nim zawarte stosuje się jedynie do obecnych warunków, „dopóki Kościół katolicki i Kościoły Wschodnie oddzielone nie dojdą do pełnej jedności”. Wezwali oni również do wspólnej modlitwy wszystkich chrześcijan o jedność.

Ogromne znaczenie dla wschodnich wspólnot kościelnych w jedności ze Stolicą Apostolską miało promulgowanie przez papieża Jana Pawła II 18 X 1990 r. Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich (KKKW), który powstał zgodnie z zaleceniami II Soboru Watykańskiego. Prace nad nim trwały od 1972 r., kiedy to papież Paweł VI ustanowił Papieską Komisję do Rewizji Kodeksu Kanonicznego Wschodniego. Ostatecznie powstał dokument składający się z 1546 kanonów, obowiązujący jednakowo wszystkie katolickie Kościoły wschodnie⁴, stanowiąc swego rodzaju odpowiedź na dotyczący wiernych obrządku łańskiego, a promulgowany 25 I 1983 r. Kodeks Prawa Kanonicznego. Uwzględnia jednak także prawo partykularne poprzez bezpośrednie odwoływanie się do prawa ustanowionego przez synody lub samą Stolicę Apostolską dla konkretnego Kościoła, te ostatnie w 183 przypadkach.

Innym, ważnym etapem w percepcji katolickich Kościołów wschodnich przez Stolicę Apostolską było przyjęcie na posiedzeniu w czerwcu 1993 r. w libańskim Balamand wspólnej deklaracji katolicko-prawosławnej pod tytułem *Unionizm, daw-*

⁴ Systematyka KKKW przedstawia się następująco: 6 kanonów wprowadzających, prawo osobowe (kan. 7-583), posługa nauczania (kan. 584-666), posługa uświęcania (kan. 667-895), normy o akatolikach i ekumenizmie (kan. 896-908), posługa pasterska (kan. 909-1006), dobra doczesne Kościoła (kan. 1007-1054), prawo procesowe (kan. 1055-1400), prawo karne (kan. 1401-1487), normy ogólne (kan. 1488-1546).

na metoda poszukiwania jedności, a dzisiejsze poszukiwania pełnej komunii. Stwierdzono w niej, że unie częściowe nie zdołały przywrócić jedności pomiędzy Kościołem wschodnim i zachodnim, a wręcz przeciwnie – stały się źródłem podziału w obrębie wspólnoty ortodoksyjnej i wielowiekowych sporów katolików i prawosławnych. Było to działanie niepożądane, swoisty rodzaj prozelityzmu (p. 10), w którym aktywny udział brały czynniki polityczne. Wspomina się w p. 2 dokumentu, że jeszcze podczas spotkania Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym we Fryzyndze w czerwcu 1990 r. stwierdzono, iż unia kościelna „zasługuje (...) na odrzucenie jako metoda poszukiwania jedności, gdyż sprzeciwia się wspólnej tradycji naszych Kościołów”. Owe odrzucenie modelu unii częściowych w żaden sposób nie należy wiązać z potępieniem wiernych katolików rytów wschodnich czy też samych Kościołów. Wynika to z p. 3 dokumentu, w którym zapisano, że katolickie Kościoły wschodnie są częścią „komunii katolickiej” i jako takie mają prawo „do istnienia i działania, odpowiadając na duchowe potrzeby swoich wiernych”. Z kolei w p. 16 mówi się o tym, że wschodnie Kościoły katolickie, których pragnieniem było przywrócenie pełnej komunii i dochowanie wierności Stolicy Apostolskiej, posiadają prawa i obowiązki związane z tą komunią. Fundamentalna wydaje się treść p. 12, w którym zapisano, że „ze względu na sposób, w jaki katolicy i prawosławni jeszcze raz odnajdują się we wzajemnych relacjach do tajemnicy Kościoła i powtórnie odkrywają się nawzajem jako Kościoły siostrzane, opisana powyżej forma »misyjnego apostołatu« zwana »unionizmem« nie może być dłużej akceptowana ani jako metoda, ani jako model jedności”. Obydwa Kościoły uznały się wzajemnie za „Kościoły siostrzane”. Autorzy deklaracji balamandzkiej postulowali również udział Kościołów unickich w dialogu ekumenicznym z prawosławiem, zarówno w wymiarze lokalnym, jak i uniwersalnym. Takie życzenie sygnatariuszy deklaracji wypływa choćby z jej punktów 16 czy 34⁵.

Jak starałem się powyżej zaprezentować w ostatnim stuleciu znacząco zmienił się stosunek Stolicy Apostolskiej do katolicyzmu rytów wschodnich. Uznano je za Kościoły partykularne, który zawarły porozumienie z Rzymem, nie zaś za integralną, a przy tym gorszą, bo różniącą się obrządkiem, część Kościoła katolickiego. Unia jako sposób na osiągnięcie jedności pomiędzy chrześcijanami Wschodu i Zachodu została potępiona, i choć nie potępiono wiernych i samych wspólnot unickich, to jednak egzystencja tych ostatnich należy do największych problemów w dialogu ekumenicznym między katolikami i ortodoksami.

Współcześnie w skład Kościoła katolickiego wchodzi 23 Kościoły *sui iuris*, z których 22 to wschodnie Kościoły katolickie, a ostatni, zdecydowanie największy,

⁵ Por. W. Hryniewicz, *Kościół a zbawienie. Soteriologiczno-eklezjologiczny ekskluzywizm u podstaw uniaty-zmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza (red.), Lublin 1997, s. 387-388.

to Kościół rzymski (rzymskokatolicki), zwany również łacińskim. Jak to tłumaczy KKKW w kan. 27 Kościołem *sui iuris* jest wspólnota chrześcijan powiązana hierarchią według prawa, którą za *sui iuris* wyraźnie lub milcząco uznała najwyższa władza Kościoła, a więc papież i kolegium biskupów⁶.

Kościół grekokatolickie to wspólna nazwa tych spośród Kościołów katolickich, które wywodzą się prawosławia w jego bizantyjskiej (konstantynopolitańskiej) wersji. *Annuario Pontificio* za rok 2005 wyróżnia 13 wspólnot, w tym gronie Kościoły: albański, bułgarski, grecki, grecko-melchicki, italoalbański, Križevci, macedoński, rosyjski, rumuński, rusiński, słowacki, ukraiński i węgierski⁷. Poza tym funkcjonują wspólnoty katolickie, które statusu Kościoła *sui iuris* nie posiadają, jak choćby Białoruski Kościół Grekokatolicki.

W Europie Środkowo-Wschodniej, poza Ukraińskim Kościołem Grekokatolickim (UKG) i Mukaczewską Diecezją Grekokatolicką, która de iure stanowi część Rusińskiego Kościoła Grekokatolickiego, istnieją katolickie wspólnoty bizantyjsko-albańskie w Albanii, bizantyjsko-bułgarskie w Bułgarii, bizantyjskie Kościoła Križevci w Chorwacji i w Serbii, bizantyjsko-macedońskie w Macedonii, bizantyjsko-rosyjskie w Rosji, bizantyjsko-rumuńskie w Rumunii, bizantyjsko-rusińskie w Czechach, bizantyjsko-słowackie na Słowacji, bizantyjsko-ukraińskie w Polsce oraz bizantyjsko-węgierskie na Węgrzech.

Do 1945 r. Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego w dzisiejszej Polsce był nierozzerwalnie związany z dziejami Kościoła unickiego w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej, a następnie z losami Kościoła grekokatolickiego w zaborze austriackim. Wystarczy wspomnieć, że Przemyśl jest współcześnie siedzibą najstarszej diecezji grekokatolickiej, nie licząc Kijowa, uznającej zwierzchność w kwestiach rytu arcybiskupa większego kijowsko-halickiego⁸.

Po zakończeniu II wojny światowej należąca do metropolii lwowskiej diecezja przemyska została przedzielona polsko-radziecką granicą państwową. Jeszcze w grudniu 1946 r. Stolica Apostolska mianowała specjalnego delegata dla katolików obrządków wschodnich w osobie prymasa Polski kard. Augusta Hlonda, a po jego śmierci w 1948 r. został nim kard. Stefan Wyszyński. Na mocy otrzymanych od papieża Piusa XII uprawnień wiosną 1947 r. Hlond wyznaczył wikariuszy generalnych dla diecezji przemyskiej (ks. Bazyli Hrynyk) i Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny (ks. Andrzej Złupko). W wyniku akcji „Wisła” duchownych tych przesiedlono, a tytułów wikariuszy generalnych nie odnowiono. Hrynyk z czasem został wyznaczony przez prymasa Wyszyńskiego na stanowisko referenta ds. obrządku bizantyjskiego. Duchowni grekokatoliccy pracowali w tym czasie w para-

⁶ *Codex...*, s. 79.

⁷ Por. <http://www.catholic-hierarchy.org>

⁸ Jak już wspominałem we wcześniejszej części pracy, powstała w 1057 r. prawosławna diecezja przemyska uznała przepisy unii brzeskiej dopiero w 1691 r., na blisko dekadę przed Lwowem (1700 r.).

fiach łacińskich, w większości jako birytualisci, choć oficjalnie obowiązywał wówczas zakaz odprawiania nabożeństw w obrządkach innych aniżeli rzymski⁹.

Jednym z efektów odwilży popaździernikowej było uznanie legalnej działalności rytu bizantyjsko-ukraińskiego wewnątrz struktur Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, bez prawa posiadania własnej struktury hierarchicznej. Z tego prawa miały zostać wyłączone ziemie Polski południowo-wschodniej, a więc tereny, skąd pochodzili grekokatolicy. Na wniosek ks. Hrynyka prymas Wyszyński erygował kilkadziesiąt placówek i ośrodków duszpasterskich, przede wszystkim przy parafiach łacińskich. W 1964 r. Stolica Apostolska mianowała kard. Stefana Wyszyńskiego ordynariuszem dla wiernych obrządków wschodnich, a więc bizantyjsko-ukraińskiego, bizantyjsko-słowiańskiego (tzw. neounickiego) i ormiańskiego, którzy byli pozbawieni własnej struktury kościelnej. Wyszyński wyznaczył wówczas na swojego wikariusza generalnego dla wiernych tego pierwszego obrządku ks. Bazylego Hrynyka. Pięć lat później, w 1969 r. Hrynyk objął ponadto obowiązki proboszcza parafii katedralnej w Przemyślu, które wykonywał przed akcją „Wisła”. Po śmierci ks. Hrynyka w 1977 r. nowym wikariuszem generalnym został ks. Stefan Dziubina, który wypełniał urząd aż do śmierci kard. Wyszyńskiego w 1981 r.¹⁰

Rozwój struktur Kościoła grekokatolickiego w Polsce łączy się z osobą prymasa Polski, metropolity gnieźnieńskiego i warszawskiego, kard. Józefa Glempa, który od sierpnia 1981 r. pełnił również urząd ordynariusza dla wiernych obrządków wschodnich. Wkrótce zdecydował on o powołaniu dwóch wikariuszy generalnych, dla Polski północnej (o. Jozafat Romanyk OSBM) i dla Polski południowej (ks. Jan Martyniak)¹¹.

W połowie maja 1989 r. Sejm przyjął ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w PRL, która już w pierwszym artykule gwarantowała równość wszystkich jego obrządków. Dokument ten umożliwił stopniową odbudowę struktur hierarchicznych Kościoła grekokatolickiego w Polsce. Kilka miesięcy później, w połowie lipca 1989 r. papież Jan Paweł II wyznaczył ks. Jana Martyniaka na ordynariusza tytularnego Vardimissa z przeznaczeniem na biskupa pomocniczego dla grekokatolików kard. Józefa Glempa jako ordynariusza dla wiernych obrządków wschodnich w Polsce. Konsekracja nominata miała miejsce na Jasnej Górze 16 IX 1989 r., a sakrę biskupią otrzymał z rąk zwierzchnika UKG, kard. Myrosława Iwana

⁹ Z. Wojewoda, *Zarys historii Kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1944-1989*, Kraków 1994, s. 33.

¹⁰ T. Majkowicz, *Kościół grekokatolicki w PRL*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 1: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, S. Stępień (red.), Przemyśl 1990, s. 253.

¹¹ W jurysdykcji o. Romanyka znajdowały się dekanaty koszański i olsztyński, zaś pod zwierzchnictwem ks. Martyniaka były dekanaty przemyski i wrocławski. Kandydaci do stanu kapłańskiego kształcili się we własnym seminarium duchownym w Lublinie, związanym dydaktycznie z tamtejszym archidiecezjalnym seminarium Kościoła rzymskokatolickiego. Jego pierwszym rektorem w 1982 r. prymas Józef Glemp mianował ks. Teodora Majkowicza. W latach 80. XX w. funkcjonowały również w Polsce zakony bazylianów (założona w 1983 r. wiceprowincja Opieki Matki Bożej), bazylianek, służebnic Najświętszej Maryi Panny i józefitek, łącznie 19 zakonników i 140 zakonnice. *Ibidem*, s. 254-255.

Lubaczińskiego, a także sekretarza Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich abp. M. Marusyna i grekokatolickiego ordynariusza stamfordzkiego bp. B. Lostena.

Na początku 1991 r. Stolica Apostolska oficjalnie odtworzyła struktury Kościoła grekokatolickiego w Polsce i na Ukrainie, dostosowując granice diecezji do przebiegu granicy polsko-radzieckiej. Cały obszar Polski objęła diecezja przemyska, podporządkowana bezpośrednio władzy zwierzchniej Rzymu, a jej ordynariuszem został bp Jan Martyniak¹². Bullą *Totus tuus Poloniae Populus* z 25 III 1992 r. Jan Paweł II zdecydował o podporządkowaniu grekokatolickiej diecezji przemyskiej łacińskiej metropolii warszawskiej i jej metropolicie kard. Józefowi Glempowi. Taka sytuacja spotkała się z krytyką społeczności grekokatolickiej w Polsce i poza jej granicami, dlatego też z dniem 19 VI 1993 r. powrócono do status quo ante. W tym czasie Kościół grekokatolicki w Polsce zorganizowany był w siedem dekanatów (elbląski, koszaliński, krakowsko-krynicki, olsztyński, przemyski, wrocławski, zielonogórski), a te z kolei w 116 parafii, w których posługę kapłańską dla blisko 150 tys. wiernych wypełniało 67 duchownych, w tym 16 zakonników. Tradycje życia konsekrowanego kontynuowały dwa zgromadzenia męskie i trzy żeńskie: bazylianie z dwoma klasztorami w Warszawie i Węgorzewie oraz trzema rezydencjami w Kętrzynie, Kołobrzegu i Przemyśle, studyci z klasztorem w Cyganku nieopodał Nowego Dworu Gdańskiego, bazylianki z czterema klasztorami, słuźebnice NMP z jedenastoma domami i józefitki z sześcioma domami¹³.

W czerwcu 1996 r. papież Jan Paweł II zdecydował o reorganizacji diecezji przemyskiej obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, poprzez podniesienie jej do rangi archidiecezji przemysko-warszawskiej, a także wydzielenie z jej granic nowej diecezji wrocławsko-gdańskiej. Obie jednostki administracji kościelnej weszły w skład metropolii przemysko-warszawskiej obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, a do godności metropolity wyniesiony został dotychczasowy ordynariusz przemyski, bp Jan Martyniak. Otrzymał on od papieża paliusz – widzialny znak łączności ze Stolicą Apostolską, który zgodnie z kan. 156 §1 KKKW przysługuje wyłącznie metropolitom Kościołów metropolitalnych *sui iuris*, a za taki nie jest uznawana metropolia przemysko-warszawska¹⁴. Na ordynariusza wrocławsko-gdańskiego Stolica Apostolska wyznaczyła ks. Teodora Majkowicza, dotychczasowego wikariusza generalnego grekokatolickiej diecezji przemyskiej. Nowy hierarcha został wyświęcony w Przemyśle 12 VII 1996 r., zaś jego konsekраторami byli abp Marusyn, abp

¹² W tym miejscu warto przypomnieć, że od 2 IV 1977 r. do 16 I 1991 r. pod względem prawnokanonicznym ordynariuszem grekokatolickiej diecezji przemyskiej był rezydujący w Rzymie bp Iwan Choma, który, aby zrobić miejsce dla faktycznego zwierzchnika Kościoła grekokatolickiego w Polsce, złożył rezygnację z oficjalnie zajmowanego urzędu.

¹³ J. S. Gajek, R. Krzywicki, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza (red.), Lublin 1997, s. 140.

¹⁴ J. Popwycz, *Własna identyczność UHKC w Pol'szczy*, w: *Dokumenty jeparchijal'nych soboriv Ukrain'skoi Hreko-Katolyckoi Cerkwy 2001-2002*, t. 2, L'wiv 2004, s. 64.

Martyniak i lwowski grekokatolicki biskup pomocniczy Julian Gbur. Zgodnie z prawem kanonicznym rządy w diecezji wrocławsko-gdańskiej objął 3 VIII 1996 r. po przez ingres do bazyliki katedralnej Podwyższenia Krzyża Św. i św. Jozafata Biskupa i Męczennika we Wrocławiu¹⁵.

W połowie lipca 1996 r. nuncjusz apostolski abp Józef Kowalczyk wydał dekret wykonawczy dotyczący decyzji papieża o reorganizacji struktur Kościoła grekokatolickiego w Polsce¹⁶. Bp Majkowicz sprawował rządy w diecezji niespełna dwa lata. Zmarł w maju 1998 r., a jego miejsce zajął wiosną 1999 r. dotychczasowy prowincjał oo. bazylianów w Polsce i proboszcz parafii warszawskiej, o. Włodzimierz Roman Juszcak. W międzyczasie, przez blisko rok władzę w diecezji sprawował jej wikariusz generalny, ks. Piotr Kryk, od 2000 r. egzarcha apostolski w randze biskupa dla Niemiec i Skandynawii. Chirotonia i ingres nowego ordynariusza do katedry wrocławskiej miały miejsce 19 VI 1999 r., a dokonali jej abp Martyniak, abp Bazyli Medwit, egzarcha kijowsko-wyszehorodzki, a także bp Michał Hryncyszyn, egzarcha apostolski dla Francji i krajów Beneluksu.

Według informacji podanych przez *Annuario Pontificio* za rok 2005 grekokatolicka diecezja wrocławsko-gdańska liczyła 50 tys. wiernych, 57 parafii z 28 księżmi, w tym trzema zakonnymi, a także trzech zakonników i 14 zakonnic. W tym samym czasie archidiecezja przemysko-warszawska miała posiadać 32 tys. wiernych, 84 parafie, które obsługiwało 47 duchownych, z czego 30 stanowili księża diecezjalni, a 17 księża zakonnici. Poza tym archidiecezja miała trzech diakonów stałych, 62 zakonników i 87 zakonnic¹⁷.

Oprócz UKG do tradycji unii brzeskiej odwołuje się **Białoruski Kościół Grekokatolicki (BKG)**, który nie posiada hierarchii duchownej, i, co za tym idzie, nie jest uważany za Kościół *sui iuris*. Genezy odrodzenia idei unijnych po likwidacji Kościoła unickiego na tych obszarach w 1839 r. można się doszukiwać w okresie międzywojennym. W tym czasie starły się dwie zasadnicze koncepcje złączenia prawosławnych z polskich Kresów Wschodnich z Kościołem katolickim: metropolity Szeptyckiego oraz ordynariusza podlaskiego, bp. Henryka Przeździeckiego. Pierwsza z nich mówiła o prowadzeniu działalności misyjnej wśród mieszkańców Wołynia i Polesia w obrządku bizantyjsko-ukraińskim, tożsamym z tym, który ist-

¹⁵ S. Stepień, *Bp Teodor Majkowicz (1932-1998) – pierwszy ordynariusz grekokatolickiej diecezji wrocławsko-gdańskiej*, w: *Polska-Ukraina*, S. Stepień (red.), Przemyśl 1998, s. 455.

¹⁶ Zostały w nim uszczegółowione kwestie dotyczące granic nowej jednostki administracji kościelnej, którą ustalono na lewym brzegu Wisły, z tymże miejscowości, przez które ona przepływa, w całych swych granicach cywilnych, z racji duszpasterskich przyporządkowano do archidiecezji. Diecezja wrocławsko-gdańska obejmowała zatem w całości dekanaty koszaliński, wrocławski i zielonogórski, a także parafie Gliwice i Katowice z dekanatu krakowsko-krynickiego i Gdańsk z dekanatu elbląskiego dotychczasowej diecezji przemyskiej. *Źródła do dziejów reaktywowania i organizacji struktur Kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1989-1996*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3: *Studia z dziejów grekokatolickiej diecezji przemyskiej*, S. Stepień (red.), Przemyśl 1996, s. 326-327.

¹⁷ Por. <http://www.catholic-hierarchy.org>

niał w Galicji. Podjęta próba reaktywowania dawnych diecezji unickich w Chełmie i Łucku oraz rozciągnięcie jurysdykcji nad grekokatolikami poza obszar metropolii lwowskiej zakończyły się niepowodzeniem. Wkrótce Stolica Apostolska powierzyła hierarchom rzymskokatolickim jurysdykcję nad wiernymi obrządku wschodniego w diecezjach, na terenie których nie było biskupów unickich, nakładając na nich tym samym obowiązek zaspokojenia ich potrzeb.

Zwolennicy drugiej koncepcji opowiadali się za konstruowaniem nowego obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, który praktycznie niczym nie miał się różnić od rytu prawosławnego, z wyjątkiem wspominania Ojca Świętego w czasie liturgii oraz *filioque* w wyznaniu wiary. Za przyjęciem czystego obrządku wschodniego przemawiała chęć odsunięcia od pracy misyjnej grekokatolików z Galicji, a także to, że w odróżnieniu od rytu bizantyjsko-ukraińskiego był on pozbawiony naleciałości łacińskich, co też mogłoby utrudniać pozyskiwanie nowych wiernych. Z tych samych względów językiem liturgicznym miał być język cerkiewnosłowiański, co też miało zapobiec ewentualnym waśniom na tle narodowościowym, a przede wszystkim ukrajinizacji. Nie przewidywano tworzenia hierarchii duchownej dla nowego rytu, a jedynie inkardynowanie księży neounickich w diecezjach rzymskokatolickich i powierzanie im obowiązków duszpasterskich w parafiach mieszanym przy boku proboszczów łacińskich¹⁸.

Pierwsza parafia neounicka powstała w 1924 r. we wsi Hola w powiecie włodawskim. W 1931 r. Watykan wyznaczył wizytatora apostolskiego dla wiernych obrządku bizantyjsko-słowiańskiego w osobie bp. Mikołaja Czarnieckiego, grekokatolika z Galicji, który od 1926 r. uczestniczył w akcji misyjnej na Wołyniu. W 1932 r. parafii neounickich w ówczesnych granicach Polski było 32, a dwa lata później, w szczytowym okresie odrodzenia grekokatolicyzmu było ich 45 z 59 duchownymi. Liczba wiernych jest trudniejsza do ustalenia, gdyż w tym okresie panowała pewna płynność między wspólnotami prawosławnymi i neounickimi, jednak nigdy nie przekroczyła wartości kilkunastu, kilkudziesięciu tysięcy osób. Na obszarze dzisiejszej Białorusi skupili się oni w zaledwie 18 parafiach, w tym 11 zlokalizowanych w diecezji pińskiej i 7 w granicach archidiecezji wileńskiej¹⁹.

¹⁸ M. Mróz, *Katolicyzm na pograniczu...*, op. cit, s. 226-232. Papież Pius XI entuzjastycznie odniósł się do planów misyjnych wśród zamieszkującej Polskę ludności prawosławnej. W styczniu 1924 r. bp Przeździecki otrzymał dekret i specjalne pełnomocnictwa papieskie do prowadzenia działalności unijnej w obrządku bizantyjsko-słowiańskim na terenie diecezji podlaskiej. Później plenipotencje neounijne rozszerzono na łacińskich ordynariuszy diecezji lubelskiej, łuckiej, pińskiej i wileńskiej, a więc również na tereny wchodzące obecnie w skład Białorusi. W celu prowadzenia spraw wschodnich przy poszczególnych kuriach powstały specjalne wikariaty generalne lub też urzędy koordynujące prace obu obrządków. F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (neounia)*, Lublin 1999, s. 57-58.

¹⁹ R. Dzwonkowski, *Kościół Katolicki na Białorusi – przemiany i problemy*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, 1993, t. II, z. 1 (2), s. 174; W. Hryhoriewa, U. Nawicki, A. Filatawa, *Unijactwa u Belarusi. Ad Połackaha Sabora 1839 h. i da naszych dzion*, w: *Z historyi unijactwa u Belarusi. Da 400-hoddzja Breskaj unii*, M. W. Bicz, P. A. Łojek (red.), Minsk 1996, s. 127-129.

We wrześniu 1939 r. metropolita Szeptycki utworzył białoruski egzarchat grekokatolicki z bp. Czarneckim w charakterze tymczasowego egzarchy, do czasu powołania na ten urząd ks. Antoniego Niemancewicza we wrześniu 1940 r. Rok później, w listopadzie 1941 r. papież Pius XII zatwierdził Niemancewicza jako administratora apostolskiego dla wiernych obrządku wschodniego na ziemiach białoruskich. Do tego czasu na podległym mu obszarze dotrwały jedynie trzy parafie neounickie. Rok później Niemancewicz został aresztowany przez Niemców i zginął w mińskim więzieniu²⁰.

Po włączeniu ziem Zachodniej Białorusi do ZSRR Kościół grekokatolicki uległ likwidacji, a jego wierni w większości przypadków wrócili na łono Patriarchatu Moskiewskiego. Związki Białorusinów z Rzymem przetrwały na emigracji. Namiestnikiem grekokatolików został ks. Lew Garoszka, który stał również na czele białoruskiej misji katolickiej początkowo we Francji, a potem w Londynie, dokąd przeniesiono siedzibę wizytatury apostolskiej. Do dzisiaj poza Białorusią żyje ponad pięć tysięcy białoruskich katolików obrządku bizantyjskiego. Oprócz Wielkiej Brytanii, swoje parafie posiadają w Stanach Zjednoczonych, głównie w Chicago i innych miastach stanu Illinois²¹.

Pierwsze próby odrodzenia grekokatolicyzmu na Białorusi pojawiły się pod koniec lat 80. XX w. Szczególnie dobrze były odbierane i wspierane przez część inteligencji białoruskiej, która jednak nie do końca zdawała sobie sprawę z zależności tego Kościoła od Rzymu. Dostrzegali przede wszystkim doniosłą rolę katolicyzmu obrządku bizantyjskiego w przebudzeniu narodowym na Ukrainie zarówno współcześnie, jak i w przeszłości. Środowiska te liczyły na podobną rolę grekokatolicyzmu na Białorusi. Poprzez swój wschodni charakter i białoruski język liturgii Kościół grekokatolicki stałby się oparciem dla odrodzenia narodowego w republice, która chyba najbardziej spośród podmiotów Związku Radzieckiego została poddana procesom rusyfikacji i sowietyzacji.

Pierwsza parafia grekokatolicka powstała we wrześniu 1990 r. w stołecznym Mińsku. Następnie utworzono wspólnoty w Homlu, Mołodecznie, Mohylewie, Połocku, Witebsku, Grodnie, Brześciu i Lidzie. Początkowo wchodziły one w skład metropolii kijowsko-halickiej UKG. Nieliczni białoruscy unicy szukali oparcia na Ukrainie, a zainteresowany odrodzeniem grekokatolicyzmu w tym państwie kard. Lubaczewski nie odmawiał im pomocy. Do początku 1992 r. wśród Białorusinów posługę pełniło trzech księży i dwóch diakonów. Rok później było już czterech księży unickich, w tym trzech z Ukrainy. Od 1994 r. można mówić o początkach BKG i obrządku bizantyjsko-białoruskiego w sensie prawno-kanonicznym. Istniejące na Białorusi parafie grekokatolickie zgrupowane zostały w strukturę dekanatu, na któ-

²⁰ J. S. Gajek, J. Moskałyk, *Kościół grekokatolicki na świecie*, w: *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, J. S. Gajek, S. Nabywaniec (red.), Lublin 1998, s. 248.

²¹ W. Hryhoriewa, U. Nawicki, A. Filatawa, *op. cit.*, s. 130.

rego czele stanął ks. protoprezbiter Jan Matuszewicz. W tym samym czasie Stolica Apostolska wyznaczyła dla BKG wizytatora *ad nutum Sanctae Sedis* w osobie ks. dr J. S. Gajka, wykładowcy w Instytucie Filologii Słowiańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a także zatwierdziła białoruskojęzyczną wersję tekstów liturgicznych według przekładu ks. mitrata A. Nadsona z białoruskiej misji katolickiej w Londynie, wizytatora apostolskiego dla Białorusinów poza granicami kraju²².

Z przeprowadzonych wiosną 1992 r. badań opinii publicznej w Mińsku można wywnioskować, że z ideą unii na Białorusi utożsamiało się wówczas ok. 120 tys. obywateli. To poparcie nie miało bezpośredniego przełożenia na wzrost liczby wiernych, przede wszystkim ze względu na brak wystarczającej liczby duszpasterzy, świątyni, a także ze względu na oficjalną politykę państwa, wspierającego Białoruski Kościół Prawosławny w jednoci z Patriarchatem Moskiewskim oraz widzącego w BKG agendę zwalczanego Białoruskiego Frontu Narodowego. Według danych z 2003 r. Kościół grekokatolicki na Białorusi liczył trzy tysiące wiernych skupionych w dwudziestu parafiach. Następne dwa tysiące żyło poza stałymi strukturami pastoralnymi. Wciąż niewystarczająca jest liczba kapłanów, ale znakiem żywotności Kościoła są powołania kapłańskie. W 2003 r. formację w seminariach duchownych na Ukrainie i w Polsce przechodziło piętnastu kandydatów do kapłaństwa²³.

W Rosji, która w przeciwieństwie do Białorusi tradycji unijnych nie miała, pierwsze wspólnoty obrządku wschodniego powstały pod koniec XIX w., przede wszystkim w środowisku miejscowej arystokracji, inteligencji i urzędników państwowych wyznania prawosławnego. Początkowo przechodzili oni na ryt łaciński, z czasem jednak w środowisku tym pojawił się nowy typ konwersji, oparty na zmianie wyznania na katolickie przy zachowaniu prawosławnej tradycji kościelnej, kultury i obrzędowości. Rosyjscy konwertyci wielokrotnie zwracali się do metropolity Andrzeja Szeptyckiego o przysłanie do kraju duchownych obrządku wschodniego. Oficjalnie konwersje z prawosławia były zakazane, najczęściej odbywały się w ukryciu, a konwertyta nadal pozostawał oficjalnie wiernym RKP. Sytuacja zmieniła się w kwietniu 1905 r., kiedy car Mikołaj II ogłosił ukaz tolerancyjny, wprowadzający wolność religijną i dopuszczający możliwość odejścia od prawosławia.

W tym czasie wzmożyły się również działania Szeptyckiego na rzecz akcji misyjnej w Rosji. Metropolita dostrzegał szczególną rolę Kościoła grekokatolickiego w dziele katolicyzacji tego prawosławnego kraju. W końcu do swoich idei udało mu się częściowo przekonać papieża Piusa X, który w lutym 1907 r. nadał Szeptyckiemu utrzymywane w tajemnicy zarówno przed Patriarchatem Moskiewskim, jak i łacińską hierarchią w Rosji, a nawet Sekretariatem Stanu Stolicy Apostolskiej plenipotencję, prawa, przywileje i godności byłych metropolitów kijowskich, mianował go zwierzchnikiem Ukraińców, Białorusinów i Rosjan – katolików rytu wschod-

²² J. S. Gajek, J. Moskałyk, *op. cit.*, s. 249-250.

²³ ARI 2003, nr 8, s. 12.

niego na obszarze Cesarstwa Rosyjskiego²⁴. Wydarzenia te dały początek **Rosyjskiemu Kościołowi Grekokatolickiemu (RKG)**, erygowanego dekadę później.

W czerwcu 1917 r. w Piotrogradzie, w warunkach demokratyzacji kraju po rewolucji lutowej, odbył się sobór z udziałem Szeptyckiego, który ustanowił wówczas grekokatolicki egzarchat na obszarze całej Rosji, bez Białorusi i Ukrainy, a na egzarchę wyznaczył ks. Leonida Fiedorowa. Decyzje te Watykan zatwierdził dopiero w 1921 r. Rezultatem soboru były również postanowienia i uchwały poświęcone wielu ważnym kwestiom życia RKG, m.in. dotyczące uznania papieża za głowę Kościoła katolickiego, tymczasowej podległości w szeregu spraw metropolie lwowskiemu, statusu prawno-kanonicznego egzarchy i egzarchatu, zachowania czystości obrządku wschodniego²⁵.

Uznany przez władze państwowe we wrześniu 1917 r. RKG długo nie cieszył się wolnością. W wyniku rewolucji październikowej władzę w Rosji przejęli bolszewicy, którzy prawie natychmiast przystąpili do systematycznego niszczenia wszelkich przejawów obecności religii w życiu publicznym i prywatnym. Podczas pokazowego procesu duchowieństwa katolickiego w Moskwie w marcu 1923 r. wydano na egzarchę wyrok skazujący, który odsiadywał, z kilkumiesięczną przerwą w 1926 r., aż do śmierci w 1935 r.²⁶

Wobec stale pogarszającej się sytuacji Kościołów w ZSRR RKG nie mógł na dobre rozpocząć akcji misyjnej. Na emigracji, po zmarłym w 1951 r. egzarsze Szeptyckim, nowym przywódcą Kościoła został pochodzący z Mandżurii Rosjanin bp. Andriej Apollon Katkoff. Właśnie w Mandżurii i zamieszkałym przez sporą społeczność rosyjską i polską Harbinie, a nie w ZSRR od lat 30. XX w. Stolica Apostolska prowadziła akcję na rzecz pozyskania wiernych rytu bizantyjsko-rosyjskiego. Jednak również tutaj plany budowy RKG nie zostały zrealizowane. Jeżeli w 1930 r. było w Harbinie trzynastu członków tegoż Kościoła, a w całej Mandżurii – pięćdziesięciu, to zaledwie siedem lat później, w 1937 r. jedynie w Harbinie mieszkło siedmiu katolików rytu wschodniego, w Mandżurii nie było zaś ich wcale²⁷.

We współczesnej Rosji rozwijały się dwa nurty katolickich Kościołów wschodnich – Rosyjski Kościół Grekokatolicki (RKG) oraz UKG wśród ukraińskiej diaspory, która znalazła się w granicach państwa bądź w wyniku represji ze strony władz radzieckich, bądź też dobrowolnie migrowała z przyczyn ekonomicznych. Pierwsza wspólnota rosyjskich grekokatolików po latach komunizmu powstała w 1991 r.

²⁴ M. Mróz, *Z dziejów rosyjskiego katolicyzmu. Kościół grekokatolicki w Rosji w latach 1907-2007*, Toruń 2008, s. 38-54.

²⁵ *Uchwały jeparchiajal'noho soboru Greko-Katolic'koji Cerkwy w Rosiji*, w: *Mytropolyt Andrej Szeptyc'kyj i greko-katolyky w Rosii. Knyha I. Dokumenty i materialy 1899-1917*, L'wów 2004, s. 725-730; *Uchwały jeparchiajal'noho soboru Rosijns'koji Greko-Katolic'koji Cerkwy pro liturhiju*, w: *ibidem*, s. 730-735.

²⁶ Zmarł jako męczennik za wiarę i jedność Kościołów, a 27 VI 2001 r. podczas mszy świętej na lwowskim hipodromie został beatyfikowany przez papieża Jana Pawła II. Godność egzarchy przejął w październiku 1939 r. brat Szeptyckiego – Klemens.

²⁷ F. Rzemieniuk, *op. cit.*, s. 148-152.

w Moskwie i aż do 1999 r. znajdowała się w jurysdykcji kard. Lubaczińskiego ze Lwowa, a nie egzarchy Katkoffa, który był *de iure* na tym stanowisku aż do swojej śmierci we wrześniu 1995 r. Następnie były duchowny prawosławny Andriej Udowienko wraz ze swoją parafią został inkardynowany do kierowanej przez abp. Tadeusza Kondrusiewicza administracji apostolskiej *Russiae Europaeae Septentrionali Latinorum*, obecnie archidiecezji moskiewskiej Matki Bożej. W tym czasie wspólnota liczyła około setki członków. W rosyjskiej stolicy i w obwodzie moskiewskim działa obecnie jeszcze kilka wspólnot bizantyjsko-rosyjskich. Niewielkie grupy rosyjskich grekokatolików funkcjonują ponadto w Petersburgu, Niżnym Nowogrodzie, Kałudze, Woroneżu, Czycie i Murmańsku²⁸.

Warto również wspomnieć, że na Syberii działa kilka ukraińskich parafii grekokatolickich, jak choćby w Omsku i Sargatskoje w obwodzie omskim czy w Nowokuźniecku i Prokopiewsku w obwodzie kemerowskim; ta ostatnia bez oficjalnej rejestracji państwowej. Powstały one w latach 90. XX w. wśród miejscowej diaspory ukraińskiej. Ks. Jarosław Spodar z Ukrainy, obecnie duszpasterz katolików rytu łacińskiego i wschodniego w obwodzie kemerowskim, jeszcze w czasach ZSRR pełnił w Prokopiewsku nielegalną posługę²⁹. W styczniu 2005 r. biskup nowosybirski Józef Werth został mianowany ordynariuszem dla wszystkich grekokatolików na terenie Rosji, zarówno rytu bizantyjsko-rosyjskiego (bizantyjsko-słowiańskiego), jak i bizantyjsko-ukraińskiego³⁰.

Ukraińskie, a w zasadzie rusińsko-grekokatolickie korzenie ma grekokatolicka diecezja w Kriżevci w dzisiejszej Chorwacji, jedyny katolicki Kościół wschodni *sui iuris*, który nie posiada nazwy pochodzącej od państwa bądź narodu. W polskiej literaturze przedmiotu nie ma jednej nazwy odnoszącej się do tego Kościoła. Poza posługiwaniem się jedynie nazwą diecezji, zarówno w wersji łacińskiej, jak i polskiej, albo terminem *Kościół Kriżevci*, można spotkać określenie „grekokatolicy w byłej Jugosławii”³¹, które było jak najbardziej zasadne do stycznia 2001 r., kiedy to utworzono grekokatolicki egzarchat apostolski dla Macedonii. W sierpniu 2003 r. z kolei erygowano podobną jednostkę administracji kościelnej dla Serbii i Czarnogóry z siedzibą w Ruskim Keresturze w Wojwodinie. Dążąc do ujednolicenia nazewnictwa, chciałbym zaproponować termin **Kriżewacki Kościół Grekokatolicki**.

W 1751 r. utworzono w Ruskim Keresturze pierwszą parafię grekokatolicką, zaś ćwierć wieku później, w 1777 r. papież Pius VI na prośbę austriackiej cesarzowej Marii Teresy erygował dla katolików obrządku bizantyjskiego z Chorwacji i Baczki

²⁸ P. Parfent'jew, *W Rossii my nie gosti. Wizit kardinala Wal'tera Kaspera w Rossiju w fewrale 2004 goda. Kommentarij rossijskogo greko-katolika*, L'wów 2004, s. 52-53.

²⁹ S. Koller, *Zarys odrodzenia parafii i życia religijnego na Syberii w strukturach Nowosybirskiej Administratury w latach 1991-1998*, w: *Kościół katolicki na Syberii. Historia – współczesność – przyszłość*, A. Kuczyński (red.), Wrocław 2002, s. 655-666.

³⁰ Szerzej nt. Rosyjskiego Kościoła Grekokatolickiego por. M. Mróz, *Z dziejów rosyjskiego...*, op. cit.

³¹ R. G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1998, s. 180-181.

samodzielną diecezję w Križevci. W 1909 r. w Bośni powołano do życia oddzielny wikariat biskupi, a po zakończeniu I wojny światowej zwierzchnictwo hierarchy z Križevci zostało rozciągnięte na cały obszar Królestwa Serbów, Chorwatów i Słowenów, późniejszej Jugosławii. Skład etniczny diecezji bardzo się poszerzył. Obok Chorwatów i Serbów z okolic Zagrzebia i Zumberaku, Rusinów z Baczki, Rumunów z części Banatu, a także Ukraińców ze Slawonii i Bośni, znaleźli się w niej Macedończycy, spadkobiercy XIX-wiecznej unii ze Stolicą Apostolską³².

Podobnie jak w całej Europie Środkowej i Wschodniej, również Kriżewacki Kościół Grekokatolicki był prześladowany przez reżim komunistyczny. Ograniczano działalność duszpasterską, przejmowano na własność państwową mienie kościelne. Po wyłączeniu spod zwierzchnictwa ordynariusza kriżewackiego Serbii, Czarnogóry i Macedonii na początku obecnego wieku jego władza rozciągała się na Chorwację, Bośnię i Hercegowinę oraz Słowenię.

We wrześniu 1818 r. z zachodniej części grekokatolickiej diecezji mukaczewskiej wydzielono 194 parafie, które weszły w skład nowo erygowanej diecezji z siedzibą w Preszowie. Wcześniej, bo jeszcze w 1787 r. powstał wikariat biskupi w Koszycach, którego siedzibę wkrótce przeniesiono do Preszowa. Dopiero w 1937 r. grekokatolicka diecezja preszowska została wyjęta spod zwierzchnictwa metropolitów ostrzyhomsko-budapesztańskich, prymasów Węgier. Po II wojnie światowej, kiedy w ZSRR i Rumunii likwidowano wspólnoty grekokatolickie, podobna idea pojawiła się również na Słowacji. Początkowo zakładano stopniową likwidację Kościoła unickiego, spodziewając się jednocześnie dobrowolnego przejścia jego wiernych na prawosławie³³. Pod koniec 1949 r., przy aprobachie hierarchii Kościoła prawosławnego, pojawiły się konkretne terminy likwidacji wspólnoty grekokatolickiej³⁴. Ostatecznie przebiegła ona w ramach tzw. Akcji P, zapoczątkowanej w formie nacisków i akcji policyjnej skierowanej wobec jego wiernych, po czym w kwietniu 1950 r. pod hasłami typu „wiera nasza, wiera dawna, wiera prawosławna” zwołano do Preszowa nielegalny, w sensie prawa kanonicznego, sobór Kościoła grekokatolickiego. Do najważniejszych postulatów delegatów należały: zniesienie postanowień unii użhorodzkiej z 1646 r., zerwanie z Rzymem i powrót do „wiary ojców” – prawosławia – oraz przejście pod jurysdykcję Patriarchatu Moskiewskiego. W dniu zakończenia soboru wszyscy duchowni i wierni Kościoła grekokatolickiego mieli stać się prawosławnymi. W soborze nie uczestniczył żaden przedstawiciel hierarchii unickiej, a pozostałych uczestników nie delegowały oficjalne władze kościelne. Zarówno więc tryb zwoływania soboru, przebieg, jak i postanowienia pozabawione były wszelkich znamion legalności³⁵.

³² J. S. Gajek, J. Moskałyk, *op. cit.*, s. 253.

³³ V. Vaško, *Neumlčená. Kronika katolíckej cirkve v Československu po druhej svetovej válke*, t. II, Praha 1990, s. 169-171

³⁴ J. Pešek, M. Barnovský, *Štatna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*, Bratislava 1997, s. 136-137.

³⁵ V. Vaško, *op. cit.*, s. 172.

W 1968 r. **Słowacki Kościół Grekokatolicki** ponownie został zalegalizowany, odzyskał nawet jakąś część swojego majątku, ale nie na własność, a jedynie w dzierżawę od prawosławnych, i na w pełni swobodną działalność musiał poczekać do 1989 r.³⁶ W styczniu 2008 r. podniesiony on został do rangi metropolii *sui iuris*, co było możliwe dzięki utworzeniu diecezji w Bratysławie i Koszycach. Ta ostatnia powstała z przekształcenia utworzonego w 1997 r. egzarchatu apostołskiego. Rytem bizantyjsko-słowackim posługują się także wierni należący do powstałej w 1980 r. diecezji św. Cyryla i Metodego w kanadyjskim Toronto. Pierwszym metropolitą Kościoła został bp Ján Babjak, dotychczasowy grekokatolicki ordynariusz preszowski. Wybrane dane dotyczące struktury Słowackiego Kościoła Grekokatolickiego zostały przedstawione w tabeli nr 3.

Tabela 3. Słowacki Kościół Grekokatolicki w świetle *Annuario Pontificio* (2005)

Metropolia	Diecezja		
	Nazwa	Rok erygowania	Liczba wiernych
Preszow	Bratysława	2008	b.d.
	Koszyce	2008	83 776
	Preszow	1818	136 593
Bezpośrednio zależna od Stolicy Apostolskiej	Saints Cyril and Methodius (Toronto*)	1980	5000
Razem			225 369

* Diecezja położona w Kanadzie. b.d. – brak danych

Źródło: opracowanie własne na podstawie: <http://www.catholic-hierarchy.org>; <http://www.gcatholic.com>

W Czechach, na Morawach i Śląsku w okresie międzywojennym dość licznie pojawili się głównie robotnicy, urzędnicy, studenci i żołnierze z obszaru Rusi Podkarpackiej (Zakarpacie) i wschodniej części Słowacji, ukraińscy imigranci polityczni z Galicji oraz Rosjanie sprzeciwiający się zmianom zachodzącym w ich kraju po rewolucji bolszewickiej. Część tych ostatnich przeszła na katolicyzm jeszcze w rodzinnym kraju, część zaś stała się konwertytami już po przyjeździe do Czechosłowacji, zaś obrządek wschodni wybierali jako bliższy swojej tradycji. Z myślą o nich w 1933 r. w Pradze powstała parafia grekokatolicka, a cztery lata później w Brnie. Obie były podporządkowane diecezji preszowskiej. W okresie powojennym Kościół grekokatolicki w Czechach podzielił los Kościoła słowackiego. Duchowni, którzy nie chcieli przejść na prawosławie, wraz ze swoimi rodzinami byli przesiedlani ze wschodniej Słowacji na ziemie czeskie dawnego Sudetenlandu opuszczone przez ludność niemiecką. Naturalnie nie mogli prowadzić działalności duszpasterskiej, lecz kierowani byli do ciężkiej pracy fizycznej, na ogół w gospo-

³⁶ J. Krajňák, *Kościół grekokatolicki w Czeskiej i Słowackiej Republice Federacyjnej*, w: *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej*, Lublin 1994, s. 183.

darstwach rolnych, jako pasterze owiec czy też kierowcy, magazynierzy itp., przy czym otrzymywali najniższe zarobki, a pracy odpowiadającej wykształceniu nie mogły również znaleźć żony księży. Bardzo często otrzymywali zakaz powrotu na Słowację, na tereny zamieszkiwane przez ludność grekokatolicką³⁷.

Wobec podziału Czechosłowacji na dwa odrębne państwa, na początku 1993 r. ordynariusz preszowski bp Ján Hirka powołał do życia w Pradze wikariat biskupi dla katolików obrządku wschodniego w Republice Czeskiej. W styczniu 1996 r. papież Jan Paweł II utworzył egzarchat apostolski dla grekokatolików. Co ciekawe, mimo że **Czeski Kościół Grekokatolicki** wywodzi się bezpośrednio z Kościoła słowackiego, to obrządkiem panującym jest ryt bizantyjsko-rusiński, podobnie jak w Rusińskim Kościele Grekokatolickim czy w diecezji mukaczewskiej. Od 2003 r. egzarchą jest Słowak, bp Ladislav Hučko. Zgodnie z *Annuario Pontificio* z 2005 r. wiernych katolików obrządku wschodniego jest w Republice Czeskiej blisko 180 tys., przy czym liczbę tę należy uznać za mało wiarygodną, gdyż według spisu powszechnego z 2001 r. miało ich być 7,7 tys.³⁸

Swoją historię **Rumuński Kościół Grekokatolicki** datuje od przełomu XVII i XVIII stulecia. W czerwcu 1686 r. protektorat nad Siedmiogrodem objęli Habsburgowie, uznając przy tym miejscową linię książąt wyznania kalwińskiego. Kościół prawosławny znalazł się w trudnym położeniu, ponieważ proces kalwinizacji przeprowadzono jak najbardziej bezwzględnie. Widząc jedyny sposób na zachowanie własnej tożsamości w przejściu pod zwierzchnictwo Stolicy Apostolskiej, jeszcze w 1692 r. część prawosławnych Rumunów znalazła się z własnej woli pod jurysdykcją grekokatolickiego biskupa dla Rusinów. Wkrótce, w lutym 1697 r. zwołano prawosławny synod, na którym ogłoszono deklarację o zjednoczeniu z Rzymem. Chociaż dokument został opublikowany i przesłany do Wiednia, to zwolennicy kalwinizmu dalej sprawowali zwierzchnictwo nad rumuńskimi cerkwiami. Aby wyjaśnić tę sytuację, bp Atanasie Anghel zwołał w październiku następnego roku kolejny synod, w którym uczestniczyli dziekani, blisko 2,3 tys. księży i delegaci parafii. Zebrani ponownie złożyli wyznanie wiary katolickiej i w zamian za zachowanie własnego rytu bizantyjskiego oraz języka liturgicznego przystąpili do komunii z Kościołem katolickim. Hierarcha wraz z dziekanami podpisał się pod stosownym aktem, dając tym samym początek istnieniu Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-rumuńskiego³⁹.

³⁷ E. Pałka, T. Szyszlak, *Apostolski Egzarchat Grekokatolicki w Republice Czeskiej. Kościół rusiński, słowacki, czeski i ukraiński*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, 2009, z. 34.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ A. Suceu, *Fraternità OFMConv. di rito bizantino-romeno in Romania – Wspólnota obrządku bizantyjsko-rumuńskiego Braci Mniejszych Konwentualnych w Rumunii*, w: *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich – Il Francescanesimo incontra la spiritualità delle Chiese orientali*, t. I: *Materiały z II Sympozjum zorganizowanego przez Franciszkańskie Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej*, Warszawa 27-29 kwietnia 1995 – *Atti del Simposio promosso dal Centro Franciscano per l'Europa dell'Est e l'Asia del Nord*, Varsavia 27-29 aprile 1995, Warszawa 1996, s. 191-193.

W 1701 r. cesarz austriacki Leopold zrównał w prawach kler unicki z łacińskim. W 1721 r. siedzibę hierarchy obrządku bizantyjsko-rumuńskiego przeniesiono z Alba Iulia do Fagaras, a dekadę później do Blaju, gdzie do dzisiaj znajduje się centrum życia kościelnego rumuńskich grekokatolików. Kolejną diecezję w Oradea Mare powołano do życia w 1777 r. Na mocy bulli *Ecclesiam Christi* z 1853 r. papież Pius IX utworzył metropolię Fagaras i Alba Iulii dla rumuńskich grekokatolików i w jej ramach powołał do życia dwie kolejne diecezje w Gherla oraz w Lugoj. Do ostatniej reorganizacji doszło w 1930 r., kiedy stolicami diecezji zostały Cluj-Napoca (diecezji Cluj-Gherla) i Baia Mare (diecezji marmaroskiej)⁴⁰.

Rumuńscy grekokatolicy odegrali ogromną rolę nie tylko w odrodzeniu narodowym w Siedmiogrodzie, ale i w powstaniu niepodległego państwa rumuńskiego w jego obecnym kształcie. Na początku grudnia 1918 r. akt zjednoczenia Siedmiogrodu z resztą ziem rumuńskich odczytali wspólnie hierarchowie prawosławni i grekokatolicy. Konstytucja rumuńska z 1923 r. uznawała oba Kościoły tradycji wschodniej za narodowe.

Po zakończeniu II wojny światowej Rumuński Kościół Grekokatolicki podzielił losy innych Kościołów rytu bizantyjskiego w tej części Europy. W 1948 r. rząd komunistyczny nakazał 1,5 mln grekokatolików przejść na prawosławie, aresztowano hierarchię duchowną, przekazano nieruchomości i majątek ruchomy Patriarchatowi Rumuńskiemu. W Cluj-Napoca odbył się synod, na którym zerwano wszelkie związki z Rzymem. Choć w tym czasie Kościół grekokatolicki liczył ponad 1,8 tys. duszpasterzy, to w synodzie wzięło udział zaledwie 36 księży⁴¹.

W marcu 1990 r. papież Jan Paweł II obsadził wszystkie wakuujące diecezje grekokatolickie. Metropolita Fagaras i Alba Iulii został bp Alexandru Todea, duchowny działający w podziemiu i przez wiele lat więziony, który rok później został podniesiony do godności kardynalskiej. Do głównych problemów Kościoła w pierwszym okresie legalnej działalności należała kwestia zwrotu cerkwi przejętych przez Patriarchat Rumuński po przymusowej likwidacji w 1948 r. oraz dążenia do nadania Kościołowi statusu arcybiskupstwa większego. Te ostatnie zamierzenia zakończyły się sukcesem, kiedy papież Benedykt XVI wydał pod koniec 2005 r. stosowną konstytucję apostolską. Arcybiskupem większym Fagaras i Alba Iulii dla Rumunów został stojący od 1994 r. na czele metropolii abp Lucian Muresan. Przewodzi on blisko 760 tys. rumuńskich grekokatolików. W odróżnieniu od innych katolickich Kościołów wschodnich *sui iuris*, których hierarchowie mają własne, niezależne od łacińskich konferencji biskupów synody, w Rumunii jest jeden wspólny dla obu rytów episkopat, stanowisko przewodniczącego zaś obsadzane jest rotacyjnie⁴².

⁴⁰ Por. S. Keleher, *The Romanian Greek-Catholic Church*, „Religion, Church and Society”, 1995, vol. 23, no. 1, s. 98.

⁴¹ L. Adamowicz, *Rumuński Kościół Grekokatolicki*, w: O. Khortyk, *op. cit.*, s. 414-416; J. S. Gajek, J. Moskałyk, *op. cit.*, s. 252.

⁴² L. Adamowicz, *op. cit.*, s. 417-421.

Tabela 4. Rumuński Kościół Grekokatolicki w świetle *Annuario Pontificio* (2007)

Metropolia	Diecezja		
	Nazwa	Rok erygowania	Liczba wiernych
Arcybiskupstwo większe			
Fagaras i Alba Iulia	Fagaras i Alba Iulia	1721	367 000
Diecezje			
Fagaras i Alba Iulia	Cluj – Gherla	1930	60 000
	Lugoj	1853	96 427 *
	Maramuresz	1930	128 490 *
	Oradea Mare	1777	102 000 *
Bezpośrednio zależna od Stolicy Apostolskiej	Saint George's (Canton) **	1987	5000
Razem			758 917

* Za 2004 r. (*Annuario Pontificio* 2005). ** Diecezja położona w Stanach Zjednoczonych.

b.d. – brak danych.

Źródło: opracowanie własne na podstawie: <http://www.catholic-hierarchy.org>; <http://www.gcatholic.com>

Na początku ubiegłego stulecia w kołach rządowych w Budapeszcie powstał projekt utworzenia czysto węgierskiej diecezji grekokatolickiej jako kolejny, ważny element polityki madziaryzacyjnej wśród Rusinów i Rumunów. W czerwcu 1912 r., pomimo sprzeciwu przede wszystkim hierarchów Kościoła rumuńskiego, z 68 parafii diecezji mukaczewskiej, 8 preszowskiej, 35 Fagaras i Alba Iulii, 44 Oradea Mare i 4 z Gherla Stolica Apostolska erygowała diecezję hajdudorodzką z katedrą w miejscowości Nyiregyhaza⁴³. Papież Leon XIII językiem liturgicznym ustanowił jednak grekę, a nie węgierski, i wyznaczył duchownym termin trzech lat na jej opanowanie. W wyniku I wojny światowej wymogu tego nigdy nie wprowadzono w życie, a w latach 20. XX w. język węgierski stał się językiem liturgicznym w całej diecezji. W związku ze zmianą granic Węgier po I wojnie światowej, w wyniku czego doszło do podziału diecezji preszowskiej, dla opieki duszpasterskiej nad wiernymi jej 23 parafii w czerwcu 1924 r. utworzono w Miskolcu egzarchat apostolski. Parafie te zachowały swoją słowacką tożsamość, jednakże w połowie XX w. zaczęto przechodzić w nich na węgierski. Z czasem doszło do ustanowienia swoistej unii personalnej pomiędzy diecezją hajdudorodzką a egzarchatem miszkoleckim⁴⁴.

Ponieważ **Węgierski Kościół Grekokatolicki** należy do tych nielicznych wyjątków w Europie Środkowej, którym, choć nie bez przeszkód, pozwolono na działalność w okresie komunizmu, zatem nie odniósł on aż takich strat, jak inne wspólnoty unickie. Od maja 2008 r. na jego czele jako ordynariusz hajdudorodzki i egzarcha apostolski Miskolca stoi bp Péter Fülöp Kocsis, który zastąpił na tych katedrach bp. Szilárda Keresztesa, od 1975 r. biskupa pomocniczego w Hajdudorogu,

⁴³ S. Keleher, *op. cit.*, s. 99.

⁴⁴ R. G. Roberson, *op. cit.*, s. 187.

a od 1988 r. zwierzchnika węgierskich grekokatolików. Liczbę tych ostatnich *Annuario Pontificio* z 2007 r. wylicza na 290 tys.⁴⁵

Poza wspomnianymi powyżej wspólnotami katolickimi tradycji bizantyjskiej funkcjonują także mało liczne Kościoły grekokatolickie na Bałkanach⁴⁶ i w Grecji⁴⁷, nawiązujące do pewnych inicjatyw unijnych z XIX stulecia.

W południowych Włoszech istnieje grupa katolików obrządku wschodniego, którzy uważają, że nigdy nie utracili związków ze Stolicą Apostolską, dlatego też nigdy nie zawarto oficjalnej unii pomiędzy nimi a Kościołem rzymskim. Chodzi o Kościół italoalbański, zwany również **Italoalbańskim Kościołem Grekokatolickim**. Nawiązuje on do tradycji miejscowych wspólnot prawosławnych Greków, w jakiś sposób związanych z Konstantynopolem, które stopniowo asymilowały się z dominującym elementem narodowości włoskiej oraz obrządku łacińskiego w Kościele. Proces ten trwał także po przybyciu uchodźców bizantyjskich z podbitego przez Turków w 1453 r. Cesarstwa Wschodniorzymskiego, a także przybyłych tutaj nieco później Albańczyków, dzięki którym Kościół ten zyskał nazwę, pod którą jest obecnie rozpoznawany⁴⁸.

Odpowiednikiem Kościołów katolickich rytu bizantyjskiego z Europy jest na Bliskim Wschodzie **Melchicki Kościół Grekokatolicki**. Powstał on na tle konfliktu wewnątrz prawosławnego Patriarchatu Antiocheńskiego pomiędzy zwolennikami unii z Rzymem a jej przeciwnikami, chcącymi podtrzymać dotychczasowe więzi z Konstantynopolem jako głównym ośrodkiem prawosławia w Imperium Osmańskim. Od połowy XVII w. w Patriarchacie Antiocheńskim rozwijała się idea podwójnej wierności, zarówno wobec Konstantynopola, jak i Rzymu. Z jednej strony Antiochia chciała zachować komunię z Kościołem prawosławnym, z drugiej istniało potężne przeświadczenie o potrzebie zawarcia porozumienia ze Stolicą Apostolską. W 1709 r. miejscowy patriarcha Cyryl V formalnie uznał zwierzchnictwo papieża, jednak za początek odrębnego Kościoła uznaje się wydarzenia w 1724

⁴⁵ Por. <http://www.catholic-hierarchy.org>

⁴⁶ Najstarszym spośród nich jest Bułgarski Kościół Grekokatolicki, który w 2004 r. posiadał 10 tys. wiernych. Egzarchat apostolski dla wiernych obrządku bizantyjsko-bułgarskiego powołano w Sofii w 1926 r., choć pierwszego biskupa z myślą o nich papież wyznaczył jeszcze w 1861 r. Wówczas to większość wiernych żyła we wsiach Tracji i Macedonii (w 2001 r. Stolica Apostolska erygowała w tej ostatniej odrębny egzarchat apostolski z siedzibą w Skopje, który w 2004 r. liczył 11,4 tys. wiernych). W przeciwieństwie do przeważającej części Kościołów grekokatolickich, Kościół bułgarski pod rządami komunistów mógł działać legalnie, choć z szeregiem ograniczeń.

Kościół albański otrzymał w 1939 r. administratora apostolskiego dla południowej Albanii. W 2004 r. ta znajdująca się pod zwierzchnictwem metropolitów tirańskich jednostka administracji kościelnej liczyła 3,2 tys. wiernych.

⁴⁷ Kościół grecki w 1911 r. uzyskał egzarchat apostolski, z którego w 1936 r. wydzielili się egzarchaty apostolskie dla Grecji i dla Istambułu. W Grecji liczbę wiernych w 2004 r. oceniano na 2,3 tys., w Turcji zaś na 40 osób.

⁴⁸ M. Brogi, *Genesi e situazione attuale delle Chiese orientali – Genezis i obecna sytuacja Kościołów wschodnich*, w: *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich*, t. I, s. 27-29.

r. Wówczas to po śmierci patriarchy Athanasiosa III Debbasa oba stronnictwa wybrały popieranych przez siebie kandydatów na wakujący urząd. Będący zwolennikiem ścisłych więzów z katolicyzmem Cyryl VI Tanas został odsunięty od władzy i ekskomunikowany przez Patriarchat Ekumeniczny. Pięć lat później papież Benedykt XIII uznał wybór Cyryla na patriarchę za ważny w sensie kanonicznym, ale dopiero w 1744 r. otrzymał on paliusz na znak jedności ze Stolicą Apostolską.

Podobnie jak w przypadku innych katolickich Kościołów wschodnich, rozpoczął się proces latynizacji obrządku bizantyjsko-melchickiego. Na I Soborze Watykańskim, w czasie swoich wystąpień ówczesny patriarcha Grzegorz II Youssef uzależnił swoje poparcie dla konstytucji *Pastor Aeternus* wprowadzającej dogmat o nieomyślności i prymacie papieża od dotrzymania postanowień Soboru Florenckiego z 1439 r., szczególnie zaś tych, dotyczących praw i przywilejów patriarchów. Wraz z podległymi mu hierarchami dowodził, że wschodnia eklezjologia w żadnym razie nie sprzeciwia się autentyczności eklezjologii katolickiej. Ostatecznie patriarcha wbrew swojej woli złożył podpis pod konstytucją, ale z zastrzeżeniem, że nowe przywileje papieskie nie stoją w sprzeczności ze wszystkimi przywilejami patriarchów⁴⁹.

Choć początkowo wspólnota katolików rytu bizantyjskiego zamieszkiwała jedynie obszar dzisiejszej Syrii i Libanu, to na przestrzeni wieków melchici rozprzestrzenili się na całym Bliskim Wschodzie, przede wszystkim zaś w Palestynie i Egipcie. W związku z tym grekokatolicki patriarcha antiocheński zaczął się dodatkowo posługiwać tytułami patriarchów aleksandryjskich i jerozolimskich. Tam też powstały nowe struktury Melchickiego Kościoła Grekokatolickiego⁵⁰.

Dziś liczbę melchitów ocenia się na blisko 1,5 mln. Na czele Kościoła od grudnia 2000 r. stoi patriarcha Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimy Gregorios III Laham.

Tabela 5. Melchicki Kościół Grekokatolicki w świetle *Annuario Pontificio* (2007)

Metropolia	Diecezja		
	Nazwa	Rok erygowania	Liczba wiernych
Patriarchat			
Antiochia – Aleksandria – Jerozolima	Antiochia		20 000 *
	Damaszek	III w.	30 0000
Archidiecezje			
–	Akka ****	1964	80 000 **
Aleppe	Aleppe	VI w.	17 000
–	Baalbek *****	1964	22 000
Bejrut – Gibail	Bejrut – Gibail	1881	200 000
Bosra – Hauran	Bosra – Hauran	1881	27 000
Homs	Homs	1849	30 000

⁴⁹ L. Lagam, *Miż Schodom i Zachodom. Ekleziologicznyj doswid Melchits'koi Cerkwy*, w: *W poszukiach tożsamości. Dokumenty schizmatycznych katolickich Cerkow*, L'wów 2000, s.115-118.

⁵⁰ R. G. Roberson, *op. cit.*, s. 165-166.

Metropolia	Nazwa	Rok erygowania	Liczba wiernych
–	Lattaquié	1961	10 000 **
–	Petra – Filadelfia *****	1932	31 300 ***
Tyr	Baniyas *****	1964	1300
	Saïda *****	1964	27 000
	Trypolis *****	1964	10 000 **
	Tyr *****	1683	7000 **
–	Zahleh – Furzol	1964	126 000 **
Diecezje			
Bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej	Newton – Our Lady of the Annunciation (Boston) *****	1976	29 024 **
	Nuestra Señora del Paraíso (Meksyk) *****	1988	4600 **
	Saint Michael's (Sydney) *****	1987	45 000 **
	Saint-Sauveur (Montreal) *****	1984	43 000 **
São Paulo	Nossa Senhora do Paraíso (São Paulo) *****	1971	418 000 **
Egzarchaty apostolskie			
Bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej	Argentyna	2002	b.d.
	Wenezuela	1990	25 000 **
Egzarchaty patriarchalne			
Antiochia – Aleksandria – Jerozolima	Irak	1838	b.d.
	Kuwejt	1972	b.d.
Terytoria zależne od patriarchy			
Antiochia – Aleksandria – Jerozolima	Egipt i Sudan	b.d.	b.d.
	Jerozolima ***	b.d.	b.d.
Razem			1 473 224

* Dane za rok 1970 (*Annuario Pontificio* 1971). ** Dane za rok 2004 (*Annuario Pontificio* 2005). *** Dane za rok 1999 (*Annuario Pontificio* 2004). **** Diecezje położone w Izraelu. ***** Diecezje położone w Libanie. ***** Diecezja położona w Jordanii. ***** Diecezja położona w Stanach Zjednoczonych. ***** Diecezja położona w Meksyku. ***** Diecezja położona w Australii. ***** Diecezja położona w Kanadzie. ***** Diecezja położona w Brazylii; b.d. – brak danych

Źródło: opracowanie własne na podstawie: <http://www.catholic-hierarchy.org>; <http://www.gcatholic.com>

Na kontynencie amerykańskim, wśród miejscowej diaspory rusińskiej, ukształtował się ostatni Kościół *sui iuris* – **Rusiński Kościół Grekokatolicki**. Począwszy od lat 80. XIX w. do 1914 r. w Ameryce Północnej osiedliło się blisko 150 tys. grekokatolików wywodzących się z Zakarpacia. Ze względu na napięte relacje z miejscową hierarchią łacińską, szczególnie zaś z powodu braku uznania tradycji kościelnych, m.in. małżeństwa duchownych, wielu spośród nich przystąpiło do

Kościółów prawosławnych⁵¹. Z myślą o nich Stolica Apostolska utworzyła w 1924 r. egzarchat apostolski w Pittsburghu, przekształcony w 1963 r. w diecezję.

W późniejszym czasie powołano jeszcze trzy jednostki administracji kościelnej, a diecezję w Pittsburghu podniesiono do rangi metropolii. Od 2002 r. na czele Rusińskiego Kościoła Grekokatolickiego stoi abp Basil Myron Schott, wcześniej zaś przez 7 lat funkcję metropolity sprawował abp Judson Michael Procyk. Według *Annuario Pontificio* za rok 2004 w granicach Stanów Zjednoczonych Kościół ten miał liczyć blisko 100 tys. wiernych.

Tabela 6. Rusiński Kościół Grekokatolicki w świetle *Annuario Pontificio* (2005)

Metropolia	Diecezja		
	Nazwa	Rok erygowania	Liczba wiernych
Pittsburgh	Parma	1969	12 401
	Passaic	1963	24 031
	Pittsburgh	1963	60 100
	Van Nuys	1981	2849
Egzarchat apostolski			
Bezpośrednio zależny od Stolicy Apostolskiej	Republika Czeska *	1996	177 704
Razem			277 085

* Omówiono w części poświęconej Czeskiemu Kościołowi Grekokatolickiemu.

Źródło: opracowanie własne na podstawie: <http://www.catholic-hierarchy.org>; <http://www.gcatholic.com>

Będąc przy problematyce grekokatolicyzmu na kontynencie amerykańskim, nie należy zapominać, że swoje struktury ma tam również UKG. Istnieją tutaj bowiem dwie metropolie: filadelfijska i winnipeska, składające się odpowiednio z czterech i pięciu diecezji. W Kanadzie liczbę ukraińskich grekokatolików *Annuario Pontificio* z 2005 r. ocenia na 113,5 tys., a w Stanach Zjednoczonych na 104,5 tys.

Poza tym diecezje katolickie rytu bizantyjsko-ukraińskiego zostały erygowane w Argentynie, Australii i Brazylii, gdzie wchodzi w skład miejscowych metropolii łacińskich. W Europie Zachodniej funkcjonują trzy egzarchaty, które podlegają bezpośrednio Stolicy Apostolskiej.

Poza rytami rzymskim i greckim w Kościele katolickim mamy do czynienia ze wspólnotami obrządków: aleksandryjskiego (Etiopski Kościół Katolicki w Etiopii i Erytrei – 222,8 tys. wiernych, Koptyjski Kościół Katolicki w Egipcie – 160,5 tys. wiernych), antiocheńskiego (Maronicki Kościół Katolicki⁵² na całym świecie ze

⁵¹ W 1982 r. oszacowano, że spośród 690 tys. osób o pochodzeniu rusińskim, żyjących w Stanach Zjednoczonych, 225 tys. pozostało przy wierze grekokatolickiej, 95 tys. należało do Amerykańskiej Karpaty-Rosyjskiej Prawosławnej Diecezji Grekokatolickiej Stanów Zjednoczonych w jurysdykcji Patriarchatu Konstantynopolitańskiego, 250 tys. do posiadającego autokefalię Kościoła Prawosławnego w Ameryce, 20 tys. stanowili wierni parafii prawosławnych, bezpośrednio podległych Patriarchatowi Moskiewskiemu. R. G. Roberson, *op. cit.*, s. 173-174.

⁵² Maronicki Kościół Katolicki jest, obok Italoalbańskiego Kościoła Grekokatolickiego, jedynym przykładem wspólnoty kościelnej, która na skutek wyjątkowych warunków historycznych w całości znalazła

szczególnym uwzględnieniem Bliskiego Wschodu – 2918,8 tys. wiernych, Syromalankarski Kościół Katolicki w Indiach – 402,8 tys. wiernych, Syryjski Kościół Katolicki – 118 tys. wiernych), chaldejskiego (Chaldejski Kościół Katolicki na Bliskim Wschodzie ze szczególnym uwzględnieniem Iraku – 547,5 tys. wiernych, Syromalabarski Kościół Katolicki w Indiach – 3706,6 tys. wiernych) oraz ormiańskiego (Ormiański Kościół Katolicki – 365 tys. wiernych).

Tabela 7. Ukraiński Kościół Grekokatolicki poza Europą Środkową i Wschodnią w świetle *Annuario Pontificio* (2005)

Metropolia	Diecezja		
	Nazwa	Rok erygowania	Liczba wiernych
Buenos Aires **	Santa Maria del Patrocinio (Buenos Aires)	1978	130 000
Filadelfia	Filadelfia	1958	65 500
	Saint Josaphat (Parma)	1983	11 058
	Saint Nicholas (Chicago)	1961	12 000
	Stamford	1958	16 000
Kurytyba **	São João Batista (Kurytyba)	1971	161 500
Melbourne **	Saints Peter and Paul (Melbourne)	1982	35 050
Winnipeg	Edmonton	1956	26 250
	New Westminster	1974	7835
	Saskatoon	1956	12 700
	Toronto	1956	36 910
	Winnipeg	1956	29 740
Egzarchaty apostolskie			
Bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej	Francja i Beneluks	1960	15 000
	Niemcy i Skandynawia	1959	80 000
	Wielka Brytania	1967	15 000 *
Razem			664 543

* Dane za rok 2002 (*Annuario Pontificio* 2005). ** Metropolie łacińskie.

Źródło: opracowanie własne na podstawie: <http://www.catholic-hierarchy.org>; <http://www.gcatholic.com>

się w jedności ze Stolicą Apostolską, tak więc nie posiada swojego odpowiednika wśród niekatolickich Kościołów chrześcijańskiego Wschodu. Swoją nazwę Kościół zawdzięcza żyjącemu na przełomie IV i V stulecia św. Maronowi, eremicie z Syrii, który skupił wokół siebie sporą grupę uczniów. Maronici zetknęli się z Kościołem łacińskim w okresie wypraw krzyżowych w XII w., kiedy to na Bliskim Wschodzie powstało Królestwo Antiochii. W 1182 r. doszło do formalnego potwierdzenia, że Kościół maronicki pozostaje w jedności ze Stolicą Apostolską, przy czym silna tradycja mówi, że nigdy nie było inaczej.

W kontekście Europy Środkowo-Wschodniej pewne znaczenie odegrał Kościół ormiańskokatolicki, którego genezy należy doszukiwać się w wiekach średnich – powstaniu Królestwa Cylicji i koronacji na jego władcę księcia Małej Armenii Leona II, a także w wyprawach krzyżowych, które w drodze do Ziemi Świętej zatrzymywały się w tym państwie. W 1195 r. doszło do podpisania unii między Apostolskim Kościołem Ormiańskim a Rzymem, na mocy której zerwano z monofizytyzmem i uznano prymat papieża. Porozumienie obowiązywało wyłącznie na terenie Małej Armenii i straciło swoją moc wraz z upadkiem Królestwa Cylicji w 1375 r. Unia została odnowiona w 1439 r. podczas soboru we Florencji. Oficjalnie w dokumentach Stolicy Apostolskiej Kościół ormiańskokatolicki pojawił się w 1742 r. na podstawie decyzji Benedykta XIV. Na stolicę patriarchatu wyznaczono Bejrut.

Inna była droga lwowskich Ormian do jedności z Kościołem katolickim. Według legend przedstawiciele tejże nacji przybyć mieli na obszar Rusi Czerwonej na zaproszenie księcia Daniela Halickiego w drugiej połowie XIII w. Najstarszym piśmianym dokumentem, który świadczy o obecności Ormian we Lwowie, jest wydany przez Kazimierza Wielkiego akt lokacyjny miasta. Król wydzielił im północną część Lwowa, ograniczoną z jednej strony przez obwarowania miejskie, z drugiej przez Rynek i ulicę Krakowską. Centrum dzielnicy stanowiła ulica Ormiańska, przy której wzniesiono istniejącą do dzisiaj katedrę, wówczas i obecnie siedzibę archidiecezji lwowskiej Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego. Ormianie uzyskali w tym czasie wiele przywilejów sądowniczych, religijnych i wolności obywatelskich⁵³.

Na początku XVII w. we lwowskiej diasporze rozgorzał konflikt pomiędzy zwolennikami unii, skupionymi wokół rodu Torosowiczów, a ich przeciwnikami – Hołubowiczami i Gorczykami. W 1626 r. na ziemie polskie przybył były katolikos z Eczmiadzynu, zwolennik porozumienia z Rzymem – Melchizedech. Pod wpływem nalegań Torosowiczów katolikos wyświęcił na ordynariusza lwowskiego członka ich rodu – Mikołaja, od którego odebrał katolickie wyznanie wiary i przysięgę na wierność Stolicy Apostolskiej. Taki obrót sprawy wywołał sprzeciw większości miejscowych Ormian, obawiających się, że unia z Kościołem katolickim spowoduje osłabienie związków z ojczyzną i całkowitą polonizację. Biskup Torosowicz za złamanie przepisów kanonicznych został obłożony ekskomuniką. W październiku 1630 r. złożył on publiczne wyznanie wiary katolickiej, siłą zajął katedrę ormiańską, skarbiec i pozostałe budynki gminy wyznaniowej. Pięć lat później udał się do Rzymu, gdzie uzyskał godność arcybiskupa i metropolity Ormian w Polsce, Mołdawii i na Wołoszczyźnie.

Większość lwowskiej diaspory ormiańskiej wciąż nie uznawała Torosowicza i jego porozumienia z Rzymem. Część z nich wyemigrowała w tym czasie do Mołdawii, Siedmiogrodu i Macedonii. W związku z tym w 1652 r. biskup lwowski podpisał w Konstantynopolu umowę z Katolikosem Wszystkich Ormian Filipem, na

⁵³ D. Ziętek, *Tożsamość i religia. Ormianie w krakowskiej i lwowskiej diasporze*, Kraków 2008, s. 177-192.

mocy której Torosowicz praktycznie zrzekł się unii, a także zobowiązał się, że na swojego następcę wyznaczy nieunitę. Lwowscy Ormianie, chcąc pozbyć się zniechęconego hierarchy, zwrócili się z prośbą o pomoc do króla Jana Kazimierza, przyrzekając w zamian przyjęcie wiary katolickiej. W listopadzie 1654 r. starszyzna ormiańska podpisała się pod aktem unijnym, wypowiedziała katolickie wyznanie wiary i wyraziła zgodę na przejście pod jurysdykcję Stolicy Apostolskiej. Biskupa Torosowicza nie usunięto jednak z urzędu, a w celu zachowania pozorów unii z Rzymem Filip zezwolił mu na wspominanie imienia papieża w czasie liturgii.

W połowie XVII stulecia w stolicy archidiecezji ormiańskokatolickiej znajdowały się trzy świątynie: katedra, cerkiew św. Anny i cerkiew św. Krzyża. Poza tym istniały parafie w Jazłowcu, Kamieńcu Podolskim, Kijowie, Łucku, Śniatyniu i Zamościu, a także nowo powstałym Stanisławowie⁵⁴. W 1807 r. na ziemiach zabranych przez Rosję utworzono diecezję z siedzibą w Mohylowie Podolskim, której podlegały parafie z obszaru Ukrainy, m.in. w Odessie, Mikołajowie i na Krymie, na Kaukazie w Mozdoku i Kizlarze oraz na terenie Rosji (Astrachań). Diecezja ta przetrwała do 1828 r. Od 1848 r. Kościół ormiańskokatolicki na terenach wchodzących w skład Rosji przeniesiono do nowo utworzonej diecezji w mołdawskim Tyraspolu.

Na początku ubiegłego stulecia na obszarze Galicji mieszkało ponad 5,5 tys. wiernych obrządku ormiańskokatolickiego. W 1922 r. archidiecezja lwowska obejmowała trzy dekanaty: lwowski (parafie Lwów i Brzeżany), stanisławowski (Stanisławów, Łysiec, Tyśmienica) i kucki (Kuty, Horodenka, Śniatyn). W latach 1901-1938 ordynariuszem lwowskim dla Ormian był abp Józef Teofil Teodorowicz, gorący polski patriota, poseł na sejm, który położył olbrzymie zasługi na rzecz rozwoju Kościoła ormiańskokatolickiego, w tym oczyszczenia liturgii z naleciałości łacińskich. Na skutek II wojny światowej większość spolonizowanych Ormian z Galicji została przesiedlona do Polski.

Jak z powyższego zestawienia wynika, UKG i diecezja mukaczewska należą do dość licznej rodziny Kościołów wschodnich w unii ze Stolicą Apostolską. Różni je historia, obrządek, struktura czy liczba wiernych, ale łączy uznanie prymatu papieża i katolickiej dogmatyki. UKG jest wśród nich największą wspólnotą, co też będzie starał się udowodnić w dalszej części niniejszej monografii.

2.2. Unia brzeska i pierwsze stulecia Kościoła galicyjskiego

Idea unii pomiędzy Kościołem prawosławnym w Europie Wschodniej a Stolicą Apostolską sięga XIV i XV w., kiedy to znaczne tereny dawnej Rusi Kijowskiej znalazły się w granicach Polski i Litwy. W potencjalnym zjednoczeniu dostrzegano przede wszystkim cele polityczne, głównie zaś odseparowanie się od wzrasta-

⁵⁴ I. Gajuk, *Wirmens'ka Cerkwa w Ukraini*, L'wów 2002, s. 65-80.

jących wpływów Moskwy. Po nieudanych próbach zmierzających do połączenia obu Kościołów, w tym unii florenckiej z 1439 r., pomysł ten odżył ponownie pod koniec XVI stulecia⁵⁵.

Do głównych propagatorów zawarcia unii pod koniec XVI w. należeli dwaj biskupi prawosławni, Gedeon Bałaban ze Lwowa i Cyryl Terlecki z Łucka. W 1593 r. dołączył do nich senator i kasztelan brzeski Hipacy Pocięj. Wśród gorących zwolenników tejże idei odnajdziemy również nazwiska ks. Piotra Skargi, ks. Stanisława Sokołowskiego, ks. Stanisława Orzechowskiego, Andrzeja Frycza Modrzewskiego czy ks. Stanisława Hozjusza. Ze względów politycznych w dzieło unii zaangażował się również król Zygmunt III Waza wraz z kanclerzem Janem Zamojskim⁵⁶.

Przed wszystkim dzięki zaangażowaniu senatora Pocięja i biskupa Terleckiego już w połowie 1595 r. powstał dokument, który zawierał warunki, na jakich hierarchowie prawosławni zgodziliby się zawrzeć porozumienie ze Stolicą Apostolską, a wśród nich na pozostawienie im własnych obrzędów, zrównanie w prawach duchownych z duchownymi łacińskimi, a także przyznanie biskupom miejsca w senacie. Ponieważ w gestii króla znajdowało się wyłącznie nadanie duchownym przywilejów kleru katolickiego, co też zresztą niezwłocznie uczynił, w pozostałych dwóch kwestiach miał się wypowiedzieć papież i sejm⁵⁷.

W listopadzie 1595 r. Pocięj i Terlecki w charakterze reprezentantów całego Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej przybyli do Rzymu, aby na miejscu prosić papieża Klemensa VIII o unię. W przededniu Wigilii Bożego Narodzenia, 23 XII 1595 r. papież przyjął od nich publiczne wyznanie wiary oraz wydał bullę *Magnus Dominus et laudabilis nimis*, w której zagwarantował unitom zachowanie rytu wschodniego, z wyjątkiem tego, „coby się prawdzie i nauce wiary katolickiej sprzeciwiało i coby łączność z Kościołem rzymskim wykluczało”. Papież wystosował również list do króla Zygmunta III, w którym polecał jego uwadze kwestię politycznego zrównania episkopatu unickiego z łacińskim⁵⁸.

Uroczyste ogłoszenie unii na terenie Rzeczypospolitej nastąpiło na zwołanym z nakazu Klemensa VIII soborze zjednoczeniowym w Brześciu nad Bugiem 6 X 1596 r. Wzięli w nim udział hierarchowie z metropolitą kijowskim Michałem

⁵⁵ Kiedy wraz z upadkiem Konstantynopola w 1453 r. centrum prawosławia przeniosło się do Moskwy, a ona sama stała się w 1589 r. stolicą patriarchatu, Kościół ortodoksyjny w Rzeczypospolitej dążył do uniezależnienia się zarówno od jednego, jak i drugiego patriarchatu. Ruscy hierarchowie prawosławni dążyli do unii z Kościołem rzymskim w celu ratowania przepojonej ideami racjonalizmu i protestantyzmu, kierowanej przez siebie wspólnoty ortodoksyjnej, nękaną dodatkowo przez spore daniny na rzecz patriarchatu konstantynopolitańskiego, który poza tym uszczuplał ich władzę poprzez hojne obdarowywanie klasztorów i bractw przywilejami stauropigii. B. Gudziak, *Kryza i reforma. Kyjivśka mytropolija, Carhoroďskij patriarchat i heneza Berestejs'koi uniji*, L'wów 2000, s. 81-102, 187-201, 219-246,

⁵⁶ B. Gudziak, *op. cit.*, s. 274-290.

⁵⁷ B. Kumor, *Geneza i zawarcie Unii Brzeskiej*, w: *Unia Brzeska z perspektywy...*, *op. cit.*, s. 44-49; S. Senyk, *Peredumowy Berestejs'koi uniji*, w: *Osnowni Dokumenti Berestejs'koi uniji*, L'wów 1996, s. 19-24.

⁵⁸ *Osnowni Dokumenti Berestejs'koi uniji...*, *op. cit.*, s. 5.

Rahożą, z wyjątkiem ordynariuszy lwowskiego i przemyskiego, a także przedstawiciele papieża i króla. Oficjalnie prawosławie w Polsce i na Litwie przestało istnieć. Przeciwnicy porozumienia, pod kuratelą księcia Konstantego Ostrońskiego, spotkali się na tzw. antysynodzie z przedstawicielami patriarchatów konstantynopolitańskiego, aleksandryjskiego i moskiewskiego⁵⁹.

Monopol Kościoła unickiego na ryt wschodni nie trwał długo i pod wpływem nacisków księcia Ostrońskiego, Kozaków, którzy do swoich postulatów dołączyli żądanie zniesienia unii, w latach 1606-1618 doszło do uchwalenia kilku konstytucji sejmowych, które uznawały istnienie Kościoła prawosławnego⁶⁰.

Aż do czasów Jana III Sobieskiego losy Kościoła unickiego spletały się ściśle z przebiegiem sprawy kozackiej. Porozumienie hadziackie z 1658 r. zawierało zakaz wznoszenia nowych świątyń i klasztorów unickich w trzech południowo-wschodnich województwach koronnych, co prowadziło do całkowitego zaniku unii w tym regionie. Ponieważ ugoda ta nigdy nie weszła w życie, a na skutek rozejmu andruszowskiego z 1667 r. poza granicami Rzeczypospolitej znalazły się tereny najbardziej nieprzychylnie unii kościelnej z Rzymem, można mówić o znacznym osłabieniu stronnictwa jej się sprzeciwiającego. Dodatkowo do Kościoła unickiego przystąpili prawosławni ordynariusze – przemyski w 1691 r. i lwowski w 1700 r. – co też w znacznym stopniu uszczupliło stan posiadania ortodoksów w Rzeczypospolitej do dwóch diecezji łuckiej i mścisławsko-mohylewskiej (białoruskiej)⁶¹.

Znaczącym postęпом w pogłębianiu jedności Kościoła unickiego z łacińskim był zwołany przez metropolitę kijowskiego, Leona Kiskę w 1720 r. do Zamościa synod. Do najważniejszych postanowień zgromadzenia należało wprowadzenie jednolitej administracji sakramentów, potępienie nieuczciwości w nabywaniu beneficjów, zakazanie świętokradztwa przy sprzedaży majątków kościelnych. W celu kształcenia duchownych synod zalecił biskupom diecezjalnym erygowanie seminariów. Wydano także przepisy odnoszące się do postów, świąt, kultu świętych i relikwii, zobowiązano wszystkich duchownych, aby przy obejmowaniu urzędów składali katolickie wyznanie wiary. Zarządzono, aby wiernym głoszone i objaśniano Słowo Boże, a także, aby systematycznie odbywała się ich katechizacja, zachęcano do częstego przystępowania do sakramentów pokuty i komunii. Do kalendarza liturgicznego wprowadzono uroczystość Bożego Ciała. Uczestnicy synodu opowiedzieli się również za budową w świątyniach więcej aniżeli jednego ołtarza,

⁵⁹ H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596-1918)*, Warszawa – Olsztyn 1996, s. 15-16.

⁶⁰ M. Bendza, *Sposoby realizacji unii brzeskiej*, w: *Unia Brzeska z perspektywy...*, op. cit., s. 61-64. Brak było jednak realnych szans na odnowienie struktury hierarchicznej. Jesienią 1620 r. patriarcha jerozolimski Teofan wysławił w Kijowie dwóch biskupów ortodoksyjnych, doprowadzając w ten sposób do restytucji wyższej hierarchii duchownej bez aprobaty króla Zygmunta III. Dopiero jego najstarszy syn i następca na tronie Władysław IV dyplomem z marca 1633 r. ustalił podstawy prawne metropolii prawosławnej w Polsce i zagwarantował jej istnienie w Rzeczypospolitej, a na ten urząd wkrótce został powołany Mołdawianin, Piotr Mohyla.

⁶¹ *Istoria religij w Ukraini*, A. M. Kołodny, P. L. Jaroc'ki (red.), Kyjów 1999, s. 156-158.

za poddaniem proboszczów bezpośredniej zwierzchności dziekanów, za nałożeniem klasztorom ścisłej klauzury. W kwestii hierarchii duchownej postanowiono, że nikt nie mógł być wyniesionym do godności biskupiej, jeżeli nie odbył ponadrocznej probacji zakonnej i nie złożył profesji zakonnej, co miało służyć odpowiedniemu przygotowaniu. Nie oznaczało to wcale, co próbowali i do dzisiaj próbują doprowadzić bazylianie, że tylko im należą się najwyższe godności w Kościele unickim⁶².

Druga połowa stulecia oznaczała dla Kościoła unickiego rozpoczęcie akcji rewindykacyjnej ze strony prawosławia, szczególnie w czasie tzw. koliszczyzny, kontynuowanej następnie przez zaborcę rosyjskiego. Spośród 2,1 mln unitów, którzy w wyniku pierwszego rozbioru znaleźli się w granicach imperium carów, do 1795 r. na prawosławie przeszło blisko 1,7 mln osób i to bez zbytnich trudności. Kwestią Kościoła zajmował się również Sejm Wielki, poświęcając mu jedną z uchwał z lipca 1790 r. o przejęciu tzw. dóbr stołowych biskupów unickich na fundusz służący powiększeniu i wzmocnieniu wojska polskiego, w zamian za przyznanie metropolii kijowskiemu rocznej pensji w wysokości 100 tys. zł, a pozostałym hierarchom 50 tys. zł. Zwierzchnikowi Kościoła unickiego przyznano również miejsce w senacie, ale w precedencji ostatnie po wszystkich biskupach łacińskich⁶³.

Sytuacja Kościoła unickiego na obszarze Cesarstwa Rosyjskiego, pomimo poręczonej przez carat wolności religijnej dla katolików, uległa znacznemu pogorszeniu. Zdecydowanie zmniejszył się stan liczbowy unitów, m.in. na skutek prowadzonych przez duchownych prawosławnych akcji misyjnych. Przyjęto wówczas zasadę, że do RKP należą wszystkie cerkwie, które zbudowano jako prawosławne. Skutkiem tego było przechodzenie na wyznanie ortodoksyjne znacznej liczby proboszczów, motywowane obawami przed pozbawieniem ich środków do życia. W październiku 1795 r. Katarzyna II zlikwidowała znaczną liczbę diecezji grekokatolickich, tworząc na ich miejsce prawosławne jednostki administracji kościelnej⁶⁴. Do kolejnej zmiany w strukturze Kościoła unickiego doszło w kwietniu 1828 r., kiedy to skasowano dwie istniejące wówczas diecezje unickie – łucką i brzeską, pozostawiając również dwie – połocką (białoruską) i metropolitarną wileńską (litewską)⁶⁵. W tym samym czasie dla zarządzania sprawami Kościoła powołano do życia

⁶² S. Litak, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 170-177.

⁶³ H. Dylagowa, *op. cit.*, s. 74-78.

⁶⁴ Szerzej na ten temat zob.: M. Radwan, *Carat wobec Kościoła grekokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796-1839*, Lublin 2004, s. 34-47.

⁶⁵ Zniesienie w 1828 r. połowy istniejących wówczas diecezji unickich wyłączyło z działalności kościelnej trzech hierarchów, co w znacznym stopniu osłabiło pozycję episkopatu unickiego. Nowi biskupi, mianowani przez cara Mikołaja I po tym roku, byli dobrani w taki sposób, aby stać się narzędziem władzy w zniesieniu unii. Ich wspólną cechą była niechęć do Rzymu i obrządku unickiego. Bp J. Siemaszko, ordynariusz diecezji litewskiej, przygotował nawet koncepcję włączenia unitów do Kościoła ortodoksyjnego, zakładającą powolne, stopniowe zbliżanie do prawosławia, a zarazem odcinanie ich od związków z rytmem łacińskim. Jako środki działania przewidziano perswazję, obietnice, korzyści, a w przypadku oporu represje administracyjne. Kulminacją miało być zjednoczenie przez hierarchię i wyższe duchowieństwo.

niezależne od łacińskiego grekounickie Kolegium Duchowne, złożone z jednego biskupa i jednego archimandryty, mianowanych przez cara. W styczniu 1837 r. Kolegium Duchowne zostało wyłączone spod zwierzchnictwa ministerstwa spraw wewnętrznych i podporządkowane oberprokuratorowi Synodu RKP.

Grekounickie Kolegium Duchowne w Petersburgu czuwało nad tym, aby do obrządku unickiego nie wprowadzano żadnych zmian, których nie praktykowano przed 1596 r., w praktyce jednak zajmowało się usuwaniem tego, co po zawarciu porozumienia brzeskiego zostało do Kościoła wprowadzone⁶⁶. Nasilenie akcji przeciw Kościołowi unickiemu nastąpiło po 1833 r., kiedy to erygowano ortodoksyjne diecezje połocko-wileńską i wołyńską, co miało służyć propagowaniu prawosławia.

Hierarchia unicka była z reguły posłuszna zarządzeniom władz. Również konsystorze biskupie, cieszące się sporą autonomią, a obsadzone przez duchownych o orientacji prorządowej, także zarządzały sprawami diecezji w duchu polityki państwowej. Jedynie duchowieństwo parafialne stawiało opór wobec zaprowadzenia prawosławnych ksiąg liturgicznych czy wprowadzenia do cerkwi ikonostasów. W 1838 r. zmarł metropolita Jozafat Bułhak, który pomimo znacznej ustępliwości, nie wyraził zgody na likwidację unii. Zaraz potem trzech promoskiewscy hierarchowie, Józef Siemaszko, Bazyli Łużyński i Antoni Zubko, zgłosili w tajemnicy swoje przejście na prawosławie, a pierwsi dwaj rozpoczęli zbieranie wśród duchowieństwa unickiego podpisów za przystąpieniem do RKP.

W lutym 1839 r. w trakcie synodu w Połocku trzech wspomniani biskupi wraz z przedstawicielami duchowieństwa podjęli decyzję o przyłączeniu do Kościoła prawosławnego. Pod wniesioną do Mikołaja I petycją znalazły się podpisy 1,3 tys. duchownych, zabrakło podpisów pół tysiąca księży. W kolejnym miesiącu car, po konsultacjach z oberprokuratorem, wyraził na to zgodę, po czym nastąpił akt przyjęcia unitów do RKP. Zjednoczenie obu Kościołów odbywało się w parafiach w kolejnych tygodniach. Wszelkie przejawy oporu ze strony duchowieństwa czy też wiernych rozwiązywano za pomocą metod siłowych⁶⁷.

Na ziemiach pod władzą cara unia przetrwała jedynie w Królestwie Polskim, w diecezji chełmskiej. Było to działanie niezamierzone ze strony władz rosyjskich, również tutaj dążących do jej jak najszybszego zniesienia, ale – według opinii Florentyny Rzemieniuk – nieszczerść w stosunkach między rządem a diecezją umożliwiła funkcjonowanie Kościoła unickiego jeszcze przez kilka dziesięcioleci. Władze wielokrotnie zapewniały, że nie tylko nie zamierzają naruszać wolności wyznania, ale wręcz przeciwnie, pragną zaopiekować się Kościołem unickim. Ordynariusz chełmski, bp Filip Felicjan Szumborski, chciał wprowadzenia w diecezji zmian,

⁶⁶ Wcześniej przyjęto przepisy, które zabraniały przyjmowania do zakonu bazylikańskiego katolików rytu łacińskiego, a następnie nakazujące ich usunięcie z tegoż zgromadzenia, zakazano nauczania religii dzieci z rodzin unickich przez duchownych rzymskokatolickich. Podobny wydźwięk miał zakaz przechodzenia z obrządku unickiego na łaciński oraz zakaz udzielania unitom posług przez księży łacińskich.

⁶⁷ H. Dylągowa, *op. cit.*, s. 37-38.

dzięki którym obrządek unicki zbliżyłby się do rytu prawosławnego. Zaostrzenie kursu władz nastąpiło dopiero po powstaniu styczniowym⁶⁸.

W 1871 r. władze narzuciły diecezji chełmskiej nieznanego Stolicy Apostolskiej administratora w osobie pochodzącego z Galicji ks. Marcelego Popiela⁶⁹. Od początku 1875 r. miały miejsce zorganizowane i wyreżyserowane akty przyjmowania prawosławia w Białej Podlaskiej, Janowie Podlaskim, Hrubieszowie i wielu innych miejscowościach. W połowie lutego unii wyrzekł się Popiel, a diecezję chełmską, w charakterze sufraganii, przyłączono do prawosławnej diecezji warszawskiej, odtąd diecezji warszawsko-chełmskiej. Ostatecznie akt lojalności wobec RKP przyjął 200 księży, z czego co piąty pochodził z zaboru austriackiego; prawosławia nie przyjął 140 duchownych, z których 66 zbiegło do Galicji, a 74 pozostało na miejscu. Po przyjęciu ukazu tolerancyjnego w 1905 r. wcieleni dawniej do prawosławia unicy zaczęli licznie przechodzić do Kościoła rzymskokatolickiego⁷⁰.

Odmienne wyglądała sytuacja na ziemiach zaboru austriackiego, gdzie Kościół unicki zaczęto określać mianem grecko- lub grekokatolickiego. Stał się on początkowo przedmiotem reform oświeceniowych cesarzowej Marii Teresy i jej syna cesarza Józefa II Habsburga. W 1806 r. reaktywowano metropolię halicką ze stolicą we Lwowie, choć ostateczną decyzję w tej sprawie Stolica Apostolska wydała dwa lata później⁷¹.

Jedną z reform Józefa II było wprowadzenie na podległych mu ziemiach wolności wyznania. W zakresie polityki wyznaniowej najważniejszym dokumentem był zawarty w 1855 r. konkordat ze Stolicą Apostolską, co prawda zerwany w 1870 r., ale jego postanowienia wciąż obowiązywały. Zgodnie z jego normami trzy istniejące w Kościele katolickim w Galicji obrządki, a więc łaciński, grecki (grekokatolicki) i ormiański były równoprawne. Wszyscy hierarchowie byli mianowani przez

⁶⁸ F. Rzemieniuk, *Unicy polscy 1596-1946*, Siedlce 1998, s. 42-64. Początkowo utworzono specjalny wydział unicki przy Komisji Rządowej Wyznań i Oświecenia, zaś w 1868 r. sprawy Kościoła poddano władzy oberprokuratora RKP w Petersburgu. W tym czasie z Galicji sprowadzono duchownych unickich popierających prawosławie, usunięto z cerkwi organy, z liturgii zaś wszystkie naleciałości łacińskie i polskie. W 1868 r. również wywodzący się z zaboru austriackiego bp Kuziemski wydał zarządzenie, aby parafie przekazały mu wykaz unitów, którzy kiedykolwiek przeszli na ryt łaciński. Mieli oni przy pomocy władz zostać przywróceni na łono Kościoła unickiego.

⁶⁹ Zaczął on wprowadzać do liturgii zmiany na wzór prawosławny, czym wywołał opór wśród ludności, krwawo tłumiony przez Kozaków i wojsko. Do historii przeszła masakra w Pratulinie z 24 I 1874 r., której ofiary zostały przez papieża Jana Pawła II wyniesione w 1996 r. na ołtarze.

⁷⁰ Ocenia się, że w ten sposób łacińska diecezja lubelska wzbogaciła się do 1919 r. o 230 tys. nowych wiernych. *Istoria religij...*, op. cit., s. 608-611.

⁷¹ Jej skład w przeciągu następnego półtora wieku uległ zmianom jedynie dwukrotnie. W 1830 r. na prośbę rządu Królestwa Polskiego wyłączona z granic metropolii i poddana bezpośrednio pod zwierzchnictwo papieża została diecezja chełmska. W 1850 r. zdecydowano o utworzeniu diecezji stanisławowskiej, którą ze względu na trudności ze znalezieniem uposażenia erygowano oficjalnie dopiero w 1885 r. Wydzielono ją z archidiecezji lwowskiej, a pod względem terytorialnym pokrywała się częściowo z granicami diecezji halickiej oraz galicyjską częścią diecezji kamieniecko-podolskiej. Włączono do niej też Bukowinę.

cesarza, na co zgodę musiała wyrazić Stolica Apostolska. Przy wyborze kandydatów na najwyższe stanowiska kościelne brano pod uwagę ich przywiązanie do katolicyzmu, lojalność wobec władzy oraz uznanie, jakie mieli u swoich wiernych. Po nadaniu Galicji autonomii w latach 60. XIX stulecia duży wpływ na nominację miała administracja lokalna i szlachta polska.

Dla miejscowych Rusinów (Ukraińców) hierarchia grekokatolicka pełniła dwójną rolę. Z jednej strony byli oni zwierzchnikami Kościoła, z drugiej, ze względu na marginalną liczbę szlachty ukraińskiej i inteligencji świeckiej oraz słabo rozwinięte mieszczaństwo, pełnili naczelne role w życiu politycznym, kulturalnym i narodowościowym wiernych. Zwłaszcza w okresie budzenia się tożsamości narodowej wśród Ukraińców w Galicji rola episkopatu grekokatolickiego była szczególnie ważna, a metropolici, jak choćby Michał Lewicki, od 1848 r. prymas Królestwa Galicji i Lodomerii, Grzegorz Jachimowicz czy Andrzej Szeptycki byli faktycznymi przywódcami politycznymi⁷².

Do ciekawszych problemów tego okresu należy kwestia koegzystencji rytów łacińskiego i greckiego oraz żywiołów ruskiego (ukraińskiego) i polskiego, zarówno w Kościele, jak i w całej Galicji. Jeszcze w połowie XIX w. hierarchia i księża grekokatolicy byli przepojeni kulturą polską, sympatyzowali z polskimi związkami patriotycznymi, a na porządku dziennym było używanie w codziennej komunikacji języka polskiego. Zgodne współżycie jednych i drugich przejawiało się we wspólnych peregrynacjach do miejsc słynących łaskami czy też korzystanie przez wiernych z posług duszpasterskich kapłanów innego obrządku. Na początku lat 40. XIX stulecia, po wydarzeniach związanych z likwidacją Kościoła unickiego w Imperium Rosyjskim, przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego zaczęli uważać, że najlepszym sposobem na ratowanie unii, również w Galicji, byłaby latynizacja obrządku. Z protestem do Stolicy Apostolskiej przeciwko takim planom wystąpił abp Lewicki. Coraz częściej zaczęło również dochodzić do sporów między Kościołami katolickimi obu rytów dotyczącymi trwającego od wieków procesu zmiany obrządków, tzw. kradzieży dusz, małżeństw mieszanych i powstałego w ich wyniku problemu administrowania sakramentami. Najbardziej drażliwa była jednak kwestia zmiany rytu, gdyż w okresie tworzenia współczesnych narodów polskiego i ukraińskiego porzucenie dotychczasowego obrządku traktowano jako zdradę narodową⁷³. W związku z powyższym papież Pius IX wezwał przedstawicieli Kościołów obu obrządków do zawarcia porozumienia, które przeszło do historii jako Concordia z 6 X 1863 r. Do jej najważniejszych postanowień należał zakaz zmiany obrządku bez zgody Stolicy Apostolskiej, zakaz chrztu dzieci przez księży innego obrządku aniżeli obrządek rodziców, uznanie prawa wiernych do spowiadania się

⁷² J. P. Himka, *The Greek Catholic Church in Galicia, 1848-1914*, „Harvard Ukrainian Studies”, 2002-2003, nr XXVI, s. 245-260.

⁷³ H. Dylągowa, *op. cit.*, s. 65-70.

u duchownych drugiego obrządku, lecz już komunie polecono przyjmować według obrządku własnego. Przyjęto także, że ślubu małżeństwom mieszanym powinien udzielać proboszcz narzeczonej, a dzieci z takich małżeństw miały być chrzczone i wychowywane w taki sposób, że córki przyjmowały obrządek matki, a synowie ojca. O precedencji wśród duchownych miało decydować zajmowane stanowisko, a między osobami zajmującymi te same hierarchicznie urzędy – starszeństwo w otrzymywaniu święceń, nie zaś obrządek. W latach 90. XIX w. dopisano jeszcze prawo przyjmowania eucharystii w świątyni innego obrządku aniżeli własny, jeżeli kościół lub cerkiew własnego rytu była zbyt oddalona od miejsca zamieszkania⁷⁴.

Inną ważną kwestią było sympatyzowanie z prawosławiem, o czym już wspominałem, pisząc o księżach z Galicji w diecezji chełmskiej. Początkowo w samej Galicji nie było ortodoksów, jedynie na Bukowinie mieszkało ich około pół miliona. W opozycji do rytu łacińskiego, w przekonaniu o jedności kulturalnej i narodowej z narodem rosyjskim, przede wszystkim wśród Starorusinów, a więc osób, które nie opowiedziały się za opcją ukraińską, zrodziła się idea zacieśnienia więzów z prawosławiem i Kościołem prawosławnym. Do 1884 r., kiedy tego zakazano, wierni pielgrzymowali do Poczajowa. Również RKP wzmógł akcję propagandową w Galicji, czego punktem zwrotnym była konwersja parafii w Hniliczkach k. Zbaraża⁷⁵.

Kiedy w 1914 r. wojska rosyjskie wkroczyły do Galicji w stosunkowo krótkim czasie spora liczba duchownych grekokatolickich obnażyła swoje rusofilskie poglądy lub też wprost zmieniła wyznanie na prawosławne. Dotyczyło to przede wszystkim wschodniej części diecezji stanisławowskiej, gdzie okupacja trwała najdłużej, bo aż do 1917 r. Dość powszechnie nie dostrzegano różnicy między grekokatolicyzmem a prawosławiem i szybko osławiano się z nowym Kościołem⁷⁶.

Również Szeptycki miał plany związane z działaniami wojennymi. Już 15 VIII 1914 r. wystosował tajny memoriał do państw centralnych, będący projektem unormowania życia społeczno-politycznego i religijnego na Ukrainie Wschodniej. Jednym z pierwszych kroków miało być oderwanie miejscowego Kościoła prawosławnego od Rosji, przy jednoczesnym zachowaniu jego ortodoksji, a na jego czele stanąłby właśnie Szeptycki. Grekokatolickiego metropolite wkrótce internowano, a następnie wywieziono w głąb Rosji⁷⁷.

W okresie walk polsko-ukraińskich o Lwów i Galicję Kościół grekokatolicki jednoznacznie poparł stronę ukraińską, a ideę niezależności państwowej Ukrainy wspierał przez cały okres międzywojenny⁷⁸. Konsekwentnie dążono w tym cza-

⁷⁴ Szerzej na ten temat zob.: W. Osadczy, *Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863. Z dziejów porozumienia między obrządkiem grekokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej*, Lublin 1999.

⁷⁵ B. Wójtowicz-Huber, „Ojcowie narodu”..., Warszawa 2008, s. 133-163.

⁷⁶ W. Osadczy, *op. cit.*, s. 668-699.

⁷⁷ B. Budurowycz, *The Greek Catholic Church in Galicia, 1914-1944*, „Harvard Ukrainian Studies”, 2002-2003, nr XXVI, s. 297-304.

⁷⁸ Co warto zaznaczyć, Szeptycki nigdy nie złożył pisemnej deklaracji wierności państwu polskiemu.

sie do pełnej ukraiinizacji Kościoła, czyli stworzenia z niego konfesji narodowej dla Ukraińców. Idea, gorąco popierana przez metropolitę Szeptyckiego, nie spotkała się z podobnym odbiorem w Rzymie. We Lwowie, we wszystkich cerkwiach, nabożeństwa odprawiano w języku ukraińskim, natomiast na prowincji hasła narodowe nie znalazły szerokiej rzeszy odbiorców, nieufnie podchodzącej do wszelkich rodzajów innowacji w zakresie liturgii. Wysiłki te spotkały się ze sporym sprzeciwem rusofilów, Starorusinów, a także władz państwowych⁷⁹.

Ukraiinizacja Kościoła była elementem szerszego programu bizantyzmu, głoszącego konieczność powrotu do czystego obrządku synodalnego poprzez odrzucenie naleciałości łacińskich. Przywódcą tego nurtu był sam Szeptycki. Przeciwnikami tejże koncepcji byli okcydentaliści, dążący do jak największego zbliżenia z obrządkiem rzymskim. Latynizacja grekokatolicyzmu polegać miała na implementacji do rytu bizantyjsko-ukraińskiego elementów łacińskich, głównie w zakresie kultu i sprawowania liturgii, form pracy duszpasterskiej oraz stopniowe zacieranie różnic pomiędzy obrządkami⁸⁰. Gorącym orędownikiem okcydentalizmu był ordynariusz stanisławowski, Grzegorz Chomyszyn, natomiast w ograniczonej formie, Jozafat Kocyłowski z Przemyśla.

⁷⁹ M. Mróz, *Katolicyzm na pograniczu...*, op. cit., s. 294-295. Jednym z efektów ukraiinizacji Kościoła grekokatolickiego była schizma, do której doszło w listopadzie 1926 r. w Tylawie, nieopodal Dukli. Wówczas to miejscowi grekokatolicy Łemkowie, w obecności biskupa prawosławnego ze Stanów Zjednoczonych, Abrahama (Filipowskiego), ogłosili swoje przejście do Kościoła prawosławnego. Dopiero w kwietniu 1928 r. władze państwowe wyraziły zgodę na ustanowienie w Tylawie filii prawosławnej parafii lwowskiej.

Za przykładem tylawian poszło wielu Łemków, organizując w latach 1926-1934 szereg podobnych w formule konwersji. Parafie grekokatolickie przechodziły na prawosławie przeważnie w całości, nierzadko z duchownymi. Ocenia się, że w tym czasie na łono Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego przeszło 17 tys. Łemków. Ponieważ nic nie wskazywało na to, że na skutek *schizmy tylawskiej* ukraiinizacja w Kościele grekokatolickim zostanie zahamowana, Stolica Apostolska, w porozumieniu z rządem polskim, zdecydowała w lutym 1934 r. o utworzeniu niezależnej od metropolitów lwowskich i ordynariuszy przemyskich, Apostolskiej Administratury Łemkowszczyzny, w celu lepszej opieki duszpasterskiej nad grekokatolickimi Łemkami. Szerzej na ten temat zob. P. J. Best, *Apostolska Administracja Łemkowszczyzny 1934-1944*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4, op. cit., s. 247-250.

⁸⁰ Niwelowaniu różnic pomiędzy obrządkami miało służyć rozpowszechnienie kultu eucharystycznego, kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa, upodobnienie się kleru grekokatolickiego do duchownych łacińskich, sposób odprawiania nabożeństw czy też wystrój cerkwi wraz z ambonami, konfesjonalami, ołtarzami bocznymi, organami i monstrancjami. W tym czasie akcentowano przede wszystkim kwestię wprowadzenia celibatu w metropolii lwowskiej. W 1918 r. Andrzej Szeptycki wydał dekret w kwestii wyświęcania na księży osoby bezżenne z myślą o podjęciu przez nich pracy misyjnej w Rosji. Rok później hierarchia grekokatolicka zdecydowała, że celibat będzie dotyczył wszystkich nowo wyświęcanych duchownych w archidiecezji lwowskiej oraz diecezjach przemyskiej i stanisławowskiej. Uchwała ta nie została nigdy w pełni zrealizowana, a do jej postanowień zastosował się wyłącznie Chomyszyn. Kontrowersje wokół celibatu, pomimo prób interwencji ze strony Stolicy Apostolskiej, trwały do wybuchu II wojny światowej. Szerzej na ten temat zob.: M. Mróz, *W kręgu dyplomacji...*, s. 296-299; S. Stepień, *W poszukiwaniu tożsamości obrządkowej. Bizantyzacja a okcydentalizacja Kościoła grekokatolickiego w okresie międzywojennym*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5: *Miejsce i rola Kościoła grekokatolickiego w Kościele powszechnym*, S. Stepień (red.), Przemyśl 2000, s. 87-102.

Status prawny Kościoła grekokatolickiego w międzywojennej Polsce regulowały artykuły wyznaniowe konstytucji marcowej z 1921 r. oraz konkordat z 1925 r., zgodnie z którym był on równoprawnym obrządkiem Kościoła katolickiego. W rzeczywistości polityka państwa polskiego i Kościoła rzymskokatolickiego była odmienna i, poprzez ustanowienie tzw. kordonu sokalskiego, dążono do uniemożliwienia grekokatolikom prowadzenia akcji misyjnych na Wołyniu i w innych regionach. W Galicji Kościół grekokatolicki był w okresie międzywojennym najlepiej zorganizowaną konfesją. We wszystkich trzech diecezjach posiadał gęstą sieć parafialną, sporą liczbę klasztorów męskich i żeńskich. Obok urzędu ordynariuszy we Lwowie, Przemyślu i Stanisławowie powołano biskupów pomocniczych. Kandydatów do stanu kapłańskiego kształcono w seminariach duchownych, a także w powstałej w 1928 r. Grekokatolickiej Akademii Teologicznej.

2.3. Unia użhorodzka i początki Kościoła zakarpackiego

Genezy unii prawosławia z Kościołem katolickim na Zakarpaciu należy doszukiwać się w działalności ordynariusza mukaczewskiego Bazylego Tarasowicza w połowie XVII w., choć niektórzy badacze uważają, że jego poprzednik uczestniczył w synodzie brzeskim w 1596 r. i zgodził się z jego postanowieniami, a nawet, że Kościół na Zakarpaciu nigdy nie utracił jedności ze Stolicą Apostolską⁸¹. Złożył on katolickie wyznanie wiary w maju 1642 r. w Wiedniu przed rodziną cesarską i nuncjuszem papieskim, a więc cztery lata przed oficjalnym podpisaniem memoriału unijnego w Użhorodzie. Podstawowym celem porozumienia była ochrona przed postępującą kalwinizacją i sekularyzacją tych terenów przez możnowładców węgierskich, a więc „adaptacja bez asymilacji”, jak to w jednym ze swoich szkiców określił Paul Robert Magocsi⁸². Akt unijny podpisało 63 duchownych prawosławnych z Zakarpacia 24 IV 1646 r. w kaplicy zamkowej książęcego rodu Drughetów w Użhorodzie. Porozumienie zawarto pod trzema warunkami, zbliżonymi do tych z Brześcia z końca XVI stulecia, a więc po pierwsze, pod warunkiem zachowania własnego obrządku, po drugie, zachowania prawa do wyboru biskupa, potwierdzanego następnie przez papieża, po trzecie, zrównania w prawach i przywilejach z duchowieństwem łacińskim⁸³.

Na początku XVIII w. wybuchł spór dotyczący wyznaczania ordynariusza mukaczewskiego. Swoich kandydatów przedstawiali: Stolica Apostolska, dwór ce-

⁸¹ W. Bugel, *W obawie o własną tożsamość. Eklezjologia Unii Użhorodzkiej*, Lublin 2000, s. 37-42.

⁸² P. R. Magocsi, *Adaptacja bez asymilacji: fenomen grekokatolickiej eparchii w Mukaczewie*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4, op. cit., s. 235.

⁸³ B. Boysak, *The Fate of the Holy Union in Carpatho-Ukraine*, Toronto – New York 1963, s. 35-44. Unia ta przeszła do historii pod nazwą użhorodzkiej. Terytorialnie objęła mniej więcej obszar dzisiejszej wschodniej Słowacji. W 1664 r. zawarto unię mukaczewską dla zachodniej części współczesnego obwodu zakarpackiego, a w 1713 r. unię marmaroską dla części wschodniej i północnej części Siedmiogrodu.

sarski w Wiedniu, miejscowi książęta węgierscy, ale biskup łaciński z Egeru stwierdził, że od 1689 r. to właśnie on jest ordynariuszem, a biskupi mukaczewscy jedynie jego wikariuszami dla rytu wschodniego⁸⁴. Spór zakończył się dopiero za rządów cesarzowej Marii Teresy, która sprzyjała kanonicznej niezależności unickiej diecezji mukaczewskiej. Jedną z przesłanek za rozwiązaniem problemów Kościoła grekokatolickiego na Zakarpaciu były również liczne konwersje miejscowej ludności na kalwinizm i prawosławie. We wrześniu 1771 r. papież Klemens XIV wydał bullę, w której kanonicznie erygował grekokatolicką diecezję mukaczewską w składzie metropolii ostrzyhomskiej. Początkowo siedziba biskupa znajdowała się w Mukaczewie, ale już w 1780 r. przeniesiono ją do Użhorodu, gdzie znajduje się do dzisiaj. Pomimo to oficjalna nazwa diecezji – „mukaczewska” – dalej funkcjonuje⁸⁵.

Pod koniec XVIII w. w skład diecezji mukaczewskiej wchodziło ponad 700 parafii i 1,5 tys. filii parafialnych w 13 komitatach północnej części ówczesnych Węgier. Z inicjatywy bp. Andrzeja Baczyńskiego tworzone w diecezji szkoły początkowe, seminaria duchowne i nauczycielskie, gdzie uczono w języku rusińskim i cerkiewnosłowiańskim. Z tych ośrodków kształcenia rekrutowała się grekokatolicka inteligencja, która szczególnie wielką rolę odegrała w okresie przebudzenia narodowego w XIX w.⁸⁶

Dwukrotnie, w 1848 r. i 1888 r. władze austriackie przedstawiły projekt zjednoczenia wszystkich diecezji Kościoła grekokatolickiego w monarchii habsburskiej w jedną metropolię z arcybiskupem większym na czele, z perspektywą nadania takiemu hierarsze godności patriarchy. Do składu takiego patriarchatu miałyby wejść diecezje galicyjskie, a także mukaczewska i preszowska. Za każdym razem opór wobec tejże koncepcji stawiał rząd węgierski oraz węgierski Kościół rzymskokatolicki, przeciwny temu, aby węgierskie diecezje katolickie rytu wschodniego wyszły spod jurysdykcji łacińskiej metropolii ostrzyhomskiej, pomimo że przychylnie patrzyła na taką inicjatywę Stolica Apostolska⁸⁷.

Kiedy powstała Czechosłowacja, w jej skład weszły zarówno diecezja mukaczewska, jak i preszowska, wciąż zależne od łacińskiego Kościoła węgierskiego. Sy-

⁸⁴ Hierarchia rzymskokatolicka nakładała na Rusinów dziesięcinę, kiedy w tym samym czasie biskupi mukaczewscy byli na utrzymaniu zakonu bazylianów. Również duchowieństwo pełniło swoją posługę jedynie jako pomocnicy łacińskich proboszczów.

⁸⁵ D. Bendas, J. Koszej, L. Puszkasz, L. Filip, *Ternysta doroha do jednosti. Naukowo-populjarne wydannja pryswjaczene 350 riczczju Użhorodskoj Uniji*, Użhorod 1995, s. 67-73. W 1818 r. z zachodniej części diecezji wyłączono 194 parafie, które weszły w skład nowo erygowanej diecezji preszowskiej, 5 lat później kolejne 72 parafie z komitatu szatmarskiego podporządkowano jurysdykcyjnie grekokatolickiej diecezji oradejskiej.

⁸⁶ P. R. Magocziej, *Narod mywydky. Ilustrowana istorija karpatorusynow*, Użhorod 2007, s. 47-50.

⁸⁷ Wprowadzenie tej idei w życie oznaczałoby również zagrożenie dla prowadzonej w tym czasie na szeroką skalę akcji madziaryzacyjnej, której jednym z elementów była madziaryzacja poprzez Kościół grekokatolicki. Apogeum tej polityki stanowiło wydzielenie z diecezji mukaczewskiej *stricte* węgierskiej diecezji hajdudorodzkiej w 1912 r. N. Stokłos, *Pislja Użhorods'koji uniji. Etnokonfesijni transformaciji ta adaptacija hreko-katolykiw Zakarpattja*, „Ljudina i Swit”, 2001, nr 9, s. 6.

tuacja ta zmieniała się dopiero w 1937 r., kiedy to obie jednostki administracji kościelnej podporządkowano bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Zrodziły się wówczas plany utworzenia jeszcze jednej diecezji ze stolicą w Chuscie oraz połączenia wszystkich grekokatolickich diecezji czechosłowackich w jedną metropolię. Realizację tego projektu uniemożliwiła węgierska okupacja Rusi Podkarpackiej począwszy od listopada 1938 r. (część zachodnia) i marca 1939 r. (część wschodnia) oraz ponowne podporządkowanie diecezji mukaczewskiej węgierskiemu Kościołowi katolickiemu w lecie 1939 r.

W listopadzie 1940 r. Stolica Apostolska zdecydowała o ustanowieniu jednej prowincji zakonnej dla zakarpackich bazylianów, na której czele stanął zarząd, składający się z trzech przeorów, Ukraińca, Rumuna i Węgry. Władza węgierska prześladowała ukraińską gałąź zakarpackich bazylianów za prowadzenie przez nich sprzecznej z racją stanu polityki na rzecz wyzwolenia spod okupacji Budapesztu⁸⁸.

2.4. Likwidacja Kościołów grekokatolickich w Galicji i na Zakarpaciu oraz ich działalność w katakumbach

Po zajęciu Galicji przez Związek Radziecki we wrześniu 1939 r., niemal natychmiast przystąpiono do działań zmierzających do rozbicia od wewnątrz Kościoła grekokatolickiego, co w konsekwencji miało doprowadzić do jego likwidacji. W czterech nowych obwodach USRR: drohobyckim, lwowskim, stanisławowskim i tarnopolskim, wprowadzono radzieckie ustawodawstwo wyznaniowe, znacjonalizowano majątki kościelne i zaczęto prześladować duchowieństwo, zakonników, zakonnice i osoby świeckie. Działalność misyjną wzmógł w tym czasie RKP, prowadzący ją z Ławry Poczajowskiej, którą wraz z rejonem krzemienieckim wyłączono z prawosławnego w większości Wołynia i włączono do grekokatolickiego obwodu tarnopolskiego⁸⁹.

W efekcie zajęcia Lwowa i Galicji przez Niemców i wyparcia stąd Armii Czerwonej poprawiła się sytuacja Kościoła grekokatolickiego⁹⁰. Komuniści odebrali fakt częściowej restytucji przedwojennego stanu posiadania Kościoła jako kolaborację z okupantem hitlerowskim, dlatego też po zwycięskiej ofensywie w 1944 r. i ponownym zajęciu zachodniej Galicji znów przystąpili do przygotowywania akcji likwidacyjnej. Metropolita Szeptycki na posiedzeniu soboru we wrześniu 1944 r. stwierdził, że władze radzieckie odrzuciły ateizm jako naczelną zasadę państwa,

⁸⁸ *Ibidem*, s. 7.

⁸⁹ Szerzej por. B. Bocjurkiw, *op. cit.*, s. 27-53.

⁹⁰ Szerzej na temat Kościoła grekokatolickiego po okupacji niemiecką w latach 1941-1944 por. O. Surmacz, *Dni kryjowych swastyk. Hreko-katolyč'ka cerkwa w period nimec'koho okupacijnoho reżymu w Ukraini (1941-1944 rr.)*, L'wów 2005.

a następnie wysłał list do Iwana Poljans'kiego, przewodniczącego Rady ds. Kultów Religijnych z zamiarem normalizacji stosunków państwo – Kościół.

Po śmierci Szeptyckiego, w listopadzie 1944 r., zwierzchnikiem Kościoła grekokatolickiego został Josip Slipyj. W połowie grudnia do Moskwy, na polecenie Slipyja, udała się pięcioosobowa delegacja Kościoła, która spotkała się nie tylko z Poljans'kim, ale i z przedstawicielami Patriarchatu Moskiewskiego. Przewodniczącemu Rady ds. Kultów Religijnych reprezentanci wspólnoty grekokatolickiej przekazali podpisane przez Slipyja memorandum, w którym domagano się zachowania dotychczasowych praw, przewidzianych w konkordacie między Polską a Stolicą Apostolską z 1925 r., a także do korzystania z majątku i środków pieniężnych, w których posiadaniu był Kościół do 1939 r. Poljans'kij, po konsultacjach z Chruszczowem i Mołotowem, zapewnił, że wobec radzieckiego prawa wszystkie religie i organizacje religijne są równe, dlatego też żadnych wyjątków dla Kościoła grekokatolickiego nie będzie w tym względzie robionych. Prośby metropolity zostaną spełnione, o ile nie sprzeciwiają się one prawu. Oficjalna, pisemna odpowiedź na memorandum nigdy jednak do Lwowa nie dotarła⁹¹.

Wiosną 1945 r. wydano składającą się z 10 punktów instrukcję, w której przewidywano utworzenie we Lwowie diecezji prawosławnej i obsadzenie jej Ukraińcem, nadanie owemu hierarsze oraz wszystkim duchownym prawosławnym prawa do prowadzenia działalności misyjnej, przekazanie diecezji prawosławnej jednego ze soborów grekokatolickich we Lwowie jako katedry, wzmocnienie Ławry Poczajowskiej, jej przełożonego zaś mianowanie wikariuszem prawosławnej diecezji lwowsko-tarnopolskiej. W stosunku do Kościoła grekokatolickiego przewidziano wystąpienie do jego wiernych z posłaniem patriarchy moskiewskiego i synodu RKP, w języku ukraińskim i rosyjskim, zorganizowanie wewnątrz Kościoła grupy inicjatywnej, która powinna zawiadomić o zerwaniu z unią i nawoływać duchowieństwo do przejścia na prawosławie. Ostatnie punkty poświęcono utworzeniu we Lwowie i w Łucku bractw prawosławnych, którym pozwolono na działalność misyjną i dobroczynną, a też wzmocnienie prestiżu prawosławia względem grekokatolicyzmu, likwidacji autokefalii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, przyłączeniu do Patriarchatu Moskiewskiego prawosławnej diecezji mukačzewsko-preszowskiej na Zakarpaciu, a także zorganizowanie w Kijowie, Lwowie, Łucku i Odessie kursów dla przygotowania kadr duchowieństwa i misjonarzy⁹².

Mniej więcej w tym samym czasie rozpoczęły się zmasowane represje wobec Kościoła grekokatolickiego, jego hierarchów i duchowieństwa. W marcu 1945 r. ponownie znacjonalizowano majątek kościelny, utworzono komitety parafialne i rejestrowano organizacje religijne. Miesiąc później, w kwietniu aresztowano biskupów, kilkudziesięciu duchownych, a alumnów seminariów powołano do odbycia

⁹¹ J. Truchan, *Likwidacja Ukrajins'koji Hreko-Katolyckoji Cerkwy*, „Dobryj Pastyr”, 2007, nr 1, s. 194-195.

⁹² B. Bocjurkiw, *op. cit.*, s. 90-91.

służby wojskowej. Pod koniec maja 1945 r. postanowiono powołać wspomnianą grupę inicjatywną, do której weszli przedstawiciele trzech diecezji grekokatolickich: ze lwowskiej – ks. Hawryił Kostelnyk, z przemyskiej – ks. Mychajło Melnyk, ze stanisławowskiej – ks. Antonij Pelweckyj. Zwrócili się oni do władz państwowych z prośbą o ich zatwierdzenie jako oficjalnych przedstawicieli Kościoła grekokatolickiego oraz udzielenie im kompetencji do przeprowadzenia synodu zjednoczeniowego z Patriarchatem Moskiewskim. Takie połączenie grupa inicjatywna motywowała chęcią powrotu do wiary prawosławnej, która od wieków panowała w państwie ruskim, wyprowadzeniem grekokatolików z „mroków ciemności i zaślepienia w poddaństwie Rzymowi”, przywróceniem ładu i porządku wewnątrz trapiącej chaosem i anarchią od pewnego czasu organizacji kościelnej, i w końcu, podporządkowaniem wszystkich chrześcijan wschodnich w ZSRR zwierzchnictwu jednego hierarchy.

Na sobór do archikatedry św. Jerzego we Lwowie przybyło 216 duchownych i 19 osób świeckich, a także przedstawiciele hierarchii prawosławnej i władz państwowych⁹³. W czasie skrzętnie wyreżyserowanej dyskusji nie padły żadne argumenty przeciwko zjednoczeniu. Przez aklamację przyjęto także uchwałę dotyczącą anulowania postanowień unii brzeskiej z 1596 r., odłączenia od Kościoła rzymskiego, powrotu do wiary ojców, prawosławia, a także połączenie ze Świętym Kościołem Prawosławnym⁹⁴.

Inaczej potoczyła się likwidacja Kościoła grekokatolickiego na Zakarpaciu. W przeciwieństwie do Galicji tutaj był obecny Kościół prawosławny, wcześniej podległy pod Serbski Kościół Prawosławny, a w 1945 r. zjednoczony z Patriarchatem Moskiewskim. W momencie utworzenia obwodu zakarpackiego w składzie USRR funkcjonowało 200 parafii ortodoksyjnych wobec 330 wspólnot katolików obrządku wschodniego.

Latem 1946 r. skonstruowano dwa plany zjednoczenia z RKP i co ciekawe, żadnego z nich nie opracowano w porozumieniu z hierarchami Patriarchatu Moskiewskiego. Pełnomocnik Rady ds. RKP przy Radzie Ministrów USRR, Pawło Chodczenko, zaproponował podjęcie następujących kroków: rozpowszechnienie filmu *Sobór Lwowski*, na którego projekcję w pozostałych regionach Ukrainy nie wyraził zgody Chruszczow, zapoznanie wspólnot religijnych z decyzjami soboru, zarekomendowanie metropolicie egzarsze ukraińskiemu Joannowi (Sokołowowi),

⁹³ Przygotowując się do synodu, uświadomiono sobie pewien problem natury formalnej. Chodziło o to, czy podczas nieobecności hierarchii, która była w tym czasie pozbawiona wolności, można ogłosić zjednoczenie Kościoła grekokatolickiego z Patriarchatem Moskiewskim. Postanowiono pójść drogą określoną i na krótki czas przed zwołanym na 8-10 III 1946 r. soborem na biskupów tajnie wyswięcono Melnyka i Pelweckiego, a chirotonii dokonał egzarcha ukraiński RKP.

⁹⁴ *Postanowa Soboru pro likwidaciju Berestejs'koji uniji 1596 r., pro rozryw iz Watykanom ta pro wozzjednannja z Rosijs'koju Prawoslawnoju Cerkwoju.* – L'wiv, 8 bereznja 1946 r., w: *Chresnoju dorohoju. Funkcionuwannja i sprobny likwidaciji Ukrajins'koji Hreko-Katolyč'koji Cerkwy w umowach SRSR u 1939-1941 ta 1944-1946 rokach.* Zbirnyk dokumentów i materiałůw, L'wiv 2006, s. 354-355.

aby ten zwrócił się do wiernych na Zakarpaciu z odpowiednią odezwą, paraliżowanie agitacji grekokatolików przeciwko prawosławiu, a w razie potrzeby wprowadzenie represji wobec najbardziej aktywnych osób, odebranie od grekokatolików choćby jednej świątyni w Użhorodzie i przekazanie jej prawosławnym, nie później aniżeli jesienią 1946 r. pozbawienie Kościoła grekokatolickiego prawa do korzystania z ziemi, zamknięcie akademii teologicznej i zakaz prowadzenia zajęć z dziećmi w cerkwiach.

Drugi plan pełnomocnika Rady ds. Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów USRR, Petro Wilchowego, przewidywał mniej więcej te same propozycje, z tym, że uzupełniał je o kampanię w prasie przeciwko Kościołowi grekokatolickiemu⁹⁵.

W 1947 r. rozpoczął się proces rejestracji organizacji religijnych na Zakarpaciu, ale zgodnie z sugestią, która nadeszła z Moskwy, wspólnoty grekokatolickie miały pozostać bez rejestracji. Kościół grekokatolicki znalazł się de facto poza prawem, duchowni utracili prawo odprawiania nabożeństw, w rezultacie wiele cerkwi znalazło się bez prawnie ustanowionego gospodarza. W tym czasie w wielu miejscowościach pospiesznie tworzone wspólnoty prawosławne, które wraz z prośbą o rejestrację domagały się przekazania w ich ręce „opuszczonych” świątyń grekokatolickich⁹⁶. Ogromne represje spotkały także duchowieństwo, spośród których wielu deportowano w głąb Związku Radzieckiego. Administratora apostolskiego diecezji mukaczewskiej, bp. Teodora Romzę, ciężko rannego po sfingowanym wypadku samochodowym pod koniec października 1947 r., prawdopodobnie uśmiercono poprzez wstrzyknięcie trucizny w użhorodzkim szpitalu na początku listopada⁹⁷. Pomimo to, duchowieństwo pozostało wierne unii i aż do oficjalnej likwidacji w sierpniu 1949 r. tylko jeden z księży przeszedł na prawosławie⁹⁸.

W kwietniu 1948 r. Chodczenko i Wilchowyj wydali kalendarz likwidacji Kościoła grekokatolickiego w obwodzie zakarpackim USRR. Wzmogła się kampania medialna przeciwko katolicyzmowi, za prawosławiem, ze wzmoczoną siłą represjonowano duchowieństwo i wiernych. Z centralnej Ukrainy, a także z Rosji, przybywali na Zakarpacie księża prawosławni w celu prowadzenia akcji misyjnych. Miejscowym hierarchą został abp Makarij (Oksijuk) ze Lwowa, zasłużony w likwidacji unii w Galicji, któremu przyznano tytuł ordynariusza lwowskiego i tarnopolskiego oraz mukaczewsko-użhorodzkiego. Na początku stycznia 1949 r. zauważono konieczność utworzenia grupy inicjatywnej na rzecz zjednoczenia grekokatolików z RKP, na czele której stanąć miał ks. Irynej Kondratowycz. Ostatecznie jednak do zastosowania modelu znanego z Galicji nie doszło⁹⁹.

⁹⁵ J. Wołoszyn, *‘Samolikwidacja’ Użhorods’koji uniji*, „Ljudyna i Swit”, 1999, nr 1, s. 35.

⁹⁶ W. Fencyz, *‘Czużi’ sered swojich, ‘swoji’ sered czużych. Hreko-katolyky Mukaczivus’koji jeparchiji pid čas ta pislja ‘wozz’jednannja’ Zakarpattja z Radjans’koju Ukrajinou*, Użhorod 2007, s. 42-51.

⁹⁷ Szerzej na ten temat zob. L. Puszkasz, *op. cit.*, s. 149-181.

⁹⁸ M. Lacko, *Przymusowa likwidacja unii użhorodzkiej*, Miensk 1993, s. 12-14.

⁹⁹ J. Wołoszyn, *op. cit.*, s. 37-38.

Oficjalnie likwidację unii na Zakarpaciu ogłoszono 28 VIII 1949 r., podczas uroczystej liturgii z okazji Wniebowzięcia NMP w mukaczewskim klasztorze św. Mikołaja. Ks. I. Kondratowycz, były proboszcz parafii katedralnej w Užhorodzie i pierwszy konwertyta na prawosławie wśród duchowieństwa, miał wówczas powiedzieć do zgromadzonych pątników, przy współudziale hierarchów prawosławnych z Galicji, że unia była aktem o charakterze antynarodowym, dokumentem stworzonym przez obcą potęgę, „narzucającym się (...), ponad wolą i sumieniem Rusko-Ukraińskiego ludu zakarpackiego. Odtąd i na zawsze jesteśmy dziećmi Prawosławia i Świętej Matki – Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej”¹⁰⁰.

Okres stalinowski okazał się najcięższym etapem funkcjonowania zdelegalizowanego Kościoła grekokatolickiego. Wszyscy hierarchowie znajdowali się w więzieniach, a wkrótce rozpoczęto walkę również ze stawiającymi opór wobec zmian duchownymi. Spośród zakonników jedynie kilka osób w Galicji wyrzekło się unii z Rzymem, żadna na Zakarpaciu¹⁰¹.

Jeżeli zaś chodzi o świeckich grekokatolików, to zazwyczaj postępowali oni tak, jak ich duszpasterze. W parafiach, w których księża odmówili przejścia na łono Patriarchatu Moskiewskiego, co też skończyło się dla nich samych albo aresztem, albo deportacją, parafianie zachowywali wobec nich wierność i odmawiali uznania duchownych prawosławnych, nawet wówczas, gdy władze groziły zamknięciem i zamykały cerkwie pounickie. Właśnie takie miejsca stały się ostoją dla Kościoła katakumbowego. Wierzący wspólnie odprawiali liturgię bez duchownych, formalnie otwierali niezarejestrowane świątynie, a gdy to było niemożliwe, to przed bramą swojej dawnej fary spotykali się na modlitwy prowadzone przez diakona lub starszą kobietę, słuchali niezagłuszanych transmisji mszy świętych w rytmie wschodnim na falach Radia Watykańskiego. Z rzadka przyjeżdżali katakumbowi duchowni w celu odprawiania liturgii, rozdawania sakramentów, poświęcenia mogił na cmentarzach. Tam, gdzie działały kościoły łacińskie, w obrzędach brali udział grekokatolicy, którzy nie chcieli przejść na prawosławie. Jedynie kilku księży unickich, którzy uniknęli represji, m.in. ze względu na wiek, odprawiali msze święte i obrzędy w prywatnych mieszkaniach dla zaufanej grupy wiernych¹⁰².

Na Zakarpaciu jeszcze na początku 1950 r. w podziemiu posługę pełniła blisko setka księży grekokatolickich, szczególnie wpływowa w rejonach irszawskim

¹⁰⁰ M. Lacko, *op. cit.*, s. 14-16.

¹⁰¹ Bazyliński klasztor w Hoszowie w rejonie dolinieckim zamknięto dopiero w 1950 r., a do tego czasu sprawował opiekę duszpasterską nad grekokatolikami z okolicznych miejscowości. Jeszcze dłużej jawną działalność prowadziły klasztory żeńskie. Po zakazie działalności większość sióstr utworzyła niewielkie wspólnoty, zazwyczaj w miejscowościach, w których były otwarte świątynie rzymskokatolickie. W celu odciążenia uwagi władz od swojego życia monastycznego siostry podejmowały prace w charakterze świeckich pielęgniarek, sanitariuszek, kucharek, szwaczek czy sprzątaczek. To na nie w tym czasie spadła rola łącznika między duchownymi a wierzącymi.

¹⁰² B. Bociurkiw, *Ukrajins'ka Hreko-Katolic'ka Cerkwa w katakombach (1946-1989)*, „Kowczeh”, 1993, cz. I, s. 124-127.

i wynohradowskim, gdzie w latach 80. XX w. rozpoczął się ruch na rzecz legalizacji i odrodzenia Kościoła grekokatolickiego. Nielegalna grupa młodych wędrownych duszpasterzy, w składzie ks. Petro Oros, ks. Iwan Horinec'kyj, ks. Iwan Marhitycz, ks. Iwan Roman, ks. Iwan Czenherij, działała do lata 1953 r.¹⁰³

W większości parafii, gdzie proboszczowie i wikariusze nominalnie przeszli na prawosławie, również wierni przechodzili pod jurysdykcję Patriarchatu Moskiewskiego. W rzeczywistości jednak, pomiędzy sobą, dalej deklarowali przywiązanie do katolicyzmu. Efektem tego był bojkot wobec jakichkolwiek zmian w liturgii czy też wobec narzucania obcych duchownych. Paradoksalnie po stronie tych parafian stało radzieckie prawo, które komitety parafialne upoważniało do najmu świątyni i zatrudniania osoby duchownej¹⁰⁴.

Wkrótce okazało się, że ani RKP, ani też władze nie mają zamiaru realizować obietnic danych grekokatolikom na soborze lwowskim z 1946 r. Na początku 1950 r. hierarchowie prawosławni z Galicji: abp Makarij (Oksijuk) ze Lwowa i bp Mychajło (Melnik) z Drohobycza, skierowali do podległych im księży list, aby ci „oczyścili nabożeństwa cerkiewne i same cerkwie (...) od łańciskich nowinek, które są sprzeczne z dogmatami i duchem naszej matki Kościoła”¹⁰⁵. Poza tym nie zdecydowano się na ponowne otwarcie akademii teologicznej we Lwowie, a nawet seminarium duchownego. Nie odbyła się również chirotonia miejscowego kandydata (ks. Jewhena Juryka) na wikariusza prawosławnej archidiecezji lwowskiej¹⁰⁶.

Już po zakończeniu II wojny światowej ponad 130 tys. grekokatolików z Zachodniej Ukrainy znalazło się na Zachodzie. W tej liczbie było ok. 200 księży. Spośród 27 duchownych z diecezji mukaczewskiej, którzy emigrowali po 1944 r., 15 osiedliło się w Stanach Zjednoczonych, 7 w Czechosłowacji i 4 na Węgrzech. Wzmocniali oni w ten sposób struktury Kościoła grekokatolickiego w Europie Zachodniej, w obu Amerykach i w Australii, co starała się wspierać watykańska Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich na czele z jej sekretarzem kard. Eugènem Tisserantem¹⁰⁷.

Po śmierci Stalina w marcu 1953 r., na skutek walki o władzę na Kremlu, pojawiły się szanse na uregulowanie statusu Kościoła grekokatolickiego. Skupiona wokół Ławrentija Berii grupa chciała pozyskać dla swych celów Ukrainę i inne, szczególnie nowe, nierosyjskie republiki radzieckie, które za Stalina zaczęto systematycznie rusyfikować. W czerwcu tegoż roku z więzienia w Mordwie do Mo-

¹⁰³ W. Fenycz, *op. cit.*, s. 91.

¹⁰⁴ Por. J. Matwiejuk, *Kształtowanie normatywnego systemu stosunków państwa do organizacji religijnych w Związku Radzieckim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2004, t. 7, s. 103-110.

¹⁰⁵ Pośród zmian znalazło się pominięcie w wyznaniu wiary filioque, odrzucenie dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Czyśćcu, wprowadzenie obowiązkowej modlitwy za patriarchę, egzarchę kijowskiego i miejscowego ordynariusza, zwracanie się do wiemych słowami „i was wszystkich prawosławnych chrześcijan” czy usunięcie ze świątyni ikon św. Jozafata i innych świętych katolickich.

¹⁰⁶ B. Bociurkiw, *op. cit.*, s. 128-129.

¹⁰⁷ I. Babyneć, *Emigracja zakarpats'koho duchowenstwa u pisljajowojenni roki (1945-1950 rr.)*, w: *Zarubižni ukrajinci*, Užhorod 2002, s. 22-29.

skwy przewieziono metropolitę Slipyja, z którym prawie natychmiast rozpoczęto stosowne rozmowy. Przerwano je po śmierci szefa NKWD w grudniu 1953 r. Wówczas po raz kolejny zaproponowano przysłemu kardynałowi zrzeczenie się katedry metropolitarnej w zamian za wolność i wysokie stanowisko w Patriarchacie Moskiewskim. Wobec stanowczego sprzeciwu Slipyja wywieziono z Moskwy na zesłanie do Kraju Krasnojarskiego.

Na skutek chruszczowowskiej odwilży z miejsc zesłania i obozów pracy do Galicji powróciło wielu duchownych, wśród których było dwóch biskupów. Redemptorysta M. Czarnecki powrócił do Lwowa, a Iwan Latyszewski – do Stanisławowa. W miarę możliwości wypełniali oni posługę duszpasterską i biskupią. Spora liczba byłych księży unickich, którzy służyli w RKP, zwracała się do hierarchów z prośbą o odpuszczenie im grzechów i przywrócenie na łono Kościoła katolickiego. W 1956 r. bp Czarnecki zadał im pokutę, potajemnie złączył z Kościołem i zezwolił na dalsze służenie wiernym grekokatolikom, którzy przeszli na prawosławie¹⁰⁸.

We wrześniu 1956 r. powrócił bp Ołeksandr Chira, ale już w styczniu następnego roku został powtórnie aresztowany i przewieziony do Karagandy w Kazachstanie. W tym czasie, aż do swojej śmierci w styczniu 1979 r., diecezją mukaczewsko-użhorodzką administrował ks. Mykoła Muranij¹⁰⁹.

W styczniu 1963 r., dzięki zabiegom dyplomatycznym papieża Jana XXIII i administracji amerykańskiego prezydenta Johna F. Kennedy'ego władze radzieckie zwolniły z więzienia metropolitę Slipyja. Podczas pobytu w Moskwie, przed wyjazdem do Rzymu, zażądał zorganizowania spotkania pożegnalnego z rodziną. W ten sposób udało się w hotelu pokojowym wyświęcić podającego się przed władzami za rodzinę metropolity redemptorystę o. Wasyla Welyczkowskiego, którego Slipyjmianował biskupem łuckim i wyznaczył na swojego zastępcę¹¹⁰.

Wraz z wyjazdem Slipyja do Włoch, wobec braku jakichkolwiek możliwości na kontakt z krajem i miejscową wspólnotą grekokatolicką, metropolita rozwinął relacje z ukraińską diasporą w państwach Europy Zachodniej, w obu Amerykach i w Australii. Ponieważ jako szeregowy metropolita nie miał jakiegokolwiek zwierzchności nad Kościołem katolickim obrządku bizantyjsko-ukraińskiego poza granicami diecezji lwowskiej, przemyskiej i stanisławowskiej, w grudniu 1963 r. uzyskał potwierdzenie praw arcybiskupa większego. W tym czasie Kościół grekokatolicki

¹⁰⁸ Zaostrzenie polityki wyznaniowej w latach 60. XX w. podważyło pozycję Patriarchatu Moskiewskiego, co paradoksalnie zadziało na korzyść katolików wschodnich. Pewna liczba emerytowanych duchownych prawosławnych w tajemnicy powróciła do Kościoła grekokatolickiego, aby dzięki odprawianiu liturgii i spełnianiu innych obowiązków duszpasterskich dorobić do mizernych świadczeń z RKP. W miejscowościach, w których nie było cerkwi prawosławnych, wierni zaczęli przede wszystkim korzystać z pomocy księży Kościoła katakumbowego, zapraszając ich na chrzty, śluby i pogrzeby. W. Wojnałowycz, *op. cit.*, s. 441-446.

¹⁰⁹ W. Fenyecz, *Wid likwidacji do wrodzennia. Hreko-katolyky w suchasnomu rehijijnomu zytty na Zakarpatti*, m-pis.

¹¹⁰ M. M. Mychajłyszyn, *op. cit.*, s. 57-61.

poza Galicją posiadał dwie metropolie w Ameryce Północnej, filadelfijską i winni-peską, liczące odpowiednio po dwie i trzy sufraganie, dwa egzarchaty w Europie, dla Francji oraz Niemiec i Skandynawii, a także egzarchat w brazylijskiej Kurytybie i wikariat apostolski w Melbourne¹¹¹. W 1967 r. utworzono egzarchat apostolski dla Ukraińców z Wielkiej Brytanii, rok później dla Ukraińców w Argentynie, który w 1978 r. przekształcono w diecezję. W 1983 r. powstała diecezja parmeńska, którą włączono jurysdykcyjnie do grekokatolickiej metropolii filadelfijskiej.

Przejęcie władzy przez ekipę Breżniewa przyniosło nie tylko złagodzenie kursu w polityce wyznaniowej, ale również pewną poprawę sytuacji UKG w podziemiu. Po zwolnieniu Slipyja nadal utrzymywały się bardzo dobre relacje między Stolicą Apostolską a ZSRR, czego apogeum była oficjalna wizyta w Watykanie nominalnego przywódcy państwa radzieckiego, przewodniczącego Prezydium Rady Najwyższej ZSRR, Nikołaja Podgornego, do której doszło w styczniu 1967 r.

W przesyłanych do Watykanu doniesieniach z Ukrainy przebiegała nuta stabilizacji sytuacji oraz postępującego odrodzenia Kościoła grekokatolickiego. W połowie 1965 r. w Galicji i na Zakarpaciu miało działać kilkuset duchownych, ponad stu bazylianów, kilkudziesięciu studentów i redemptorystów. W 14 zakamufLOWANYCH domach zakonnych przebywało blisko 240 bazylianiek i zbliżona liczba służeńniczek. Były i mniejsze wspólnoty żeńskie, jak choćby zgromadzenia ss. Świętej Rodziny, św. Józefa, św. Jozafata i inne. Do wiosny 1967 r. bp Wełyczkowskyj przyjął ponownie na łono Kościoła grekokatolickiego pięciuset duchownych, którzy dwie dekady wcześniej przystąpili do RKP, udzielił święceń kapłańskich zbliżonej liczbie osób, a o kolejnych 20, nie licząc bazylianów, wiedział, że przygotowują się oni do przyjęcia święceń. W odpowiedzi na kolejne odmowy rejestracji wspólnot grekokatolickich, począwszy od 1965 r. wierni, przede wszystkim z małych miejscowości, nielegalnie otwierali zamknięte wcześniej cerkwie, zapraszając przy tym księży z Kościoła katakumbowego do wypełniania w nich posługi duszpasterskiej. Do kwietnia 1967 r. naliczono 88 takich de facto działających świątyń unickich¹¹².

Pod względem prawnokanonicznym Kościół, który w tym czasie coraz częściej zaczął używać nazwy „Ukraiński Kościół Grekokatolicki”, był dalej zorganizowany w metropolię halicką z Josyfem Slipym na czele oraz podległe diecezje przemyską i stanisławowską. Od lutego 1963 r. aż do aresztu w styczniu 1969 r. bp

¹¹¹ Metropolia filadelfijska w Stanach Zjednoczonych Ameryki powstała w 1958 r. z przekształcenia istniejącego od 1913 r. ordynariatu dla katolików obrządku bizantyjsko-ukraińskiego. Składała się początkowo z dwóch diecezji, filadelfijskiej i stamfordzkiej, zaś w 1961 r. dołączyła nowo powstała diecezja chicagowska. Metropolia winni-peska powstała w 1956 r., a jej początki sięgają 1912 r., kiedy to powstał pierwszy egzarchat apostolski. W 1956 r. wszystkie cztery istniejące wówczas egzarchaty apostolskie w Kanadzie przemianowano na diecezje (edmontońską, saskatońską i torontońską) i przyłączono do metropolii winni-peskiej. Egzarchaty apostolskie w Europie Zachodniej powstały, dla Niemiec oraz Skandynawii w 1959 r., dla Francji w 1960 r., w Melbourne wikariat apostolski powstał w 1958 r. (od 1982 r. diecezja), egzarchat w Kurytybie w 1962 r. (od 1971 r. diecezja).

¹¹² B. Bociurkiw, *op. cit.*, s. 136-138.

Wasył Welyczkowskyj pełnił posługę jako egzarcha arcybiskupa większego z bezpośrednią odpowiedzialnością za archidiecezję lwowską. W lipcu 1964 r. wyświęcił on na swojego następcę redemptorystę, o. Wołodymyra Sternjuka, z tytularną katedrą przemyską. W Stanisławowie, przemianowanym w 1962 r. na Iwanofrankowsk, aż do swojej śmierci na początku lutego 1973 r., obowiązki ordynariusza sprawował bp I. Slezjuk. Po wyjściu z więzienia, pod koniec listopada 1968 r. wyświęcił on na swojego koadiutora bazylianina, ks. S. Dmyterkę. Częścią diecezji przemyskiej, która pozostała w granicach radzieckiej Ukrainy, zarządzał wikariusz generalny. Położoną na Zakarpaciu diecezją mukaczewską od jakiegoś czasu zarządzał ks. Muranij w charakterze administratora z ramienia przebywającego na zesłaniu w Karagandzie bp O. Chiry. Wyświęcono potajemnie również hierarchów *ordinari substituti*, którzy mieli objąć władzę biskupią jedynie w wypadku wakatu na katedrze danej diecezji: Nykanora Dejnehe, Josyfa Hirnjaka, Petro Kozaka i Iwana Czornjaka¹¹³.

Największym problemem wspólnoty grekokatolickiej w tym czasie był brak stałego zasilania stanu duchownego przez młodych księży. Nie funkcjonowały stacjonarne seminaria duchowne, a wobec wykładowców i słuchaczy władze podejmowały rozliczne represje. W szeregi kandydatów do stanu kapłańskiego najczęściej wstępowali byli studenci teologii prawosławnej, nowicjusze zakonni, diakoni, wykwalifikowani robotnicy, a nawet studenci państwowych uczelni wyższych¹¹⁴. Do swojego aresztowania w styczniu 1969 r. Welyczkowskyj miał wyświęcić blisko 80 duchownych. Kilku kandydatów do stanu kapłańskiego przygotowywało się w rzymskokatolickich seminariach duchownych w Kownie i Rydze, innym udało się zdobyć wykształcenie w prawosławnych uczelniach teologicznych. Jako księża bądź to łacini, bądź ortodoksyjni, powracali oni następnie na łono UKG.

Inną palącą kwestią był problem efektywnej jurysdykcji terytorialnej biskupów. W celu uniknięcia przenikania do Kościoła informatorów i prowokatorów ze strony służb specjalnych doszło do sytuacji, że księża wyświęceni przed 1946 r. uznawali władzę miejscowego ordynariusza, młodszy zaś – władzę hierarchy, który udzielił im święceń. Taki stan rzeczy prowadził czasami do konfliktu między duchownymi i ich zwierzchnikami.

Wśród prawnych podstaw represyjnych działań władz wobec Kościoła grekokatolickiego w tym czasie należy wymienić tajną instrukcję na temat zastosowania ustawodawstwa o kultach, którą wydały wspólnie Rada ds. RKP oraz Rada ds. Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów ZSRR z 16 III 1961 r., a także dwa dekrety zatwierdzone przez Prezydium Rady Najwyższej USRR 26 III 1966 r. Pierwszy *O odpowiedzialności administracyjnej za naruszenie ustawodawstwa o kultach religij-*

¹¹³ Por. <http://www.ichistory.org>

¹¹⁴ Ich kształcenie powierzano doświadczonym duchownym, którzy przekazywali im stare podręczniki, przygotowywali przekłady z łaciny i innych języków, a zarazem uzupełniali ich wiedzę ogólną. Pod odbyciu trzy-czteroletniego kursu przystępowali do egzaminu przed złożoną ze starszych księży komisją, a następnie najlepsi do święceń kapłańskich.

nych przewidywał kary za uchylanie się wspólnot od rejestracji, za naruszenie wewnętrznych przepisów zjednoczenia religijnego oraz organizację zgromadzeń, procesji i innych uroczystości o charakterze kultowym, a także za organizację i przeprowadzenie przez duchownych i członków zjednoczenia religijnego specjalnych zebrań dla dzieci i młodzieży¹¹⁵.

Drugi dekret Prezydium Rady Najwyższej USRR O zastosowaniu art. 138 Kodeksu Kryminalnego USRR precyzował sankcje przewidziane w Kodeksie Karnym z 1960 r. za naruszenie ustawodawstwa o rozdziale Kościoła od państwa oraz szkoły od Kościoła. Za przymuszanie do składania ofiar na rzecz wspólnot religijnych i duchownych, za przygotowywanie czy też rozpowszechnianie odezw, listów i innych dokumentów o charakterze masowym, w których wzywano do nieprzestrzegania ustawodawstwa o kultach religijnych, za szalbierstwa, mające na celu powrót do wiary w zabobony wśród ludności, za organizację i przeprowadzenie zgromadzeń, procesji i innych ceremonii religijnych, naruszających porządek publiczny, przewidywano kary od 50 rubli do robót przymusowych w wymiarze od roku do lat pięciu z możliwością konfiskaty całego majątku¹¹⁶.

Rada ds. Religii, która powstała w listopadzie 1965 r. z połączenia Rady ds. RKP oraz Rady ds. Kultów Religijnych, równo rok później wydała tajne polecenie organizowania przez komitety wykonawcze w terenie komisji złożonych z aktywu partyjnego i urzędników w celu – jak to określono – „sprzyjania realizacji ustawodawstwa o kultach”. Utworzone w całej zachodniej części kraju komisje miały wspomóc działania obwodowych pełnomocników Rady ds. Religii, MSW, KGB, aparatu propagandy antyreligijnej w śledzeniu nielegalnej działalności religijnej i sekciarskiej, w tym głównie działalności katakumbowego Kościoła grekokatolickiego.

Pomimo tej represyjnej polityki władz wobec grekokatolików, począwszy od 1966 r. część księży próbowała wysondować tolerancyjność reżimu. Otwarcie odprawiali liturgię w niedzielę i najważniejsze święta przed zamkniętymi cerkwiami galicyjskimi, przywracali na łono Kościoła coraz większą liczbę wiernych. Spotkanie Podgornego z papieżem Pawłem VI 30 I 1967 r. w Watykanie sprawiało wrażenie zbliżającego się sukcesu w rozmowach na temat legalizacji UKG. Do sierpnia 1967 r. grekokatolicy de facto otworzyli blisko dwieście cerkwi w Galicji¹¹⁷.

¹¹⁵ Tymże aktem normatywnym często posilkowały się komisje administracyjne komitetów wykonawczych lokalnych rad w celu nakładania na katakumbowych księży grekokatolickich kar za odprawianie liturgii w mieszkaniach prywatnych oraz przeprowadzanie obrzędów chrztu, ślubu i pogrzebów. W. Paszczenko, *op. cit.*, s. 242-245.

¹¹⁶ Dokument ten był wymierzony przeciwko listom pasterskim hierarchów, przeciwko duchownym, którzy święcili miejsca, w których miała się ukazać Matka Boska, którzy przewodzili pielgrzymkom albo też odprawiali liturgie pod gołym niebem i w ten sposób zbierali w jednym miejscu większą liczbę wiernych, szczególnie w miejscach tradycyjnych pielgrzymek grekokatolików, a także tych z nich, którzy przygotowywali dzieci do przyjęcia sakramentu komunii.

¹¹⁷ Por. W. Wojnałowycz, *op. cit.*, s. 436-466.

Wobec wielu próśb dotyczących rejestracji parafii grekokatolickich i odmownych decyzji władz, w lipcu 1967 r. KGB wraz z obwodowym pełnomocnikiem Rady ds. Religii dla obwodu lwowskiego zawiadomili bp. Welyczkowskiego, że działalność duchownych grekokatolickich, polegająca na otwieraniu cerkwi, publicznych nabożeństwach, głoszeniu ewangelii, jest sprzeczna z przepisami prawa, a tym zaś, którzy będą kontynuować ten proceder, grozi kara pozbawienia wolności od lat trzech do dziesięciu. Poza tym zaznaczono, że wspólnoty unickie nie mogą zostać zarejestrowane, gdyż Kościół grekokatolicki jako instytucja „zdradziecka, kolaborująca z Niemcami”, została osądzona przez społeczeństwo i zgodnie z jego wolą zlikwidowana. Autorzy listu wspomnieli przy tym, że pojedynczy Ukraińcy, przywiązani do wiary katolickiej, mogą odwiedzać świątynie rzymskokatolickie. Nie było też możliwości rejestracji wspólnot grekokatolickich pod inną nazwą, jak choćby „katolicy obrządku wschodniego”, ponieważ „ukraińscy katolicy też nie będą zarejestrowani i uznani, bo brak jest odpowiedniej ustawy”. W konkluzji korespondencji do Welyczkowskiego znalazła się teza, że wszystkie te działania podejmowane przez grekokatolików są głęboko przepełnione ukraińskim nacjonalizmem¹¹⁸.

Po wydarzeniach „praskiej wiosny” w Czechosłowacji, w październiku 1968 r. ponownie rozpoczęły się represje wobec Kościoła grekokatolickiego. Przeszukiwano mieszkania hierarchów, a także innych duchownych, zakonników i zakonnic, konfiskowano literaturę religijną, przedmioty o charakterze liturgicznym, magnetofony i fotokopiarki¹¹⁹. Z czasem aresztowano potajemnie wyświęconych księży, a pod koniec stycznia 1969 r. bp. Welyczkowskiego, którego skazano na trzy lata pozbawienia wolności za przestępstwo polegające na napisaniu w latach 1965-67 *Historii cudownej ikony Matki Boskiej Nieustającej Pomocy*, powielenie i rozpowszechnienie jej oraz innej literatury religijnej, a także na naborze i nauczaniu kandydatów do stanu duchownego¹²⁰.

¹¹⁸ B. Bociurkiw, *op. cit.*, s. 146-148. W 1968 r. z memorandum do Prezydium Rady Najwyższej USRR dotyczącym legalizacji UKG zwrócił się kard. Slipij.

¹¹⁹ KGB pilnie śledziło działalność grekokatolickiego kleru. Kontrolowano korespondencję aktywnych duchownych, podsłuchiowano ich rozmowy telefoniczne, przeszukiwano ich mieszkania, przesłuchiowano. W dalszej kolejności organy bezpieczeństwa publicznego starały się wynajdywać słabe miejsca w relacjach między księżmi, zaogniać wewnętrzne spory, podżegać wzajemne podejrzania. Na podstawie zebranych w ten sposób informacji KGB stale dążyło do zastraszania, szantażowania albo korumpowania niektórych duchownych lub świeckich, spodziewając się zwerbować tajnych informatorów i prowokatorów. Kiedy zastosowane metody nie przynosiły pokładanych w nich nadziei, wówczas to oficerowie KGB i lokalni przedstawiciele Rady ds. Religii apelowali do naiwności lub też ambicji wybranych księży, obiecując im ustępstwa na rzecz Kościoła grekokatolickiego, jeżeli tylko zostaną z niego usunięci reakcyjni biskupi i przełożeni zakonni i jeżeli dowiedzie on swojej wierności państwu radzieckiemu, m.in. poprzez współpracę z organami bezpieczeństwa publicznego. Taka polityka w przeciągu kilkudziesięciu lat władzy radzieckiej na Zachodniej Ukrainie nie do końca okazała się nieskuteczna.

¹²⁰ W styczniu 1972 r. uwolniono z więzienia bp. Welyczkowskiego, któremu zezwolono na opuszczenie Związku Radzieckiego. Po kilku miesiącach spędzonych w Rzymie przeniósł się do siostry w Kanadzie, gdzie też pod koniec czerwca 1973 r. zmarł. Jego następca, bp Sternjuk szybko stał się obiektem

W miejscowościach, gdzie istniejące, oficjalnie zamknięte cerkwie, były wykorzystywane przez grekokatolików, władze dewastowały świątynie albo też przekazywały na cele świeckie, część przekształcając na muzea historii religii i ateizmu o jawnie antyunickim charakterze.

Wznowienie represji wobec Kościoła grekokatolickiego zbiegło się w czasie z akcją przeciwko dysydentom politycznym na Ukrainie. Władze w Moskwie z zaniepokojeniem obserwowały zainteresowanie kwestią praw grekokatolików przez „ukraińskich nacjonalistów”. W 1972 r. z kierownictwa ukraińskiej partii komunistycznej został usunięty Petro Szelest. Sekretarzem KC KPU ds. ideologicznych został Walentyń Małanczuk, szeroko znany ze swoich skrajnych poglądów na temat „ukraińskiego nacjonalizmu burżuazyjnego” oraz „uniactwa”. Małanczuk miał na forum Biura Politycznego zwracać uwagę, że Kościół grekokatolicki w zachodniej części kraju nie został w pełni zlikwidowany, a ponieważ stanowił on zawsze awangardę ukraińskiego nacjonalizmu, partia powinna poświęcić więcej wysiłku na walkę z nim. W tym czasie znacząco wzrosła liczba publikacji mających wymiar antyunicki w prasie i radiu¹²¹.

Również na początku lat 70. XX w. grekokatolicy wielokrotnie zwracali się do organów władzy państwowej z prośbą o legalizację ich Kościoła. Obawa przed represjami powodowała, że pod petycjami nie znalazło się zbyt wiele podpisów poparcia. Pod jedną z nich, wysłaną w 1972 r. ze Stryja do Moskwy, podpisało się jedynie 80 osób. W lutym następnego roku do radzieckiej stolicy udała się delegacja z pismem, pod którym podpisało się 1,2 tys. osób. Przewodniczył jej ks. Wołodymyr Prokopiw, którego miano z kolei do rejestracji zachęcać słowami: „Jeżeli nie chcecie łacińskiego (rzymskokatolickiego) [Kościola – T. S.] to rejestrujcie autonomiczne jednostki, ale podajcie nam wasze credo, warunki, na których będziemy mogli je zarejestrować”. Według władz na podobne propozycje miało się zgodzić kilku duchownych. Obiecano im, że kiedy nowe wspólnoty rozpoczną swoją działalność, to zostaną one podporządkowane biskupom wyznaczonym przez Stolicę Apostolską w porozumieniu z rządem radzieckim. Kształcenie zaś kleryków miało nastąpić w rzymskokatolickich seminariach duchownych w republikach nadbałtyckich. Inicjatywa ta nie uzyskiwała szerszego uznania ze strony grekokatolickiej, która upatrywała w niej kolejną prowokację mającą na celu rozbić Kościół od wewnątrz¹²².

W połowie dekady miała miejsce w Helsinkach Konferencja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, która wywarła spory wpływ na przestrzeganie praw człowieka w ZSRR. Na początku listopada 1976 r. Prezydium Rady Najwyższej USRR

inwigilacji i szantażu ze strony KGB. W grudniu 1973 r. w Iwanofrankowsku zmarł ordynariusz staniśławowski, bp Iwan Slezjuk, po czym natychmiast aresztowano jego koadiutora bp. Sofrona Dmyterkę. Aresztowano również, a następnie skazywano na kary pozbawienia wolności sporą liczbę szeregowego duchowieństwa katakumbowego Kościoła grekokatolickiego.

¹²¹ W. Paszczenko, *op. cit.*, s. 317-341.

¹²² B. Bociurkiw, *op. cit.*, s. 149-150.

ujednoliło ustawodawstwo wyznaniowe. Zamiast kilku aktów prawnych różnego charakteru obowiązywała od tego czasu jedna ustawa *O zjednoczeniach religijnych*. Stanowiła ona powielenie przyjętej rok wcześniej ustawy rosyjskiej, polegającej na scaleniu ustawodawstwa *O kultach religijnych* z 1929 r. oraz elementów tajnych instrukcji z 1961 r. i 1968 r.

Wiosną 1978 r. ponownie odżyła idea władz, a właściwie KGB, polegająca na powołaniu do życia „Kościoła rzymskokatolickiego obrządku wschodniego”. Zawiązała się nawet grupa inicjatywna, do której weszli księża Wasyl Kawaciw, Roman Jesyp, a także wspomniany wcześniej Wołodymyr Prokopiw. Wypracowali oni projekt statutu, który przewidywał prowadzenie liturgii łacińskiej w języku cerkiewnosłowiańskim bądź ukraińskim, wyznaczenie przez Stolicę Apostolską hierarchy rzymskokatolickiego z Litwy jako zwierzchnika nowej konfesji, którego władza byłaby ograniczona do wyznaczania duchownych na poszczególne parafie oraz nadzorowania ograniczonych do czynności związanych stricte z działalnością kultową obowiązków proboszczów. Zgodnie z ustawą troska o funkcjonowanie parafii w pozostałych wymiarach działalności należała do komitetów parafialnych. Na początku czerwca 1978 r. projekt został przekazany do Rady ds. Religii w Moskwie, po czym odstąpiono od jego realizacji¹²³.

Koniec epoki Breżniewa i nadejście Jurija Andropowa oraz Konstantina Czerienki oznaczało ponowne zaostrzenie kursu wobec wszystkich myślących inaczej niż władza, w tym również grekokatolików. Sprzeciw Zachodu wobec interwencji radzieckiej w Afganistanie sprawił, że rządzący zaczęli szukać sojusznika w kraju. Znalazły go, jak zawsze w kryzysowych sytuacjach, w Kościele prawosławnym. Wzmogła się agitacja przeciwko wszelkim siłom nacjonalistycznym i antyradzieckim, a prym w tym w USRR wiódł kierujący Wydziałem Agitacji i Propagandy KC KPU Leonid Krawczuk, późniejszy pierwszy prezydent niezależnej Ukrainy. Zmasowana nagonka na Kościół grekokatolicki trwała aż do legalizacji UKG w listopadzie 1989 r.

2.5. Walka o legalizację i odrodzenie grekokatolicyzmu w okresie pierestrojki

Genezy walki o legalizację Kościoła grekokatolickiego należy upatrywać tu w działalności radzieckiego ruchu dysydenckiego. Powstająca od połowy lat 60. XX w. opozycja nie kontestowała systemu, nie wysuwała radykalnych haseł, ale dążyła do pełnej destalinizacji, a później, przede wszystkim po Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, występowała głównie w obronie praw człowieka, do których przestrzegania zobowiązał się ZSRR w wielu aktach międzynarodowych¹²⁴.

¹²³ *Ibidem*, s. 151-152.

¹²⁴ A. Chojnowski, *Ukraina*, Warszawa 1997, s. 190-191.

W odróżnieniu od innych republik radzieckich ruch dysydencki na Ukrainie częściej występował w obronie zagrożonej kultury narodowej oraz prawa do wyrażania uczuć religijnych, przede wszystkim grekokatolików i wiernych również nielegalnego Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (UAKP). Pierwszą organizacją, która stanęła po stronie członków katakumbowego UKG, była założona 9 IX 1982 r. Grupa Inicjatywna Obrony Praw Wierzących i Kościoła na Ukrainie. Na jej czele stanęli Josyp Terelja jako przewodniczący, ks. Hryhorij Budzinskyj w charakterze sekretarza, a także ojcowie Ihnatij i Dionisij oraz Stefanija Petrasz-Siczko. Początkowo najpopularniejszą formą działalności, podobnie jak w przypadku innych struktur dysydenckich, było kierowanie do władz różnych petycji. Najpierw organizacja otwarcie powiadomiła o swoich celach i zadaniach, a także o swoim składzie w specjalnym oświadczeniu. Jeszcze jesienią 1982 r. Grupa zwróciła się z memorandum do rządu radzieckiej Ukrainy, w którym potępiła sobór lwowski z 1946 r. oraz wysunęła dziesięć warunków co do legalizacji UKG. Kilka tygodni później aresztowano przywódcę ruchu J. Terelję, którego następnie skazano na rok więzienia. Przywództwo na ten czas objął Wasyl Kobryn, za którego to Grupa zaczęła się posługiwać również nazwą Komitet Obrony Wiary Katolickiej na Ukrainie. W połowie lipca 1983 r. członkowie organizacji zwrócili się do ministra Spraw Wewnętrznych USRR, aby ten wydał zgodę na rejestrację parafii grekokatolickich oraz rewizję sprawy J. Terelji. Odpowiedzi na to pismo, jak i na wiele innych odezw, nie było. Po odbyciu kary więzienia Terelja wyszedł na wolność 24 XII 1983 r. Z kolei w listopadzie 1984 r. w więzieniu znalazł się Kobryn, który na znak sprzeciwu wobec represji rzekł się radzieckiego obywatelstwa. Podobnie w połowie lat 80. ubiegłego stulecia postąpiła część sympatyków Grupy i idei legalizacji Kościoła grekokatolickiego¹²⁵.

Wydarzeniem, które w powszechnej opinii uznaje się za początek starań o legalizację Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie, było wystosowanie w czerwcu 1987 r. przez członków Grupy Inicjatywnej listu do sekretarza generalnego KPZR M. Gorbaczowa z żądaniem przywrócenia grekokatolikom odebranych im, w nie tak dalekiej przeszłości, praw wyznawania rodzimej wiary. Pismo podpisali J. Terelja jako przewodniczący Centralnego Komitetu Ukraińskich Katolików, a także

¹²⁵ V. Stojko, *The Ukrainian Catholic Church in the Catacombs*, w: *The Millennium of Ukrainian Christianity*, N. L. Chirovsky (red.), New York 1988, s. 190-192. Od początku 1984 r. członkowie Grupy zaczęli nieregularnie wydawać Kronikę Kościoła Katolickiego na Ukrainie. Jedną z najważniejszych przyczyn pojawienia się biuletynu było poczucie narastającego w Kościele katakumbowym kryzysu: starzeli się wykształceni, konsekrowani jeszcze w czasach legalnej działalności duszpasterze, nie mogąc po sobie pozostawić równie dobrze przygotowanych, młodych księży. Innym powodem był fakt, że przez prawie cztery dekady coraz więcej pozomych konwertytów na prawosławie, pod wpływem wzmoczonej propagandy Patriarchatu Moskiewskiego i wykształconych już w prawosławnych seminariach duchownych, zaczęło się zniechęcać do katolicyzmu. B. R. Bociurkiw, *Ukraiński Kościół katolicki w ZSRR za Gorbaczowa*, „Wież”, 1991, nr 11-12, s. 158. Za przykład antyunijnej literatury tamtego czasu można uznać: W. Dobryczew, *U tinni swiatohu Jura*, L'wów 1970.

S. Petrasz-Siczko, ks. H. Budzinskyj, o. Dionisij i o. M. Hawryliw. Możemy w nim przeczytać, że chociaż Kościół grekokatolicki oficjalnie jest zakazany, to jednak od czterdziestu lat nie stracił nadziei na nieskrępowaną działalność „na sławę Bożą i dobro wszystkich ludzi”. Wraz z powojenną likwidacją Kościoła przed każdym wiernym został postawiony dylemat, albo zrzec się swojej wiary, albo cierpieć za nią. Ci, którzy wybrali drugą opcję, stali się męczennikami za wiarę, a władze widziały w nich wrogów państwa. Sygnatariusze listu podkreślili, że nie byli oni niszczymi wrogami i nie zasłużyli na prześladowania, które ich spotkały. Kościół przez dziesięciolecia milczał i znosił swoje krzywdy, czekając na chwilę, kiedy przebudzi się społeczeństwo, zmienia się rządzący, a wraz z tym zostanie wprowadzona „wolność sumienia, wolność wyznania, wolność dla moralnych, twórczych sił narodu, bez czego naród nie może stać się tym, czym on ma być: wolno wierzącym i wolno myślącym społeczeństwem, które wraz z inaczej myślącymi czy wierzącymi potrafi rozwiązywać największe problemy życia ludzkiego, w szczególności walczyć o pokój na całym świecie i za wzajemne zrozumienie między narodami”¹²⁶.

Wierzących bolały zamknięte cerkwie, przerobione na magazyny oraz muzea, represje za zachowywanie swoich przekonań religijnych, ale najbardziej bolała rozpowszechniona, spisana, a przy tym nieprawdziwa historia Kościoła, wszelkie przekręcenia faktów, za pomocą których formowano negatywny stosunek wielu osób do jego zwolenników, niemających żadnej możliwości sprostowania wypaczeń oraz falsyfikacji.

W przywołanym memorandum do Gorbaczowa najważniejsza wydaje się być deklaracja o apolityczności Kościoła grekokatolickiego, co też permanentnie podważała oficjalna ideologia: „My, wierzący katolicy wschodniego obrządku, nie prezentujemy w zasadzie jakiegokolwiek siły politycznej czy kierunku, nasz główny cel – żyć w zgodzie ze wskazaniami Ewangelii, oddając »cesarzowi co cesarskie, a Bogu co boskie«, jak tego wymagał nasz Nauczyciel. Jednak rozumie się samo przez się, że musimy znać swój naród i tę ziemię, gdzie przyszliśmy na świat i gdzie przyszło nam spędzać dni naszej ziemskiej podróży, oddając należny szacunek tym ludziom, z którymi nas zetknęło nasze życiowe zadanie. Idąc za elementarnymi zasadami naszej wiary, nie możemy być czyimiś wrogami, ale nie możemy też zrzec się tych elementarnych praw, które czynią człowieka człowiekiem, w szczególności w formowaniu swojego sumienia oraz prawa posiadania nadziei na życie wieczne. Z tego wynika, że musimy być poza tym nastawieni pokojowo, wybaczącymi, wyrozumiałymi dla wszystkich”¹²⁷.

Według autorów, pomimo rozwoju wartości demokratycznych w różnych sferach życia społecznego, w kwestiach wiary wszystko pozostało niezmienione, cho-

¹²⁶ *Zwernennja hrupy hreko-katolykiw Ukrainy do Heneral'noho sekretarja CK KPRS M. Horbaczowa z wymohoju pro powernennja jichnich dawnych praw na wyznannja ridnoji wiry*, w: W. Serhijczuk, *Neskorena Cerkwa. Podwiżnyctwo hreko-katolikiv Ukrainy w borot'bi za wiru i derżawu*, Kyjw 2001, s. 440.

¹²⁷ *Ibidem*.

ciaż wyniki poważnych badań socjologicznych pokazałyby, jak wielki wpływ religia wywiera na życie społeczne, na wychowanie młodzieży, walkę z alkoholizmem, pracowitość. Grekokatolicy mogą współdziałać z państwem w tych i szeregu innych kwestiach, które powiązane są z jego podstawowymi interesami, rozwojem ekonomicznym czy kulturalnym¹²⁸.

Kończąc list do Gorbaczowa, J. Terelja oraz pozostali sygnatariusze wyrazili swoją wiarę w mądrość kierownictwa kraju, spodziewając się przy tym, że „zostanie usłyszany głos najbardziej pokrzywdzonej części społeczeństwa radzieckiego”, właśnie grekokatolików, i zostanie im przywrócona wolność religijna. „Państwo przez to niczego nie przegra, a tylko wygra, a szczególnie na honorze i zaufaniu do nowego rządu (...), co będzie najlepszym wstępem do zrealizowania długotrwałego i sprawiedliwego pokoju na ziemi”¹²⁹.

W sytuacji dyskryminacji i represji, jakie podjęły władze wobec grekokatolików, ważne było wsparcie unitów ze strony hierarchii Kościoła za granicą i Stolicy Apostolskiej. W przededniu obchodów jubileuszu milenium chrztu Rusi głowa UKG kard. Lubacziwskij zwrócił się do katolickiej hierarchii z memorandum. Podał w nim analizie stosunek katolików obrządku bizantyjsko-ukraińskiego do prawosławnej interpretacji wydarzenia sprzed dziesięciu wieków, zgodnie z którą chrzest wschodnich Słowian miał miejsce na terytorium współczesnej Ukrainy i części Białorusi, a dopiero w następnych stuleciach ekspandował również na obszar dzisiejszej Rosji. Dlatego też, według Lubacziwskiego, chrzest Rusi Kijowskiej z 988 r. to chrzest Ukrainy z częścią Białorusi, ale w żaden sposób nie Rosji, zaś RKP nie może zawłaszczać święta dla siebie.

Lubacziwskij poprosił również przywódców religijnych o to, aby nie brali udziału w uroczystościach związanych ze świętowaniem jubileuszu, a organizowanych przez Kościół prawosławny dopóty, dopóki rząd ZSRR i Patriarchat Moskiewski nie uznają dla Kościoła grekokatolickiego oraz dla jego wiernych prawa do wolności religijnej. Dobrym prognostykiem tego byłoby wydanie głowie UKG zezwolenia na celebrowanie liturgii w soborze św. Jerzego we Lwowie oraz umożliwienie hierarchom Kościoła odprawiania nabożeństw w ojczyźnie¹³⁰. Co zrozumiałe, na takie kroki oficjalnych władz w 1987 r. nie można było liczyć. Grekokatolikom pozostała krytyka Kremla na arenie międzynarodowej za brak wolności religijnej w państwie radzieckim¹³¹.

Wsparcie ze strony Rzymu sprawiło, że grekokatolicy na Ukrainie coraz śmielej mówili o potrzebie legalizacji ich Kościoła. W liście skierowanym 4 VIII 1987 r. do

¹²⁸ *Ibidem*, s. 441-442.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 442.

¹³⁰ W. Paszczenko, *op. cit.*, s. 455.

¹³¹ Pod koniec września 1987 r. Synod Biskupów UKK zatwierdził program uroczystości w roku jubileuszowym. Władze kościelne używały wszelkich środków w celu znalezienia porozumienia z RKP. Żadna z prób nawiązania konstruktywnego dialogu z Moskwą nie przyniosła rezultatu.

Jana Pawła II przez część duchowieństwa nielegalnego UKG możemy przeczytać: „My, niżej podpisani, biskupi, księża, zakonnicy, zakonnice i wierni Kościoła Katolickiego na Ukrainie, oświadczamy, że w związku z pierestrojką w ZSRR i bardziej sprzyjającymi warunkami, które nastąpiły, a także w związku z jubileuszem 1000-lecia chrztu Ukrainy, uważamy za bezcelowe dalsze przebywanie w podziemiu, dlatego też prosimy Waszą Świątobliwość o sprzyjanie wszelkimi możliwymi sposobami prawnej legalizacji Ukraińskiego Kościoła Katolickiego w ZSRR. Jednocześnie poprzez Waszą Świątobliwość zwracamy się do Rządu ZSRR z oświadczeniem o wyjściu pewnej części Ukraińskiego Kościoła Katolickiego z podziemia”¹³².

W porozumieniu oraz z błogosławieństwem innych katolickich biskupów na Ukrainie pod listem podpisali się biskupi Pawło Wasyłyk, Iwan Semedij, 23 księża, 12 zakonników i zakonnic oraz 175 wiernych. Niebawem do żądających legalizacji Kościoła dołączyli inni hierarchowie grekokatolicy, m.in. Wołodymyr Sternjuk ze Lwowa czy Sofron Dmyterko z Iwanofrankowska¹³³.

Papież Jan Paweł II wielokrotnie wypowiadał się w kwestii ukraińskich grekokatolików w ZSRR, wielkie nadzieje wiążąc przy tym z milenium chrztu Rusi. Na moskiewskie i kijowskie uroczystości wysłał delegację z kardynałami Agostino Cassarolim i Johannesem Willebrandsem, którzy na wpół oficjalnie mieli przy tym okazję spotkania się z biskupami Kurczabą i Wasyłykiem.

W czerwcu 1988 r. na konferencji prasowej w radzieckim Ministerstwie Spraw Zagranicznych prof. Andriej Sacharow wezwał rząd ZSRR do legalizacji Kościoła grekokatolickiego. Również inny naukowiec, kulturoznawca i literaturoznawca, deputowany ludowy Sergiej Awerincew na łamach „Sowieckiej Kultury” przestrzegał, że zakaz jawnej działalności grekokatolików nie przysparza prestiżu Związkowi Radzieckiemu, jak również „nie odpowiada on godności prawosławia, przynajmniej w szerokim rozumieniu tego ostatniego”. Takie myślenie podzielali również niektórzy duchowni prawosławni, jak ks. Gleb Jakunin i ks. Georgij Edelstein, którzy uważali, że ze względu na głęboką stagnację wewnątrz Patriarchatu Moskiewskiego „legalizacja Ukraińskiego Kościoła Katolickiego, życie duchowe tego Kościoła będzie miało pozytywny wpływ na odnowienie życia duchowego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego”¹³⁴.

Jednym ze sposobów manifestowania za legalizacją Kościoła były masowe nabożeństwa w pobliżu zamkniętych świątyń, na placach i ulicach, a także pod odkrytym niebem oraz pielgrzymki. W połowie lipca 1988 r. władze informowały o „bezprawnym zgromadzeniu zwolenników unityzmu” w liczbie blisko 2 tys., pochodzących z obwodów iwanofrankowskiego, lwowskiego, tarnopolskiego i zakarpackiego, wokół „świętego miejsca” we wsi Zarwanica nieopodal Buczacza w ob-

¹³² *Zajawa duchownictwa katakombnoji UHKC naperedodni juwileju Tysjaczolittja Chreszczennja Ukrajiny. – Ukrajina, 4 serpnja 1987 r., w: Chresnoju dorohoju..., op. cit., s. 612-613.*

¹³³ B. R. Bociurkiw, *op. cit.*, s. 159.

¹³⁴ W. Paszczenko, *op. cit.*, s. 480.

wodzie tarnopolskim. Nabożeństwo z okazji milenium chrztu Rusi Kijowskiej celebrował bp Wasyluk w towarzystwie innych księży grekokatolickich. Na początku trwającej cztery godziny liturgii grupa wierzących postawiła krzyż z napisem „1000-lecie chrztu Ukrainy” oraz ikonę zarwanickiej Bogurodzicy, a po jej zakończeniu święcono wodę i dewocjonalia¹³⁵.

Jubileusz milenium chrztu Rusi przyczynił się do tego, że w drugiej połowie 1988 r. wzrosła się działalność grekokatolików na rzecz legalizacji ich Kościoła. Wzrosła liczba zgromadzeń, nabożeństw, które duchowni odprawiali w prywatnych mieszkaniach wierzących, masowych peregrynacji do miejsc kultu. Coraz więcej osób zaczęło słuchać transmitowanych przez zachodnie rozgłośnie radiowe liturgii grekokatolickich. Wierni katakumbowego Kościoła zaczęli wysyłać do władz lokalnych i centralnych podania o rejestrację organizacji religijnych¹³⁶.

We Lwowie, 22 I 1989 r., ponad sto tysięcy ludzi świętujących na placu św. Jerzego i na stadionie „Ukraina” 71-rocznicę zjednoczenia Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej z Ukraińską Republiką Ludową przyjęło rezolucję o legalizacji Kościoła grekokatolickiego i odnowieniu UAKP. Pod hasłami natychmiastowej legalizacji Kościoła odbyły się wielotysięczne mitingi w czasie Dni Szewczenkowskich w marcu 1989 r. Od początku maja 1989 r. w centrum galicyjskiej stolicy, obok cerkwi św. Michała Archanioła rozpoczęto regularnie, później nawet codziennie, odprawiać liturgie w obrządku bizantyjsko-ukraińskim, na które przychodziło po kilka, kilkanaście tysięcy ludzi¹³⁷.

W tym samym czasie ruch za legalizacją Kościoła grekokatolickiego zaczął przenosić się na wyższe szczeble władzy. Kolejną odezwę do Gorbaczowa skierowano 28 I 1989 r., dołączając do niej podpisy ponad 35 tys. wiernych Kościoła katakumbowego, kopię zaś wysłano do Rzymu. Ponieważ również i ta petycja pozostała bez jakiejkolwiek odpowiedzi, zdecydowano się na wyjazd do Moskwy w celu podjęcia na miejscu bezpośrednich rozmów.

Bezpośrednim pretekstem do wyjazdu do radzieckiej stolicy była majowa wypowiedź prawosławnego egzarchy Ukrainy, metropolity Filareta (Denisenki), który podczas swojego pobytu we Lwowie, w obecności przewodniczącego republikańskiej Rady ds. Religii, miał powiedzieć, że przygotowywana ustawa o wolności religijnej „nie reanimuje” unitów, a Ukraińcy katolicy powinni uczęszczać do czynnych świątyń rzymskokatolickich, ci zaś, którzy czują silny związek z obrządkiem wschodnim – do cerkwi prawosławnych. Hipotetyczna zaś legalizacja UKG mogłaby – zdaniem Filareta – spowodować starcia między grekokatolikami a ortodoksami¹³⁸.

W odpowiedzi na deklarację egzarchy 16 V 1989 r. do Moskwy przybyła delegacja grekokatolickiego duchowieństwa w składzie trzech biskupów: Sofron Dmy-

¹³⁵ *Ibidem*, s. 473.

¹³⁶ Wywiad z Iwanem Helem, Lwów 20 maja 2009 r. Tekst nieautoryzowany w posiadaniu autora.

¹³⁷ M. Hajkows'kyj, *Papa Ryms'kyj Iwan Pawło II i Ukrajina*, L'wów 2004, s. 65.

¹³⁸ B. R. Bociurkiw, *op. cit.*, s. 160.

terko, Fylymon Kurczaba, Pawło Wasyłyk, oraz trzech księży: Hryhorij Simkajło, Wołodymyr Wijtyszyn i Ihor Wozniak, w celu wręczenia przewodniczącemu Prezydium Rady Najwyższej ZSRR, M. Gorbaczowowi pisma w sprawie legalizacji UKG. Gorbaczow przebywał wówczas z oficjalną wizytą zagraniczną w Chinach, dlatego też delegacja domagała się spotkania z jego zastępcą, Anatolijem Łukjanowem. Wyznaczono je na dzień następny na godzinę 11. Przed zaplanowaną audyencją miało miejsce spotkanie bp. Wasyłyka z zachodnimi dziennikarzami, podczas której poinformował on, że przyjazd przedstawicieli hierarchii unickiej do Moskwy w tym czasie, a więc na kilka dni przed pierwszym posiedzeniem Zjazdu Deputowanych Ludowych, nie jest przypadkowy, a jego celem jest zwrócenie uwagi delegatów na sytuację Kościoła grekokatolickiego w Związku Radzieckim. Przed południem 17 V 1989 r. zastępca naczelnika kancelarii radzieckiego parlamentu poinformował przybyłych do budynku w strojach duchownych hierarchów, że Łukjanow ich nie przyjmie, aż do czasu zakończenia Zjazdu, który planowano na okres 25 V-9 VI 1989 r. W tej sytuacji biskupi i księża ogłosili oficjalnie, że nie opuszczą Moskwy i rozpoczną głodówkę, aż zaplanowane z nimi spotkanie dojdzie do skutku. Prerażeni urzędnicy zorganizowali wówczas wieczorne spotkanie duchownych z przedstawicielem ogólnozwiązkowej Rady ds. Religii, Walerijem Wesnapowem, dzięki czemu udało się uzgodnić termin spotkania na 18 V 1989 r. Następnego dnia miała miejsce rozmowa z hierarchami, ale na niezadowolającym ich szczeblu, dlatego też postanowili oni kontynuować głodówkę. Przyjęta taktyka okazała się sukcesem. Z każdym dniem delegację grekokatolików przyjmowali coraz wyżsi rangą urzędnicy: 19 V 1989 r. o godzinie 15 spotkali się oni z Jurijem Christoradnowem, zastępcą przewodniczącego Rady Najwyższej ZSRR oraz z Giennadijem Iwołginem, zastępcą przewodniczącego Komitetu Rady Najwyższej ZSRR ds. Religii. Wyniki rozmów nie były dla grekokatolików zadowolające. Christoradnow obiecał zebranim, że kwestię legalizacji UKG rozpatrzy odpowiednia komisja parlamentarna. Urzędnicy po raz kolejny zwlekali z wiążącymi decyzjami, a bojąc się brać na siebie odpowiedzialność, wskazywali, że rozwiązanie tego problemu należy do kompetencji ukraińskiej Rady Najwyższej i Patriarchatu Moskiewskiego¹³⁹.

Władze radzieckie zaczęły stosować wobec przedstawicieli Kościoła grekokatolickiego nową taktykę, zgodnie z którą zwracających się do rozlicznych urzędów w sprawie legalizacji przedstawicieli UKG urzędnicy po długich staraniach przyjmowali, wysłuchiwali, a na koniec zwyczajowo odmawiali legalizacji. W tym czasie wzmogły się również prześladowania księży i wiernych Kościoła, dlatego też wierni, często spontanicznie, zaczęli coraz śmielej popierać zmagania swoich pasterzy. Również reprezentanci laikatu przyjechali do Moskwy i ogłosili rozpo-

¹³⁹ *Ukrajins'ki władyky w Moskwi: delehacija predstavnykiw duchowenstwa UIHK w Ukraini na czoli z jepyskopamy Fylymonom Kurczaboju, Sofronom Dmyterkom, Pawłom Wasyłykom. Chronika z 'Litopysu Holhoty Ukrainy'.* – Moskwa, 16 trawnia 1989 r., w: *Chresnoju dorohoju...*, op. cit., s. 614-615.

częcie głódówki w celu zwrócenia uwagi opinii publicznej na problem swojego Kościoła. Do głódówki, na reprezentacyjnym deptaku radzieckiej stolicy – Arbacie, doszło 21 V 1989 r. W centrum miasta pojawiły się liczne transparenty z hasłami: „Lwowski sobór 1946 r. – falsyfikacja stalinowskich satrapów: Do tej pory Ukraiński Kościół Katolicki nie został rehabilitowany, nie uznano jego praw do legalnej działalności. Nabożeństwa i inne obrzędy porównywane są przez władze do nielegalnych mityngów; Domagamy się przekazywania prawdy na temat UKK przez środki masowej informacji”¹⁴⁰.

Pod koniec maja 1989 r. bp Iwan Marhitycz, z upoważnienia wikariusza apostołskiego dla diecezji mukaczewskiej bp. I. Semedija, przebywając w Moskwie, wręczył już trzeci list w sprawie legalizacji diecezji zakarpackiej Kościoła grekokatolickiego. Pismo zaadresowane do Gorbaczowa podpisało trzech biskupów (Semedij, Wasyłyk, Marhitycz), 15 księży oraz 1088 wiernych, w tym ponad ośmiuset ze wsi Borżawskie w rejonie wynohradowskim na Zakarpaciu. Osobne memoranda Marhitycz skierował do deputowanej ludowej z obwodu zakarpackiego Marii Terzanycz oraz do prof. Andrieja Sacharowa, również deputowanego na Zjazd Deputowanych Ludowych ZSRR, a przede wszystkim znanego obrońcy praw człowieka¹⁴¹.

Bp Wasyłyk, ks. Simkajło, radca prawny Komitetu Obrony Ukraińskiego Kościoła Katolickiego i członek tegoż Komitetu, S. Chmara wydali 9 VI 1989 r. oświadczenie dla mediów, pisząc, że demokratyzacja w Związku Radzieckim jest niemożliwa bez uszanowania wolności wyznania, praw i wolności mniejszości religijnych, które w czasach władzy radzieckiej gnębione były przez reżim komunistyczny.

Według głodujących, nieuznawanie przez władze Kościoła grekokatolickiego stało się „rażącym kontrastem” wobec dialogu między rządem a społeczeństwem, szczególnie zaś, że z Kościołem utożsamiało się niemal pięć milionów wierzących, na jego czele stało dziesięciu biskupów, a wiernym posługiwało około tysiąca księży i zakonników: „Nieśliśmy Słowo Boże w lud, nasza hierarchia, tak w przeszłości, jak i obecnie, nigdy nie stawiała polityki przed Wiarą Chrystusową.

Likwidacja naszego Kościoła na tzw. Soborze Lwowskim 1946 r. i formalne jego przyłączenie do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego było jednym z ogniw w łańcuchu zbrodni stalinowskich przeciwko ludzkości. Teraz ta zbrodnia prze-

¹⁴⁰ W. Paszczenko, *op. cit.*, s. 484.

¹⁴¹ *Zajawa zakarpats'koho Władyky, Jepyskopa UHKC Iwana Marhitycza. – Moskwa, 25 trawnja 1989 r., w: Chresnoj dorohju..., op. cit.*, s. 613-614. W ostatnim możemy przeczytać: „Szanowny Andrieju Dmitrowiczu! W imieniu Kościoła grekokatolickiego zwracam się do Was, będąc dzisiaj tutaj, w Moskwie, jako przedstawiciel wspomnianego Kościoła, z ogromnym zaufaniem, jakim obdarza Was cały Powszechny Kościół Katolicki na czele z Rzymskim Arcypasterzem Janem Pawłem II, a także i niezależny Kościół Grekokatolicki Ukrainy ze swoim duchowieństwem i wiernymi w kwestii legalizacji wspomnianego katakumbowego Kościoła w duchu zwykłej ludzkiej sprawiedliwości i solidarności, abyście zwrócili uwagę pierwszego Zjazdu Deputowanych Ludowych ZSRR, że podsycany w przeciągu 40 lat proces likwidacji nie zламаł, a tylko wzmocnił przepędzany Kościół i że dalsza dyskryminacja w stosunku do Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego całkowicie nie przystoi współczesnemu państwu prawa”.

ciwko naszemu Kościołowi jest kontynuowana. Nasz Kościół, który faktycznie wyszedł z podziemia w 1987 r., poinformował o sobie 40 tysiącami podpisów pod prośbą o odnowienie jego legalnego statusu. Setki podań o rejestrację wspólnot kościelnych były wystosowane do władzy lokalnej i centralnej. Odpowiedzią na prawne żądania wierzących był terror administracyjny¹⁴².

Na agitujących za legalizacją nakładano mandaty, konfiskowano majątek prywatny duchownych, a także sprzęt liturgiczny, nadinterpretowano przepisy dotyczące zgromadzeń, stosując je do spotykających się w celach religijnych grekokatolików, księży zaś, zezwalających na to, aresztowano na okres do 15 dni. Za szczyt cynizmu ówczesnych władz uznać należy pozbawienie wolności na 10 dni ks. Simkajłę, tuż po jego powrocie ze spotkania w Prezydium Rady Najwyższej ZSRR 19 V 1989 r.

Widząc bezskuteczność dotychczasowych działań, grekokatolicy postanowili zwrócić uwagę na swoją sytuację międzynarodowej opinii publicznej. Grupa głodujących grekokatolików (S. Chmara, A. Kowalow, A. Docenko) wystosowała 21 VI 1989 r. list do uczestników paryskiej konferencji w sprawie ludzkiego wymiaru KBWE. Zwrócili oni uwagę, że pomimo liberalizacji w szeregu sferach życia stosunek władz państwowych do UKG nie uległ zmianom od czasów stalinowskich. Liczne podania wiernych i hierarchii o nadanie Kościołowi legalnego statusu pozostawały bez odpowiedzi. Grekokatolicy byli nadal wyjęci spod prawa. Nabożeństwa oraz inne obrzędy religijne porównywane były do nielegalnych zgromadzeń i demonstracji, za uczestnictwo w których duchownych i wiernych karano administracyjnie aresztami i mandatami.

Sygnatariusze listu podkreślali, że władze usiłują dokończyć to, czego nie udało się zrobić Stalinowi, Chruszczowowi i Breżniewowi, a więc całkowicie zniszczyć UKG poprzez przekazanie świątyń w zarząd korzystającego ze stałego wsparcia organów państwowych, partyjnych, KGB i milicji RKP. W okresie tzw. głośności w środkach masowego przekazu kontynuowano kampanię dezinformacji i rzucania oszczerstw pod adresem hierarchów, wypaczano historię Kościoła¹⁴³.

Podobny charakter miał wysłany mniej więcej w tym samym czasie list do kanclerza rządu federalnego RFN, Helmuta Kohla. Podpisujący się pod nim Lubow Demus, Oksana Humen, Jarosława Ludkewycz, Roman Hera oraz wspomniany już kilkakrotnie Stepan Chmara przybliżyli Kohlowi problemy grekokatolików i prosili, aby ten wspomniął o nich Gorbaczowowi podczas jego czerwcowej wizyty w Bonn: „Wielce szanowny panie Kanclerzu, prosimy Was jeszcze raz przypomnieć M. Gorbaczowowi, że my głodujemy tutaj, w Moskwie, domagając się rehabilitacji naszego Ukraińskiego Kościoła Katolickiego jako ofiary stalinizmu i do-

¹⁴² *Zajawa do presy holodujuczych u Moskwi Hreko-katolikiw Ukrainy*, w: W. Serhijczuk, *op. cit.*, s. 449-450.

¹⁴³ *Zuvernennja hrupy holodujuczych w Moskwi hreko-katolikiw do Paryz'koi narady-konferenciji z ljuds'koho wymiru krajin – uczasnyč' zahal'nojevropejs'koho procesu pro poruszennja praw wirujuczych w SRSR*, w: *ibidem*, s. 451-452.

magamy się zaprzestania represji wobec nas, zezwolenia na legalną działalność UKK, a także prosimy Was o wyjaśnienie M. Gorbaczowowi potrzeby szanowania praw człowieka, nie tylko poprzez podpisywanie międzynarodowych aktów prawnych, ale i ich respektowanie”¹⁴⁴.

Należy zaznaczyć, że prasa ukraińska pomijała milczeniem akcję protestacyjną grekokatolików w Moskwie. W ich obronie stanęły media stołeczne, m.in. wybitny ukraiński pisarz Ołes Honczar na łamach „Litieraturniej Gaziety” z 29 V 1989 r. wspominał: „Codziennie, wychodząc z hotelu, aby uczestniczyć w Zjeździe [Deputowanych Ludowych – przyp. T. S.] i wracając z obrad, widzimy przy wejściu do metra lub na rogatkach ulic transparenty z napisami »Nas 4 miliony«. Widzimy wybiezione, smutne oblicza ludzi, którzy klęcząc, modlą się. Wokół nich tłumy moskwiczów, patrząc ze współczuciem na tych modlących, pytają: Kim są ci ludzie? To wierzący Ukraińskiego Kościoła Katolickiego, którzy przybyli do stolicy szukać ochrony przed prześladowaniami, domagać się zezwolenia na modlitwę we własnym języku i we własnym obrządku. W okresie stalinowskich represji wierni tego Kościoła zaznali prawdziwych mąk i dzisiaj spodziewają się, że im, jak również osobom innych wyznań, zostanie w końcu zwrócone to, co utracili, zostanie przyznana możliwość dotrzymania wybranego wyznania, a więc prawo, które wszystkim obywatelom gwarantuje konstytucja. Po co stwarzamy sobie jeszcze i te problemy? – pytają zadziwieni moskwiczanie. Dlaczego nie przywrócą tym ludziom ich elementarnego prawa? Doprawdy, – dlaczego? – zapytujemy się i my”¹⁴⁵.

Z kolei „Moskowskije Nowosti” w wydaniu z 11 VI 1989 r. opublikowały artykuł *Modlitwa na ulicy Gorkiego*, który traktował o żądaniach wiernych zalegalizowania Kościoła grekokatolickiego. Po raz pierwszy radziecka gazeta podważyła oficjalną wersję zjednoczenia unitów i obwiniła RKP o permanentne wspieranie stalinowskich metod dyskryminacji wobec zwolenników UKG. Autor komentarza, religioznawca Siergiej Filatow, namawiał Patriarchat Moskiewski, aby ten zwrócił lwowski sobór św. Jerzego jego prawowitemu właścicielowi, zauważając przy tym, że próby kontynuowania represyjnej polityki wobec grekokatolików spowodują wzrost napięć społecznych, konfliktów etnicznych i skomplikują

¹⁴⁴ *Zuvernennja hrupy hołodujuczych w Moskwi hreko-katolykiw do kancera FRN H. Kolja z prochannjam wplynuty na M. Gorbaczowa u lehalizaciji UKK*, w: *ibidem*, s. 453-454. W tym samym czasie przed katedrą w Monachium rozpoczęła się głódówka ukraińskiej diaspory zamieszkałej w RFN, a Krajowy Komitet Katolików Bawarii w liście do przewodniczącego Rady ds. Religii przy rządzie ZSRR i egzarchy Filareta (Denisenki) domagał się legalizacji Kościoła grekokatolickiego. Tymczasem jeszcze w sierpniu 1989 r. oddziały milicji i KGB na Ukrainie brutalnie rozpedzały wszelkiego rodzaju nabożeństwa i demonstracje. J. Gbur, *Odrodzenie i organizacja Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie*, w: *Unia brzeska. Przeszość i teraźniejszość 1596-1996*, P. Natanek, R. M. Zawadzki (red.), Kraków 1998, s. 58.

¹⁴⁵ Cyt. za: W. Paszczenko, *Oles' Honczar i religijne wiodrodzennja w Ukraini*, „Istorija Religij w Ukraini”, 2007, t. II, s. 411. Słowa te sprawiły, że do Honczara trafiło szereg listów z podziękowaniami od grekokatolików za odważne wypowiedzenie przez niego własnych poglądów. Z jego zapisków przebija również chęć dalszej pomocy w odzyskaniu przez Kościół grekokatolicki legalnego statusu.

stosunki ZSRR z innymi krajami. Tekst został później skrytykowany przez ukraińskiego egzarchę prawosławnego metropolitę Filareta (Denisenkę)¹⁴⁶.

Kulminacyjnym punktem wszystkich zmagania można uznać zorganizowaną we Lwowie przez Iwana Hela i Komitet Obrony UKG ogromną manifestację, w której wzięło udział według danych milicji 150 tys., a według samych zainteresowanych nawet pół miliona osób. Uroczystym przejściem spod Wieży Prochowej przez centrum miasta do Soboru św. Jerzego, przy masowym udziale katakumbowego duchowieństwa, zakonników i wiernych Kościoł grekokatolicki pokazał, że dalsze twierdzenie o tym, jakoby on nie istniał, jest nieprawdą. Podobne pochody miały potem miejsce w innych galicyjskich miastach, a największe w Iwanofrankowsku i Tarnopolu. Tym samym mityngi ukazały, że żadne akty prawne władz nie są potrzebne, gdyż wiele tysięcy uczestniczących w nich ludzi stanowi wystarczającą legitymizację działalności UKG¹⁴⁷.

Niezależnie od tego abp Wołodymyr Sternjuk domagał się od lwowskich deputowanych ludowych, przede wszystkim od Rostysława Bratunia, pierwszego demokratycznego reprezentanta Galicji w radzieckim parlamencie, aby przed rządem w Moskwie poruszyli problem legalizacji Kościoła. W tej sprawie z oficjalnymi prośbami do niego zwróciło się Towarzystwo Naukowe im. Tarasa Szewczenki, prezydium Ludowego Ruchu Ukrainy i szereg innych, mniejszych organizacji. Pozytywnie wypowiedział się również mer Lwowa, Bohdan Kotyk.

Problemy grekokatolików na Ukrainie zajął się również obradujący od 24 IX do 8 X 1989 r. w Rzymie Synod UKK. Otwierający spotkanie hierarchów kard. Lubacziwskyj miał wyrazić nadzieję, że wkrótce sukcesem zakończą się zmagania o legalizację Kościoła, a hierarchowie będą mogli odprawić we Lwowie liturgię dla grekokatolików, którzy zachowali swoją wierność Chrystusowi i jego Kościołowi w czasie niemal pół wieku prześladowań: „Przywilejów żadnych nie posiadamy, ani czegoś niekonstytucyjnego nie oczekujemy. Chcemy wolno żyć, wierzyć i modlić się tak, jak żyli i wierzyli nasi ojcowie i przodkowie, w zgodzie z przyrodzonym prawem człowieka. Chcemy świadczyć na wolnych ziemiach Ukrainy, żyjąc w pokoju i chrześcijańskiej miłości ze wszystkimi chrześcijańskimi Kościołami i wspólnotami w duchu współczesnego ekumenizmu, jak naucza II Sobór Watykański”¹⁴⁸. Biskupi postanowili wysłać do Jana Pawła II memorandum informujące go, w przededniu spotkania z Gorbaczowem, o położeniu grekokatolików na Ukrainie¹⁴⁹.

Na ponad miesiąc przed zaplanowaną początek grudnia wizytą Gorbaczowa w Watykanie, 20 X 1989 r. do Ukraińców i wszystkich chrześcijan na świecie

¹⁴⁶ Cyt. za: B. R. Bociurkiw, *op. cit.*, s. 161.

¹⁴⁷ M. Hajkows'kyj, *op. cit.*, s. 65-66.

¹⁴⁸ W. Paszczenko, *op. cit.*, s. 490.

¹⁴⁹ *Riszenija i Postanowij schwaleni Synodom Jepyskopiwo Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy, szczo widbuwasja w Rymy w dnjach z 24 weresnja do 8 żowtnja 1989 r. B.*, w: *Riszenija i Postanowij Synodito Jepyskopiwo Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy 1989-1997 rokuw*, L'wiv 1998, s. 4.

zwrócił się kard. Lubacziwskij, wzywając o modlitwę i post za wolność i uznanie przez władze Kościoła grekokatolickiego¹⁵⁰.

Tydzień później prezydium Ludowego Ruchu Ukrainy wraz z Komitetem Obrony UKG, Komisją Wolności Sumienia, Towarzystwem Naukowym imienia. T. Szewczenki oraz z upoważnienia ponad 8 tys. parafian największej we Lwowie cerkwi Przemienienia Pańskiego ks. Jarosław Czuchij, zwrócili się do wszystkich ukraińskich chrześcijan z apelem o odrodzenie Kościoła grekokatolickiego. Według sygnatariuszy tego listu otwartego, UKG niejednokrotnie podnosił Ukraińców na duchu, pomógł im przetrwać dramat dwóch światowych wojen. Na zawsze w zbiorowej pamięci pozostaną Markijan Szaszkewycz, metropolici Szeptycki, Slipyj i setki innych, znanych i bezimiennych zasłużonych dla wiary i zwykłych ludzi. Na próżno po zakończeniu II wojny światowej Stalin osobiście wydał wyrok na Kościół grekokatolicki. Cerkwie zostały splądrowane, a te, które przetrwały, przeszły na własność Patriarchatu Moskiewskiego. Autorzy listu podkreślali, że chociaż część wiernych grekokatolików chodziła nadal do tych świątyń, to był to skutek przywiązania do tradycji i do cerkwi.

Jak dalek stwierdzali autorzy memorandum, pod wpływem opinii publicznej prawosławni księża zaczęli mówić o potrzebie niezależności zarówno od Moskwy, jak i Rzymu, i konieczności utworzenia UAKP. W świetle dokumentu grekokatolicy obdarzali szacunkiem wszystkie wyznania, ale zwolennicy autokefalii byli również przeciw legalizacji UKG, agitując za przystąpieniem do ich konfesji. Według autorów listu nie należało odpowiadać na prowokacje. Nie należało też wierzyć twierdzeniom, że w przypadku legalizacji Kościoła unickiego Ukraina zostanie zlatynizowana i spolszczona: „Ukraiński Kościół Katolicki, wyznający wiarę katolicką, był żarliwym obrońcą wschodniego greckiego obrzędu. Był on wierny kościelnej tradycji liturgicznej, zapoczątkowanej jeszcze w czasach Włodzimierza Wielkiego. Tylko to dawało mu siłę sprzeciwu wobec prób polonizacji. Tylko to uczyniło Kościół grekokatolicki narodowym w swojej formie i powszechnym w swoim duchu. (...) Tylko dlatego Kościół grekokatolicki na naszych ziemiach zachodniej Ukrainy stał się narodową świątynią, jaką lud żarliwie bronił i ochraniał od zakusów jakiegokolwiek administracji. Tylko w jedności siła ludu! Boże, daj nam jedność!”¹⁵¹

Jesienią 1989 r. wierni z parafii proslawnych, które do pseudosoboru lwowskiego należały do Kościoła grekokatolickiego, wraz ze swoimi duchownymi zaczęli głośno wyrażać swoje niezadowolenie z faktu podporządkowania Patriarchatowi Moskiewskiemu i mówić o swoim powrocie na łono grekokatolicyzmu. Już na początku roku rozpoczęły się masowe przejęcia przez unitów świątyń prawosławnych. Jesienią sytuacja w zachodniej części Ukrainy była już na tyle dramatycz-

¹⁵⁰ I. Hreczko, *Widnowlennia UHKC w Ukraini*, w: *Rizdwo Chrystowe 2000. Statki j materialy*, W. Hajuk (red.), L'wów 2001, s. 107.

¹⁵¹ W. Paszczenko, *op. cit.*, s. 492.

na, zwłaszcza po wydarzeniach wokół cerkwi Przemienienia Pańskiego we Lwowie¹⁵², że Święty Synod RKP wysłał do Watykanu delegację z propozycją rozpoczęcia dialogu na temat rozwiązania problemu grekokatolicyzmu.

Na te wszystkie prawne i pozaprawne działania Rada ds. Religii przy Radzie Ministrów USSR wydała 20 XI 1989 r. oświadczenie, w którym zezwoliła na legalną działalność Kościoła grekokatolickiego, o ile nie będzie się ona sprzeciwiać ukraińskiej konstytucji i ustawodawstwu o kultach religijnych. W oświadczeniu podkreślono, że za ruchem dążącym do legalizacji Kościoła stoją ugrupowania polityczne, które chcą wykorzystać tę kwestię do gry politycznej i konfrontacji siłowych, szkodzących zarówno grekokatolikom, jak i wiernym RKP. Według Rady ds. Religii, wszelkie kwestie sporne powinny być być rozwiązane w spokoju, w zgodzie z obowiązującym prawem, przy udziale wszystkich zainteresowanych stron. Przekazywanie budowli kultowych na rzecz jakiegokolwiek konfesji miało być realizowane przez terenowe rady deputowanych ludowych w zgodzie z ustalonym porządkiem. Natomiast co się tyczy kwestii rejestracji organizacji religijnych, to – według zaleceń – powinny być one w kompetencji samych wierzących, a jakiekolwiek próby wpływania na wybór przez wierzących wyznania był niedopuszczalny. W celu otrzymania obiektywnych informacji o życzeniach wierzących stworzenia wspólnoty tego czy innego wyznania Rada zaproponowała przeprowadzenie w miejscowościach, gdzie jest taka potrzeba, zamkniętych konsultacji z ludnością. Dla zabezpieczenia ich obiektywizmu, zapobiegania próbom wpływania na wierzących, zaproponowano stworzenie komisji lub też grup obserwacyjnych, w których skład weszliby pracownicy publiczni, działacze społeczni, przedstawiciele wspólnot religijnych i nieformalnych stowarzyszeń. W kwestii rejestracji tej czy innej organizacji religijnej podkreślono konieczność dokładnego przestrzegania norm

¹⁵² Dzień po podpisaniu m.in. przez proboszcza cerkwi Przemienienia Pańskiego we Lwowie, ks. Czuchija listu otwartego, podczas sprawowania liturgii 29 października 1989 r. ogłosił on swoje przejście pod jurysdykcję Watykanu. Prasa prawosławna przedstawiała te wydarzenia następująco: grupa zwolenników Kościoła grekokatolickiego wdarła się podczas odprawiania liturgii do cerkwi i siłą wyrzuciła z niej nabożnych prawosławnych i zagarnęła świątynię. Od tego momentu rozpoczęto odprawiać w cerkwi nabożeństwa w obrządku bizantyjsko-ukraińskim. W kazaniach duchowni zaczęli obrażać prawosławnych i nawoływać do przejścia innych cerkwi w galicyjskiej stolicy.

Inaczej wydarzenia z przełomu października i listopada przedstawił ks. Czuchij w wywiadzie dla miesięcznika „Ljudyna i Swit”: Podczas liturgii wspomnianego dnia powiedział on zebranym, że sprawuje ją w obrządku grekokatolickim, bo od tej chwili jest grekokatolikiem. Wierni mieli przyjąć tę informację niezwykle spokojnie. Ci, którzy od lat chodzili do cerkwi, dalej do niej uczęszczali, a wielu z nich w duszy nigdy nie przestało być grekokatolikami. Proboszcz parafii Przemienienia Pańskiego odrzucił również opinię o przywłaszczeniu świątyni: „Cudzego nie wzięliśmy, bo ją utrzymywano przez cały czas za kopiejkę tych samych osób, którzy chodzili tutaj i chodzą. Żadnej przemocy, jak o tym wiele mówią, nie było (...) Zresztą oficjalne oskarżenie o stosowanie przemocy już dawno upadło”. Drugi z posługujących w cerkwi duchownych, ks. Andrij Horak, pozostał przy prawosławiu i nie chciał opuścić świątyni. Na znak protestu Horak rozpoczął głodówkę, ale dokarmiany przez swoich zwolenników „krzywdy sobie (...) głodówką nie zrobił. Bardziej głodowaliśmy my, przez całą dobę nie opuszczając cerkwi, spędzając tutaj nocę na modlitwach”. „Ljudyna i Swit”, 1990, nr 2, s. 32.

prawa i uwzględniania realnych potrzeb wierzących. Terenowe rady deputowanych ludowych i ich komitety wykonawcze powinny były uważnie rozpatrzyć każde podanie, a w przypadku pozytywnych wniosków przedstawić konkretną propozycję, co do pomieszczenia dla prowadzenia działalności religijnej. Takie działania – według Rady ds. Religii – powinny były służyć dalszej demokratyzacji stosunków państwa z Kościołami i zabezpieczeniu wolności sumienia obywateli USRR¹⁵³.

Ponieważ w zachodnioukraińskich środkach masowego przekazu informacje o deklaracji Rady ds. Religii ukazały się dopiero 1 XII 1989 r., jeszcze 26 XI odbył się kolejny miting połączony z liturgią pod Wieżą Prochową, w którym udział wzięło ponad 200 tysięcy osób. Po nabożeństwie, nie zważając na mróz i opady śniegu, utworzył się gigantyczny pochód, który przeszedł ulicami Lwowa, niosąc setki proporców, chorągwi, ikon, portretów Jana Pawła II, Szeptyckiego i Slipyja. Manifestanci przesłali na adres Ojca Świętego telegram, w którym zaświadczało o swojej wierności Stolicy Apostolskiej, prosząc jednocześnie o pomoc w „wywalczeniu pełnej legalizacji”, rehabilitację Kościoła grekokatolickiego oraz przywrócenie mu praw, z których korzystał do marca 1946 r. Sygnatariusze telegramu wyrazili nadzieję, że prezydent ZSRR pod wpływem papieża weźmie pod uwagę religijne i duchowe potrzeby „zachodniej części narodu ukraińskiego”, uwzględniając jego dążenia do posiadania swojego Kościoła, wolnego wyznawania wiary oraz zwrotu wszystkich świątyń, z archikatedrą św. Jerzego w szczególności. Wyrazili również przekonanie, że pod wpływem Ojca Świętego swój stosunek do grekokatolików zmieni także Patriarchat Moskiewski¹⁵⁴.

W dniu spotkania papieża z Gorbaczowem, 1 XII 1989 r., przywódca ukraińskich grekokatolików pisał: „Uświadamiając sobie nadzwyczajną historyczną wagę dzisiejszego spotkania między Ojcem Świętym a Prezydentem ZSRR Michaiłem Gorbaczowem, ja, Myrośław Iwan kardynał Lubaczewskij (...), Synod Ukraińskiej Hierarchii Katolickiej oraz wszyscy księża, zakonnicy, zakonnice i wierni Ukraińskiego Kościoła Katolickiego na Ukrainie i w diasporze jednoczymy się w modlitwie z Waszą Świątobliwością z nadzieją na lepszą przyszłość”¹⁵⁵.

Zwierzchnik Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-ukraińskiego zaznaczył także, że wierni z Ukrainy chcą brać aktywny udział w procesie głośności i pierestrojki oraz prawdziwej demokratyzacji, a także, że Kościół grekokatolicki wyciąga rękę w stronę prawosławnych i jest gotowy do dialogu ekumenicznego.

Podczas audjencji u Jana Pawła II Gorbaczow oznajmił, że UKG jest Kościołem uznanym pod względem prawnym i wkrótce ukaże się stosowny akt prawny potwierdzający tenże fakt. Powiadomił także Ojca Świętego o decyzji Rady ds. Religii przy Radzie Ministrów USRR z 20 XI 1989 r.

¹⁵³ *Zajawa Rady w sprawach religij przy Radi Ministriv URSR szczodo rejestraciji gromad Hreko-katolyc'koji cerkwy*, w: W. Serhijczuk, *op. cit.*, s. 457-458.

¹⁵⁴ M. Hajkows'kyj, *op. cit.*, s. 74.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 75.

W ten sposób zakończył się pierwszy, najtrudniejszy okres nielegalnej i półlegalnej działalności Kościoła na Zachodniej Ukrainie. Zdecydowano, że może on działać oficjalnie, ale do pełnej legalizacji, odrodzenia struktur, a tym bardziej rehabilitacji było jeszcze daleko.

Decyzja kijowskich urzędników spotkała się z pozytywnym odbiorem ze strony hierarchii kościelnej oraz wiernych. Kard. Lubacziwskyj uznał to za pierwszy krok w kierunku dalszej normalizacji życia Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie. W liście podpisanym przez niego 2 XII 1989 r. w Rzymie nazwał to wydarzenie radosnym dniem dla wszystkich wiernych Kościoła na całym świecie, wielkim darem, otrzymanym dzięki modlitwom i ofiarom męczenników oraz walczących za wiarę. Zwierzchnik ukraińskich grekokatolików wyraził głęboką wdzięczność papieżowi Janowi Pawłowi II za jego niezachwiane wsparcie dla UKG. Jako głowa tego Kościoła Lubacziwskyj zwrócił się do wiernych, aby ci, bezwzględnie zaczęli korzystać z przysługujących im praw i rejestrowali swoje parafie: „Szanujmy wolę Rady ds. Religii na Ukrainie i działajmy spokojnie. Apeluję do wiernych, aby wyraźnie podkreślali swoją przynależność do Ukraińskiego Kościoła Katolickiego. Proszę o poszanowanie tych świątyń, które obecnie funkcjonują jako prawosławne i postępowanie z cierpliwością i w zgodzie z prawem ustanowionym przez władzę”¹⁵⁶.

Decyzję Rady ds. Religii z ogromną rezerwą przyjął Komitet Obrony Ukraińskiego Kościoła Katolickiego. Autorzy wydanej 4 XII 1989 r. odezwy, przewodniczący Iwan Hel oraz radca prawny Mykoła Muratow, uznali wydanie tego oświadczenia przez urząd ukraiński za nielegalne, ponieważ zgodnie z obowiązującym na Ukrainie od 1 XI 1976 r. prawem, rejestracji jakiegokolwiek organizacji religijnej dokonuje Rada ds. Religii przy Radzie Ministrów ZSRR. Poza tym skrytykowali ogłoszenie wspomnianego postanowienia tylko w zachodniej części kraju w telewizji, a nie w całym Związku Radzieckim za pośrednictwem prasy. Według Komitetu, decyzję Rady ds. Religii z 20 XI 1989 r. należałoby interpretować jako legalizację Kościoła grekokatolickiego jedynie w Galicji i na Zakarpaciu. Tym samym Komitet Obrony Ukraińskiego Kościoła Katolickiego nie przyjmował oświadczenia Rady jako aktu legalizacji, ale jego zwiastun, dzięki czemu władza uczyniła pierwszy krok w stronę restytucji Kościoła.

Kilka słów w odezwie poświęcono wolności religijnej w Związku Radzieckim. Podczas swojej oficjalnej wizyty w Watykanie 1 XII 1989 r. Gorbaczow miał powiedzieć papieżowi, że członkowie wszystkich konfesji w kraju mają prawo do zaspakajania swoich potrzeb duchowych i religijnych. Poza tym przygotowywana była ustawa o wolności sumienia. Hel i Muratow pisali o niej jako o kolejnej komunistycznej obietnicy bez pokrycia, gdyż w przeciągu 70 lat obiecano obywatelom ZSRR „raj na ziemi”, a zamiast tego stworzono im na niej „prawdziwe piekło”. Dlatego

¹⁵⁶ Zajawa kardynała Ljubaczivś'koho w zw'jazku z dozwołom Urjadu URSR rejestruwaty hromady hreko-katolyc'koji cerkwy, w: W. Serhijczuk, *op. cit.*, s. 459.

też „ciężar przeszłości” nie może nie mieć wpływu na stosunek milionów ukraińskich katolików do oświadczenia Rady ds. Religii przy Radzie Ministrów USRR.

Komitet krytycznie zinterpretował również drugą część wspomnianej decyzji, w której mowa była o tym, jak powinna wyglądać realizacja deklarowanego prawa grekokatolików do wolnego funkcjonowania. Hel i Muratow przestrzegali, że władze komunistyczne miały doświadczenie w fałszowaniu wyborów i głosowań, dlatego też wyniki takich plebiscytów były łatwe do przewidzenia. Komitet Obrony Ukraińskiego Kościoła Katolickiego jeszcze raz stanowczo oświadczył, że pod pojęciem „legalizacji” rozumie nie tylko formalną rejestrację wspólnot grekokatolików, ale i zwrócenie ponad 600 budowli kościelnych, w tym Soboru św. Jerzego, które należały do grekokatolików do 1946 r. Organy władzy, które organizowały lwowski pseudosobór 1946 r., powinny przyznać to w formie urzędowego oświadczenia, co oznaczałoby polityczną rehabilitację UKG. Dopóki te warunki nie zostaną spełnione, dopóty Komitet miał walczyć o legalizację Kościoła grekokatolickiego¹⁵⁷.

Wczesną wiosną 1990 r. przedstawiciele lwowskiej inteligencji przeprowadzili dyskusję dotyczącą statusu organizacji religijnych w warunkach pieriestrojki. Zebrani wydali wówczas deklarację, w której określono zasady, na jakich Kościół grekokatolicki powinien być zarejestrowany: po pierwsze, polityczna rehabilitacja Kościoła; po drugie, przywrócenie Kościołowi osobowości prawnej i, co za tym idzie, po trzecie, zwrócenie mu jego zagarniętych dóbr, łącznie z cerkwiami i katedrami, dziełami sztuki i relikwiami; po czwarte, uznanie soboru z 1946 r. za brutalny, antykonstytucyjny akt stalinizmu; po piąte, odnowienie i reorganizacja struktury hierarchicznej Kościoła; po szóste, umożliwienie Kościołowi kształcenie kadr duchownych, stworzenie warunków dla publikacji literatury religijnej, katechizacji dzieci, dostępu do chorych, uwięzionych, bezdomnych i domów opieki społecznej. W końcu, po siódme, w spornych kwestiach dotyczących budynków sakralnych należało oddać je większości w parafiach, przy czym mniejszość wiernych powinna mieć możliwość odprawiania w nich nabożeństw. Sygnatariusze memorandum oskarżyli przy tym radzieckie media oraz Patriarchat Moskiewski o rozpowszechnianie fałszywych informacji dotyczących rzekomej przemocy religijnej i bezprawnego przejmowania cerkwi przez grekokatolickich wiernych¹⁵⁸.

Odpowiedzią ukraińskich grekokatolików na obietnicę legalizacji był proces przejmowania dawnych cerkwi od RKP. Do stycznia 1990 r. odzyskano w zachodniej części kraju ponad 120 cerkwi, zaś do początku lutego liczba wzrosła do 370. W połowie 1990 r. – według źródeł UKG – Kościół przejął poprzez nowo utworzone, choć wciąż w większości niezarejestrowane wspólnoty parafialne 803 świątynie na terenie archidiecezji lwowskiej, pół tysiąca w diecezji iwanofrankowskiej

¹⁵⁷ *Zajawa Komitetu zachystu UKC w zw'jazku iz dozwołom władzy URSR rejestruwaty hromady hreko-katolyc'koi cerkwy*, w: *ibidem*, s. 460-461.

¹⁵⁸ B. R. Bociurkiw, *op. cit.*, s. 166.

i 12 na Zakarpaciu. Dzięki przystąpieniu ponad 370 kapłanów prawosławnych do Kościoła do 767 osób wzrosła liczba kleru grekokatolickiego na Zachodniej Ukrainie. W tej liczbie było 186 zakonników. Aktywnie działało blisko siedemset sióstr zakonnych. Do czerwca utworzono ogółem w Galicji 1592 parafie grekokatolickie, przejmując na ten cel 1303 cerkwie. Do nowo otwartych seminariów duchownych przyjęto 485 alumnów¹⁵⁹.

Pierwszy państwowy wykaz zarejestrowanych organizacji religijnych, w którym pojawili się grekokatolicy pochodzi z września 1990 r. Funkcjonowało ich wówczas 298, a już cztery miesiące później, 1 stycznia 1991 r. – 2001, czyli w krótkim okresie trzeciej części roku zanotowano wzrost grekokatolickich parafii posiadających osobowość prawną o ponad 1,7 tys., czyli o 571%¹⁶⁰.

2.6. Odnowienie i reorganizacja struktur kościelnych

Wraz z przyzwoleniem państwa na oficjalną działalność Kościół stanął przed kwestią uregulowania wielu problemów. Charakter wręcz programowy miała w tym kontekście uchwała przyjęta przez uczestników Soboru 23 I 1990 r. Zapisano w niej dziesięć punktów, w których odrzucono i uznano za nieistniejący tzw. sobór lwowski z 1946 r., zgodnie z którym UKG rzekomo uległ samolikwidacji i przeszedł na łono Patriarchatu Moskiewskiego jako jego część. Zebrani we lwowskiej cerkwi Przemienienia Pańskiego pod przewodnictwem abp. Wołodymyra Sternjuka hierarchowie, duchowni i osoby świeckie uznali za nieważne i niezobowiązujące dla Kościoła wszystkie decyzje pseudosoboru sprzed ponad czterech dekad, ponieważ zostały one podjęte pod wpływem represyjnego reżimu, przy bezpośredniej aktywności wyższego duchowieństwa prawosławnego, a przede wszystkim ze względu na fakt, że pseudosobór był nielegalny pod względem kanonicznym, gdyż odbył się bez udziału hierarchów unickich i nigdy nie został uznany przez papieża i Kościół powszechny. Wysoko oceniono stałą troskę Kościoła powszechnego, szczególnie zaś za czasów pontyfikatu papieża Jana Pawła II, o przywrócenie legalnego statusu Kościołowi katakumbowemu i jego rehabilitacji politycznej. W dalszej części dokumentu wyrażono nadzieję, że rozmowy między Watykanem a Moskwą w sprawie Kościoła grekokatolickiego umożliwią mu zwrócenie praw i stanu posiadania sprzed 1939 r. Zdaniem hierarchów pozwoliłoby to naprawić stosunki z RKP „w duchu chrześcijańskiej miłości braterskiej oraz wzajemnego poszanowania praw i tradycji obu Kościołów”. Porozumieniu między Kościołami i narodami, zgodnie z chrześcijańską zasadą „przepraszamy i prosimy o przebaczenie”, służyć miał również zwrot cerkwi i klasztorów, w tym przede

¹⁵⁹ W. Paszczenko, *op. cit.*, s. 504-505.

¹⁶⁰ A. M. Czernij, *op. cit.*, s. 302-317.

wszystkim lwowskiej archikatedry św. Jerzego, pierwotnemu właścicielowi, czyli Kościołowi grekokatolickiemu. W tym samym piśmie uczestnicy Soboru postanowili zwrócić się do stowarzyszenia *Memoriał* w celu wniesienia do sądu sprawy o rehabilitację i legalizację UKG jako instytucji oraz poszczególnych hierarchów, którzy byli aresztowani w kwietniu 1945 r., a następnie zostali poddani represjom. Poza tym Sobór w ówczesnej sytuacji legalizacji zwrócił uwagę na potrzebę kontynuacji starań przed papieżem o podniesienie Kościoła grekokatolickiego do miana Patriarchatu Ukraińskiego w składzie Kościoła powszechnego oraz o rychłą beatyfikację Sługi Bożego metropolity Szeptyckiego¹⁶¹.

Najważniejsze wydawało się być tworzenie i rejestrowanie parafii (organizacji religijnych). Ze względu na problemy stawiane ze strony administracji publicznej oraz wieloetapową konstrukcję samego podejmowania decyzji, proces ten był przeprowadzany bardzo opieszale. Zanim podanie trafiło do Rady ds. Religii przy Radzie Ministrów ZSRR musiało zostać zaopiniowane przez komitety wykonawcze rad deputowanych ludowych pierwszego stopnia, rejonowych i obwodowych. Wszystko to sprawiło, że w obwodzie lwowskim, w ciągu sześciu miesięcy, od listopada 1989 r. do kwietnia 1990 r., nie zarejestrowano żadnej wspólnoty, choć w tym czasie do organów władzy wpłynęły setki stosownych wniosków. Każdy wniosek musiał być rozpatrzony odrębnie, biorąc pod uwagę specyfikę miejscowych warunków oraz interesy innych zarejestrowanych organizacji religijnych. Poza tym wielu urzędników odpowiedzialnych za wydawanie decyzji nie mogło pozbyć się stereotypów, upatrując w grekokatolikach wroga publicznego.

Problemem odbudowy i rozwoju Kościoła zajął się pierwszy sobór biskupów, w którym, obok hierarchów z diaspory, wzięli również udział ci z Ukrainy. Spotkanie, którego inicjatorem był Ojciec Święty, odbyło się w Rzymie 25 i 26 VI 1990 r. Otwierający posiedzenie kard. Lubacziwskyj powiedział, że wierni oczekują od państwa rehabilitacji i pełnej legalizacji UKG jako osoby prawnej, nie zaś tylko jego poszczególnych parafii. Najważniejsze, zdaniem zwierzchnika grekokatolików, było umocnienie wpływów Kościoła na ziemiach ojczystych, poprzez akcentowanie wierności Stolicy Apostolskiej: „Jesteśmy częścią Kościoła powszechnego, jesteśmy Kościołem Obrządku Kijowskiego w jedności ze Skאלą Piotrową, z którą w pierwszym tysiącleciu były zjednoczone wszystkie Kościoły”¹⁶².

Na pierwszym spotkaniu Jana Pawła II z biskupami z Ukrainy Lubacziwskyj zaakcentował, że ważne zmiany o charakterze moralnym i socjalnym umożliwiły uznanie prawa do wolności religijnej dla katolików obrządku wschodniego i dla ich Kościoła. Z katakumb wyszła „wspólnota Ludu Bożego”, która od 1946 r. postawiona była poza prawem i poddawana była represjom: „Z największym szacun-

¹⁶¹ *Postanowia Soboru Hreko-Katolyc'koi Cerkwy pro wyznannia neisnujuczym tak zwanyj L'wivus'kyj sobor 1946 i poczatok lehalizaciji UHKC*, w: W. Serhijczuk, *op. cit.*, s. 462-463.

¹⁶² M. Hajkows'kyj, *op. cit.*, s. 86.

kiem wspominamy dzisiaj wszystkich tych, którzy podczas prób dali świadectwo ich wiary w Chrystusa i Święty Kościół. Duchowo znajdują się oni wśród nas. Wierzymy, że dzięki ich ofierze i modlitwie zostaną wyproszone dla nas łaski”¹⁶³.

Podczas Soboru, 25 VI 1990 r. abp Sternjuk zwrócił się do biorącego udział w otwarciu zgromadzenia papieża i przedstawił mu sześć punktów, od zrealizowania których zależało wzmocnienie pozycji Kościoła grekokatolickiego w stosunku do innych konfesji na Ukrainie: 1) uroczyste uznanie praw i dawnych granic diecezji; 2) kompleksowe uporządkowanie struktury hierarchicznej oraz powołanie patriarchatu¹⁶⁴; 3) ustanowienie zgodnie z historycznymi kryteriami granic diecezji w celu usprawnienia pracy duszpasterskiej oraz przywrócenie dawnych diecezji, które przez stulecia nie miały swoich hierarchów, m.in. Czernihów, Łuck, Ostróg, Włodzimierz Wołyński, i ponowne ich połączenie ze Lwowem; 4) ustanowienie równego statusu dla wszystkich hierarchów, zarówno tych z kraju, jak i z diaspory, aby wszyscy mogli tworzyć jeden synod; 5) rozwiązanie problemu diecezji przemyskiej, przedzielonej polsko-ukraińską granicą polityczną, która na Ukrainie mogłaby znaleźć swoją siedzibę w Samborze; 6) powołanie na obszarze całego Związku Radzieckiego egzarchatów, wikariatów, administratur, wizytatur oraz innych jednostek, zgodnie z prawem kanonicznym Kościołów wschodnich, w celu realizacji opieki duszpasterskiej nad Ukraińcami: „Bez tych starań i środków możemy w oczach świata, a przede wszystkim w oczach wschodnich braci, pozostać bezkształtną masą, o którą nikt się nie martwi, a która doświadczona przez prześladowania nie będzie miała siły, aby podnieść się na swoje nogi przed swoim Nauczycielem i Zbawicielem”¹⁶⁵.

Hierarchowie rozpatrzyli i zaaprobowali zaproponowane przez Sternjuka warunki, których realizacja oznaczałaby pełną legalizację Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie, w tym zwrócenie lwowskiego soboru św. Jerzego i wszystkich cerkwi odebranych w 1946 r., utworzenie Patriarchatu Kijowsko-Halickiego w duchu idei metropolity Szeptyckiego i kard. Slipyja. Z radością uczestnicy Soboru przyjęli informację, że papież pobłogosławił kanoniczną i kościelną jedność UKG na Ukrainie oraz w diasporze¹⁶⁶.

Od 15 III 1990 r. wsparciem dla odradzającego się Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie była działalność delegata apostolskiego na Związek Radziecki abp. Francesco Colasuonno. W maju 1990 r. ten wytrawny dyplomata watykański miał zwrócić się do prawosławnego episkopatu tymi słowami: „Kiedy Ukraiński Kościół

¹⁶³ *Ibidem*, s. 86.

¹⁶⁴ „Prosimy spełnić Waszą obietnicę, że po odzyskaniu woli przez nasz Kościół i uporządkowaniu jego struktury organizacyjnej zakończy się ten proces uznaniem naszego patriarchatu, zgodnie z deklaracjami II Soboru Watykańskiego, papieża Pawła VI, który nie mógł tego dokonać *saltem pro tempore*, i zgodnie z Waszym, Ojciec Święty, życzeniem”. S. Dmytruch, *op. cit.*, s. 81-83.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ W. Paszczenko, *op. cit.*, s. 525.

Katolicki postawiono poza prawem, wy przywłaszczyliście sobie katolickie budowle. Jeżeli teraz uznacie, że likwidacja Ukraińskiego Kościoła Katolickiego była niesprawiedliwa, to dziś musicie z powrotem oddać owoce tejże niesprawiedliwości. Nie możecie mieć teraz pretensji do katolickiej własności, mówiąc, my oddamy im 50% z tego, co kiedyś do nich należało. Wszystko należy oddać z powrotem prawowitym właścicielom, poza tym, co ze swojej szczodrości będą oni chcieli wam zostawić, a nie dlatego, że tego wymaga sprawiedliwość”¹⁶⁷.

Colasuonno słowa te wypowiedział, kiedy Rada Miejska Lwowa postanowiła o przekazaniu grekokatolikom kompleksu soboru św. Jerzego. Doszło do tego pod wpływem listu ze 120 tys. podpisów mieszkańców miasta z prośbą o przekazanie świątyni UKG. Podczas pierwszej sesji nowej, demokratycznie wybranej Rady doszło do przegłosowania stosownej uchwały. Rajcy skierowali również pismo do kierownictwa prawosławnej diecezji lwowsko-drohobyckiej z prośbą o zwrot majątku. Przez długie miesiące RKP nie chciał zwrócić byłej unickiej archikatedry. Dopiero, kiedy 19 VIII 1990 r. po liturgii w cerkwi Przemienienia Pańskiego uformował się pochód, składający się z ponad trzystu tysięcy wiernych, setek księży, zakonników i zakonnic, wszystkich grekokatolickich hierarchów z abp. Sternjukiem na czele, który przeszedł pod górującą nad miastem świątynią, udało się odzyskać przedwojenną siedzibę metropolitów lwowskich.

Locum tenens metropolity lwowskiego abp Sternjuk zwrócił się wówczas do Ojca Świętego, aby wraz ze zwrotem soboru św. Jerzego, symbolu ukraińskiego katolicyzmu, na swój tron mógł powrócić kard. Lubacziwskij. Poprosił on papieża, aby ten, korzystając ze swojego autorytetu, wymógł na władzach radzieckich zgodę na przyjazd zwierzchnika UKG w najbliższym czasie. Według abp Sternjuka wraz z przyjazdem do Lwowa arcybiskupa większego, na Ukrainę miała powrócić „prawda i sprawiedliwość”¹⁶⁸.

W połowie listopada 1990 r. Jan Paweł II zwołał na 3-10 II następnego roku do Rzymu nadzwyczajny synod biskupów grekokatolickich w celu wybrania kandydatów na nowego lwowskiego arcybiskupa większego. Na spotkaniu obecni byli wszyscy hierarchowie z Ukrainy i z diaspory, z wyjątkiem Sternjuka i trzech biskupów z Zakarpacia (Iwana Semedija, Josyfa Hołowacza, Iwana Marhitycza). Według przemawiającego na wstępie abp. Angelo Sodano z Sekretariatu Stanu: „Synod stanowi kontynuację Synodu czy też braterskiego spotkania Biskupów z UKG z Ojcem Świętym, który odbył się 25-26 VI 1990 r. (...) Zaś ten Synod, zwołany przez Jego Świątobliwość Papieża Jana Pawła II, ma przygotować uzupełnienie struktury hierarchicznej”¹⁶⁹.

¹⁶⁷ „Patrijarchat”, 1990, nr 10, s. 9.

¹⁶⁸ „Patrijarchat”, 1990, nr 9, s. 12.

¹⁶⁹ *Riszenmja i Postanowy schwaleni Synodom Jepyskopiw Ukrajins'koi Hreko-Katolyc'koi Cerkwy, szczo widbuwsja w Watykani w dnjach 3-10 ljutoho 1991 r. B., w: Riszenmja i Postanowy..., op. cit., s. 11.*

Zgodnie z pkt. 2 *Decyzji i Postanowień Synodu Nadzwyczajnego UKG* hierarchie nie dokonali wyboru kandydatów na nowego przywódcę Kościoła. Wobec tego kard. Lubacziwskyj pozostał arcybiskupem większym i zdecydował o swoim powrocie na Ukrainę¹⁷⁰. W liście skierowanym do papieża napisał, że 30 III 1991 r. ma zamiar wrócić do ojczyzny. W odpowiedzi papież Jan Paweł II napisał do ukraińskiego purpurata, że powrót głowy Kościoła do Lwowa stanowi symboliczny koniec epoki heroicznego świadectwa wiary i wierności Stolicy Apostolskiej. Papież wyraził również przekonanie, że spotkania z duchowieństwem, zakonnikami i zakonnicami oraz wiernymi sprzyjać będą zarówno jedności wewnątrz Kościoła, jak i ze Stolicą Apostolską¹⁷¹.

Zgodnie z zapowiedzią, kard. Lubacziwskyj przybył na Ukrainę 30 III 1991 r., oficjalnie na zaproszenie lwowskich rajców. Podczas powitania na lwowskim lotnisku na Skniłowie kardynał podziękował Trójcy Świętej, że po 53 latach od wyjazdu z Ukrainy na studia mógł znów tutaj przybyć, do tronu metropolitów halickich, rodzinnego Lwowa: „Całuję tę ziemię, obejmuję wszystkich mieszkańców tej ziemi, bliskiej naszemu sercu Ukrainy i, jak anieli, którzy obwieszczali narodzenie Syna Bożego, wołam: »Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli!«. Radość napęłnia nasze serca, bo zwyciężyli Bóg, prawda, sprawiedliwość i miłość. Stąpając znów po naszej ziemi, witam Was słowami naszego Nauczyciela »Pokój Wam!«. Niech pokój panuje w sercach waszych, niech pokój rządzi w całej Ojczyźnie Ukrainie i na całym świecie, niech jedność i miłość będzie z nami wszystkimi. W tej radosnej chwili schylmy swoje głowy przed wszystkimi naszymi męczennikami, którzy tyle lat cierpieli i oczekiwali tej chwili, jaką dzisiaj przeżywamy ze wzruszeniem i radością. Składam szczere podziękowanie wszystkim tym, którzy dołożyli wszelkich starań i wysiłków, aby nasz powrót mógł zostać zrealizowany”¹⁷².

Pierwsze kazanie na ziemi ukraińskiej, poświęcone wielowiekowym dziejom Kościoła w Galicji, kardynał wygłosił następnego dnia podczas mszy świętej w Niedzielę Palmową. Wówczas to uroczystie wstąpił na tron metropolitów lwowskich i przejął we władanie sobór św. Jerzego. Tym samym zaświadczył, że UKG odbudował wierność Chrystusowi, „jego Świętemu Kościołowi, papieżom, naszej tradycji, odtwarzając również obrzęd liturgiczny. Będziemy wierni dziedzictwu Sługi Bożego Metropolity Andrzeja i Patriarchy Josyfa, którego szczątki, zgodnie z jego Wolą, przeniesiemy do krypty naszego soboru archikatedralnego”¹⁷³.

Na początku czerwca 1991 r. kard. Lubacziwskyj w Przemyślu i Lubaczowie spotkał się z Janem Pawłem II podczas jego pielgrzymki do Polski. Omówiono wówczas kwestie życia duchowego i kościelnego na Ukrainie, nowej sytuacji, w której znalazł się UKG, status prawny i faktyczny Kościoła, stosunki z innymi

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 12.

¹⁷¹ M. Hajkows'kyj, *op. cit.*, s. 95-96.

¹⁷² W. Paszczenko, *op. cit.*, s. 526.

¹⁷³ *Ibidem*.

wyznaniami, przede wszystkim z UKP w jedności z Patriarchatem Moskiewskim. Powróciwszy ze spotkania do Lwowa, Lubacziwskyj ogłosił, że chce na stałe pozostać w tym mieście, aby służyć ukraińskiemu Kościołowi i ludowi. W specjalnie przygotowanym z tej okazji oświadczeniu kardynał wskazał zadania, które stoją przed Kościołem w zakresie odrodzenia życia duchowego i moralnego, a także warunków ekonomicznych tego procesu, przede wszystkim wychowanie nowych duchownych. Zaznaczył, że w najbliższej przyszłości zostanie wydanych cały szereg postanowień, które będą dotyczyły wzmocnienia infrastruktury UKG i zewnętrznych przejawów życia kościelnego. Kontynuowane będą wizytacje wspólnot parafialnych, nie tylko w archidiecezji lwowskiej, ale i na całej Ukrainie. Wprowadzony zostanie w życie nowy ustrój synodalny, który będzie stanowił podstawę do uznania Kościoła za niezależny Kościół wschodni i patriarchat¹⁷⁴.

Kościół grekokatolicki wyszedł z podziemia ze strukturą terytorialną, ukształtowaną jeszcze w czasach Austro-Węgier. Obejmowała ona jedną prowincję – metropolię kijowsko-halicką, składającą się z trzech diecezji: **archidiecezji lwowskiej**, **diecezji przemyskiej** oraz **diecezji stanisławowskiej**. Niezależny charakter miała funkcjonująca na południe od Karpat **diecezja mukaczewska**.

Ze względu na nieprzystawanie tejże struktury do powstałych po II wojnie światowej granic politycznych, 16 I 1991 r. Stolica Apostolska dokonała oficjalnej restytucji diecezji grekokatolickich oraz powołania ich ordynariuszy¹⁷⁵: na katedrze w Iwanofrankowsku biskupem zatwierdzono pełniącego de facto tę funkcję od 1973 r. bp. Sofrona Dmyterkę. W Użhorodzie zatwierdzono również pełniącego urząd ordynariusza mukaczewskiego od początku lat 80. XX w. bp. Iwana Semedija. We Lwowie od śmierci Slipyja w 1984 r. arcybiskupem większym był kard. Lubacziwskyj; uregulowano natomiast status abp. Wołodymyra Sternjuka, któremu nadano tytułarną archikatedrę w Marcjanopolis, mianowano lwowskim biskupem pomocniczym z prawem jej administrowania i zarządzania. Całkowicie wyłączono z granic Ukrainy diecezję przemyską, którą reaktywowano w strukturze Kościoła katolickiego w Polsce. Dotychczasowy ordynariusz przemyski, pełniący tę funkcję od 1977 r. bp I. Choma, rezydujący przez ten cały czas w Rzymie, złożył rezygnację¹⁷⁶.

W dniach 17-31 V 1992 r. miał miejsce pierwszy w historii niezależnej Ukrainy synod biskupów. Obradujący we lwowskim soborze św. Jerzego hierarchowie w liczbie ponad trzydziestu, poruszyli szereg problemów, w tym także postanowili zaproponować Stolicy Apostolskiej nowy podział struktury terytorialnej UKG. Obok istniejących w tym czasie archidiecezji lwowskiej oraz diecezji iwanofrankowskiej i diecezji mukaczewskiej pojawić się miały cztery nowe: **czernihowsko-wy-**

¹⁷⁴ M. Hajkows'kyj, *op. cit.*, s. 96-97.

¹⁷⁵ Tego samego dnia Jan Paweł II zatwierdził również podział na diecezje obrządku łacińskiego we Lwowie, Kamieńcu Podolskim i Żytomierzu. Zob. Z. Wietrzak, *Kościół katolicki w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 1997, s. 228.

¹⁷⁶ Por. <http://www.catholic-hierarchy.org>

szhorodzka, kołomyjsko-czerniowiecka, samborsko-drohobycka i tarnopolska¹⁷⁷. Decyzję synodu 20 IV 1993 r. częściowo zatwierdził Jan Paweł II, w związku z czym Lubacziwskij wydał 12 VII 1993 r. dekryty, ustanawiające **diecezję kołomyjsko-czerniowiecką, diecezję samborsko-drohobycką, diecezję tarnopolską**, a także **diecezję zborowską**¹⁷⁸. Pierwszymi ordynariuszami nowo powstałych diecezji zostali odpowiednio: bp Pawło Wasyłyk, bp Julijan Woronowskij (aż do 30 III 1994 r. pełnił funkcję administratora), bp Mychajło Sabryha i bp Mychajło Kołtun¹⁷⁹.

Niespełna dwa lata później, w dniach 20-27 II 1994 r., przybyły na synod do Lwowa episkopat grekokatolicki z Ukrainy i z diaspory postanowił zwrócić się do Ojca Świętego o wydzielenie z diecezji mukaczewskiej nowej **diecezji chustckiej** oraz utworzenie **metropolii mukaczewskiej**, „ażeby zachować właściwe dla Zakarpacia specyficzne obrzędy”. Nowe jurysdykcje kościelne miały zostać włączone dekretem Stolicy Apostolskiej w skład arcybiskupstwa większego UKG¹⁸⁰.

W tym samym czasie ks. prof. Ihor Monczak zwrócił uwagę, że Kościół potrzebuje szerokiej rozbudowy własnych struktur nie tylko w „galicyjskim zakątku”, ale na całej Ukrainie i w krajach podzielonego Kościoła kijowskiego. W ramach arcybiskupstwa większego powinno powstać szereg metropolii w celu lepszej organizacji życia kościelnego i religijnego. Poza Galicją, na prawym brzegu Dniepru powinna istnieć metropolia kijowska, w skład której weszłyby diecezja kijowska, wydzielona z metropolii halickiej diecezja kamieniecka, diecezja żytomierska oraz inne nowo powstałe diecezje. Na lewym brzegu Dniepru do godności metropolii należałoby podnieść Czernihów i przyłączyć do niego diecezje charkowską, połtawską i inne. Również Wołyń powinien posiadać własną metropolię kościelną, zlokalizowaną w Lucku, do której należałyby diecezje we Włodzimierzu Wołyńskim i Ostrogu, a możliwe, że jeszcze inne¹⁸¹.

Zakarpacie, znajdujące się przez stulecia pod zwierzchnictwem węgierskim, również od Kościoła węgierskiego miało uzależniony swój Kościół katolicki obrządku wschodniego, początkowo od ordynariusza Egeru, a następnie łacińskiego metropolity w Ostrzyhomiu. Tenże brak związków z terenem na północ od grzbietu Karpat sprawił, że Zakarpacie „żyło całkowicie odmiennym życiem”, dlatego też uzasadnieniem dla powstania oddzielnej metropolii mukaczewskiej Kościoła kijowskiego mogłoby być lepsze wykorzystanie tychże odrębności regionalnych. Nowa prowincja kościelna składałaby się z diecezji w Mukaczewie, Preszowie, Hajdudorogu, Maramureszu, a także egzarchat w Miskolcu, które łączy wspólny obrzą-

¹⁷⁷ *Riszennja i Postanowy schwaleni Synodom Jepyskopiwo Ukrajins'koi Hreko-Katolyc'koi Cerkwy, szczo widbuwsja u L'wowi w dnjach 16-31 trawnja 1992 r. B.*, w: *Riszennja i Postanowy...*, op. cit., s. 19.

¹⁷⁸ Z. Wietrzak, op. cit., s. 228.

¹⁷⁹ Por. <http://www.catholic-hierarchy.org>

¹⁸⁰ *Riszennja i Postanowy schwaleni Synodom Jepyskopiwo Ukrajins'koi Hreko-Katolyc'koi Cerkwy, szczo widbuwsja u L'wowi w dnjach 20-27 ljutoho 1994 r. B.*, w: *Riszennja i Postanowy...*, op. cit., s. 24.

¹⁸¹ I. Monczak, *Samouprawna Kyjiwska Cerkwa*, L'wiv 1994, s. 139.

dek „bizantyjsko-kijowski”. Ponieważ jest to przedsięwzięcie wykraczające poza granice Ukrainy, w pierwszej kolejności w celu stworzenia grekokatolickiej metropolii na Zakarpaciu należy wydzielić z diecezji mukaczewskiej odrębne z katedrami w Chuście i Użhorodzie¹⁸².

Oprócz tego w skład Kościoła wchodziłyby metropolie połocka na Białorusi, przemyska w Polsce, a także egzarchaty w górnej, czyli moskiewskiej części kijowskiego arcybiskupstwa większego. Do tej „ojcowizny” powinny przyłączyć się metropolie, diecezje i egzarchaty w Kanadzie, USA, w Ameryce Południowej, Australii oraz w zachodniej Europie z uwzględnieniem Półwyspu Bałkańskiego¹⁸³.

Pod koniec grudnia 1995 r. Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich wydała podpisany przez jej prefekta kard. A. Silvestriniego oraz sekretarza tejże dykasterii Kurii Rzymskiej abp. M. Marusina dekret o uznaniu jurysdykcji Arcybiskupa Większego oraz Synodu Biskupów UKG rozciągającej się na wszystkie wspólnoty grekokatolickie na Ukrainie, które do tej pory nie posiadały jurysdykcji zwykłej. W ten sposób Stolica Apostolska odpowiedziała na wyrażoną na synodzie w lutym 1994 r. prośbę o uregulowanie stanu prawnego parafii poza Galicją. W dokumencie poruczono władzom UKG opracowanie w przyszłości modelu stosunków i współpracy między diecezją mukaczewską a Arcybiskupstwem Większym w zakresie zabezpieczenia lepszej obsługi duszpasterskiej wiernych na Zakarpaciu¹⁸⁴.

Wspomniany akt umożliwił tworzenie na wschodzie i południu Ukrainy egzarchatów apostolskich lub też diecezji. Egzarchat jest częścią Kościoła, jego jednostką administracyjną, ale ze względu na swoją specyfikę jeszcze nie diecezją, którą zarządza egzarcha ze wszystkimi prawami ordynariusza diecezji. Decyzję o powstaniu pierwszego – **egzarchatu kijowsko-wyszhorodzkiego** ogłoszono jednocześnie w Rzymie i we Lwowie 2 IV 1996 r. Objął on obszar całej Ukrainy, z wyjątkiem trzech obwodów galicyjskich, Wołynia i Zakarpacia w zachodniej części kraju. W tym czasie doliczano się na tym terenie blisko 600 tysięcy grekokatolików, skupionych w niemalże 80 parafiach, obsługiwanych przez 34 księży i 12 zakonnic¹⁸⁵.

Pierwszym egzarchą kijowsko-wyszhorodzkiem został o. Lubomyr Huzar, studyta, który został wyświęcony na biskupa kijowsko-wyszhorodzkiego jeszcze w kwietniu 1977 r. przez Josyfa Slipyja, ale zatwierdzony przez Jana Pawła II jako lwowski biskup pomocniczy z katedrą tytularną Nisy dopiero 22 II 1996 r. Zwierzchnik Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie kard. Myrośław Iwan Lubacziwskyj przedstawił wiernym egzarchę 7 IV 1996 r. podczas liturgii w cerkwi Przemienienia Pańskiego we Lwowie. Instalacja egzarchy nastąpiła w maju 1996 r. w Kijowie.

W 2000 r. doszło do reorganizacji archidiecezji lwowskiej oraz diecezji tarnopolskiej. Obradujący w Buczaczu w obwodzie tarnopolskim w dniach 16-21 VII 2000

¹⁸² *Ibidem*, s. 140.

¹⁸³ *Ibidem*, s. 140-141.

¹⁸⁴ ARI 1996, nr 14 (129), s. 21-22.

¹⁸⁵ UHKC: *Stworono Ekzarchat Kyjewa-Wyszchoroda...*, ARI 1996, nr 14 (129), s. 2.

r. Synod Biskupów zdecydował o wydzieleniu z pierwszej z nich dwóch nowych jednostek administracji kościelnej, a więc **diecezji sokalskiej**¹⁸⁶ w jej północnej części i **diecezji stryjskiej** w części południowej. Spod jurysdykcji ordynariuszy tarnopolskich wyłączono zaś **diecezję buczacką**, przemianowawszy podległy mu podmiot struktury organizacyjnej Kościoła na **diecezję tarnopolsko-zborowską**¹⁸⁷.

Po tym, jak Jan Paweł II zatwierdził powstanie trzech nowych diecezji w Galicji, w październiku i w listopadzie 2002 r. doszło do intronizacji ich ordynariuszy. Jako pierwszy ingres do katedry sokalskiej miał bp Mychajło Koltun, dotychczasowy ordynariusz zborowski, który rządy w nowej diecezji przejął 16 X 2000 r. Bp Julian Gbur, dotychczasowy lwowski biskup pomocniczy z tytułem biskupa Barety, został 18 XI 2000 r. oficjalnie ordynariuszem stryjskim. Dzień później odbył się ingres do katedry buczackiej bp. Iryneja Biłyka, jeszcze w sierpniu 1989 r. ordynowanego na biskupa pomocniczego w diecezji iwanofrankowskiej, zatwierdzony na tym stanowisku 16 I 1991 r.¹⁸⁸

W dwóch ostatnich uroczystościach brał udział nuncjusz Nikola Eterović. W Stryju miał on powiedzieć, że utworzenie nowej diecezji „jest znakiem błogosławieństwa dla was, tutaj obecnych, i dla waszych rodzin, dla katolików w całym kraju, jak i dla wszystkich mieszkańców Diecezji Stryjskiej”. Nowa jednostka administracji kościelnej powstała, aby jak najlepiej zaspokoić potrzeby duszpasterskie wierzących. Ówczesna restrukturyzacja diecezji UKG nie była związana ze zmianami granic narodowych czy diecezjalnych, ale podyktowana była wyłącznie „przeemyśleniami charakteru duchowego”. Takie same zmiany – według Eterovicza – miały miejsce we wszystkich krajach postkomunistycznych, aby dostosować wielkość diecezji do rzeczywistych potrzeb duszpasterskich, w tym przede wszystkim do liczby mieszkańców i wiernych¹⁸⁹.

W trosce o wiernych na wschodzie i południu kraju na Synodzie Biskupów UKG, który odbył się we Lwowie na początku lipca 2001 r., zdecydowano o reorganizacji funkcjonującego tam od ponad pięciu lat egzarchatu kijowsko-wyszhorodzkiego i wydzieleniu z niego niezależnych jednostek tego typu ze stolicami w Doniecku i Odessie. Jak poinformował na konferencji prasowej po zakończeniu synodu kard. Huzar – pierwszy egzarcha kijowsko-wyszhorodzki, dysponował on zbyt ogromnym terytorium, aby sprawnie nim zarządzać. Nowe egzarchaty miały powstać nie w celu prozelityzmu wśród prawosławnych, ale wyłącznie w celu lepszej opieki duszpasterskiej nad wiernymi wschodniej i południowej części Ukrainy¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Od 20 IX 2006 r. funkcjonuje pod nazwą „diecezja sokalsko-żółkiewska”.

¹⁸⁷ *Komunikat Sekretariatu Synodu Jepyskopiw Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy*, ARI 2000, nr 6-7, s. 2.

¹⁸⁸ ARI 2000, nr 11, s. 6.

¹⁸⁹ *Słowo Joho Preoswjaszenstwa Apostol'skoho Nuncija pid czas ceremonii Wwedennja Władyky Julijana Gbura, Jepyskopa Stryjskoji Jeparchiji*, ARI 2000, nr 11, s. 7-8.

¹⁹⁰ ARI 2001, nr 7, s. 11.

Do pierwszej zmiany doszło na początku 2002 r. Stosowny dekret Arcybiskupa Większego Kijowsko-Halickiego został podpisany 3 I 2002 r. Tym samym w granicach administracyjnych obwodów charkowskiego, donieckiego, dniepropietrowskiego, ługańskiego, poławskiego, sumskiego i zaporoskiego utworzono **egzarchat doniecko-charkowski**. Głównym ośrodkiem administracyjnym nowego podmiotu kościelnego ustroju terytorialnego został Donieck, drugim zaś Charków¹⁹¹.

Dekretem z 12 II 2002 r. na urząd egzarchy został wyznaczony redemptorysta o. Stepan Meniok, którego jeszcze na synodzie obradującym w dniach 16-21 VII 2000 r. zaproponowano jako kandydata do godności biskupiej. Został do niej podniesiony po zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską 11 I 2002 r. z tytułem arcybiskupa Acarassus¹⁹². Chirotonia Menioka miała miejsce we lwowskim soborze archikatedralnym św. Jerzego 15 II 2002 r., a dokonali jej kard. Huzar oraz biskupi Hrynyczyszyn i Kołtun. Przy tej okazji ówczesny nuncjusz apostolski Nikola Eterović miał powiedzieć: „Teraz pójdziecie na wschodnią Ukrainę, przyjmując na siebie odpowiedzialność za egzarchat doniecko-charkowski, gdzie grekokatolicy znajdują się w mniejszości. Są oni rozbitci na ogromnym terytorium (...). Znaczna większość wierzących, skupionych wokół blisko czterdziestu parafii, ma swoje korzenie na zachodzie Ukrainy. Ich przodkowie w czasach komunistycznych byli siłą wysiedleni na Wschód, nie tylko na wschodnią Ukrainę, ale i do innych republik dawnego Związku Radzieckiego. Kiedy prześladowania cokolwiek zelżały, niektórzy z nich mogli wrócić na Ukrainę, ale nie tam, gdzie się urodzili. Tak też osiedlili się oni na terenach egzarchatu doniecko-charkowskiego. Później inni wierzący grekokatolicy przybyli do tego kraju w poszukiwaniu pracy”. W czasach reżimu komunistycznego byli oni pozbawieni opieki duszpasterskiej, ale kiedy Ukraina ogłosiła niezależność i wprowadziła wolność religijną, powstały warunki do naprawy tej niedogodności. Ustanawiając egzarchat i egzarchę, Kościół uczynił zadość wieloletnim zaniedbaniom¹⁹³.

Oficjalnie Meniok został egzarchą 30 IV 2002 r., a 12 V tegoż roku w Doniecku miała miejsce jego intronizacja. W czasie uroczystości w cerkwi Opieki Najświętszej Bogurodzicy pierwszy hierarcha Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie jeszcze raz wspominał, co legło u podstaw ustanowienia nowego egzarchatu: „W historii naszego narodu nie raz bywało tak, że wielu ludzi z różnych przyczyn wyjeżdżało poza granice Ukrainy: do Ameryki Północnej i Południowej, do Europy Zachodniej

¹⁹¹ *Hramota pro stworennya Donec'ko-Charkivs'koho ekzarchatu*, „Błahowisnyk Werchownoho Archiepiskopa Ukrajins'koi Hreko-Katolyckoi Cerkwy Błazenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2002, nr 2, s. 172.

¹⁹² *Hramota pro jepyskops'ke najmenuwannya*, „Błahowisnyk Werchownoho Archiepiskopa Ukrajins'koi Hreko-Katolyckoi Cerkwy Błazenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2002, nr 2, s. 174.

¹⁹³ *Słowo Apostol's'koho Nuncija Nikoli Eterovicza pid czas jepyskops'koi chiritniji Władyky Stepana Men'ka w Sobori Swjatoho Jura*, „Błahowisnyk Werchownoho Archiepiskopa Ukrajins'koi Hreko-Katolyckoi Cerkwy Błazenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2002, nr 2, s. 177-178.

i do innych części świata, aż po daleką Australię (...). I kiedy osiedlali się oni na obczyźnie, to przede wszystkim starali się wybudować chociażby jakąś kaplicę, cerkiew, i prosili, aby przysłać im księdza. Z historii wiemy, że biskupi z Ukrainy posyłali duchownych w te różne zakątki świata, aby uchronić największy dar, dar świętej wiary. Tym sposobem Kościół dbał o naszych ludzi, którzy przebywali poza granicami Ukrainy, jednak ma on większy obowiązek dbania o tych, którzy żyją na rodzimej ziemi. W celu zabezpieczenia lepszego, pewniejszego nauczania i życia zgodnie ze świętą wiarą stworzyliśmy dla Was nowy egzarchat i wyznaczyliśmy biskupa”¹⁹⁴.

Druga reorganizacja egzarchatu kijowsko-wyszorodzkiego miała miejsce ponad rok później. Nuncjatura Apostolska w Kijowie poinformowała 28 VII 2003 r. o zgodzie Ojca Świętego na utworzenie **egzarchatu odesko-krymskiego** oraz postawieniu na jego czele ks. Wasyla Iwasiuka¹⁹⁵. Dekret o wydzieleniu z egzarchatu kijowsko-wyszorodzkiego Krymu oraz obwodów chersońskiego, kirowogradzkiego, mikołajowskiego i odeskiego podpisał przywódca Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie kard. Huzar 4 VIII 2003 r.¹⁹⁶ Tego samego dnia kandydat do objęcia urzędu egzarchy otrzymał od Huzara dyplom o podniesieniu do godności biskupa UKG z katedrą tytularną w albańskiej Bendzie¹⁹⁷.

Chirotonia ks. Iwasiuka rozpoczęła się wieczorem, 27 IX 2003 r., kiedy to kard. Lubomyr Huzar, podczas święta Podwyższenia i Odnalezienia Krzyża Świętego odczytał swój akt z 4 VIII 2003 r. Święceń biskupich udzielono dnia następnego w soborze archikatedralnym św. Jerzego we Lwowie. Głównym konsekratorem był Huzar, a współkonsekratorami – bp Julijan Woronowskyj z diecezji samborsko-drohobyckiej oraz bp Mychajło Kołtun z diecezji sokalskiej¹⁹⁸.

Do ostatniej zmiany w ustroju terytorialnym Kościoła w okresie, który jest przedmiotem zainteresowania w niniejszej monografii, doszło również na wschodzie Ukrainy. W związku z przeniesieniem stolicy arcybiskupów większych ze Lwowa do Kijowa, co też miało miejsce 21 VIII 2005 r., istniejący tamże egzarchat kijowsko-wyszorodzki przekształcono w **archidiecezję kijowską**. Na jej czele stanął Arcybiskup Większy Kijowsko-Halicki kard. Lubomyr Huzar.

W wydanym z tej okazji *Oficjalnym zawiadomieniu o przeniesieniu siedziby Arcybiskupa Większego Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego z miasta Lwowa do stołecznego*

¹⁹⁴ *Propowiedź Błazenniszoho Ljubomyra pid czas uwedennja Władyky Stepana Men'ka na prestół Donec'ko-Charkiw'skoho ekzarchatu*, „Błahowisnyk Werchownoho Archiepiskopa Ukrajins'koi Hreko-Katolyckoi Cerkwy Błazenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2002, nr 2, s. 181.

¹⁹⁵ ARI 2003, nr 8, s. 4.

¹⁹⁶ *Hramota pro stworennja Odes'ko-Kryms'koho ekzarchatu*, „Błahowisnyk Werchownoho Archiepiskopa Ukrajins'koi Hreko-Katolyckoi Cerkwy Błazenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2003, nr 3, s. 67.

¹⁹⁷ *Hramota pro jepyskops'ke najmenuwannja*, „Błahowisnyk Werchownoho Archiepiskopa Ukrajins'koi Hreko-Katolyckoi Cerkwy Błazenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2003, nr 3, s. 67.

¹⁹⁸ *Jepyskops'ka chirotonija perszoho ekzarcha Odes'ko-Kryms'koho*, ARI 2003, nr 9, s. 6.

miasta Kijowa możemy przeczytać, że zmiana taka była uzasadniona historycznie. Niemalże przez dwa stulecia, pod naciskiem władz rosyjskich, pobyt metropolitów kijowskich Kościoła na ich własnej katedrze był niemożliwy, dlatego też przenieśli się oni do Lwowa. Obecnie, w wolnym i niezależnym państwie ukraińskim, Ojcu i Głowie UKG umożliwiono powrót do swojej tradycyjnej stolicy. W cytowanym akcie zadeklarowano, że Lwów, który „gościnnie przyjął i był siedzibą Metropolity Kijowsko-Halickiego”, będzie nadal siedzibą arcybiskupów¹⁹⁹.

Przeniesienie stolicy arcybiskupiej większej uzasadniano również przepisami KKKW. Kan. 57 § 3 mówi o tym, że o ile jest to możliwe, Kościół patriarchalny powinien mieć swoją stolicę w głównym mieście w granicach własnego terytorium, od którego patriarcha nosi swój tytuł²⁰⁰. Odpowiednią uchwałę podjęto również na Synodzie Biskupów, który odbył się w Kijowie 5-12 X 2004 r., a pobłogosławił Ojciec Święty Jan Paweł II 6 XII 2004 r.

Według *Annuario Pontificio* z 2005 r., tj. już po wszystkich zmianach terytorialnych w Kościele grekokatolickim na Ukrainie miał się on składać z jednej **metropolii kijowsko-halickiej**, dwóch archidiecezji kijowskiej i lwowskiej, a także ośmiu diecezji i trzech egzarchatów. W tej liczbie znalazła się również diecezja mukaczewska, która nie należy do UKG i, co za tym idzie, do metropolii kijowsko-halickiej. Wybrane dane dotyczące poszczególnych diecezji grekokatolickich na Ukrainie zawiera tabela 8.

Organizacja terytorialna Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie ma charakter trójstopniowy i składa się z diecezji, dekanatów oraz parafii. Jedynie diecezja mukaczewska nie dzieli się na dekanaty. Odminną strukturę organizacyjną posiada także archidiecezja lwowska, na której obszarze zachowano instytucję protoprezbiteriatu, a więc jednostki pośredniej pomiędzy diecezją a dekanatem. W 2005 r. archidiecezja dzieliła się na 17 protoprezbiteriatów, z czego 6 leżało w stolicy Galicji, a ich granice i nazwy pokrywały się z granicami administracyjnymi i nazwami lwowskich dzielnic (frankowski, halicki, łyżczakowski, sychowski, szewczenkow-

¹⁹⁹ *Oficijne powidomlennja pro perenesennja osidku Werchownoho Archijepyskopa Ukrajins'koho Hreko-Katolyc'koho Cerkwy z horoda L'wowa do stol'noho horoda Kyjewa*, ARI 2005, nr 8, s. 2. Wakat po Huzarze na stanowisku ordynariusza lwowskiego zajął 10 XI 2005 r. bp Ihor Wozniak. Wówczas to również przywódca ukraińskich grekokatolików odczytał w Soborze św. Jerzego we Lwowie *Dekret o potwierdzeniu Archidiecezji Lwowskiej Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego*, który *de iure* przekształcał diecezję lwowską w archidiecezję. Począwszy od 1807 r., kiedy przebywanie metropolity unickiego w Kijowie stało się niemożliwe, Lwów, dotychczas siedziba biskupów, stał się siedzibą metropolitów halickich. Dotychczas tytułu tego używali rezydujący właśnie nad Dnieprem metropolici kijowscy, halicy i całej Rusi. Na podstawie kan. 85 § 1 oraz § 4, który stanowi, że patriarchowie mogą, za zgodą synodu swojego Kościoła i po konsultacji ze Stolicą Apostolską, erygować prowincje i diecezje, określać nowe granice, łączyć, dzielić, znosić, zmieniać ich stopień hierarchiczny, a także przenosić stolice jednostek kościelnych, zdecydowano, że Lwowowi pozostawi się status archidiecezji, który to miasto miało, kiedy było siedzibą metropolitów i arcybiskupów większych. Każdy zaś ordynariusz archidiecezji lwowskiej nosić będzie tytuł arcybiskupa. *Hramota potwierdzenia L'wiws'koho Archijeparchiji Ukrajins'koho Hreko-Katolyc'koho Cerkwy*, ARI 2005, nr 11, s. 3.

²⁰⁰ *Codex...*, op. cit., s. 97.

ski, żelazniczy). Pozostałe zlokalizowane były w trzech rejonach obwodu lwowskiego: cztery w jaworowskim (Janów²⁰¹, Jaworów, Krakowiec, Niemirów), cztery w pustomyckim (Pustomyty, Sokolniki, Winniki, Zwenigród), trzy w złoczowskim (Gliniany, Pomorzany, Złoczów)²⁰².

Tabela 8. Wybrane informacje o jednostkach administracji kościelnej Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie według *Annuario Pontificio* (2005)

Nazwa	Liczba		Liczba duchownych		Liczba parafii
	mieszkańców	w tym grekokatolików	diecezjalnych	zakonnych	
buczacka, (d)	431 491	213 314 (49,4%)	149	8	296
doniecko-charkowski, (e) *	b.d.	100 000 (b.d.)	27	-	33
iwano frankowska, (d)	799 879	609 098 (76,1%)	376	16	360
kołomyjsko-czerniowiecka, (d)	1 384 000	240 000 (17,3%)	211	4	278
kijowska, (a) *	b.d.	200 200 (b.d.)	48	15	48
lwowska, (a) *	1 068 209	650 000 (60,8%)	271	58	271
mukaczewska, (d)	1 248 300	320 000 (25,6%)	173	9	333
odesko-krymski, (e) *	8 712 000	70 000 (0,8%)	11	-	b.d.
samborsko-drohobycka, (d)	609 359	403 248 (66,2%)	239	6	500
sokałska, (d) *	529 328	332 644 (62,8%)	180	33	352
stryjska, (d) *	420 000	317 220 (75,5%)	208	7	344
tarnopolsko-zborowska, (d)	760 245	465 610 (61,2%)	211	24	347
Razem		3 921 334	2104	180	3162

* Dane za 2003 r. według *Annuario Pontificio*, 2004; (a) – archidiecezja; (d) – diecezja; (e) – egzarchat; b.d. – brak danych. Źródło: *Annuario Pontificio*, 2005, w: <http://www.catholic-hierarchy.org>

Archidiecezja kijowska odziedziczyła podział po egzarchacie kijowsko-wyszorodzkiem, który składał się z 3 dekanatów: obejmującego Kijów, winnickiego oraz wyszorodzkiego²⁰³.

Położoną w obwodzie tarnopolskim **diecezję buczacką** podzielono na 14 dekanatów: dwa w rejonie borszczowskim (Borszczów, Melnica Podolska), trzy w rejonie buczackim (Buczacz, Koropiec, Żółty Potok), obejmujący miasto Czortków oraz z siedzibą w Probużnej w rejonie czortkowskim, dwa w rejonie husiatyńskim (Grzymałów, Husiatyn, Kopyczyńce), obejmujące w całości rejon monasterzycki i podhajecki oraz dwa dekanaty w rejonie zaleszczyckim (Touste, Zaleszczyki)²⁰⁴.

Diecezja iwanofrankowska liczyła wówczas 20 dekanatów: dwa w rejonie bohorodczańskim (Bohorodczany, Sołotwina), obejmujący miasto Bolechów, dwa

²⁰¹ Siedziba protoprezbiteriatu janowskiego znajdowała się w miejscowości Iwanofrankowe.

²⁰² *Kalendar „Misionarja” na 2006 rok... op. cit., s. 232-247.*

²⁰³ *Ibidem*, s. 226-227.

²⁰⁴ *Ibidem*, s. 301-308.

w rejonie dolińskim (Bodnarówka, Dolina), trzy w rejonie halickim (Boleszowce, Bursztyn, Halicz), dwa w rejonie kałuskim (Kałusz, Wojniłów), cztery w rejonie rohatyńskim (Bukaczowce, Czerce, Rohatyn, Wygoda), dwa w rejonie rożniatowskim (Perehińsko, Rożniatów) i trzy w tyśmienickim (Jezupol, Lisiec, Tyśmienica)²⁰⁵.

Zlokalizowana w granicach administracyjnych obwodu czerniowieckiego i południowej części iwanofrankowskiego (Pokucie) **diecezja kołomyjsko-czerniowiecka** posiadała 19 dekanatów: dwa w rejonie horodeńskim (Czernelica, Horodenka), obejmującym miasto Jaremcze, obejmującym miasto Kołomyja oraz trzy w rejonie kołomyjskim (Kornicz, Ottynia, Peczeniżyn), trzy w rejonie kosowskim (Berezów Wyżny, Kosów, Wierchowina), dwa w rejonie nadwórniańskim (Łanczyn, Nadwórna), dwa w rejonie śniatyńskim (Śniatyn, Zabłotów), dwa w tłumackim (Obertyn, Tłumacz), a także z siedzibą w miejscowości Tyśmienica. Wszystkie wymienione powyżej dekanaty znajdują się w obwodzie iwanofrankowskim. Na ukraińskiej Bukowinie znajdują się jedynie dwa dekanaty: w Czerniowcach oraz w Wyżnicy²⁰⁶.

Obejmująca południową część obwodu lwowskiego **diecezja samborsko-drohobycka** posiadała w 2005 r. 20 dekanatów: obejmujący miasto Borysław, obejmujący miasto Drohobycz oraz cztery w rejonie drohobyckim (Lisznia, Medenice, Mokrzany, Podbórz), dwa w rejonie mościskim (Mościska, Sądowa Wisznia), trzy w rejonie samborskim (Dublany, Rudki, Sambor), trzy w skolskim (Skole, Sławsko, Tucholka), trzy w starosamborskim (Chórów, Dobromil, Stary Sambor), obejmujący miasto Truskawiec oraz dwa w rejonie turczańskim (Turka, Wysocko Wyżne)²⁰⁷.

Diecezja sokalska dzieliła się wówczas na 16 dekanatów, w tym dekanat łucko-rówieński, który znajdował się w niej tymczasowo²⁰⁸. Pozostałych 15 znajdowało się w granicach administracyjnych obwodu lwowskiego: dwa w rejonie brodzkim (Brody, Podkamień), dwa w rejonie buskim (Busk, Olesko), obejmujący miasto Czerwonohrad, trzy rejonie w kamioneckim (Kamionka Bużańska, Nowy Jaryczów, Tartak), a także dwa w rejonie radziechowskim (Łopatyn, Radziechów), dwa w rejonie sokalskim (Bełz, Sokal) oraz trzy w rejonie żółkiewskim (Dublany, Rawa Ruska, Żółkiew)²⁰⁹.

Czwarta z grekokatolickich diecezji umiejscowionych w obwodzie lwowskim, w jego południowo-wschodniej części – **diecezja stryjska**, obejmowała w 2005 r. 16 dekanatów: cztery w rejonie gródeckim (Gródek, Dobrzany, Komarno, Lubień Wielki), dwa w rejonie mikołajowskim (Mikołajów, Rozdół), trzy w rejonie przemysłańskim (Bóbrka, Przemyślany, Uniów), obejmujący miasto Stryj oraz dwa

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*, s. 272-283.

²⁰⁷ *Ibidem*, s. 311-323.

²⁰⁸ W połowie stycznia 2008 r. papież Benedykt XVI zatwierdził decyzję Synodu Biskupów UKG o utworzeniu egzarchatu łuckiego na Wołyniu. Pierwszym egzarchą został ks. Josafat Oleh Howera, ordynowany 7 IV 2008 r. na biskupa tytularnego Caesariany przez kard. Lubomyra Huzara.

²⁰⁹ *Kalendar „Misionarja” na 2006 rik...”, op. cit., s. 260-270.*

w rejonie stryjskim (Daszawa, Morszyn) i cztery w rejonie żydaczowskim (Chodorów, Nowe Strzeliska, Żurawno, Żydaczów)²¹⁰.

Kolejna alfabetycznie **diecezja tarnopolsko-zborowska** dzieliła się na 14 dekanatów: obejmujący rejon brzeżański, dwa w rejonie kozowskim (Kozłów, Kozowa), obejmujący rejon podwoleczyski, dwa w obrębie miasta Tarnopol (centrum, wschód) oraz dwa w rejonie tarnopolskim (Tarnopol, Wielkie Borki), dwa w rejonie trembowskim (Trembowla, Zarwanica), obejmujący rejon zbaraski i dwa w rejonie zborowskim (Założce, Zborów). W granicach diecezji znajduje się również dekanat chmielnicki w obwodzie chmielnickim²¹¹.

Znajdujący się w południowo-wschodniej części Ukrainy **egzarchat doniecko-charkowski** był podzielony na 3 dekanaty: charkowski, doniecki i zaporoski. Drugi z ukraińskich egzarchatów – **egzarchat odesko-krymski** w pld części kraju składał się zaś z 4 dekanatów: chersońskiego, krymskiego, mikołajowskiego i odeskiego²¹².

Według informacji państwowych organów rejestrujących organizacje religijne w 2005 r. na terytorium Ukrainy działało 3391 grekokatolickich parafii, z czego 5 bez osobowości prawnej. Po raz pierwszy od czasów likwidacji UKG statystyki publiczne wymieniają grekokatolickie organizacje religijne 1 września 1990 r., kiedy to miało ich być 298. Zaledwie cztery miesiące później zarejestrowano już 2001, a więc o 571% więcej aniżeli we wrześniu. W 1992 r. grekokatolickich wspólnot religijnych zanotowano 2643, w 1993 r. – 2860, w 1994 r. – 2952. Liczbę powyżej trzech tysięcy podmiotów Kościoła osiągnął w 1995 r.

Większość z istniejących na Ukrainie wspólnot grekokatolickich działała w trzech obwodach galicyjskich: iwanofrankowskim – 660, lwowskim – 1509, w tym 2 bez oficjalnej rejestracji państwowej, tarnopolskim – 777, a także na Zakarpaciu – 354, w tym 10 bez rejestracji. Łącznie w czterech obwodach na zachodzie kraju istniało 3,3 (94,83%) z 3480 wszystkich działających na dzień 1 I 2004 r. w granicach Ukrainy grekokatolickich parafii, diecezji, klasztorów i szkół wyznaniowych, a więc w nomenklaturze organizacji religijnych. W żadnym z pozostałych obwodów nie było więcej aniżeli trzydzieści podmiotów, przy czym najwięcej (27) zarejestrowano ich w obwodzie chmielnickim, dalej: w donieckim (26), czerniowieckim (21), winnickim (14), wołyńskim (14) i odeskim (10). Parafie grekokatolickie były obecne także w pozostałych, z wyjątkiem kirowogradzkiego, obwodach: 9 w ukraińskiej stolicy, 8 w obwodzie kijowskim, po 7 na Krymie i w obwodzie chersońskim, po 5 w obwodzie charkowskim, dnipropietrowskim, mikołajowskim i żytomierskim, 4 w obwodzie poławskim, po 3 w rówieńskim i zaporoskim, po 2 w czernihowskim, ługańskim i sumskim oraz jedna w obwodzie czerkaskim²¹³.

²¹⁰ *Ibidem*, s. 248-259.

²¹¹ *Ibidem*, s. 287-298.

²¹² *Ibidem*, s. 324-328.

²¹³ Por. <http://www.risu.org.ua>; por. P. Eberhardt, *Geografia religii współczesnej Ukrainy*, „Przegląd Geograficzny”, 2001, t. 73, z. 4, s. 488-495.

2.7. Hierarchowie, duchowieństwo, zakonnicy

W sierpniu 2005 r. ukraiński episkopat grekokatolicki składał się z 18 biskupów, w tym dwóch z diecezji mukaczewskiej. Wśród nich był jeden metropolita (Lubomyr Huzar), ośmiu ordynariuszy diecezji (Irynej Biłyk, Julian Gbur, Mychajło Kołtun, Mychajło Sabryha, Wasyl Semeniuk, Mykoła Simkajło, Wołodymyr Wijtyszyn, Julian Woronowskyj), dwóch egzarchów (Wasyl Iwasiuk, Stepan Meniok), jeden administrator apostolski (Milan Szaszik), trzech biskupów pomocniczych (Hlib Lonczyzna, Wasyl Medwit, Ihor Wozniak) oraz trzech biskupów emerytowanych (Sofron Dmyterko, Sofron Mudry, Iwan Semedij).

Większość z nich, bo aż dwunastu (J. Gbur, W. Iwasiuk, M. Kołtun, H. Lonczyzna, W. Medwit, S. Meniok, S. Mudryj, W. Semeniuk, M. Simkajło, M. Szaszik oraz W. Wijtyszyn i I. Wozniak), przyjęła święcenia biskupie już w wolnej Ukrainie, w okresie legalnej działalności Kościoła. Spośród wymienionych powyżej hierarchów najwcześniej chirotonię przyjął redemptorysta M. Kołtun. Wybrany na biskupa na pierwszym po legalizacji UKG synodzie biskupim w maju 1992 r., został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską 20 IV 1993 r. i 19 IX tegoż roku wyświęcony na ordynariusza zborowskiego. Przez rok, od 13 XI 1996 r. do 7 XI 1997 r. pełnił równocześnie obowiązki egzarchy kijowsko-wyszhorodzkiego. Po reorganizacji struktury terytorialnej Kościoła został 21 VII 2000 r. ordynariuszem nowo powstałej diecezji sokalskiej.

W 1994 r. przyszedł czas na chirotonię pierwszych hierarchów pochodzących z zagranicy. Dnia 30 III 1993 r. Stolica Apostolska wyraziła zgodę na święcenia biskupie dla dwóch polskich obywateli: werbisty Juliana Gbura i bazylianina Wasyla (Bazylego) Medwita. Cała trójka, Gbur i Medwit, a także Kołtun, chirotonię przyjęła z rąk głowy UKG kard. Myrosława Iwana Lubacziwskiego. Pierwszy z nich został ordynowany na biskupa tytularnego Barety 7 VII 1994 r. z przeznaczeniem na stanowisko biskupa pomocniczego w archidiecezji lwowskiej. Drugi zaś, 12 VII 1994 r. został wyświęcony na biskupa Hadriane z myślą o funkcji wikariusza apostolskiego kijowsko-wyszhorodzkiego. W 1997 r. został przez synod biskupów wybrany na egzarchę kijowsko-wyszhorodzkiego w zamian za bp. Kołtuna. Funkcję tę sprawował do oficjalnej likwidacji egzarchatu 21 VIII 2005 r. i jego podniesienia do godności archidiecezji. Od tego czasu pełni obowiązki wikariusza arcybiskupa kijowsko-halickiego do spraw archidiecezji kijowskiej.

Ostatnim biskupem wyświęconym w minionym stuleciu na potrzeby Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie był o. Sofron Mudryj, bazylianin. Choć urodzony na Ukrainie, to wiele lat spędził na emigracji w USA i we Włoszech. W wieku 72 lat, 24 XI 1995 r. został koadiutorem Sofrona Dmyterki, ordynariusza iwanofrankowskiego. Chirotonię otrzymał 12 V 1996 r. z rąk abp. Myrosława Marusyna, sekretarza Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, a 7 XI 1997 r. przejął rządy w diecezji. Ze względu na osiągnięcie wieku emerytalnego zrezygnował z urzędu 2 VI 2005 r.

Pierwsze ordynacje w nowym tysiącleciu związane były z utworzeniem nowych jednostek administracyjnych – egzarchatów na wschodzie i południu Ukrainy: doniecko-charkowskiego i odesko-krymskiego. Nowymi biskupami zostali wówczas redemptorysta ks. Stepan Meniok (święcenia 15 II 2002 r.) i ks. Wasyl Iwaszuk (święcenia 28 IX 2003 r.).

Nominacje podyktowane były również potrzebą pomocy w zarządzaniu diecezjami. I tak urodzony w USA o. H. Lonczyna, studyta, został 11 I 2002 r. wybrany, a 27 II 2002 r. ordynowany na wikariusza Kurii Patriarchalnej Arcybiskupa Węszego i kierownika Kurii Metropolii Kijowsko-Halickiej z tytułem biskupa Barety.

Również 11 I 2002 r. na tron biskupa Nisy w Lycii z przeznaczeniem na lwowskiego biskupa pomocniczego wybrano redemptorystę o. Ihora Woznjaka. Ordynowano go 17 II 2002 r., a podczas obradującego w dniach 5-12 X 2004 r. synodu biskupów, w związku z przeniesieniem siedziby arcybiskupów większych z Lwowa do Kijowa, został obrany nowym arcybiskupem lwowskim. Papież Benedykt XVI zatwierdził ten wybór 10 XI 2005 r.

W dniu 15 VII 2003 r. miała miejsce chirotonia na koadiutora ordynariusza kołomyjsko-czerniowieckiego W. Wijtyszyna, który władzę w diecezji przejął 12 XII 2004 r. Z kolei 2 VI 2005 r. został powołany na urząd iwanofrankowskiego biskupa diecezjalnego, który objął 12 VII 2005 r. Jego miejsce zaś na katedrze kołomyjskiej zajął urodzony w Kazachstanie, w rodzinie ukraińskich zesłańców ks. Mykoła Simkajło, wybrany na biskupa jeszcze w październiku 2004 r., zatwierdzony przez Stolicę Apostolską 2 VI 2005 r., zaś wyświęcony dziesięć dni później.

Na stanowisko biskupa pomocniczego w diecezji tarnopolsko-zborowskiej wybrano natomiast 10 II 2004 r. Wasyla Semeniuka, którego 3 IV 2004 r. ordynowano na katedrę tytularną Castra Severiana.

W związku ze zwolnieniem się stanowiska ordynariusza diecezji mukaczewskiej, ks. Milan Szaszik ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego à Paulo objął ją w charakterze administratora apostolskiego. Miało to miejsce w listopadzie 2002 r., a 6 I 2003 r. Jan Paweł II w rzymskiej Bazylice św. Piotra wyświęcił Szaszika na biskupa tytularnego Bononii.

Wszyscy biskupi ordynowani już w nowym tysiącleciu, z wyjątkiem Szaszika, dziedziczą sukcesję apostolską od kard. Huzara, głowy UKG od stycznia 2001 r.

Pięciu biskupów (I. Biłyk, S. Dmyterko, M. Sabryha, I. Semedij, J. Woronowskyj) święcenia biskupie uzyskało w czasach działalności katakumbowej Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie. Senior w tej grupie, urodzony w 1917 r. bp S. Dmyterko, bazylianin, emerytowany ordynariusz iwanofrankowski, wyświęcony był jeszcze w 1968 r. przez dziś już błogosławionego bp. Iwana Slezjuka, ten z kolei sukcesję apostolską wywodzi od bł. bp. Grzegorza Chomyszyna, z rąk którego przyjął sakrę wiosną 1945 r. Po męczeńskiej śmierci Slezjuka w 1973 r. Dmyterko przejął władzę w diecezji iwanofrankowskiej. Dla pomocy w pracy duszpasterskiej ordynował na biskupa pomocniczego współbrata zakonnego o. Jakowa Tymczuka

(1976), po jego śmierci zaś w 1988 r. również bazylianina – o. Iryneja Biłyka, od 2000 r. ordynariusza buczackiego. W 1987 r. bp Dmyterko wyświęcił pochodzącego z Zakarpacia ks. Iwana Marhitycza.

Wieloletni ordynariusz diecezji mukaczewskiej, Iwan (Joann) Semedij sakrę otrzymał z rąk bp. Ołeksandra Chiry, zesłańca do Kazachstanu, również tajnie wyświęconego na przełomie 1945 i 1946 r. przez bł. bp. Teodora Romżę. W 1983 r. bp Semedij ordynował dla pomocy w diecezji ks. Josyfa Hołowacza.

Od bp. Chiry przez bp. Fedoryka sukcesję apostolską odziedziczył ks. Pawło Wasyłyk. W 1964 r. Chira wyświęcił ks. Jozafata Fedoryka na biskupa i powierzył mu opiekę nad wiernymi grekokatolikami w Azji Środkowej. Dziesięć lat później Fedoryk wyniósł do tejże godności Pawło Wasyłyka.

Redemptorysta Mychajło Sabryha i studyta Julian Woronowskyj chirotonię przyjęli z rąk legendarnego przywódcy zdelegalizowanego Kościoła grekokatolickiego abp. Wołodymyra Sternjuka, obaj w 1986 r. Rok wcześniej sakrę biskupią z rąk Sternjuka przyjął redemptorysta o. Filimon Kurczaba, aż do śmierci w 1995 r. jeden z lwowskich biskupów pomocniczych. Abp Wołodymyr Sternjuk jest z kolei sukcesorem bł. bp. Wasyla Welyczkowskiego, od którego otrzymał święcenia w 1964 r. Welyczkowskiego z kolei na biskupa ordynował w 1963 r. zwolniony z więzienia Josyf Slipyj, powierzając tym samym losy Kościoła w jego ręce. Welyczkowskyj zmarł w 1973 r.

W styczniu 1991 r. Stolica Apostolska oficjalnie zatwierdziła działających w Kościele katakumbowym hierarchów, nadając im urzędy ordynariuszy lub katedry tytularne: bp S. Dmyterko w wieku 73 lat został ordynariuszem iwanofrankowskim, a jego biskupem pomocniczym z tytułem ordynariusza Novae został bp Irynej Biłyk. Swoją posługę w drugiej pod względem starszeństwa diecezji UKG na Ukrainie bp Dmyterko zakończył 7 XI 1997 r., przechodząc na emeryturę. Jego miejsce zajął tego samego dnia jego koadiutor S. Mudryj, z kolei po osiągnięciu przez niego wieku emerytalnego i złożeniu urzędu 2 VI 2005 r. ordynariuszem iwanofrankowskim został ówczesny biskup kołomyjsko-czerniowiecki W. Wijtyszyn.

Drugim obok Biłyka biskupem pomocniczym diecezji iwanofrankowskiej został 16 I 1991 r. bp Pawło Wasyłyk. Nadano mu wówczas katedrę tytularną w Plotinopolis. Wraz z utworzeniem diecezji kołomyjsko-czerniowieckiej został jej ordynariuszem. Zmarł 12 XII 2004 r. Zastąpił go koadiutor bp W. Wijtyszyn, a tego zaś, w związku z przejściem do diecezji iwanofrankowskiej – Mykoła Simkajło.

Iwanowi Semedijowi potwierdzono prawo wypełniania obowiązków ordynariusza w diecezji mukaczewskiej na Zakarpaciu. Do pomocy przeznaczono mu bp. Josyfa Hołowacza, nadając jednocześnie katedrę tytularną Sozopolis in Haemimonto oraz powierzając opiekę duszpasterską nad wiernymi przyznającymi się do korzeni rusińskich. Funkcję tę Hołowacz sprawował aż do czerwca 2000 r. Drugim mukaczewskim biskupem pomocniczym został Iwan Marhitycz, biskup tytularny Scopelus in Haemimonto, jako duszpasterz wiernych pochodzenia ukra-

irńskiego. Marhitycz przeszedł na emeryturę 12 XI 2002 r., a niespełna rok później zmarł. Tego samego dnia, co Marhitycz, urząd ordynariusza złożył również Seme-dij. Jan Paweł II nie powołał nowego ordynariusza, a jedynie administratora apo-stolskiego w osobie ks. Milana Szaszika.

Wyświęceni przez Sternjuka hierarchowie zostali przeznaczeni do pomocy w archidiecezji lwowskiej. Bp. F. Kurczabie nadano tytuł biskupa Abrittum, bp. Sa-brysze – Bucellus, a bp. Woronowskiemu – Deultum. Ci dwaj ostatni wraz z no-wym podziałem administracji kościelnej w ramach UKG zostali ordynariuszami powstałych wówczas diecezji, odpowiednio: tarnopolskiej i samborsko-drohobyckiej. Sam W. Sternjuk został arcybiskupem Marcianopolis z przeznaczeniem na urząd *locum tenens*, Zastępcy i Biskupa Zarządzającego (ukr. Miscebjustitel' i Prawljaczyj Archijerej)²¹⁴ Metropolii Kijowsko-Halickiej Kościoła grekokatolickiego.

Wszyscy należący do UKG biskupi tworzą Synod Kościoła. Na rzymskim po-siedzeniu grekokatolickich hierarchów, 17 XI 1995 r., przyjęto *Statut Synodu Bisku-pów Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego*. Dokument składa się z 21 artykułów, któ-re zostały pogrupowane w następujących tytułach: 1) Podstawa prawna; 2) Synod Biskupów; 3) Sekretariat Synodu; 4) Program obrad Synodu; 5) Komisje Synodal-ne; 6) Przebieg obrad Synodu; 7) Wybory przeprowadzane przez Synod Biskupów (wybory arcybiskupa większego, wybory biskupów)²¹⁵.

Statut przyjęto zgodnie z KKKW, szczególnie zaś z kan. 102-113, dotyczący-mi synodów biskupów Kościołów patriarchalnych, kan. 180-189 o wyborach bisku-pów i kan. 947-957 o wyborach ogólnie (art. 1).

Synod Biskupów składa się ze wszystkich hierarchów grekokatolickich z Ukra-iny i spoza jej granic, z wyjątkiem biskupów wymienionych w kan. 953.1, biskupów ukaranych w rozumieniu prawa kanonicznego, biskupów pracujących w Kurii Rzymskiej oraz tych, którzy są członkami struktur hierarchicznych innych Kościo-łów partykularnych. Ukraińscy biskupi, którzy nie są członkami Synodu, mogą zostać zaproszeni do udziału w jego posiedzeniach z głosem doradczym. Nie mo-gą oni brać udziału w elekcji arcybiskupa większego oraz biskupów pod sankcją nieważności takich wyborów. Arcybiskup większy może zaprosić do udziału w po-siedzeniach Synodu bez głosu doradczego ekspertów spośród duchowieństwa,

²¹⁴ Tytuł dość skomplikowany i trudny do przetłumaczenia na język polski. W niektórych Kościo-łach chrześcijańskich, w szczególności zaś w prawosławiu, terminem *locum tenens* określa się tymczasowe-go administratora Kościoła, powoływanego w razie śmierci dotychczasowego zwierzchnika, jego przejścia w stan spoczynku, postawienia w stan oskarżenia przed sądem kościelnym lub w sytuacji, gdy nie może on wypełniać swoich obowiązków z innych przyczyn. Jego uprawnienia są dość ograniczone i z reguły sprowadzają się do zarządzania bieżącymi sprawami Kościoła oraz przygotowania wyboru następcy. W Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym określany był mianem z-cy metropolity, a w Rosyj-skim Kościele Prawosławnym – strażnikiem tronu patriarchalnego (ros. *Mestobljustitel' Patriarszego Prestola*).

²¹⁵ Dokument omówiono na podstawie: *Statut Synodu Jepyskopiwo Ukrajin's'koji Hreko-Katolyc'koji Cer-kvy, schwalenij 17 lystopada 1995 r. B. Synodom Jepyskopiwo w Rymy (Italija)*, w: *Riszennja i Postanowy...*, s. 52-67.

zakonników i świeckich, którzy są jednak zobowiązani do zachowania w tajemnicy tego wszystkiego, co się dzieje podczas obrad (art. 2).

Arcybiskup większy powinien zwoływać Synod Biskupów jeden raz do roku, częściej zaś tylko za zgodą Synodu Stałego lub na żądanie minimum jednej trzeciej członków zgromadzenia. Głowa i Ojciec Kościoła może – za zgodą Synodu Biskupów – przenieść, odłożyć, przerwać lub zerwać Synod, co też nie jest sprzeczne z kan. 106 KKKW (art. 3).

Głos wszystkich ordynariuszy, egzarchów, administratorów apostolskich, koadiutorów oraz biskupów pomocniczych ma taką samą moc prawną. Ci ostatni nie mają jednak prawa głosu w sprawach finansowych, a także w kwestiach ograniczenia władzy administracyjnej biskupów diecezjalnych. Emerytowani hierarchowie mogą brać udział w dyskusjach, mieć głos doradczy, a przede wszystkim prawo do głosowania podczas wyborów arcybiskupa większego oraz biskupów (art. 4). Każdy z członków Synodu ma obowiązek uczestnictwa w posiedzeniach tego gremium, chyba że ich nieobecność uzasadniona przeszkodą prawną, usprawiedliwiona jest przez Synod. Hierarchowie na posiedzenia Synodu muszą stawiać się osobiście, nie mogą nikogo do udziału w nich upoważniać. Każdy członek Synodu ma prawo tylko do jednego głosu. Po otwarciu Synodu żaden z uczestniczących w nim hierarchów nie może opuszczać posiedzeń zgromadzenia, chyba że za zgodą Synodu (art. 6).

Zgodnie z art. 5 Statutu Synod ma obowiązek rozpatrywania wszelkich spraw z zakresu funkcjonowania Kościoła na Ukrainie i poza jej granicami, w zgodzie z grekokatolicką tradycją, nie ingerując przy tym w prawa i obowiązki zwierzchnika UKG. Synodowi Biskupów przysługuje wyłączna kompetencja zatwierdzania przepisów prawnych dla całego Kościoła, jest najwyższym trybunałem kościelnym w rozumieniu kan. 1062, wybiera arcybiskupów większych, biskupów i kandydatów do wykonywania urzędów, określonych w kan. 149 KKKW. Zadania administracyjne nie wchodzą w zakres obowiązków hierarchów, chyba że arcybiskup większy postanowi inaczej. Synod jest zobowiązany do kontroli sprawozdania rocznego ekonoma, co do zarządzania majątkiem kościelnym, a także prognoz dochodów i wydatków.

Spśród swego grona uczestnicy Synodu wybierają na sześcioletnią kadencję sekretarza, a spośród duchownych – jego asystenta lub asystentów (art. 7). W przypadku, kiedy sekretarz nie może tymczasowo wypełniać swoich funkcji, arcybiskup większy, za zgodą Synodu Stałego, mianuje jego zastępcę (art. 9). Sekretarz organizuje pracę sekretariatu, w tym jest odpowiedzialny za jego obsadę personalną (art. 10). Zgodnie z art. 11 sekretarz odpowiada za należyte prowadzenie protokołów z każdej sesji Synodu. Jego asystent odczytuje biskupom protokół przed początkiem następnej sesji. Członkowie Synodu mogą wносить do niego poprawki bądź też uzupełnienia. Postanowienia Synodu dla swojej ważności wymagają podpisów arcybiskupa większego i wszystkich biskupów.

Arcybiskup większy, zgodnie z kan. 108.2 KKKW, jest odpowiedzialny za przygotowanie programu posiedzeń następnego Synodu, który przesyła wraz ze wszystkimi niezbędnymi dokumentami co najmniej na dwa miesiące przed zgromadzeniem. Tak samo robi z przekazanymi mu protokołami i załącznikami z posiedzeń komisji synodalnych. Propozycja programu musi zostać zaakceptowana przez Synod już pierwszego dnia obrad. Podczas sesji każdy z biskupów może proponować poszerzenie programu posiedzenia o dodatkowy punkt, pod warunkiem, że uzyska on poparcie przynajmniej jednej trzeciej członków Synodu (art. 12).

Kwestie, które wymagają przygotowania i przestudiowania przed podjęciem decyzji przez Synod, mają zostać przekazane komisjom, aby te z kolei wypracowały propozycje i przekazały je poprzez sekretarza Synodu arcybiskupowi większemu i innym hierarchom. Komisje tworzy Synod, spośród swoich członków wybiera przewodniczącego oraz przynajmniej jednego członka. Do pomocy w pracach komisji jej członkowie mogą powołać aparat, składający się z księży, zakonników lub osób świeckich. Przewodniczący komisji są zobowiązani przygotować i przesłać dokumenty, propozycje i opinie pod obrady Synodu do jego sekretarza na co najmniej trzy miesiące przed rozpoczęciem jego prac (art. 13).

Kolejny art. 14 Statutu określa zasady przeprowadzania obrad Synodu. I tak, posiedzenia poprzedza liturgia lub inne nabożeństwo, w którym prosi się o pomoc Ducha Św., odprawiane przez zwierzchnika Kościoła przy współudziale wszystkich uczestniczących hierarchów. Następnie dokonuje się sprawdzenia, czy też na sali jest kworum, czyli bezwzględna liczba biskupów zobowiązanych do udziału w Synodzie. Każde posiedzenie i każde głosowanie jest ważne pod względem kanonicznym, jeżeli weźmie w nim udział bezwzględna liczba grekokatolickich hierarchów. Obradom przewodniczy arcybiskup większy lub upoważniony przez niego biskup. Każdy z uczestników posiedzenia ma równe prawo do udziału w dyskusjach, które pozostają tajne. Synod podejmuje decyzje bezwzględną większością głosów. W ważniejszych kwestiach arcybiskup większy bądź większość hierarchów może się domagać wprowadzenia zasady większości dwóch trzecich. Głosowania są jawne, chyba że czego innego domaga się arcybiskup większy lub trzecia część hierarchów. Końcowe dokumenty dla potwierdzenia swojej autentyczności wymagają podpisów zwierzchnika Kościoła i wszystkich biskupów. Wszystkie dokumenty regulujące kwestie prawne powinny jak najszybciej zostać przesłane do Kurii Rzymskiej za pośrednictwem nuncjusza apostolskiego. Jeżeli tak zadecyduje Synod, wybrane dokumenty są przysyłane również do zwierzchników innych Kościołów wschodnich. Na zakończenie posiedzeń sekretarz Synodu redaguje, a arcybiskup większy akceptuje komunikat o obradach dla wiernych Kościoła. Członkowie Synodu decydują o sposobie i czasie ogłoszenia aktów prawnych, które nie wymagają zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską. Decyzje Synodu ogłasza arcybiskup większy. Postanowienia sprzeczne z ogólnymi przepisami prawa wymagają zgody Stolicy Apostolskiej. Autentyczna interpretacja dokumentów Synodu

w okresie między synodami należy do kompetencji arcybiskupa większego i Synodu Stałego. Wprowadzenie w życie postanowień Synodu jest obowiązkiem wszystkich metropolitów, biskupów i egzarchów na powierzonych im terytoriach, szczególnie przy okazji zebrań duchowieństwa oraz osób konsekrowanych. Synod kończy się liturgią dziękczynną albo innym nabożeństwem, w którym uczestniczy arcybiskup większy i wszyscy Ojcowie Synodu.

Ostatnich sześć artykułów poświęconych jest wyborom, które przeprowadza Synod Biskupów: arcybiskupa większego (art. 15) i biskupów (art. 16-21). Pierwszego z nich wybierają wszyscy wyświęceni biskupi UKG. Jeżeli ktoś inny, poza nimi, znajduje się w miejscu prowadzenia wyborów, elekcję uważa się za nieważną. Głosy oddane na kandydatów są liczone przez dwóch biskupów wyznaczonych przez Synod, zaproponowanych przez arcybiskupa większego. Każdy biskup i duchowny UKG może zostać wybrany arcybiskupem większym. Synod elekcyjny jest ważny pod względem kanonicznym, jeżeli bierze w nim udział przynajmniej dwie trzecie zobowiązanych do tego hierarchów. Pomimo że emerytowani hierarchowie mogą brać udział w wyborach, nie są jednak do tego zobowiązani, a ich głosy nie liczą się do minimum dwóch trzecich. Obradom przewodniczy ten, kto został wybrany z grona obecnych, zaś do czasu jego wyboru – administrator arcybiskupa większego. Zakazane są publiczne dyskusje nad kandydaturami na urząd zwierzchnika Kościoła. Tego, który w głosowaniu uzyskał dwie trzecie głosów, uważa się za wybranego. Jeżeli nikt nie otrzymał potrzebnej liczby głosów podczas trzech głosowań, wówczas czwarte głosowanie przeprowadza się z udziałem dwóch kandydatów, którzy w ostatnim głosowaniu otrzymali największą liczbę głosów. Spośród nich nowym arcybiskupem większym zostaje ten, który otrzymał absolutną liczbę głosów. Jeżeli kandydat zgodzi się z wynikiem wyborów, wówczas to Synod Biskupów zawiadamia w liście synodalnym biskupa rzymskiego o przeprowadzeniu elekcji i przesyła mu protokół z wyborów, natomiast sam wybrany zobowiązany jest prosić papieża o zatwierdzenie wyboru swojej osoby we własnoręcznie podpisanym liście (kan. 153.2 KKKW). Po zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską elekt powinien przed Synodem Biskupów złożyć wyznanie wiary i przyrzeczenie gorliwego wykonywania swojego urzędu. Po czym następuje jego ogłoszenie i intronizacja. Listy od hierarchów informujące o wyborze nowego arcybiskupa większego są wysyłane również do patriarchów i arcybiskupów większych innych Kościołów Wschodu.

Zgodnie z kan. 181 i 182 KKKW Synodowi Biskupów przynależy prawo do wyboru kandydatów na biskupstwa, a także wyznaczenie biskupów lub księży na urzędy ordynariuszy i wikariuszy diecezji. Kandydatów wybierają wszyscy wyświęceni hierarchowie UKG, łącznie z biskupami emerytowanymi. Ukraińscy biskupi, należący do hierarchii innych Kościołów partykularnych, nie mogą brać udziału w wyborach. Wybór kandydatów na biskupstwa ma charakter dwustopniowy: po pierwsze, wybierani są kandydaci do spisu kandydatów. Tenże spis na-

leży przesłać Kurii Rzymskiej w celu jego akceptacji przez Ojca Świętego; po drugie, kandydaci, którzy otrzymali zgodę Stolicy Apostolskiej, mogą zostać wybrani na konkretne stanowisko w hierarchii kanonicznej (art. 16).

Art. 17 Statutu mówi o tym, że każda zwyczajna sesja Synodu Biskupów powinna mieć w swoim programie punkt, dotyczący wyboru kandydatów do spisu kandydatów do otrzymania sakry biskupiej. Każdy biskup ma prawo do proponowania kandydatów, z tym że kandydatów w metropoliach wybierają biskupi z metropolii większością głosów. Taki hierarcha zobowiązany jest zebrać informacje o kandydacie, wykorzystując w tym celu opracowaną przez sekretarza Synodu ankietę. Podczas sesji Synodu biskup, który chce przedstawić kandydata do chirotonii, prezentuje zebrany życiorys i ankietę, które to dokumenty sekretarz powiela i przekazuje każdemu uczestnikowi. Wybór kandydatów do spisu w programie obrad powinien zostać umieszczony kilka dni po rozpoczęciu sesji, aby dać w ten sposób biskupom czas do namysłu. Głosowanie nad kandydatami jest tajne. Imiona i nazwiska kandydatów, którzy otrzymali absolutną większość głosów, są wpisywane do rejestru, a ten z kolei wraz ze stosowną dokumentacją dotyczącą każdego kandydata, trafia w celu aprobaty do Stolicy Apostolskiej. Na każdej sesji zwyczajnej Synodu do już zaaprobowanej przez papieża listy kandydatów dopisane mogą zostać nowe osoby. Ojcowie Synodu mogą również z jakiegokolwiek przyczyny wykreślać kandydatury ze spisu większością głosów.

Do dnia rozpoczęcia Synodu należy zawiadomić każdego jego członka o wakacie na stanowisku ordynariusza, wikariusza, egzarchy apostolskiego bądź arcybiskupiego, albo też biskupa kurii arcybiskupiej większej. Na sesji hierarchowie proponują na wakujący urząd kandydata, którego nazwisko widnieje w spisie zaaprobowanym przez Stolicę Apostolską lub proponują nowego kandydata, który nie został wybrany przez Synod, ale został zaakceptowany przez Ojca Świętego. W tej drugiej sytuacji biskupi muszą przegłosować takie rozwiązanie dwoma trzecimi głosów. Wybory na każdy urząd hierarchiczny odbywają się w zwykły sposób, bez poprzedzającej elekcję publicznej dyskusji, absolutną większością głosów. Kiedy tron biskupi znajduje się na terytorium kanonicznym UKG, czyli na całej Ukrainie, z wyjątkiem Zakarpacia, kandydat jest wybrany i może otrzymać chirotonię. W przeciwnym razie należy wybrać trzech kandydatów, ich nazwiska przesłać Stolicy Apostolskiej, która wyznacza jednego z nich na wakujący urząd lub też wskazuje własnego kandydata. Odebrawszy nominację od papieża, kandydat może otrzymać chirotonię od swojego przyszłego metropolity. Metropolita albo arcybiskup większy mogą również intronizować takiego kandydata (art. 18).

Jeżeli od powstania wakatu na stanowisku ordynariusza diecezji do najbliższej sesji Synodu pozostał ponad rok, wówczas to – zgodnie z art. 19 Statutu – dokonuje się nadzwyczajnego wyboru nowego hierarchy. Arcybiskup większy wraz z Synodem Stałym, w porozumieniu ze Stolicą Apostolską, wybiera ze spisu kandydatów jednego, a kiedy wakująca katedra znajduje się poza terytorium UKG –

trzech kandydatów. Wybór następuje w wersji korespondencyjnej. Synod Stały wybiera, a arcybiskup większy zatwierdza dwóch biskupów, którzy zajmą się podliczeniem głosów. Arcybiskup większy oraz wspomniani dwaj biskupi podpisują się pod protokołem z wyborów.

Synod Biskupów obiera również ze swojego składu w głosowaniu tajnym na pięcioletnią kadencję trzech członków trybunału arcybiskupiego większego, w tym jednego na jego przewodniczącego. W ten sam sposób wybierani są trzej członkowie Synodu Stałego i czterej ich zastępcy (art. 20).

Ostatni artykuł Statutu reguluje zaś kwestie natury prawnej, które wymagają współpracy między Synodem Biskupów a arcybiskupem większym. Do grupy tej należy tworzenie nowych struktur kościelnych (prowincji i diecezji), zmiana ich granic, łączenie, podział, likwidacja, zmiana statusu hierarchicznego i przenoszenie ich stolicy. Synod Biskupów może udzielić zgody arcybiskupowi większemu na wyznaczenie ordynariuszowi koadiutora lub biskupa pomocniczego, przeniesienie metropolity, biskupa diecezjalnego albo tytularnego.

Ankieta, którą posługują się hierarchowie przy proponowaniu kandydatów do godności biskupiej, składa się z 16 punktów. Należy odpowiedzieć w niej na pytania o to, jak długo i jak dobrze osoba zgłaszająca zna kandydata, jak często i jak długo przebywała w jego towarzystwie. Przy zgłoszeniu kandydatury konieczne jest także opisanie cech fizycznych, w tym wyglądu zewnętrznego kandydata, jego stanu zdrowia, czy w jego rodzinie były przypadki dziedzicznych chorób fizycznych i psychicznych, pracowitości, stanu cywilnego (samotny, żonaty, rozwiedziony, wdowiec), a także cech charakteru, zdolności intelektualnych, temperamentu, czy ma on poczucie odpowiedzialności i obowiązku. Poza tym zgłaszający opracowuje charakterystykę kandydata jako człowieka, chrześcijanina i duchownego, informuje o jego moralności i stosunkach z innymi ludźmi, z organami władzy publicznej. Ważnym elementem ankiety jest odpowiedź na pytania o stopień wiedzy kandydata, w szczególności w zakresie teologii, znajomości języków obcych, orientacji w bieżących problemach społeczno-politycznych. Należy także opisać prawowierność osoby zgłaszanej, w tym jej stosunek do Stolicy Apostolskiej i Ojca Świętego, jej dyscyplinę, przydatność do służby duszpasterskiej, predyspozycje homiletyczne, zdolności administracyjne kandydata. Hierarcha zgłaszający powinien wskazać, dlaczego osoba zgłaszana zdolna jest do bycia biskupem, a także czy bardziej nadaje się do bycia ordynariuszem, czy też biskupem pomocniczym. Do ankiety należy również dołączyć dane osób, które dobrze znają kandydata i obiektywnie mogą odnieść się do jego kandydatury²¹⁶.

Thomas Mark Németh w swojej monografii poświęconej działalności synodów biskupich Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie po jego wyjściu z podziemnia wyróżnia trzy etapy: Synody w latach 1990-1995 zajmowały się przede wszyst-

²¹⁶ *Anketa dla proponuwanego kandydata u jepyskopy, w: Riszemija i Postanowy..., op. cit., s. 68-71.*

kim problemami wewnętrznej organizacji Kościoła²¹⁷. W pierwszym roku legalnej działalności priorytet miała odbudowa struktur organizacyjnych UKG. Jednocześnie działalności synodalnej towarzyszyły ogromne problemy strukturalne. Szczególnie trudną kwestią był brak nieprzerwanej tradycji synodalnej między hierarchami. Składający się zarówno z biskupów z diaspory, jak i tych, którzy działali w katakumbach, episkopat musiał krok po kroku wypracować mechanizm współdziałania, a także sformułować wspólne rozumienie zasady kolegialności. Proces ten był jednak utrudniony również ze względu na brak zasobów kadrowych i materialnych, które zabezpieczyłyby działalność organizacyjną synodów. Na skądinąd dodatni bilans funkcjonowania synodów negatywne piętno, według przywołanego autora, wywarł czas stracony na bezproduktywne debaty, jak choćby dotycząca przekładu ksiąg liturgicznych²¹⁸.

Od 1996 r. rozpoczął się drugi etap w działalności synodalnej Kościoła. Wpływ na decyzje grekokatolickich hierarchów odgrywał Sobór UKG, którego pierwszą sesję zwołano właśnie na ten rok. Zakres problematyki podejmowanej na synodach znacznie się poszerzył, zahaczając o różne sfery życia kościelnego, w tym szczególnie o zagadnienia duszpasterstwa, katechizacji i oświaty teologicznej. Skutki otwarcia Kościoła na społeczeństwo zauważamy dopiero w uchwałach synodalnych od końca lat 90. XX w. Ponieważ UKG musiał od nowa zbudować strukturę, która zabezpieczyłaby wykonanie jego misji, Kościół stanął przed dylematem, czy aktywizować istniejące zdolne do działania struktury kościelne i funkcjonować poprzez nie, czy też zrealizować do końca niezbędne reformy wewnętrzne. Jednak w obu wypadkach nie zawsze udawało się adekwatnie dostosowywać się do zmieniającej rzeczywistości. Sam bp Lubomyr Huzar miał w jednym z artykułów wyrazić zdanie, że synody długo pracowały nieefektywnie²¹⁹.

Według podziału chronologicznego Németha po 2000 r. możemy mówić o trzecim etapie rozwoju synodalności Kościoła, który najlepiej charakteryzuje utworzenie Synodu Metropolii Kijowsko-Halickiej. Do kompetencji tego nowego gremium przekazano wszystkie specyficzne dla Ukrainy problemy, co też pomogło usprawnić działalność „wielkiego” synodu Kościoła. Synod metropolitarny ma kilka, a nie jedno spotkanie w ciągu roku. Ostatnimi czasy widać również postęp w kwestii problematyki prac synodalnych: z jednej strony poprzez rozszerzenie spektrum tematów, z drugiej – poprzez większą konkretność uchwał synodów, co też wskazuje na lepsze przygotowanie prac tego gremium²²⁰.

Główną rolą synodów wydaje się być kształtowanie zasad rządzących relacjami pomiędzy poszczególnymi członami struktury Kościoła, co też doskonale widać

²¹⁷ Por. *Riszenmja i Postanowy...*, op. cit., s. 3-28.

²¹⁸ T. M. Németh, *Eine Kirche nach der Wende. Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Spiegel ihrer synodalen Tätigkeit*, Freistadt 2005, s. 11.

²¹⁹ *Dopowid' Władyky Ljubomyra, 2 weresnja 1999 r.*, „Patriarchat”, 1999, nr 11, s. 24.

²²⁰ T. M. Németh, op. cit., s. 45.

na przykładzie przyjęcia zakresu tematów proponowanych do dyskusji na pierwszej sesji Soboru Patriarchalnego. Z jednej strony do poszukiwania odpowiedzi na nurtujące Kościół pytania włączono laików oraz kler, z drugiej zaś – pracował on jako wielkie forum dyskusyjne propozycji synodalnych. Porównanie decyzji synodów i rozwoju UKG ukazuje, jak silnie działalność synodów zależy od wkładu wspólnoty wiernych. W szeregu przypadków, m.in. projekcie Koncepcji Ekumenicznej, uchwały synodalne zostają podjęte dzięki współdziałaniu świeckich i duchownych.

Decyzje synodów wymagały swoistej implementacji w celu stosowania ich w praktyce. Wiele postanowień pozostało tylko na papierze, a te, które realizowano, były różnie interpretowane, przez wiernych, jak i episkopat. Był to efekt sporów między zwolennikami zachodniej i wschodniej orientacji w UKG. Widać to choćby po decyzjach synodalnych dotyczących życia liturgicznego Kościoła. W końcu na synodzie w 1996 r. hierarchowie polecieli organom kościelnym zajęcie się problemem reformy liturgiki, ale z wyjątkiem przekładu instrukcji Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich²²¹ innych dokumentów w tym zakresie do 2005 r. nie wydano.

Proces rozwoju prawodawstwa synodalnego prowadzony był w formie dialogu, w którym ważna rola przypadła adresatom decyzji hierarchów. Już choćby akty tworzące ramy dla pracy duszpasterskiej wskazują, że aktywność duchownych stymuluje takie postanowienia synodu biskupów. Niektóre postanowienia przybrały funkcję partycypacyjną, jak choćby wydanie *Koncepcji pozycji ekumenicznej UKG* jako fundamentu dla dialogu międzywyznaniowego, na temat której więcej miejsca poświęcę w dalszej części monografii. Jeszcze inne postanowienia miały charakter korygujący, jak choćby te, które unifikowały sferę liturgiczną działalności Kościoła, albo te, odrzucające deformacje i wypatrzenia w innych sferach. Z punktu widzenia Kościoła, który wyszedł z podziemia, najważniejsze były decyzje synodów o odrodzeniu jego struktur w kraju. Po 2000 r. funkcja ta przeszła na Synod Metropolii Kijowsko-Halickiej, jako jedynej metropolii na terytorium Ukrainy.

Aż do 1998 r. nie publikowano decyzji synodów²²², co też znacznie ułatwiłoby adwersarzom podważenie ich mocy prawnej. W celu nabycia mocy prawnej przez akty kościelne niezbędna jest ich promulgacja. Wstrzymanie się z ogłaszaniem aktów prawnych na poziomie Kościoła było problemem tym bardziej złożonym, że uniemożliwiał przyjęcie przepisów na poziomie diecezji. W postanowieniach synodów brak jest również dostatecznego rozróżnienia między aktami synodu a aktami arcybiskupa większego przy aprobachie synodu, jak na przykład w kwestii aprobaty tekstów liturgicznych. Kan. 657 § 1-2 KKKW mówi o tym, że patriarcha zatwierdza teksty liturgiczne za zgodą synodu, ale z wielu decyzji hierarchów UKG można wyczytać, że jest to tylko akt synodu²²³. Często również synod

²²¹ Kongregacja u sprawach Schidnych Cerkow. Instrukcja zastosowanijsja liturgijnych prypisow Kodeksu Kanoniw Schidnych Cerkow, L'wiv 1998.

²²² W 1998 r. wydano zbiór uchwał synodalnych podjętych w latach 1989-1997: *Riszennja i Postanowjy*.

²²³ Por. *Riszennja i Postanowjy...*, op. cit., s. 17, 40.

wydawał decyzje administracyjne, które leżały tylko i wyłącznie w kompetencji głowy Kościoła, przy czym nigdzie nie zaznaczono, czy arcybiskup większy delegował te sprawy do synodu, czy też nie.

We wrześniu 2004 r. z inicjatywy kard. Lubomyra Huzara odbyła się pierwsza sesja Soboru Monastycznego pod nazwą *Przemiana w Panu*. Zebrani w podlwowskiej miejscowości Rudno przedstawiciele wszystkich działających na Ukrainie grekokatolickich wspólnot zakonnych wyrazili zadowolenie w związku z pasterskim posłaniem głowy Kościoła *O utwierdzeniu ustroju patriarchalnego UKG*. W wydanej przy tej okazji odezwie poparli także stosowne decyzje Soboru Patriarchalnego oraz Synodu Biskupów, a także stwierdzili, że wraz ze swoimi zgromadzeniami będą się modlić o uznanie godności patriarchatu dla UKG przez papieża. Na sesji Soboru stwierdzono również, że ustrój patriarchalny „nie może i nie powinien zaszkodzić poszukiwaniu jedności oraz pokojowi między chrześcijanami”, w związku z czym mnisi i mniszki upatrywali zadanie dla siebie w pielęgnowaniu i otaczaniu stałą troską dialogu między tradycjami chrześcijańskimi przede wszystkim poprzez modlitwę, a także poprzez działania służące lepszemu ich poznaniu, współpracy i wzajemnemu wzbogaceniu. W końcowej części listu skierowanego do grekokatolickich hierarchów możemy przeczytać: „Zapewniamy Synod Biskupów, że w naszych wspólnotach postem, modlitwą i ofiarą dla bliźnich będziemy rozbudowywać wymiar duchowy ustroju patriarchalnego oraz będziemy wzmacniać nasz patriarchat poprzez dzieła bliskie woli Ojca naszego, który jest w niebie”²²⁴.

Pierwsza sesja Soboru poświęcona była tożsamości współczesnego życia zakonnego rozumianej jako powołanie i zadanie poznania źródeł monastycyzmu, teologicznych podstaw powołania, tradycji płynących ze Wschodu. Niewyczerpaną skarbnicą na drodze do poznania tożsamości monastycyzmu jest tradycja Kościoła, szczególnie zaś nauka jego Ojców, twórców wspólnot zakonnych na Wschodzie oraz na Ukrainie. Sobór wyznaczył również kierunki prac po zakończeniu obrad pierwszej sesji: 1) wydanie drukiem materiałów soborowych; 2) opracowanie przez komisje soborowe w przeciągu trzech miesięcy dokumentu końcowego oraz przekazanie go przełożonym zakonnym; 3) wyznaczenie przez przełożonych zakonnych osób, które będą odpowiedzialne za zapoznanie członków zgromadzenia z wynikami pierwszej sesji Soboru, ich aktywne omówienie oraz przygotowanie propozycji do Komisji Soboru w celu dopracowania dokumentu końcowego, który postanowiono przyjąć podczas obrad drugiej sesji w 2006 r.; 4) wspieranie wysiłków hierarchów Kościoła w celu uznania ustroju patriarchalnego UKG²²⁵.

²²⁴ *Zwernennja delehatiw Perszoji sesyjy Soboru monaszestwa UHKC 'Preobrażennja u Hospodi' do Synodu Jepyskopiiv UHKC, „Błahowisnyk Werchownoho Archijepiskopa Ukrajins'koji Hreko-Katolyckoji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2004, nr 4, s. 119.*

²²⁵ *Pidsumky roboty Perszoji sesyjy Soboru monaszestwa UHKC 'Preobrażennja u Hospodi', „Błahowisnyk Werchownoho Archijepiskopa Ukrajins'koji Hreko-Katolyckoji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2004, nr 4, s. 120.*

W 2005 r. w ramach Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie funkcjonowało 9 męskich i 15 żeńskich zgromadzeń zakonnych. Łącznie znajdowało się w nich 1205 zakonników i zakonnice²²⁶.

Bazyliński Zakon św. Jozafata to oficjalna nazwa działającego w obrządku grekokatolickim **Zakonu św. Bazylego Wielkiego**²²⁷. Od pierwszych liter łacińskiej nazwy zgromadzenia (*Ordo Sancti Basilii Magni*) powstał skrót **OSBM**, pod którym jest ono rozpoznawane na całym świecie. Za założyciela tejże wspólnoty uznawany jest św. Bazyli Wielki, wczesnośredniowieczny biskup i doktor Kościoła, jeden z Ojców Kościoła wschodniego²²⁸. Do najbardziej znanych reformatorów życia bazylińskiego należą św. Teodor Studyta, św. Teodozjusz Peczerski, św. Jozafat Kuncewicz oraz metropolita kijowski Józef Welamin Rutski.

Celem zgromadzenia jest pielęgnowanie życia wspólnotowego jako drogi do własnej świętości, a także pełna dyspozycyjność w miłości, we wszystkich powierzonych posługach w Kościele i zbawienie bliźnich poprzez duszpasterstwo, edukację, pracę wydawniczą, modlitwę i pokutę. We wspólnocie odbywa się formacja, tutaj praktykowane jest życie modlitwy oraz wykonywana posługa apostołska²²⁹.

W 2005 r. ukraińska Prowincja Najświętszego Zbawiciela liczyła 303 bazylianów, w tym 12 obcokrajowców, na ogólną liczbę 601 członków Zakonu św. Bazylego Wielkiego na całym świecie. Ze święceniami kapłańskimi – 101, studentów – 80, zakonników bez święceń – 79, resztę stanowili nowicjusze i kandydaci. W tym czasie 42 ukraińskich bazylianów przebywało poza granicami kraju. Bazylianie posiadali wówczas na Ukrainie 18 klasztorów²³⁰ i 6 rezydencji²³¹, z których aż 8 ulokowanych było poza Galicją. Dom ukraińskiej prowincji znajdował się we Lwowie, a na jej czele stał o. Hryhorij Kewin²³².

Do 2009 r. pod jurysdykcją Prowincji Najświętszego Zbawiciela znajdowała się zakarpacka Prowincja św. Mikołaja²³³. W 2005 r. w jej skład wchodziły trzy klasztory: Boroniawo, Imstyczewo, Małyj Bereznij oraz jeden poza granicami kraju,

²²⁶ Por. <http://www.risu.org.ua>

²²⁷ Warto przy tym wspomnieć, że ze spuścizny św. Bazylego korzystają nie tylko grekokatolicy. Według wprowadzonych przez niego reguł zakonnych działają wszystkie prawosławne wspólnoty życia konsekrowanego na świecie. Również wewnątrz Kościoła katolickiego istnieje kilka nurtów wewnętrznych: italogrecy bazylianie z Grottaferrata pod Rzymem, bazylianie obrządku melchickiego (Bazylianie Najświętszego Zbawiciela, Bazylianie św. Jana Chrzciciela, zwani Soarytami, Bazylianie Alepińscy oraz Patriarchalny Zakon Rycerzy Św. Krzyża z Jerozolimy) i bazylianie obrządku łacińskiego.

²²⁸ Do dzisiaj ustanowione przez niego reguły i inne pisma ascetyczne stanowią podstawowe prawo zakonne, choć w wielowiekowej historii sposób życia zakonników bazylińskich ulegał modyfikacjom.

²²⁹ *Monastyni Ukrainy 'koyi Hreko-Katolic'koyi Cerkvy*, L'wów 2006, s. 11-15.

²³⁰ Brzuchowice, Buczacz, Czerwonohrad, Dobromil, Drohobycz, Dżembronia (klasztor kontemplacyjny), Hoszczów, Iwanofrankowsk, Kijów, Krasnopuszcza, Krechów (nowicjat), Lwów, Ławrów, Podhorce, Pohonia, Ułaszkwce, Złoczów, Żółkiew.

²³¹ Bar, Chersoń, Kamieniec Podolski, Łuck, Włodzimierz Wołyński, Zwaniwka w obw. donieckim.

²³² *Kalendar „Misionarja” na 2006 rik...*, op. cit., s. 341-346.

²³³ Wyszła spod niej na początek 2009 r.

w Wilnie. Członkami zgromadzenia było czterech ukraińskich biskupów grekokatolickich, z czego dwóch należało do Prowincji Najświętszego Zbawiciela: bp Irynej Biłyk, ordynariusz buczacki oraz bp Sofron Dmyterko, emerytowany ordynariusz iwanofrankowski. Bp Wasyl Medwit należał do Prowincji Opieki Najświętszej Bogurodzicy w Polsce, a bp. Sofron Mudryj, również emerytowany biskup iwanofrankowski – do prowincji amerykańskiej²³⁴.

Bazylianie koncentrują się przede wszystkim na pracy duszpasterskiej, misyjnej, rekolekcyjnej, a także na działalności wydawniczej i oświatowo-wychowawczej. Najwięcej czasu poświęcają na kontakt z wiernymi w parafiach, a także na kapełaństwo w szpitalach i więzieniach. Opiekują się Związkiem Młodzieży Ukraińskiej w Kijowie, katolickimi skautami, a także grupami AA. Organizują apostołstwo modlitwy, służbę maryjną i ołtarzową, towarzystwa „Mistyczna Róża” i „Zwiastowanie” we Lwowie czy też „Emanuel” w Iwanofrankowsku.

Zakonnicy prowadzą ukraińską sekcję Radia Watykańskiego, a także współpracują z ukraińskimi rozgłośniami regionalnymi. Wydają literaturę religijną w ramach własnej oficyny „Misjonarz”.

Pod kierownictwem bazylianów funkcjonuje Instytut Studiów Filozoficzno-Teologicznych w Brzechowicach pod Lwowem oraz Kolegium im. św. Józafata w Buczacu. Poza tym ojcowie bazylianie pracują w Papieskim Kolegium im. św. Józafata oraz w Papieskim Instytucie Opieki Matki Boskiej w Rzymie, w Užhorodzkiej Akademii Teologicznej, w Charkowskim Kolegium im. Patriarchy Mścisława UAKP czy też w Lwowskiej Akademii Medycyny Weterynaryjnej. Bazylianie prowadzą także zajęcia z etyki chrześcijańskiej w szkołach powszechnych²³⁵.

Miles Jesu zwani również **Synami i Córkami Nieskazitelnego Serca Matki Bożej Objawienia Pańskiego** to stosunkowo młoda wspólnota życia konsekrowanego, której członkowie w ponad 90% to osoby świeckie. Miles Jesu zostali założeni w 1964 r. w Phoenix w USA przez ks. Alphonsusa Marii Durana²³⁶. Ukraińskie centrum Miles Jesu znajduje się we Lwowie.

Szczególną uwagę Miles Jesu koncentruje na pracy z młodzieżą: organizowane są rekolekcje, przeprowadzane misje parafialne, cotygodniowe nocne czuwania, letnie obozy chrześcijańskie w Karpatach, adoracje Najświętszego Sakramentu. Instytut prowadzi domy dziecka i domy dziennego wsparcia dla dzieci pozabawionych wystarczającej opieki²³⁷.

Zgromadzenie Wcielonego Słowa to również młody zakon. Powstał w 1984 r. w Buenos Aires z inicjatywy ks. Carlosa Miguela Bueli. Pierwsi członkowie Zgromadzenia przybyli na Ukrainę w lipcu 1994 r. do Lwowa na zaproszenie bp. Andrija Sapeljaka, ówczesnego ordynariusza grekokatolickiej diecezji w stolicy Argen-

²³⁴ Por. <http://www.osbm.in.ua>

²³⁵ *Monastyri Ukrajin's'koi Hreko-Katolic'koi Cerkwy*, op. cit., s. 16.

²³⁶ Por. <http://www.milesjesu.com>

²³⁷ *Monastyri Ukrajin's'koi Hreko-Katolic'koi Cerkwy*, op. cit., s. 25-26.

tyny. Rok później część z nich przeniosła się do Iwanofrankowska, gdzie wykładali w miejscowym Duchownym Instytucie Teologiczno-Katechetycznym oraz gdzie w 1998 r. powstał nowicjat wspólnoty.

W 2005 r. Zgromadzenie liczyło na Ukrainie 15 członków, z czego 7 było zakonnikami, 4 – seminarzystami i również 4 nowicjuszami. Posiadało dwa domy: główny klasztor w Iwanofrankowsku oraz dom filialny w miejscowości Dubowe na Zakarpaciu. Przełożonym wspólnoty na Ukrainie był o. Fernando Bravo.

Członkowie Wcielonego Słowa pracują w internacie szkoły w Ugornikach w obwodzie iwanofrankowskim, gdzie też co tydzień odprawiają liturgię. Mnisi organizują katechazę dla dzieci, a także spotkania dla osób świeckich, przede wszystkim młodzieży, przy parafii Narodzenia Pańskiego w Iwanofrankowsku, letnie obozy dla dzieci i młodzieży, przygotowują audycje dla radia diecezjalnego²³⁸.

Kolejnym zgromadzeniem wewnątrz UKG jest **Towarzystwo Misyjne św. Apostoła Andrzeja**. Założył je pod koniec 1997 r. obywatel Polski ks. Ireneusz (Irynej) Michalik z błogosławieństwem ordynariusza iwanofrankowskiego bp. Sofrona Dmyterki. W 2005 r. Zgromadzenie posiadało 3 domy zakonne (Iwanofrankowsk, Tyśmienica, Zarzeczce) oraz 21 zakonników, w tym 14 złożyło wieczyste i tymczasowe śluby zakonne; większość z nich kształciła się poza granicami Ukrainy, z czego 5 w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie na Warmii. Na czele Towarzystwa stał w 2005 r. o. Josafat Moszczycz.

Nowe zgromadzenie powołano w celu prowadzenia pracy misyjnej na obszarze byłego Związku Radzieckiego, przede wszystkim na wschodniej Ukrainie, na Syberii i w Kazachstanie. Ze względu na to, że większość ojców i braci nie przebywa obecnie w kraju, wspólnota prowadzi ograniczoną działalność w domu generalnym w Iwanofrankowsku, gdzie mnisi organizują duszpasterstwo dla świeckich, przede wszystkim dla dzieci i młodzieży. W parafiach i szkołach zakonnicy prowadzą katechazę dla dzieci, a także rekolekcje. W 2002 r. z myślą o emigrantach zarobkowych Towarzystwo założyło misję w portugalskim mieście Évora²³⁹.

Jeszcze jednym zakonem utworzonym w diecezji iwanofrankowskiej z błogosławieństwem bp. Dmyterki jest **Wspólnota Mnisia Klasztoru św. Teodora Studyty**. W sierpniu 1995 r. wokół ojca duchownego w seminarium diecezjalnym ks. H. Planczaka skupiło się dość liczne grono kleryków, którzy pragnęli głębszej duchowości i życia zgodnego ze wschodnią tradycją zakonną. Rok później z inicjatywy bp. Huzara, ówczesnego egzarchy kijowsko-wyszorodzkiego, wspólnota osiadła w klasztorze św. Teodora Studyty w miejscowości Kołodziejówka w obw. tarnopolskim, gdzie do dzisiaj znajduje się główny dom zgromadzenia. W 2005 r. wspólnota posiadała poza tym 3 klasztory filialne zamieszkałe przez 28 zakonników²⁴⁰.

²³⁸ *Ibidem*, s. 27-31.

²³⁹ *Ibidem*, s. 33-34.

²⁴⁰ *Ibidem*, s. 37-40.

Mnisi Studyci Ukraińscy (Monaci Studiti Ucraini, MSU), popularni **studyci** to typowo ukraińska i grekokatolicka wspólnota zakonna, powstała na przełomie XIX i XX w. z inicjatywy bp. Andrzeja Szeptyckiego. W 1898 r. późniejszy metropolita, a wówczas bazylianin, zakłada przy klasztorze w Krystynopolu (obecny Czerwonohrad) niewielką wspólnotę mniszą. Jej podstawowym celem było odrodzenie życia zakonnego na wskazaniach Studiosa, uzupełnione i poprawione przez św. Teodora Studytę. W 1901 r. w Olesku powstała druga wspólnota modlitewna, składająca się głównie z rolników i rzemieślników. W krótkim czasie po objęciu godności głowy Kościoła grekokatolickiego Szeptycki połączył obie grupy i osadził w wybudowanej w 1904 r. ławrze w Skniłowie pod Lwowem. Dwa lata później obradująca we Lwowie konferencja episkopatu grekokatolickiego zatwierdziła dodatkowe konstytucje, dostosowując dawne wskazania do współczesnych warunków. W okresie międzywojennym wspólnota studycka rozkwitła ponownie, stając się głównie zakonem chłopskim, do którego wstępowali prości ludzie, niechętnie widziani w innych klasztorach. W 1918 r. Szeptycki odnowił życie zakonne w Uniowie, przeorem zaś Ławry Zaśnięcia (Święto-Uspieńskiej) ustanowił swojego brata o. Klemensa.

Podstawą życia studytów była zawsze modlitwa. Według św. Teodora mnisi powinni przede wszystkim praktykować wspólną dla wszystkich współbraci modlitwę chóralną, osobistą modlitwę w celach, czytać Pismo Św. i pracować. Dążąc do doskonałości w przestrzeganiu tradycji wschodniego życia zakonnego, mnisi starają się przez stały i szczerzy kontakt z Bogiem, poprzez oczyszczenie serca uświęcać siebie i swoją działalność. Żadna praca nie jest możliwa bez trosk, ale jednocześnie powinna ona się stać instrumentem osobistego uświęcania i zjednoczenia z Bogiem. Podstawą do takiego twierdzenia jest teza, że nic nie dzieje się przypadkowo i cokolwiek robimy, cokolwiek każe nam robić Kościół lub klasztor, to wie o tym Bóg.

Współcześnie Ławra Uniowska jest klasztorem-matką, centrum wszystkich męskich wspólnot zakonnych, które dotrzymują reguł św. Teodora Studyty. W 2005 r. funkcjonowało 7 klasztorów-córek²⁴¹ oraz misje w Kijowie i w Przemyślu. Znajdowało się w nich 84 mnichów różnego stopnia, w tym 10 nowicjuszy i postulantów. Poza granicami Ukrainy, w tym na misjach w Białorusi, Polsce, a także na studiach w Grecji, Niemczech i we Włoszech przybywało 9 osób. Na czele wspólnoty w Uniowie stał przeor – o. Benedykt Aleksijczuk²⁴².

Zakonnicy z Ławry Uniowskiej sprawują opiekę nad osieroconymi dziećmi w wieku szkolnym, nauczają katechezy w wiejskiej szkole w Uniowie, prowadzą rekolekcje w ośrodku przy Ławrze. Mnisi zajmują się również rolnictwem, hodowlą bydła, ogrodnictwem i pszczelarstwem, w funkcjonującej zaś przy Ławrze pracowni rzemieślniczej wytwarzają drobne przedmioty liturgiczne. W swoim klasz-

²⁴¹ Gródek, Jaremcze, dwa klasztory we Lwowie, Osmołod, Podkamień, Zarwanica.

²⁴² *Kalendar „Misionarja” na 2006 rik... , op. cit., s. 349-350.*

torze w Jaremczach w obwodzie iwanofrankowskim studyci każdego roku przyjmują na letni wypoczynek i leczenie ok. 150-200 dzieci – ofiary awarii w Czarnobylu. We Lwowie prowadzą działalność wydawniczą pod firmą „Świadectwo”. We Lwowie, Uniowie oraz w miejscowości Siworogi koło Uniowa studyci prowadzą parafie grekokatolickie²⁴³.

W ramach **Towarzystwa Jezusowego** czyli **jezuitów** (Societas Iesu, SI) nurt wschodni zrodził się na fali działań neounijnych w Polsce w 1924 r. Jest on częścią zakonu męskiego założonego przez św. Ignacego Loyolę w 1534 r. Jezuiti obrządku wschodniego na Ukrainie, których w 2005 r. było 15, w tym 12 ze ślubami wieczystymi i 3 nowicjuszy, wraz ze swoimi łańskimi współbraćmi wchodzi w skład Niezależnego Regionu Rosyjskiego Towarzystwa Jezusowego. Główny dom jezuitów znajduje się we Lwowie²⁴⁴, a na jego czele stoi o. Dawid Nazar.

Zakon Braci Mniejszych, zwanych potocznie **franciszkanami** (Ordo Fratrum Minorum, OFM) to założona w 1209 r. przez św. Franciszka z Asyżu rodzina zakonna grupująca zakony żebracze. Pierwszy klasztor franciszkanów obrządku wschodniego (OFM Bizant) powstał w 1994 r. z inicjatywy ordynariusza tarnopolskiego bp. Mychajło Sabrygi. Od 2004 r. wschodnia gałąź braci mniejszych jest obecna na Zakarpaciu w Niżnim Bystrym²⁴⁵. Działający na Ukrainie franciszkanie obrządku wschodniego należą do Prowincji Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Katowicach. W dwóch funkcjonujących domach znajdowało się 24 franciszkanów obrządku wschodniego, w tym 5 obcokrajowców. Spośród nich 10 miało święcenia kapłańskie i złożyło śluby wieczyste, 5 złożyło śluby czasowe, było również 4 nowicjuszy oraz 5 kandydatów²⁴⁶.

Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela czyli **Zgromadzenie Redemptorystów** (Congregatio Sanctissimi Redemptoris, CSSr) działa na Ukrainie w obrządku łańskim i grekokatolickim. Redemptorystów założył w 1732 r. we Włoszech św. Alfons Maria Liguori. Powstanie nurtu wschodniego zgromadzenia datuje się na rok 1906, a już w 1913 r., na zaproszenie metropolity Szeptyckiego, przybyło na zachodnią Ukrainę pierwszych siedmiu redemptorystów – misjonarzy z Belgii. Osiedlili się oni w miejscowości Uniów, gdzie też powstał pierwszy klasztor redemptorystów obrządku wschodniego na Ukrainie²⁴⁷.

Charyzmą zgromadzenia jest pielęgnowanie życia wspólnoty za pośrednictwem misji i rekolekcji, głoszenie ewangelii opuszczonym i biednym. Jako drogowskaz życia zakonnego i działalności apostołskiej redemptorystów św. Alfons M. Liguori obrał słowa zaczerpnięte z psalmu 130 „obfite u Niego odkupienie”.

²⁴³ *Monastyri Ukraïns'koi Hreko-Katolic'koi Cerkvy*, op. cit., s. 42-45.

²⁴⁴ *Ibidem*, s. 52-53.

²⁴⁵ Por. <http://ofmbizant.narod.ru>

²⁴⁶ *Monastyri Ukraïns'koi Hreko-Katolic'koi Cerkvy*, op. cit., s. 59-60.

²⁴⁷ Por. <http://www.cssr.lviv.ua>

W 2005 r. lwowska prowincja Zgromadzenia Redemptorystów liczyła 125 redemptorystów, w tym 53 księży, 11 diakonów, 10 braci zakonnych ze ślubami wieczystymi, 39 z czasowymi oraz 12 kandydatów i nowicjuszy. Mieszkali oni w 9 klasztorach w granicach Ukrainy, zlokalizowanych głównie w Galicji²⁴⁸, ale również w Winnicy, w Kowlu na Wołyniu i w Berdiańsku nad Morzem Azowskim. Współbracia pracują także na Syberii, w Kanadzie i USA. Dom prowincjonalny redemptorystów znajdował się we Lwowie, a na jego czele stał o. Wasyl Iwaniw.

Najważniejszą dla redemptorystów jest praca duszpasterska. Znaczną uwagę przywiązują również do prowadzenia Instytutu im. bł. M. Czarnieckiego, w którym to kształcą się zakonnicy. Z teologią redemptoryści mogą się również zaznajamiać w Ukraińskim Uniwersytecie Katolickim i poza granicami kraju. Członkowie Zgromadzenia objęli opieką duchowną kilka klasztorów żeńskich, są również kapelanami w szpitalach i we wspólnocie „Wiara i Światło”, pracują jako katecheci w szkołach. Literaturę duchowną wydają we własnej oficynie „Misja Chrystusa”²⁴⁹.

Największym żeńskim zgromadzeniem zakonnym są **bazylianki**. **Siostry Zakonu Świętego Bazylego Wielkiego** prowadziły w połowie obecnej dekady 17 klasztorów²⁵⁰, w tym 4 na Zakarpaciu²⁵¹ i dwa na wschodzie Ukrainy²⁵². Dom prowincji ukraińskiej znajdował się w Klasztorze św. Bazylego Wielkiego we Lwowie. Przeoryszą prowincji była s. Marhareta Hutnyk. Mniszki prowadziły także misję w Grecji. Łącznie było ich w tym czasie 194, w tym 126 ze złożonymi ślubami wieczystymi, 49 z tymczasowymi, 12 stanowiły nowicjuszki, a 7 postulantki²⁵³.

Głównym celem działalności bazylianek jest szkolnictwo. W Iwanofrankowsku opiekują się katolicką szkołą podstawową. W obw. tarnopolskim zakonnice pracują w muzeum poświęconym pamięci kard. J. Slipyja w jego rodzinnej wsi Zazdrość. Opiekują się chorymi w szpitalach, pracują na misjach, w szkołach, prowadzą katechezę przy szkołach. Ważną gałęzią ich działalności jest ikonopisarstwo²⁵⁴.

Ukraińskie **Zgromadzenie Córek Maryi Wspomożycielki Wiernych** jest częścią światowej rodziny salezjańskiej powstałej z inicjatywy św. Jana Bosko. Zgromadzenie **salezjanek** powstało w 1872 r. jako wspólnota stworzona z myślą o najbardziej potrzebującej młodzieży. Początek działalności salezjanek obrządku wschodniego na Ukrainie datuje się na sierpień 1992 r., kiedy to rozpoczęły pracę wychowawczą przy lwowskiej parafii Opieki Najświętszej Bogurodzicy. W 2005 r. w jednym na Ukrainie klasztorze salezjanek mieszkało 7 sióstr,

²⁴⁸ Hnizdyczów-Kochawina, Iwanofrankowsk, Lwów, Nowojaworowsk, dwa w Tarnopolu.

²⁴⁹ *Monastyrji Ukrajins'koji Hreko-Katolic'koji Cerkwy*, op. cit., s. 65-69.

²⁵⁰ Brzegi w rejonie pustomyckim, Iwanofrankowsk, trzy we Lwowie, w tym nowicjat, Werchnie Synowydne, Wiśniowczyk, Wojniłów.

²⁵¹ Chust, Mukaczewo, dwa w Užhorodzie.

²⁵² Kryncia w obwodzie donieckim, Zaporże.

²⁵³ *Monastyrji Ukrajins'koji Hreko-Katolic'koji Cerkwy*, op. cit., s. 144-146.

²⁵⁴ *Ibidem*, s. 147.

z czego 6 przyjęło śluby wieczyste, a jedna tymczasowe. Klasztor we Lwowie podlega prowincji moskiewskiej Zgromadzenia.

Działalność salezjanek polega przede wszystkim na służeniu dzieciom, młodzieży, zwłaszcza najbardziej, na wszystkich etapach ich rozwoju, w różnych sferach wychowawczych, poczynając na wieku przedszkolnym poprzez wiek młodzieńczy. Siostry wspierają też równoprawny udział kobiet w życiu społecznym²⁵⁵.

W lipcu 2003 r. grupa sióstr jednego ze zgromadzeń zakonnych UKG zwróciła się do kard. Lubomyra Huzara z prośbą o zezwolenie na wyjście z ich dotychczasowego zakonu i stworzenie nowej formacji. W ciągu miesiąca siostry otrzymały na to zgodę. Osiedliły się w Nowojaworowsku w obwodzie lwowskim, gdzie pracują przy cerkwi św. św. Apostołów Piotra i Pawła. Pod koniec października 2003 r. siostry otrzymały z rąk kard. Huzara pierwszy oficjalny dekret o założeniu nowego instytutu życia konsekrowanego pod nazwą **Zgromadzenie Córek Matki Bożej Nieustającej Pomocy**. W przeciągu następnego roku pod bezpośrednią opieką służebniczki s. Jozafaty Pasicznej oraz dzięki wsparciu duszpasterskiemu bazylianina o. Martyna Chaburskiego i jezuitę o. Dawida Nazara ukształtowało się życie wspólnoty. Siostry otrzymały dobrą formację duchową, wyznaczyły swoją charyzmę i pracują w celu jej realizacji. Życiem nowego zakonu szczerze interesował się kard. Huzar, który wielokrotnie odwiedzał dom Zgromadzenia Córek Matki Bożej Nieustającej Pomocy oraz dawał wskazówki w zakresie jego rozwoju. Dwa lata po powstaniu Zgromadzenia, w 2005 r. liczyło ono 4 siostry zakonne w jednym domu w Nowojaworowsku.

W swojej działalności siostry starają się realizować zawołanie Chrystusa „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię” (Mk 16), ewangelizując rodziny i młodzież, utwierdzając ich w wierze i w zasadach chrześcijańskich, troszcząc się o ochronę życia ludzkiego, które jest niszczone poprzez aborcję. Siostry odwiedzają rodziny, pomagają im w rozwiązywaniu problemów materialnych i duchowych, katechizują młode pary i przygotowują je do ślubu. Pomimo faktu, że wspólnota jest bardzo młoda, siostry planują pracować z młodzieżą, tworzyć grupy biblijne, organizować rekolekcje dla rodzin, prowadzić ośrodki pomocy duchowej, psychologicznej i materialnej dla samotnych matek i kobiet w ciąży, które chcą poddać się aborcji lub cierpią na syndrom poaborcyjny, czy też – z drugiej strony – mają problem z narodzeniem dziecka²⁵⁶.

W okresie międzywojennym, wśród ukraińskiej diaspory w Brazylii powstało Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Trzeciego Zakonu, które w 1945 r. przekształciło się w **Zgromadzenie Sióstr Katechetek św. Anny**. Jak wynika z nazwy, podstawową sferą działalności członkiń zakonu jest katechizacja: przygotowują dzieci i osoby starsze do sakramentów spowiedzi i eucharystii, nauczają w szko-

²⁵⁵ *Ibidem*, s. 75-77.

²⁵⁶ *Ibidem*, s. 79-81.

łach, szpitalach i parafiach. Ich praca polega na wychowywaniu dzieci oraz młodzieży w duchu wiary chrześcijańskiej. Zakonnice organizują szopki bożonarodzeniowe dla dzieci, inscenizacje wielkanocne, pomagają księżom w apostołacie, organizują towarzystwa kościelne, organizacje młodzieżowe i bractwa dla starszych, pracują w Sodalitacji Mariańskiej oraz w organizacji „Ukraińska młodzież – Chrystusowi”. Szyją również ornaty i wykładają w seminariach.

Pierwsze dwie siostry katechetki św. Anny przyjechały na Ukrainę w marcu 1991 r., wraz z kard. Myroslawem Iwanem Lubacziwskim, w celu obsługi Pałacu Metropolitów na Górze św. Jerzego we Lwowie. Kolejne trzy przybyły w sierpniu 1991 r. w celach stricte duszpasterskich. Rok później otwarto nowicjat w Brzuchowicach pod Lwowem. Zgodnie z informacjami z 2005 r. w Zgromadzeniu przebywało 14 sióstr, w tym 10 ze ślubami wieczystymi, 2 – z tymczasowymi i 2 kandydatki. Za granicą znajdowało się 80 sióstr ze ślubami wieczystymi bądź też tymczasowymi. Podlegają one przeoryszi administratury rezydującej we Lwowie. Siostry Katechetki z Ukrainy podlegają pod główną przeorysę w Brazylii²⁵⁷.

W 1649 r. św. Wincenty á Paulo założył we Francji wspólnotę sióstr miłosierdzia, znaną dziś pod nazwą **Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego**. Pierwsze **szarytki** pojawiły się na Ukrainie za czasów metropolity Szeptyckiego. W 1922 r. wysłał on na nowicjat do Belgii sześć pierwszych dziewcząt, które ze względu na brak posagu nie mogły wstąpić do działających wówczas w Galicji klasztorów. Cztery lata później w dzisiejszym Iwanofrankowsku otwierają swój pierwszy dom i zaczynają wspierać potrzebujących. W 1929 r. Szeptycki zakupił dla Zgromadzenia budynek we Lwowie, gdzie siostry utworzyły dom dla ubogich dziewcząt ze wsi, które szukały pracy w mieście. Rok później założyły szpital dla biednych i potrzebujących. Siostry pracowały w nim również w okresie władzy komunistycznej, kiedy to placówka uległa nacjonalizacji i stała się filią Akademii Medycznej. Nawet w okresie zejścia Kościoła do katakumb siostry, nie bacząc na represje, pomagały uwięzionym hierarchom i duchowieństwu. Również nigdy nie zaprzestały swojej działalności jako formacja²⁵⁸.

W 2005 r. szarytek obrządku wschodniego było na Ukrainie 58, z czego 57 było obywatelkami Ukrainy, a jedna – Polki. Spośród nich 47 złożyło śluby wieczyste, 9 – tymczasowe, a 2 były nowicjuszkami. Główna przeorysza Zgromadzenia ma swoją siedzibę we Lwowie. Poza tym funkcjonowały również 4 domy filialne.

Współcześnie szarytki koncentrują się w swojej działalności na pracy pedagogicznej z dziećmi, młodzieżą i sierotami, na praktycznym głoszeniu ewangelii poprzez modlitwę i czynienie dzieł miłosierdzia dla ubogich, chorych, osób starszych i niepełnosprawnych. Siostry wypełniają swój apostołat w domu dziecka w Iwanofrankowsku, w lwowskim szpitalu im. A. Szeptyckiego, prowadzą katechi-

²⁵⁷ *Ibidem*, s. 82-85.

²⁵⁸ *Ibidem*, s. 88-90.

zając dzieci przy cerkwi klasztornej św. Józefa Oblubieńca we Lwowie, gdzie również prowadzą chór dziecięcy²⁵⁹.

Zgromadzenie Sióstr Niosących Mirrę pod opieką św. Marii Magdaleny, w skrócie **Siostry Niosące Mirrę**, to kolejna powstała na Ukrainie wspólnota zakonna. Jej twórcą był bazylianin o. J. Dacij, który w 1914 r. przy klasztorze bazylianów w Krystynopolu utworzył pierwszą grupę sióstr. Zgromadzenie wyrosło z przekształcenia Towarzystwa Niosących Mirrę. Cele Towarzystwa, zapisane w statucie z 1910 r., stały się również kierunkami działania nowej formacji zakonnej: przyjmowanie pod swoją ochronę najuboższych, bezdomnych starców i na własny koszt utrzymywanie ich aż do śmierci, zakwaterowanie, wyżywienie, obsługiwanie, staranna opieka przy chorobie, a po śmierci godny pochówek; przyjmowanie pod swoją ochronę ubogich, osieroconych dziewcząt do 14 roku życia, ich utrzymywanie, wychowywanie po chrześcijańsku i nauczanie. Środki na realizację tych celów pochodziły ze składek członkowskich, zapisów, darowizn i jałmużny. W 1920 r. siostry rozpoczęły swoją działalność na terenie archidiecezji lwowskiej, a w 1933 r. w diecezji stanisławowskiej na zaproszenie jej ordynariusza Grzegorza Chomyszyna.

Podczas legalizacji UKG Zgromadzenie Sióstr Niosących Mirrę liczyło 27 członkiń. Wówczas rozpoczął się rozwój działalności sióstr. Dzisiaj zakonnice największą uwagę poświęcają katechizacji dzieci i młodzieży oraz aktywnemu wsparciu księży w prowadzeniu misji duszpasterskiej w parafiach. Ze względu na brak wystarczających warunków dla realizacji swojego powołania przy każdej okazji starają się czynić dzieła miłosierdzia. W Iwanofrankowsku pracują jako pielęgniarki w miejscowym szpitalu, przychodni psychiatrycznej i odwiedzają potrzebujących.

W 2005 r. Zgromadzenie liczyło na Ukrainie 50 członkiń, w tym 31 sióstr ze ślubami wieczystymi, 15 z tymczasowymi, 4 kandydatki i nowicjuszek. Funkcjonowały łącznie 4 domy zakonne, w tym jeden na Zakarpaciu²⁶⁰. Główna przeorysza (s. Teresa Walijon) zarządzała zgromadzeniem z klasztoru w Iwanofrankowsku²⁶¹.

Zgromadzenie Sióstr Nieskazitelnej Serca Marii Fatimskiej to zakon, którego charyzmą jest naśladownictwo życia Najświętszej Marii Panny, służenie Bogu i swojemu ludowi poprzez modlitwę, kontemplację, wychowywanie młodzieży szkolnej, pracę misyjną, pomoc duszpasterzom, zgodnie z zasadą „gdzie jest skarb twój – tam będzie i serce twoje” (Mat. 6,21). Wspólnota powstała we wrześniu 1945 r. w Stanisławowie z inicjatywy redemptorysty ks. Romana Bachtałowskiego z błogosławieństwem bp. Chomyszyna. Pod wpływem obietnic Matki Boskiej Fatimskiej, jej wezwania o potrzebie modlitwy i ofiary za nawrócenie grzeszników ks. Bachtałowskyj sformułował „Reguły i Statuty Zgromadzenia Sióstr Nieskazitelnej Serc Marii Fatimskiej” z wizją w przyszłość i wiarą, że młodej wspólnotie na-

²⁵⁹ *Ibidem*, s. 86-88.

²⁶⁰ Bohorodczany, Iwanofrankowsk, Jaremcze, Welykij Byczkiw.

²⁶¹ *Kalendar „Misionarja” na 2006 rik... op. cit.*, s. 365.

pełnionej jej duchem uda się zrealizować cele, do jakich została powołana. Mimo zejścia Kościoła grekokatolickiego do katakumb i represji wobec siostr i ich założyciela, Zgromadzenie rozwijało się, skupiając w 1963 r. 35 zakonnic.

Po legalizacji UKG staraniami siostr stworzono grekokatolickie parafie w obwodzie winnickim. Obecnie pracują w Galicji i Kijowie, prowadząc katechizację dzieci, przygotowując je do komunii św., przeprowadzają zajęcia z etyki chrześcijańskiej w szkołach, zajęcia pozalekcyjne dla uczniów klas starszych z zakresu etyki życia małżeńskiego. Siostry były inicjatorkami powstania kilku grup Sodalicii Mariańskich i kilku szkół niedzielnych. Co roku prowadzą rekolekcje dla dziewcząt. Młodzież znajdująca się pod opieką siostr przygotowuje szopki bożonarodzeniowe, z którymi jeździ do Kijowa. Zakonnice pracują również jako wychowawczynie w zakładach dla dzieci ze szczególnymi potrzebami, jak choćby w Domu Światła Chrystusowego w miejscowości Raj w obwodzie tarnopolskim, który funkcjonuje dzięki wsparciu belgijskiej Fundacji Braci Miłosierdzia. Od kilku lat w Zarwanicy i w Jaremczach siostry prowadzą obozy letnie dla dzieci.

W 2005 r. Zgromadzenie liczyło łącznie 30 siostr (19 ze złożonymi ślubami wieczystymi, 11 z tymczasowymi i 2 kandydatki) w 5 klasztorach²⁶². Główny dom zakonny Zgromadzenia znajdował się w Zborowie w obwodzie tarnopolskim. Główną przeoryszą wspólnoty była s. Nadija Hołejko²⁶³.

Taką samą liczbę członkiń posiadało w 2005 r. **Zgromadzenie Sióstr Najświętszego Sakramentu Eucharystii**. Funkcjonowały wówczas trzy domy zgromadzenia, główny zaś znajdował się w Iwanofrankowsku. Powstało ono w czasach delegacji UKG, w 1957 r. w rejonie samborskim w obwodzie lwowskim z inicjatywy ks. P. Bilo i s. M. Krenty z błogosławieństwem bp. M. Czarneckiego. Wspólnota rozwijała się i w momencie wyjścia z podziemia liczyła 28 zakonnic. Oficjalna rejestracja Zgromadzenia Sióstr Najświętszego Sakramentu Eucharystii miała miejsce w 1992 r. W 2005 r. funkcjonowały dwa domy Zgromadzenia w Iwanofrankowsku i w Samborze. Na czele Zgromadzenia stała s. Nadija Popowycz²⁶⁴.

Siostry eucharystki starają się „nieść w świat Bożą miłość i radość”. Przy samborskim klasztorze Zgromadzenia prowadzą dom dziecka dla dziewcząt. Tutaj również działają stowarzyszenia „Jezus moim przyjacielem, Rycerze Chrystusa Eucharystycznego i Młodzieżowa Wspólnota Misyjna”. Dzieci uczestniczą w prowadzonych przez zakonnicę licznych kółkach zainteresowań. Siostry prowadzą zajęcia katechetyczne w szkołach oraz w domach dziecka, przygotowują młodych ludzi do przyjęcia sakramentów, udzielają pomocy ubogim i opuszczonym, ucząc tym samym swoich podopiecznych miłosierdzia, współczucia i miłości²⁶⁵.

²⁶² Bereżany, Hnizdyczów-Kochawina, Iwanofrankowsk, Kijów, Kołomyja.

²⁶³ *Monastyri Ukrajin's'koji Hreko-Katolic'koji Cerkwy*, op. cit., s. 96-100.

²⁶⁴ *Kalendar „Misionarja” na 2006 rik...*, op. cit., s. 363.

²⁶⁵ *Monastyri Ukrajin's'koji Hreko-Katolic'koji Cerkwy*, op. cit., s. 102-105.

Liczące w 2005 r. 77 członkiń **Zgromadzenie Sióstr Najświętszej Rodziny** należało do większych liczebnie formacji życia konsekrowanego wewnątrz UKG. Na jego czele stała s. Rozalija Wytwycka. Zgromadzenie posiadało w tym czasie 8 domów zakonnych²⁶⁶. Powstało ono w 1911 r. w Hoszowie w obecnym obwodzie iwanofrankowskim z inicjatywy ks. Ołeksandra Dykiego. Dwa lata później kuria metropolitarna we Lwowie oficjalnie uznała nową wspólnotę, a w 1926 r. abp Szeptycki nadał siostronom pierwszą konstytucję.

Głównym celem Zgromadzenia jest wprowadzanie w życie wypływających z Ewangelii rad za przykładem Najświętszej Rodziny. Charyzmą sióstr jest wszechstronne, zgodne z aktualnymi potrzebami Kościoła, wykonywanie powierzonej pracy apostołskiej, przede wszystkim wsparcia rodzin, chrześcijańskiego wychowywania dzieci i młodzieży w przedszkolach i szkołach, opieki nad sierotami, pomocy chorym²⁶⁷.

Siostry **jozafatki** zostały powołane do życia zakonnego, aby poprzez modlitwę, uświęconym życiem, słowem, pracą i ofiarą, za przykładem swojego patrona św. Jozafata, wypraszać u Boga jedność narodu ukraińskiego z Kościołem powszechnym, pielęgnować wierność biskupowi rzymskiemu oraz stale poświęcać siebie zjednoczeniu wszystkich chrześcijan. Jozafatki z ogromnym zaangażowaniem oddają się pracy misyjnej, katechizując dzieci, młodzież i dorosłych przy parafiach, nauczając religii w szkołach różnego typu, pomagając duszpasterzom w ich działalności, kolportując prasę katolicką, dbając o chorych i opuszczonych.

Jozafatki są członkiniami założonego w 1792 r. w Białej Podlaskiej przez bazylianina o. Tymoteusza Szczurowskiego jako III Zakon Bazylikański **Zgromadzenia Sióstr Świętego Męczennika Jozafata**. Na skutek prześladowań grekokatolików na ziemi chełmskiej Zgromadzenie uległo likwidacji. Odrodziło się na początku XX w. w Galicji z inicjatywy wspomnianego wcześniej ks. Ołeksandra Dykiego oraz ks. Iwana Żygajla.

W 2005 r. Zgromadzenie posiadało 4 domy zakonne we Lwowie i w obwodzie lwowskim. Mieszkało w nich 14 sióstr: 12 ze ślubami wieczystymi, jedna – z czasowymi i jedna nowicjuszka. Jozafatki pracowały przy parafiach i w szpitalach, prowadziły katechizację w szkołach, w domach dziecka i w szkołkach niedzielnych, opiekowały się kółkami biblijnymi. W 1990 r. rozpoczęły legalną działalność we Lwowie i Złoczowie, a od 1995 r. w rejonie buskim. W okresie 1988-2000 siostry prowadziły pracę misyjną w Łucku na Wołyniu, a w drugiej połowie lat 90. w miejscowości Ulaszkowce w obwodzie tarnopolskim²⁶⁸.

Historia **Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Marii Panny** sięga 1892 r. Za twórców tejże formacji uważani są bazylianie o. Jeremij Łomnyckij

²⁶⁶ Bóbrka, Czortków, Dolina, Hoszów, Iwanofrankowsk, Kamieniec Podolski, Lwów, Tarnopol.

²⁶⁷ *Monastyrji Ukrajins'koji Hreko-Katolic'koji Cerkwy, op. cit.*, s. 106-107.

²⁶⁸ *Ibidem*, s. 110-116.

i o. Kyryło Seleckij oraz s. Jozafata Hordaszewska. Siostry **służebniczki** były pierwszym zakonem powstałym na fali odrodzenia życia kontemplacyjnego na przełomie XIX i XX w. Do tej chwili jedynym zarówno żeńskim, jak i męskim zgromadzeniem zakonnym w Galicji byli bazylianie. Stąd służebniczki rozpoczęły swoją ekspansję do wszystkich krajów Europy, a także do obu Ameryk. W 2005 r. ukraińska prowincja liczyła sobie 153 zakonnice, z czego 118 ze ślubami wieczystymi, 32 z tymczasowymi, 2 nowicjuszki i 4 kandydatki. Poza granicami kraju znajdowało się 16 siostr, głównie na studiach, ale także w pracy misyjnej. Zgromadzenie posiadało 2 misje w Kazachstanie. W kraju działały 22 domy zakonne²⁶⁹, w tym w Kijowie i Doniecku. Dom Prowincjonalny Zwiastowania Najświętszej Marii Panny znajduje się we Lwowie²⁷⁰. Przełożoną prowincji była s. Lubow Starżyńska.

Poza tym w granicach Ukrainy, na Zakarpaciu znajdowały się trzy klasztory (Mukaczewo, Ust Czorna, Užhorod), które należały do serbsko-czarnogórskiej Prowincji św. Józefa Zgromadzenia Sióstr Służebniczek²⁷¹.

Podstawowym celem działalności służebniczek jest wychowywanie i katechizacja dzieci, młodzieży i dorosłych w szkołach i domach parafialnych. W ramach UKG siostry są odpowiedzialne za działalność centrów katechetycznych. Prowadzą rekolekcje oraz obozy letnie dla dziewcząt i młodzieży. Organizują również rekolekcje dla młodych rodzin, seminaria z nauczycielami, lekarzami i katechetami. Kierują służbami ołtarzowymi przy cerkwiach, Sodalijami Mariańskimi, apostołatami modlitwy i innymi organizacjami laikatu.

Szczególną troską siostry otaczają biednych i potrzebujących. W obwodzie tarnopolskim opiekują się domem dziecka Caritasu. Zarządzają również działalnością 13 ośrodków fundacji „Most Nadziei”, gdzie poświęcają się pracy z młodzieżą pochodzącą z rodzin wielodzietnych i ubogich. Starsze siostry zajmują się chorymi, prowadzą administrację i kuchnie w rezydencjach hierarchów UKG²⁷².

„Kochać, Służyć, Sławić” to dewiza sióstr **józefitek**, kongregacji, której główne cele działalności można określić jako krzewienie wśród swoich członkiń i wśród wiernych kultu św. Józefa, czynienie miłosierdzia chrześcijańskiego bliźnim, praca w przedszkolach i szkołach, opiekowanie się sierotami i chorymi, pomoc osobom, które poświęciły się pracy apostołskiej²⁷³.

Zgromadzenie Sióstr Świętego Józefa Oblubieńca Najświętszej Marii Panny zostało założone w 1898 r. w miejscowości Cebłów nieopodal Sokala przez ks. Kyryło Seleckiego, współzałożyciela służebniczek. W 2005 r. w Zgromadzeniu znaj-

²⁶⁹ Bereżany, Czerwonohrad, Donieck, Drohobycz, dwa domy w Iwanofrankowsku, dwa domy w Kijowie, Kołomyja, trzy domy we Lwowie, Nadwórna, Perehińsko, Stryj, dwa domy w Tarnopolu, Truskawiec, Zaleszczyki, Złoczów, dwa domy w Żółkwi, w tym nowicjat.

²⁷⁰ *Monastyri Ukrajin's'koji Hreko-Katolic'koji Cerkwy*, op. cit., s. 117-119.

²⁷¹ *Kalendar „Misionarja” na 2006 rik...*, op. cit., s. 356.

²⁷² *Monastyri Ukrajin's'koji Hreko-Katolic'koji Cerkwy*, op. cit., s. 120.

²⁷³ *Ibidem*, s. 123.

dowały się 53 siostry, w tym 39 ze ślubami wieczystymi, 12 ze ślubami czasowymi i 2 nowicjuszek. Za granicą Ukrainy, a przede wszystkim w Polsce, Brazylii, Kanadzie i Rosji przebywały 43 siostry. Na terenie Ukrainy józefitki posiadały 9 domów zakonnych²⁷⁴, w tym jeden w Charkowie i jeden na Zakarpaciu (Korolewo). Główny dom Zwiastowania Najświętszej Marii Panny znajdował się we Lwowie na Łyczakowie. Na czele ukraińskiej prowincji Zgromadzenia stała s. Emelija Fedeczko²⁷⁵.

Swój charyzmat siostry wypełniają podczas codziennej pracy w Soborze Archikatedralnym św. Jerzego, w UKU, w przedszkolu i domu dziecka w Korolewie na Zakarpaciu, w szeregu szkół powszechnych i parafiach, gdzie prowadzą katechezę dla dzieci.

Klasztor Wprowadzenia do Świątyni Najświętszej Bogurodzicy powstał w 1995 r. z błogosławieństwa ordynariusza iwanofrankowskiego bp. Sofrona Dmyterki. Jego założycielem był pochodzący z Bośni i Hercegowiny bazylianin o. Hryhorij Planczak, twórca męskiej wspólnoty zakonnej Klasztoru św. Teodora Studyty w Kołodziejówce. Podczas audiencji u Jana Pawła II otrzymał on ustne błogosławieństwo ożywienia ducha monastycyzmu i powrotu do źródeł wschodniej tradycji mnisiej, a poprzez to nowej ewangelizacji wewnątrz Kościoła grekokatolickiego. W czerwcu 1997 r. pierwsze siostry zakonne osiedliły się w miejscowości Wielkie Borki w obwodzie tarnopolskim w budynku przedszkola, który po przebudowie i poświęceniu stał się klasztorem. Dwa lata później ówczesny ordynariusz tarnopolsko-zborowski bp Mychajło Sabryha zarejestrował żeńską wspólnotę mniszą Klasztoru Wprowadzenia do Świątyni Najświętszej Bogurodzicy z trzyletnią formacją²⁷⁶.

W 2005 r. w klasztorze w Wielkich Borkach oraz w jego filii w obw. iwanofrankowskim mieszkały 32 mniszki. Oprócz pracy w domu zakonnym i przy parafii siostry zajmowały się katechizowaniem dzieci i młodzieży, co roku brały udział w obozach dla młodych ludzi w różnych częściach Ukrainy. Zajmowały się również przekładami literatury religijnej, wydawnictwem książek i kaset z kazaniami i pieśniami religijnymi. Często wspierały mnichów z Klasztoru św. Teodora Studyty w Kołodziejówce w prowadzeniu misji i rekolekcji w poszczególnych parafiach²⁷⁷.

„Wyznając więc zasady Kościoła Wschodniego, nie stawiamy przed sobą żadnego innego celu poza życiem mnisim (...) Wszyscy nasi mnisi, którzy idą śladami Ojców, powinni dzięki samemu swojemu życiu klasztornemu, apostołstwu życia mnisiego i przykładu, apostołstwu majestatu nabożeństw i różnych naszych praw uświęcających własne dusze i szerzących na naszych ziemiach i na Wschodzie miłość do Jezusa Chrystusa, znajomości Jego nauki, Jego testamentu, Jego rad, Jego Kościoła, Jego Zbawienia”²⁷⁸. Powyższe słowa, zaczerpnięte z Typikonu Studyj-

²⁷⁴ Cebłów, trzy domy we Lwowie, Kamionka Buzka, Korolewo, Potelicz.

²⁷⁵ *Monastyri Ukrajin's'koi Hreko-Katolic'koi Cerkvy, op. cit.*, s. 123-124.

²⁷⁶ *Ibidem*, s. 132.

²⁷⁷ *Ibidem*, s. 129-131.

²⁷⁸ *Ibidem*, s. 134.

skiego, stanowią podstawę funkcjonowania wszystkich wspólnot nawiązujących do tradycji św. Teodora Studyty, w tym **Żeńskiego Klasztoru Opieki Matki Bożej** we Lwowie. W 1920 r. proboszcz grekokatolickiej parafii z Jaktorowa pod Lwowem, ks. Roman Kalynjuk, pod hasłem podniesienia duchowości i moralności narodu ukraińskiego skupił wokół siebie grupę dziewcząt. Swoją koncepcję zaszczerpił metropolicie Szeptyckiemu, który w październiku 1924 r. pobłogosławił działalność Klasztoru Opieki Matki Bożej, który miał się przyczynić do odnowienia dawnej tradycji mnisiej, zapoczątkowując tym samym nowy etap w rozwoju monastycyzmu w Kościele grekokatolickim.

Po legalizacji UKG **studytki** otrzymały we Lwowie do użytkowania dawny klasztor benedyktynek, który następnie restaurowano. Mniszki zajmują się rękodzielnictwem, przekładami i redagowaniem literatury religijnej. Przy klasztorze funkcjonuje pierwsza na Ukrainie ekumeniczna szkoła chrześcijańska św. Zofii, w której pełnią funkcje katechetek. W 2005 r. we Lwowie oraz w 5 domach filialnych²⁷⁹ przebywało łącznie 56 zakonnic. Na ich czele stoi s. Metodija Plachtyna. Wspólnota prowadzi również dom misyjny w Mińsku na Białorusi²⁸⁰.

Redemptorystki, czyli **Siostry Misjonarki Najświętszego Zbawiciela** to zgromadzenie powstałe w 1957 r. w Monachium. Za początek działalności wspólnoty obrządku wschodniego na Ukrainie uważa się czerwiec 2000 r., kiedy to 11 siostr rozpoczęło we Lwowie swój nowicjat. Pięć lat później w zgromadzeniu było już 21 siostr, z których 3 ze ślubami wieczystymi, 10 z czasowymi, 2 nowicjuszek i 6 kandydatek. Tworzyły one region ukraiński podległy bezpośrednio matce generalnej redemptorystek w Monachium²⁸¹.

2.8. Status prawno-kanoniczny Kościołów grekokatolickich na Ukrainie

UKG jest jednym z 23 Kościołów *sui iuris*, z których składa się Kościół powszechny. Pod względem eklezjologicznym wszystkie Kościoły *sui iuris* mogą być umieszczane na jednym poziomie, ale od strony prawnej, szczególnie tego, co dotyczy struktury, kierownictwa i prawa kanonicznego, nie mogą one znajdować się na tej samej płaszczyźnie. Dzięki analizie uprawnień hierarchii tworzącej dany Kościół *sui iuris* można stwierdzić, że różnice pomiędzy nimi zależne są od stopnia hierarchicznego, który dany Kościół posiada. W Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich (dalej: KKKW) wymienione są cztery typy Kościołów *sui iuris*, reprezentowanych przez swoich zwierzchników, których pozycja prawna i hierarchicz-

²⁷⁹ Jaremcze, Nadyby, Przemyślany, Truskawiec, Uniów.

²⁸⁰ *Monastyri Ukrajin's'koji Hreko-Katolic'koji Cerkwy*, op. cit., s. 135-138.

²⁸¹ *Ibidem*, s. 140-142.

na ma niedający się przecenić wpływ na status prawny danego Kościoła. Zgodnie z kryterium stopnia hierarchicznego rozwoju danej wspólnoty kościelnej KKKW wymienia Kościoły patriarchalne, Kościoły arcybiskupie większe, Kościoły metropolitarne, a także inne Kościoły *sui iuris*. Stolica Apostolska uznaje UKG za Kościół arcybiskupi większy.

Kościółom arcybiskupim większym KKKW poświęca zaledwie cztery kanony (kan. 151-154) tytułu V, patriarchatom zaś aż 95 kanonów (kan. 55-150) tytułu IV, Kościołom metropolitarnym i pozostałym Kościołom *sui iuris* 21 kanonów (kan. 155-176). Uzasadnienie takiego stanu rzeczy odnajdujemy w kan. 152, w którym zapisano, że przepisy prawne normujące działalność Kościołów patriarchalnych i ich zwierzchników mają zastosowanie do Kościołów arcybiskupich większych i hierarchów stojących na ich czele pod warunkiem, że z KKKW nie wynika inaczej²⁸².

Przed wszystkim w KKKW odmiennie podchodzi się do zdefiniowania interesujących nas urzędów zwierzchników obu typów Kościołów *sui iuris*. Zgodnie z kan. 56 patriarcha jest biskupem, któremu przysługuje władza nad biskupami, w tym metropolitami, oraz wiernymi Kościoła patriarchalnego, natomiast arcybiskup większy jest przedstawiany, co dobitnie ukazuje kan. 151, jako metropolita, który stoi na czele niepatriarchalnego Kościoła wschodniego *sui iuris*. Porównanie określeń prawno-kanonicznych obu urzędów świadczy o nieco pomniejszonym znaczeniu stanowiska arcybiskupa większego, uwydatniając przy tym jego zdecydowanie niższą pozycję, chociaż w praktyce prawnej nie nosi to za sobą żadnych negatywnych skutków²⁸³.

Główna różnica, o której wspomina kan. 153 tytułu V, dotyczy końcowego etapu procedury wyborczej arcybiskupa większego. O ile po dokonanej przez Synod Biskupów elekcji nowego patriarchy i przyjęciu przez niego wyboru, prosi on papieża o jedność, a Synod Biskupów natychmiast przystępuje do proklamacji nowego ojca i głowy Kościoła, to w przypadku arcybiskupa większego, zanim dojdzie do proklamacji elekt powinien zwrócić się do Ojca Świętego o zatwierdzenie wyboru i tylko po pozytywnej odpowiedzi następuje uzupełnienie procedury łącznie z proklamacją²⁸⁴.

Trzecia różnica wiąże się z momentem intronizacji patriarchy i arcybiskupa większego, a więc z chwilą przejścia przez nowego zwierzchnika pełni władzy nad

²⁸² Dokument omówiono na podstawie: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus – Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002.

²⁸³ O. Khortyk, *op. cit.*, s. 307.

²⁸⁴ Procedurę tę mogliśmy prześledzić podczas wyboru na tron arcybiskupa większego bp. Światosława Szewczuka wiosną 2011 r. Po złożeniu rezygnacji z urzędu przez kard. L. Huzara 10 II 2011 r. Synod Biskupów UKG 23 III 2011 r. wybrał Szewczuka na nowego ojca i głowę ukraińskich grekokatolików. Po skierowaniu przez elekta oficjalnego podania do Stolicy Apostolskiej papież Benedykt XVI zatwierdził ów wybór 25 III 2012 r. Tego samego dnia Huzar przekazał Szewczukowi insygnia władzy, a dwa dni później w Kijowie miała miejsce uroczysta intronizacja nowego arcybiskupa większego.

Kościółem *sui iuris*, przy czym w pierwszym przypadku ma ona miejsce od razu po przyjęciu wyboru i proklamacji, w drugim natomiast po otrzymaniu zatwierdzenia elekcji przez Stolicę Apostolską. Różnica ta działa na niekorzyść patriarchów, ponieważ do czasu otrzymania od papieża znaku wspólnoty kościelnej nie mogą oni zwoływać synodów ani też konsekrować biskupów. Natomiast arcybiskupi więksi, chociaż są później intronizowani, posiadają uprawnienia w tych kwestiach od chwili intronizacji, gdyż wcześniej na nią zgodę musiał wyrazić papież, w związku z czym nie potrzebują uzupełnienia innych czynności prawnych²⁸⁵.

Ostatnia różnica ma miejsce w zakresie precedencji i należytą każdemu z hierarchów kierujących Kościołami *sui iuris* pozycji honorowej. Kan. 154 KKKW wyraźnie stwierdza, że arcybiskupi więksi mają prawo precedencji bezpośrednio po patriarchach według kolejności erygowania Kościoła, na czele którego stoją, spośród arcybiskupstw większych²⁸⁶.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę, jakie komplikacje w zakresie precedencji niesie za sobą nadanie ojcom i głowom Kościołów *sui iuris* godności kardynalskich. Obecnie arcybiskupi więksi w hierarchii precedencji znajdują się po kardynałach, legatach, nuncjuszach i patriarchach, natomiast przed metropolitami, arcybiskupami czy biskupami jakiegokolwiek obrządku. W przypadku włączenia arcybiskupa większego w skład Kolegium Kardynalskiego zajmuje on miejsce po kardynałach biskupach, ale przed kardynałami o niższych stopniach (prezbiterach i diakonach) i patriarchami. Jeżeli natomiast kardynałem zostaje patriarcha, to wówczas zajmuje on miejsce w rzędzie kardynałów biskupów, czyli w najwyższym spośród trzech stopni kardynalskich. Swego czasu papież Paweł VI wystąpił z propozycją, aby wszyscy patriarchowie Wschodu, a co wydaje się wielce prawdopodobne również arcybiskupi więksi, zostawali automatycznie podnoszeni do godności kardynalskiej, ale część hierarchów nie zgodziła się na to, stwierdzając przy tym, że i tak zwierzchnictwo nad Kościołem *sui iuris* nadaje im prymat zaraz po papieżu²⁸⁷.

Arcybiskup większy jako ojciec i głowa swojego Kościoła *sui iuris* otrzymał w nim najwyższą władzę wraz z Synodem Biskupów oraz Synodem Stałym. Można ją określić przede wszystkim jako zwyczajną, czyli z mocy samego prawa związaną z urzędem, a także własną. Ten ostatni przymiotnik informuje, że choć arcy-

²⁸⁵ *Ibidem*, s. 308-309.

²⁸⁶ Według ks. dr. Khortyka pewną trudność nastręcza §1 kan. 60 KKKW, gdzie zapisano, że patriarcha w świątyniach przeznaczonych dla wiernych swojego Kościoła, a także podczas nabożeństw liturgicznych swojego Kościoła posiada pierwszeństwo przed wszystkimi pozostałymi patriarchami, nawet jeżeli byliby oni znaczniejsi, co do tytułu stolicy, bądź starsi promocją. Powstaje więc pytanie, czy w takim przypadku arcybiskup większy posiada pierwszeństwo przed patriarchami, co sugeruje powyższa norma, czy też należałoby jednak uszanować pierwszeństwo patriarchy? Ks. dr. Khortyk skłania się ku drugiej opcji, gdyż w treści kan. 154 wyraźnie zapisano o precedencji zwierzchników Kościołów arcybiskupich większych po patriarchach. *Ibidem*, s. 309.

²⁸⁷ W. D. Pospiszil, *Schidne Katolyč'ke Cerkovne prawo. Zгідno z Kodeksom Kanonitu Schidnych Cerkow*, L'wiv 2006, s. 95-96.

biskup większy jest wybierany przez biskupów Kościoła w celu kierowania sprawami wspólnoty i nimi samymi, to nie należy go postrzegać jako delegata lub reprezentanta hierarchów. Władza arcybiskupa większego jest również na tyle osobista, że nie może zostać przekazana jakimukolwiek zastępcy lub delegatowi, w takim zakresie, który odnosi się do pełni władzy nad całym terytorium arcybiskupstwa większego. Bazując na tej normie, wprowadzono regułę, że arcybiskup większy nie powinien mieć koadiutora, a jedynie pomocnika w czasie, kiedy nie może podjąć urzędowi²⁸⁸.

Arcybiskup większy może swoją władzę ważnie sprawować jedynie w granicach terytorium własnego Kościoła *sui iuris*. Każdy Kościół *sui iuris* rozpatrywany jest w dwóch aspektach. Po pierwsze, pod względem terytorium, na którym znajduje się siedziba arcybiskupa większego, a więc jakaś jednostka administracyjna, gdzie dany Kościół powstał i istnieje jako obrządek. Po drugie, terytorium poza granicami obszaru wspomnianego powyżej, czyli jednostki administracyjne Kościoła znajdujące się poza nim, wspólnota w diasporze. Na terytorium własnym Kościoła arcybiskupiego większego władza jego zwierzchnika jest pełna, poza nim w istotny sposób ograniczona do kwestii obrządku i liturgii. Arcybiskup większy jest zwierzchnikiem istniejących w diasporze metropolii, diecezji i egzarchatów, ale władza jurysdykcyjna należy w nich do papieża²⁸⁹.

W granicach własnego terytorium Kościoła arcybiskupiego większego jego zwierzchnik wraz z Synodem Biskupów, zgodnie z kan. 147 KKKW, sprawuje władzę nie tylko nad własnymi wiernymi, ale też wobec tych, którzy nie posiadają hierarchy miejsca z ramienia własnej wspólnoty katolickiej, a więc nad wiernymi pozostającymi bez opieki ze strony własnej władzy kościelnej. W przypadku UKG arcybiskup większy jest zwierzchnikiem nielicznych wspólnot ormiańskokatolickich.

Swoją władzę jurysdykcyjną arcybiskup większy sprawuje w sposób bezpośredni jedynie wobec podległych sobie metropolitów, biskupów i egzarchów, pośredni zaś w stosunku do duchowieństwa i wiernych. Pomimo, że arcybiskup większy posiada władzę ponadbiskupią w całym arcybiskupstwie większym, to jest on także zwykłym ordynariuszem we własnej diecezji. Poza tym dysponuje on władzą bezpośrednią w odniesieniu do klasztorów stauropigialnych lub tych miejsc bezpośrednio mu podporządkowanych, terytoriów, na których nie powstała żadna jednostka administracji kościelnej i wobec metropolii, diecezji lub egzarchatu, których katedra jest wakująca, aż do momentu wyznaczenia dla nich administratora²⁹⁰.

Władza ojca i głowy Kościoła arcybiskupiego większego jest z mocy KKKW ograniczona w kwestiach, należących wyłącznie do kompetencji Stolicy Apostolskiej, a także w sprawach wymagających zasięgnięcia opinii lub zgody Synodu Bi-

²⁸⁸ O. Khortyk, *op. cit.*, s. 191-195.

²⁸⁹ *Ibidem*, s. 196-199.

²⁹⁰ *Ibidem*, s. 203-204.

skupów lub Synodu Stałego. Wobec tego należy do niego wszystko, co odnosi się do administracji, dyscypliny i karności kościelnej, a w szczególności zorganizowania życia i działalności społecznej wspólnoty, czuwania nad całością życia kościelnego, koordynowania poszczególnych kompetencji i działań oraz zapewnienia odpowiedniej kontroli w funkcjach spełnianych przez innych, ochrony uprawnień indywidualnych i grupowych.

Przedmiotem tejże władzy jest w szczególności wszystko to, co odnosi się do administrowania w dziedzinie sakramentów, wyboru, wychowania, formacji, ustanawiania duchowieństwa, troska, opieka i zasadnicze kierownictwo wszystkich stadiów realizacji rad ewangelicznych, czuwanie nad studiami kościelnymi, troska o to, aby właśnie przepisy prawa powszechnego i partykularnego były zachowane, a także administracja dóbr stanowiących własność Kościoła, wydawanie i egzekwowanie odpowiednich norm dla całego Kościoła *sui iuris*, również odnośnie do spraw i rzeczy służących w zakresie kultu i mających jakiś związek ze sprawami religijnymi oraz wszelkie relacje na zewnątrz z innymi społecznościami²⁹¹.

Nie mniej ważnym wyznacznikiem godności arcybiskupa większego jest rola oficjalnego, urzędowego reprezentanta Kościoła *sui iuris*, któremu przewodzi. Z kan. 79 możemy wywnioskować, że arcybiskupa większego ustanowiono reprezentantem całego Kościoła arcybiskupiego większego we wszystkich sprawach o charakterze prawnym. Upoważnia go to do występowania w tej roli tak wewnątrz terytorium Kościoła *sui iuris*, jak i poza jego granicami, w relacjach z władzami innych Kościołów *sui iuris*, z władzami publicznymi, a także z innymi osobami prawnymi i fizycznymi.

Zwierzchnika Kościoła arcybiskupiego większego w zarządzaniu jego sprawami wspiera Synod Biskupów i Synod Stały. Wiele decyzji arcybiskupa większego zależy od ich opinii lub wyrażenia zgody. Instytucjami pomocniczymi w sprawach administracyjnych jest m.in. kuria arcybiskupia, inna aniżeli kuria diecezjalna arcybiskupa większego, a także Konwent Kościoła Arcybiskupiego Większego, który jest ciałem doradczym. Konwent pomaga głowie i ojcu Kościoła oraz Synodowi Biskupów rozpoznać aktualną sytuację i potrzeby wiernych, a kuria arcybiskupia bierze bezpośredni udział we władzy wykonawczej zwierzchnika.

Synod Biskupów jest organem kolegialnym skupiającym wszystkich hierarchów Kościoła *sui iuris*, obdarzonym władzą ustawodawczą i sądowniczą oraz stanowi wyższą instancję dla wszystkich spraw arcybiskupstwa. O przynależności do tego gremium decyduje przede wszystkim posiadanie sakry biskupiej. Biskup nominowany, ale jeszcze niekonsekrowany, nie posiada prawa członkostwa w Synodzie Biskupów aż do momentu chirotonii. Wyłączeni są natomiast ci, którzy nie są zdadni do aktu ludzkiego, którzy publicznie wyrzekli się wiary katolickiej lub też publicznie zerwali więzi z Kościołem katolickim, degradowani do niż-

²⁹¹ *Ibidem*, s. 205-208.

sze stopnia lub w ogóle deponowani, a także ukarani ekskomuniką. Innych hierarchów, m.in. egzarchę-prezbitera albo wyższego przełożonego instytutu zakonnego, do udziału w posiedzeniu kolegium zaprosić może arcybiskup większy, albo też Synod Stały, o ile tylko takie rozwiązanie przewiduje prawo partykularne. Można ich zaprosić również w przypadku, kiedy rozpatrywane sprawy będą dotyczyć ich samych lub podległych im osób bądź terytoriów. W celu należytego rozstrzygnięcia pewnego rodzaju kwestii lub spraw można zaprosić także biegłych w dziedzinie odnoszącej się do poruszanej problematyki (ekspertów)²⁹².

W kompetencji arcybiskupa większego jest zwołanie Synodu Biskupów, otwarcie obrad oraz przewodniczenie mu zarówno w całości, jak i poszczególnym jego sesjom. Jedynie za zgodą hierarchów może go przenosić, odraczać, zawieszać bądź rozwiązać. W ten sposób widoczna jest współzależność obu instytucji przewidzianych przez KKKW dla tego typu Kościołów *sui iuris*, a także wykluczenie możliwości przeciwdziałania lub też działania odosobnionego. Innym wymogiem kanoniczności posiedzeń oraz podejmowania decyzji jest obecność na nich większości biskupów zobowiązanych do udziału.

KKKW nie stanowi o periodiczności posiedzeń Synodu Biskupów, a jedynie mówi, że powinien on być zwołany w sytuacjach, gdy należy rozwiązać kwestie leżące w jego kompetencji lub gdy prawo wymaga otrzymania jego zgody, a także jeżeli arcybiskup większy za zgodą Synodu Stałego uzna to za niezbędne, albo też kiedy 1/3 członków Synodu Biskupów się tego domaga. Poza wymienionymi przypadkami tak często, jak to określa prawo partykularne Kościoła, a nawet co roku.

Wszyscy wezwani na Synod Biskupów mają obowiązek osobistego w nim udziału, z wyjątkiem hierarchów emerytowanych, a więc takich, którzy złożyli rezygnację z urzędu, a ta została przyjęta przez kompetentną do tego władzę. Zabronione jest wysyłanie pełnomocników. Jeżeli wypełnieniu tego obowiązku przeszkadza jakaś słuszna przyczyna, to wówczas należy przygotować pisemne usprawiedliwienie i przesłać je do Synodu Biskupów, który na początku obrad rozstrzyga o jego zasadności.

Do zwierzchnika Kościoła arcybiskupiego większego należy przygotowanie tematów obrad oraz kolejność ich omawiania. W tym celu przeprowadza on poprzedzające konsultacje ze wszystkimi członkami Synodu Biskupów, a na początku obrad ich porządek powinien zostać zatwierdzony. Poza tym funkcjonuje możliwość włączania do programu posiedzenia innych problemów już w trakcie ich trwania, jednak na propozycję taką zgodę musi wyrazić 1/3 zebranych.

Synod Biskupów powinien rozstrzygnąć także kwestię wymaganej liczby głosów oraz liczbą głosowań, aby dana decyzja nabrała mocy obowiązującej. Jeżeli tego nie robi, to należy stosować ogólne ustalenia prawne, a więc wymóg absolutnej większości głosów obecnych. W pewnych przypadkach, jak choćby wybory ar-

²⁹² *Ibidem*, s. 313-316.

cybiskupa większego, biskupów czy ustanawianie biskupów poza terytorium własnym, szczególnie określa prawo partykularne Kościoła *sui iuris*. Może ono ponadto określać, jakim prawem będą dysponować emerytowani hierarchowie oraz ci posiadający godność tytularną. Jeżeli prawo partykularne nie zawiera takich ustaleń albo też sami biskupi nie zadecydują w tej kwestii, to wówczas wszyscy biskupi będą dysponowali głosem decydującym²⁹³.

Synod Biskupów jest przede wszystkim organem ustawodawczym w stosunku do całego Kościoła arcybiskupiego większego, z tym zastrzeżeniem, że akty dyscyplinarne przez niego podjęte i promulgowane przez ojca i głowę Kościoła obowiązują jedynie na własnym terytorium, a poza jego granicami tylko wówczas, jeżeli zaaprobuje je Stolica Apostolska bądź ordynariusz poszczególnej diecezji. Uchwały o charakterze liturgicznym i obrządkowym obowiązują wszędzie bez pośredniczenia innych instancji prawnych. Synod posiada również kompetencje sądownicze, stanowiąc najwyższy trybunał w granicach terytorium Kościoła arcybiskupiego większego, z zastrzeżeniem zachowania kompetencji Stolicy Apostolskiej. Podlegają mu kwestie sporne dotyczące diecezji i hierarchów w dwóch instancjach. W pierwszej, kiedy działa specjalnie ustanowiony trybunał złożony z moderatora i dwóch biskupów, oraz w drugiej, kiedy wszyscy hierarchowie Synodu Biskupów stanowią trybunał apelacyjny. Do niego należy również dokonywanie wyboru biskupów i zwierzchnika Kościoła, a także kandydatów na urzędy biskupie poza granicami własnymi Kościoła. Udziela on również rady lub zgody w określonych przez prawo przypadkach, przyjmuje m.in. od arcybiskupa większego rezygnację z urzędu. On w końcu ustala czas i sposób promulgacji ustaw oraz publikacji podjętych decyzji. Wykonanie tychże czynności spoczywa na arcybiskupie większym. Akty prawne trafiają następnie do Stolicy Apostolskiej. Ponadto niektóre uchwały lub nawet wszystkie, to zaś zależy od uznania Synodu Biskupów, przesyłane powinny być przywódcom innych Kościołów *sui iuris*, przede wszystkim zaś patriarchom i arcybiskupom większym. Tylko w niektórych przypadkach KKKW obliuguje do zachowania podjętych decyzji w ścisłej tajemnicy (wybór biskupów, ustalenie listy kandydatur do chirotonii), w pozostałych zaś Synod Biskupów musi sam zadecydować o potrzebie zachowania tajemnicy.

Obowiązkiem Synodu Biskupów jest także zadbanie o przygotowanie i promulgację własnego statutu, który regulowałby kwestie dotyczące sekretariatu, komisji przygotowawczych, porządku obrad, a także innych środków niezbędnych dla jego sprawnego działania²⁹⁴.

Synod Stały stanowi część składową kurii arcybiskupiej i jest najczęściej współpracującym organem ojca i głowy Kościoła, z którym arcybiskup większy dzieli władzę wykonawczą. Nie posiada on ani kompetencji prawodawczych, ani

²⁹³ *Ibidem*, s. 319-320.

²⁹⁴ *Ibidem*, s. 320-323.

sądowniczych. W skład tego gremium wchodzi arcybiskup większy i czterej biskupi. Tych ostatnich w liczbie trzech wybiera Synod Biskupów spośród swego grona, przy czym co najmniej dwóch powinno być ordynariuszami diecezji, a trzeci może pełnić inne funkcje, czwartego natomiast mianuje sam arcybiskup większy. Członkowie Synodu Stałego wybierani są na okres pięciu lat, natomiast po tym okresie mogą zostać wybrani na kolejną kadencję. W ten sam sposób, co podany powyżej, należy dokonać wyboru czterech zastępców członków, którzy w przypadku przeszkody mogliby zastąpić nieobecnego członka Synodu Stałego. Kolejność zastępowania ustalana jest przez Synod Biskupów²⁹⁵.

Zwoływanie i przewodniczenie obradom kolegium należy do arcybiskupa większego jako jego przewodniczącego. Częstotliwość zwoływania Synodu Stałego została określona przez twórców KKKW na przynajmniej dwa razy w roku. Termin wyznacza arcybiskup większy. Ponieważ liczba spraw i ich waga nieraz powodują, że ich rozpoznanie nie może być odkładane na dłuższy okres, wówczas, w zależności od potrzeby, arcybiskup większy może go zwoływać częściej, gdy tylko zachodzi taka konieczność. Decyzje podejmowane są przez Synod Stały wspólnie, w głosowaniach, które winny być zawsze tajne w przypadku spraw dotyczących osób, a w pozostałych rodzajach spraw – ilekroć poprosi o to chociaż jeden z członków kolegium. Akta końcowe winni podpisać wszyscy uczestnicy posiedzenia z arcybiskupem większym na czele, nawet wówczas, kiedy poszczególni hierarchowie nie zgadzają się z decyzją podjętą kolegią²⁹⁶.

W celu zapewnienia arcybiskupowi większemu możliwie dużego wsparcia w należyтым zarządzaniu powierzoną wspólnotą kościelną, twórcy KKKW powołali do życia inną instytucję prawną, a mianowicie nieobecny w poprzedniej kodyfikacji **Konwent Arcybiskupi**. Jest on określany jako zgromadzenie doradcze całego Kościoła arcybiskupiego większego, które świadczy pomoc przywódcy Kościoła i Synodowi Biskupów w załatwieniu spraw większej wagi. Szczególnie zaś kiedy chodzi o różnego rodzaju formy i sposoby apostołstwa, dyscyplinę kościelną, przystosowując je do dzisiejszych uwarunkowań i potrzeb, biorąc przy tym pod uwagę dobro wspólne własnego Kościoła, a także innych Kościołów *sui iuris*, które swoją działalność prowadzą na tym samym terytorium. Konwent Arcybiskupi nie posiada żadnej władzy, ale jest organem o charakterze czysto doradczym. Nie ma cech świadczących o jego stałym charakterze, jest zwoływany doraźnie, kiedy tylko zaistnieje potrzeba wyartykułowana przez Synod Stały lub Synod Biskupów. W celu zwołania gremium, któryś ze wspomnianych powyżej organów, również sam arcybiskup większy, muszą wyrazić na to swoją zgodę. Kolegium to zbiera się przynajmniej raz na pięć lat, jego zwołanie zaś należy do kompetencji arcy-

²⁹⁵ *Ibidem*, s. 326-327.

²⁹⁶ *Ibidem*, s. 327-328.

biskupa większego. On również przewodniczy mu osobiście lub też za pośrednictwem zastępcy przez siebie wyznaczonego²⁹⁷.

Do udziału w Konwencie Arcybiskupim należy wezwać osoby reprezentujące różne środowiska i grupy Kościoła. Oleh Khortyk dokonał ich podziału na trzy grupy: 1) uczestników obligatoryjnych, a więc ordynariuszy diecezji i biskupów tytularnych, innych hierarchów miejscowych, czyli egzarchów, protosynceli i synceli, przewodniczących konferencji monastycznych, przełożonych generalnych instytutów życia konsekrowanego, przełożonych klasztorów *sui iuris*, rektorów uniwersytetów katolickich i uczelni kościelnych, dziekanów wydziałów teologicznych i prawa kanonicznego, rektorów wyższych seminariów duchownych, przynajmniej jednego prezbitera reprezentującego diecezję, najlepiej proboszcza, jednego zakonnika albo też członka stowarzyszenia życia wspólnego na wzór zakonnego, dwie osoby świeckie, chyba że statut Konwentu określa większą liczbę osób świeckich; 2) uczestników fakultatywnych, do której to grupy zaliczają się osoby z innych Kościołów *sui iuris*, które arcybiskup większy zaprasza do udziału według własnego uznania; 3) obserwatorów z Kościołów i związków wyznaniowych niekatolickich. Należący do dwóch ostatnich grup biorą udział w Konwencie na zasadach dobrowolności, ale są oni nie mniej potrzebni w porównaniu z należącymi do pierwszej kategorii²⁹⁸.

Uchwały przyjęte na posiedzeniach Konwentu Arcybiskupiego mają na celu ukazanie aktualnej sytuacji wewnątrz arcybiskupstwa większego oraz wytyczenie kierunków działania, co też może pomóc w rozwiązaniu problemów i rozwoju Kościoła. Stają się one następnie przedmiotem zainteresowania ojca i głowy Kościoła oraz Synodu Biskupów, po czym są podawane do publicznej wiadomości w formie dekretów, instrukcji, dyrektyw, rozporządzeń bądź ustaw²⁹⁹.

W celu lepszego zarządzania sprawami Kościoła arcybiskup większy powinien w miejscu swojej rezydencji powołać **Kurię Arcybiskupią**, różną od kurii diecezjalnej arcybiskupa większego. W jej skład wchodzi: Synod Stały, biskupi Kurii Arcybiskupiej (biskupi kurialni), trybunał kościelny, ekonom i kanderz arcybiskupi, komisja ds. liturgicznych oraz inne komisje ustanowione według potrzeb i uznania arcybiskupa większego. Urzędnicy Kurii Arcybiskupiej nie powinni równocześnie pełnić tych samych funkcji w kurii diecezjalnej diecezji, w której arcybiskup większy jest ordynariuszem.

Arcybiskup większy może zwrócić się do Synodu Biskupów o wyznaczenie mu do pomocy w zarządzaniu Kościołem kilku hierarchów, którzy przynależeliby do Kurii Arcybiskupiej. Mianowania tego dokonuje Synod Biskupów według zwykłej procedury. Liczba biskupów kurialnych nie powinna przekraczać trzech. Należy bowiem pamiętać, że poza nimi arcybiskup większy ma do pomocy hierar-

²⁹⁷ *Ibidem*, s. 330-331.

²⁹⁸ *Ibidem*, s. 332-333.

²⁹⁹ *Ibidem*, s. 335.

chów Synodu Stałego, którzy również wchodzi w skład Kurii. Wszyscy oni powinni rezydować w Kurii, a obowiązkiem głowy i ojca Kościoła jest zabezpieczenie ich utrzymania. Zadania każdego z nich określa sam arcybiskup większy w akcie nominacyjnym. Przede wszystkim chodzi o funkcje natury administracyjnej. W czasie wakatu na katedrze najstarszy wiekiem biskup kurialny wypełnia funkcje administratora Kościoła arcybiskupiego większego. W sytuacji niecierpiącej zwłoki, kiedy ze względów czasowych nie można zwołać Synodu Stałego, a wymagane jest uzyskanie jego opinii, w pewnego rodzaju sprawach biskupi kurialni mogą zastępować to gremium³⁰⁰.

Arcybiskup większy jest zobowiązany, po uzyskaniu zgody Synodu Stałego, do ustanowienia ekonoma arcybiskupiego. Ekonomem powinien być chrześcijanin, osoba posiadająca doświadczenie w kwestiach natury ekonomicznej, a także odznaczająca się szczególną uczciwością. Funkcja ta ma charakter kadencyjny, zaś czas jej trwania powinno określać prawo partykularne. Ekonoma arcybiskupiego większego można usunąć przed upływem kadencji jedynie za zgodą Synodu Biskupów albo – jeżeli zwłoka mogłaby spowodować niebezpieczeństwo – Synodu Stałego. Do jego obowiązków należy nadzór i zarząd majątkiem całego Kościoła arcybiskupiego większego, sporządzanie budżetu i bilansu wydatków, sporządzanie corocznego sprawozdania z zarządzania w formie pisemnej i przedkładanie go Synodowi Stałemu³⁰¹.

Urząd kanclerza arcybiskupiego większego może pełnić prezbiter lub diakon, nie może go zatem pełnić osoba świecka. Jego kompetencje są identyczne w stosunku do kanclerza diecezjalnego, z tą jedynie różnicą, że pełni je w stosunku do całego Kościoła arcybiskupiego większego. Podobnie jak notariuszy, arcybiskup większy mianuje i usuwa kanclerza z urzędu w sposób niczym nieskrępowany. Kanclerz sprawuje nadzór nad kancelarią oraz archiwum arcybiskupim większym.

Do pomocy ojciec i głowa Kościoła arcybiskupiego większego powinien stworzyć również komisje, przy czym jedyną wymienioną z nazwy w KKKW jest komisja liturgiczna. Jej zadaniem jest czuwanie nad przestrzeganiem i zachowywaniem własnych przepisów liturgicznych i obrzędowych, nad ich odnową i pielęgnacją, a także dostosowywanie do potrzeb i wymogów chwili obecnej. Poza nią fakultatywnie mogą być powoływane również inne komisje, m.in. katechetyczna, ekumeniczna itd. Wszystkie komisje eryguje arcybiskup większy, on też ustala ich skład osobowy i zatwierdza regulamin ich działania.

Podmiotem Kurii Arcybiskupiej jest również Trybunał Arcybiskupi, inny od trybunału diecezjalnego diecezji, w której ordynariuszem jest arcybiskup większy, ale organizacyjnie do niego podobny. Posiada on własnego przewodniczącego, sędziów, rzecznika sprawiedliwości, obrońcę węzła oraz pozostałych przewidzianych

³⁰⁰ *Ibidem*, s. 336.

³⁰¹ *Ibidem*, s. 337-338.

przez prawo funkcjonariuszy. Mianuje ich arcybiskup większy za zgodą Synodu Stałego, ale usunąć może jedynie Synod Biskupów, a zrzeczenie się urzędu przyjmuje jedynie arcybiskup większy. Wspomniany Trybunał stanowi sąd apelacyjny drugiego i kolejnych stopni; przysługują mu też uprawnienia trybunału metropolitalnego dla tych części Kościoła, w których nie erygowano prowincji kościelnych³⁰².

Specyficzna jest sytuacja prawno-kanoniczna Kościoła grekokatolickiego na Zakarpaciu. Z jednej strony, jak to podaje *Annuario Pontificio*, funkcjonująca tam diecezja mukaczewska jest częścią Rusińskiego Kościoła Grekokatolickiego, z drugiej jednak KKKW nie przewiduje sytuacji, w której jedna lub kilka diecezji Kościoła metropolitalnego *sui iuris* znajduje się poza metropolią kościelną, w tym przypadku w amerykańskim Pittsburghu, dlatego też działająca w obwodzie zakarpacim na Ukrainie jednostka administracji kościelnej podporządkowana jest bezpośrednio Stolicy Apostolskiej.

Mając powyższe na uwadze, najważniejsze będzie stosowanie wobec diecezji mukaczewskiej przepisów KKKW dotyczących pozostałych Kościołów *sui iuris*, a więc tych, które nie są ani patriarchatami, ani arcybiskupstwami większymi, ani też metropoliami. Podstawę taką daje interpretacja kan. 1 KKKW, który mówi o tym, że ten kościelny akt prawny odnosi się do wszystkich katolickich Kościołów wschodnich. Nawet przy tak szerokim ujęciu wiele wspólnot kościelnych nie kwalifikuje się do żadnej ze wspomnianych czterech grup Kościołów *sui iuris*. Niektóre z nich, jak m.in. Italoalbański Kościół Grekokatolicki, są rozbite wewnętrznie, tak że w przywołanym przypadku brak jest jakiegokolwiek koordynacji pomiędzy dwoma diecezjami i klasztorem *sui iuris* w Grottaferrata. Podobnie było do stycznia 2008 r. ze Słowackim Kościołem Grekokatolickim, który posiadał jedną diecezję (Preszow), a drugą w Kanadzie (Toronto). Innym brak jest hierarchy albo też w ogóle nie miały i nadal nie posiadają jakiegokolwiek organizacji kościelnej, a więc nigdy nie tworzyły wschodniego Kościoła katolickiego *sui iuris*. Wspólnoty tego typu określa się jako *sui generis*, czyli swoiste, nienadające się do zakwalifikowania do żadnej z grup kodeksowych.

Kościół grekokatolicki na Zakarpaciu spełnia jednak w moim przekonaniu wszystkie przesłanki, żeby w stosunku do niego posługiwać się normami dotyczącymi czwartej grupy kodeksowej Kościołów *sui iuris*. Posiada on własnego hierarchę i mimo formalnych możliwości nie jest częścią metropolii pittsburghskiej Rusińskiego Kościoła Grekokatolickiego. Ma on również określone terytorium oraz tradycje historyczne odrębności jurysdykcyjnej i obrządkowej.

Zgodnie z kan. 175 władzę nad nim powierza się hierarsze delegowanemu przez Stolicę Apostolską. Zarządza on Kościołem według norm KKKW i wydane go przez papieża prawa partykularnego. Jeżeli ogólne normy dotyczące wszystkich Kościołów wschodnich odsyłają do prawa partykularnego bądź do najwyż-

³⁰² *Ibidem*, s. 338-339.

szej władzy administracyjnej Kościoła *sui iuris*, to wówczas kompetentnym w tym zakresie jest zwierzchnik tego Kościoła, chyba że co innego zostało wyraźnie postanowione (kan. 176). Jego kompetencje są tożsame z prawami i obowiązkami metropolity Kościoła metropolitalnego *sui iuris*, z tym wyjątkiem, że nie może on wysławić i intronizować biskupów, ani też zwoływać Rady Hierarchów. Może za to, o czym należy wywnioskować z kan. 159, erylować trybunał, czuwać, aby wiara i dyscyplina kościelna były dokładnie zachowane, odbywać wizytacje kanoniczne, mianować lub zatwierdzać osobę prawnie przedstawioną na urząd lub wybraną, mianować ekonoma diecezjalnego, ogłaszać akta biskupa rzymskiego, chyba że Stolica Apostolska bezpośrednio to uczyniła, i troszczyć się, aby rozporządzenia zawarte w tych aktach były wiernie realizowane.

Zgodnie z kan. 234 § 1 KKKW z ważnych i szczególnych powodów władzę nad diecezją papież może oddać w ręce administratora apostolskiego. Dzieje się tak zarówno w czasie obsadzenia katedry biskupiej, jak i wówczas, gdy na tym urzędzie jest wakat. Prawa, obowiązki i przywileje administratora apostolskiego określa pismo nominacyjne (kan. 234 § 2). W 2002 r. przepisy te zastosowano wobec Kościoła grekokatolickiego, powołując administratora apostolskiego po odejściu na emeryturę dotychczasowego ordynariusza.

2.9. Dylematy tożsamościowe

Podczas Synodu Biskupów, który obradował w podlwowskim Krechowie w dniach 1-10 IX 1998 r., metropolita Jan Martyniak przedstawił referat na temat aspektu eklezjologicznego tożsamości UKG. Przyporządkował on w nim istniejące współcześnie poglądy na temat Kościoła do czterech podstawowych grup: W pierwszej umieścił te, według których UKG jest częścią Kościoła kijowskiego, znajdującej się w komunii z Rzymem. Według nich, to właśnie w Kościele grekokatolickim „pulsuje życie” Kościoła kijowskiego i nie posiada on odrębnej tożsamości.

Według innych UKG nie jest tylko zwykłą częścią Kościoła kijowskiego, ale jego „córką”, która podporządkowała się Stolicy Apostolskiej. Takie poglądy głosili Szeptycki i Slipyj.

Zgodnie z poglądami z trzeciej grupy, UKG ma dwa pnienie – Kijowski Kościół Prawosławny z jednej strony, z drugiej – łański, szczególnie zaś Kościół polski. Dzięki temu ostatniemu grekokatolicy zawiązali unię ze Stolicą Apostolską.

W końcu poglądy czwartej grupy, z którymi zgadzał się m.in. Lubacziwskij, można określić jako odrzucenie prostego związku matka-córka i zajęcie takiego stanowiska, zgodnie z którym każdy wielki Kościół partykularny ma sporą ilość szczególnej wagi elementów obcych, składających się na jego tożsamość. Tym samym Kościół kijowski, który uważa się za córkę Konstantynopola, powstał pod wpływem Kościoła bułgarskiego, morawskiego, św. św. Cyryla i Metodego, Rzy-

mu, a nawet Kościoła niemieckiego. Również UKG nie ma swojego początku w jednym nurcie Kościoła powszechnego³⁰³.

Następnie metropolita podawał płynącą z nauczania II Soboru Watykańskiego własną interpretację aspektu eklezjologicznego tożsamości UKG, a więc Kościół partykularny nie może być „półkościołem”, powinien mieć własnego pasterza, „Głowę i Ojca Kościoła” z uprawnieniami sukcesji apostołskiej, który uznaje pierwszeństwo papieża jako następcy św. Piotra. Tak jak ludzka natura Jezusa nie utraciła właściwej człowiekowi wolności, również Kościół grekokatolicki nie utracił należnej mu wolności na skutek związków z Rzymem. Zdaniem hierarchy, godność i autonomia Kościoła partykularnego uwarunkowane są szczególnymi cechami, do których należą: podmiotowość społeczna, kultura, język, historia, dziedzictwo, ludzie itd. W końcu ogromną wagę dla tożsamości Kościoła ma noszona przez niego nazwa³⁰⁴.

Według przewodniczącego Ukraińskiego Towarzystwa Nauk Teologicznych, ks. Mychajło Dymydzia funkcjonują obecnie dwa modele tożsamości UKG: pierwszy z nich mówi o tym, że UKG jako część Kościoła kijowskiego zachował stan jedności z Kościołem rzymskim, przy jednoczesnym rozwijaniu komunii z innymi Kościołami, jak np. z konstantynopolitańskim czy z moskiewskim. Według Dymydzia, Rzymska Stolica Apostolska nie tylko nie hamuje tegoż procesu, ale i wyraźnie mu sprzyja³⁰⁵.

Drugi model przedstawia Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego jako część kościelnej tradycji kijowskiej, która zachowała jedność tylko i wyłącznie z Kościołem rzymskim i tylko na tym polega tożsamość eklezjologiczna UKG. Dymydzia zadaje jednak pytanie, dlaczego, skoro tak jest, grekokatolicy odczuwają na co dzień brak tej jedności ze Stolicą Apostolską³⁰⁶.

Ciekawą interpretację stosunków UKG ze Stolicą Apostolską przedstawiają grekokatolicy eklezjolodzy i kanoniści. Jeden z nich, wspomniany powyżej ks. Dymydzia, uważa, że między katolikami rzymskimi i greckimi istnieje realna komunია, to jednak obie te wspólnoty nie były, nie są i nie mogą być jednym Kościołem z dwoma obrządkami, łacińskim i bizantyjsko-ukraińskim, gdyż pojęcia takiego w rzeczywistości nie ma. Obecnie grekokatolicy pozostają Kościołem autonomicznym, prawosławnym, który utracił komunię z innymi ortodoksami, ale pozostaje w komunii z Rzymem, ten zaś tę komunię interpretuje jako unię. Według Dymydzia, o takim poddaństwie można przeczytać w KKKW, a także może zdecydować jednostronnie papież. Rzym nie zgadza się na wielowiekową formułę *cum Petro*, lecz wymaga od grekokatolików bycia *sub Petro*. Taką formułę Kościół katolicki

³⁰³ I. Martynjak, *Eklezjologiczny aspekt*, w: *W poszukiwaniu tożsamości...*, op. cit., s. 40-41.

³⁰⁴ *Ibidem*, s. 45-48.

³⁰⁵ M. Dymydzia, *Czy perspektywna ekumeniczna pozycja Ukraińskiego Kościoła Katolickiego? „Bohosłowa”*, 2001, nr 65, s. 99.

³⁰⁶ *Ibidem*, s. 94.

odrzuć, podpisując deklarację z Balamand, ale dokument ten nie ma jednak dla Stolicy Apostolskiej takiego znaczenia, jakie ma dla UKG, gdyż nie było żadnej wypowiedzi papieża bądź też wysokiego urzędnika Kurii Rzymskiej, w której uznano by tę tezę za oficjalne stanowisko³⁰⁷.

Dymyd uważa, że współcześnie grekokatolicy powinni dążyć do odnowienia komunii z prawosławiem, utrzymując przy tym zawartą wcześniej komunię z Rzymem. W komunii ze Stolicą Apostolską byli zawsze, czego też wyrazem był udział metropolitów kijowskich w soborach lyońskim i florenckim. Nigdy również, żadnym oficjalnym aktem kościelnym, nie zerwano pierwotnej komunii z Konstantynopolem. Wobec tego w 1596 r. tak naprawdę Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej unii nie potrzebował, ale związek w postaci komunii z katolikami uznawał za niewystarczający Kuria Rzymska. Rzym nie patrzył przy tym na unię brzeską jako na złączenie dwóch osobnych Kościołów, ale jako „powrót narodu ruskiego do Kościoła rzymskiego, pojednanie i powrót biskupów ruskich do Kościoła katolickiego”. Unia brzeska była postrzegana przez Stolicę Apostolską według nowego, potrydenckiego pojmowania porozumienia unijnego. Jeżeli w modelu florenckim chodziło o pojednanie Kościołów, to w modelu brzeskim chodziło tylko o nawrócenie hierarchów, innych duchownych i osób świeckich jako poszczególnych jednostek, nie zaś całej wspólnoty kościelnej³⁰⁸. W czerwcu 1993 r. w Balamand uznano za nie do przyjęcia unię jako sposób na poszukiwanie jedności między Kościołami Wschodu a Zachodu. Takie uzgodnienie blisko rok później, 7 IV 1994 r., zaakceptował Ojciec i Głowa UKG kard. Lubacziwskij w swoim orędziu duszpasterskim³⁰⁹.

Zwolennikiem komunii z prawosławiem był również kard. Lubomyr Huzar. Miałaby ona polegać na zjednoczeniu wszystkich działających na Ukrainie konfesji ortodoksyjnych z grekokatolikami w jeden patriarchat, uznawany zarówno przez Rzym z jednej strony, jak i przez Moskwę i Konstantynopol z drugiej. Wielokrotnie przekonywał on, że tylko perspektywa wspólnego patriarchatu w Kijowie może stanowić sposób na zażegnanie nieustannych konfliktów o dogmaty, o prymat, o unię, a przede wszystkim o terytoria kanoniczne między katolikami i prawosławnymi, gdyż Ukraina była dla nich przez stulecia kością niezgody.

Według Jacka Borkowicza, publicysty „Więzi”, ta śmiała wizja bezprecedensowego zjednoczenia jest nie lada wyzwaniem zarówno dla Rzymu, jak i dla Moskwy. Ten pierwszy musiałby pozbyć się resztek myślenia w kategoriach „przynależności”, uznając katolicki i prawosławny zarazem Kijów za sobie równego partnera w dialogu i we wspólnocie. Moskwa zaś będzie musiała się uporać ze sprzeci-

³⁰⁷ M. Dymyd, *Parę refleksji o Ukraińskim Kościele Grekokatolickim*, „Przegląd Powszechny”, 2004, nr 7-8, s. 16-21.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ Por. *Pastyrs'ke zvernennja Błazennijsoho Myrosława Iwana Kardynała Ljubacziv'skoho pro jednist' swjatyh Cerkow. L'wiv, 7 kwitnja 1994, passim*.

wem wobec wszelkich form jedności z łacinnikami oraz z ogromnym lękiem przed utratą stanu posiadania na Ukrainie³¹⁰.

Huzar apelował jednocześnie o podniesienie UKG do godności patriarchatu, aby do nowej wspólnoty wejść jako równoprawny podmiot. Za twórcę tejże idei współcześnie uważa się powszechnie kard. Josyfa Slipyja. Rok po rozpoczęciu II Soboru Watykańskiego i kilka miesięcy po uwolnieniu z niewoli radzieckiej 10 X 1963 r. Slipyj wystąpił przed uczestniczącymi w nim hierarchami. Odwołując się do wielowiekowych związków Ukrainy ze Stolicą Apostolską, udziału pochodzących z jej ziem biskupów w poprzednich soborach, z wyjątkiem jedynie dwóch, Trydenckiego (1545-1563) oraz I Watykańskiego (1868-1870), zaznaczył, że i na tym zgromadzeniu przedstawiciele tradycji Chrztu Świętego Włodzimierza są obecni, aby „podziękować rzymskim arcybiskupom i całemu Kościołowi za dobrodziejstwa oraz by przyjąć postanowienia tegoż Soboru. (...) Upoważniają mnie wieki, upoważniają mnie moi poprzednicy, upoważniają mnie nieobecni, prześladowani metropolici kijowsko-halicki, którzy mieli swe wysokie patriarchsze prawa”. Pod koniec swojego wywodu Slipyj zaproponował Ojcom Soborowym, aby Metropolię Kijowsko-Halicką podnieść do miana patriarchatu³¹¹.

W pierwszej chwili propozycja ta wywołała dość spore zdziwienie, ale już podczas sesji jesienią 1964 r. w debatach nad soborowym dekretem *Orientalium Ecclesiarum* ideę patriarchatu grekokatolickiego podejmowali poważni teologowie katoliccy. Ogłoszony 21 XI 1964 r. dokument potwierdzał, że instytucja patriarchatu jest tradycyjną formą organizacyjną Kościołów wschodnich, a kompetencje do ich tworzenia zastrzeżone są dla Soboru powszechnego lub papieża. Cytowany art. 11 Dekretu o Katolickich Kościołach Wschodnich pozwolił żywić wiernym UKG nadzieję na rychłe powołanie do życia grekokatolickiego patriarchatu ukraińskiego, stanowiąc do dzisiaj prawną podstawę do ubiegania się o ten status³¹².

Przez patriarchę wschodniego wspomniany *Orientalium Ecclesiarum* w art. 7 rozumie biskupa, któremu przysługuje jurysdykcja nad wszystkimi hierarchami, w tym metropolitami, osobami duchownymi i świeckimi własnego terytorium lub też obrządku, bez naruszania przy tym prymatu papieża. Są oni równi z racji godności patriarchalnej (art. 8) i należy ich otaczać szczególną czcią, ponieważ każdy stoi na czele swojego patriarchatu jako ojciec i głowa (art. 9): „Dlatego ten święty Sobór postanawia, aby ich prawa i przywileje zostały wznowione wedle starodawnych tradycji każdego Kościoła i postanowień Soborów powszechnych. Prawa zaś te i przywileje pokrywają się z tymi, które istniały w epoce łączności Wschodu z Zachodem, chociażby nieco należało je przystosować do dzisiejszych warunków. Pa-

³¹⁰ J. Borkowicz, *Idea patriarchatu w nauczaniu kardynała Lubomyra Huzara*, w: *Kościół grekokatolicki na Warmii i Mazurach*, M. Melnyk (red.), Olsztyn 2006, s. 126-127.

³¹¹ M. M. Mychajłyszyn, *Rola metropolity Josyfa Kobernyckiego-Dyczkowskiego Slipyja w rozwoju idei patriarchatu Ukraińskiej Cerkwi Grekokatolickiej*, Kraków 2002, s. 130.

³¹² *Concilium Vaticanum II, Decretum de Ecclesiis Orientalibus...*, op. cit., s. 21.

triarchowie ze swymi synodami stanowią wyższą instancję dla wszelkich spraw patriarchatu, nie wyłączając prawa ustanawiania nowych eparchii oraz mianowania biskupów swego obrządku w granicach terytorium patriarchatu, bez naruszania niepozbawialnego prawa Biskupa Rzymskiego interweniowania w poszczególnych wypadkach”³¹³.

Wszystko to, co w Dekrecie zapisano o patriarchatach i patriarchach, odnosi się *expressis verbis* do arcybiskupstw większych i arcybiskupów większych, na podstawie art. 10 status ten otrzymał właśnie kierowany przez Slipyja Kościół grekokatolicki oraz sam metropolita w wydanym 23 XII 1963 r. dekrete Kurii Rzymskiej. Warto wspomnieć, że dokument podpisany przez kard. Gustavo Testę, ówczesnego sekretarza Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, nie został wydany z inicjatywy Stolicy Apostolskiej, ale stanowił odpowiedź na zapytanie Josyfa Slipyja, czy metropolitę lwowskiego należy uważać za arcybiskupa większego. Składał się on z dwóch zdań, z których w pierwszym odpowiadano na pytanie twierdząco, w drugim zaś informowano, że papież Paweł VI zatwierdził decyzję dykasterii. Tytuł „arcybiskupa większego”, choć posiada dawną tradycję w Kościołach wschodnich³¹⁴, to po raz pierwszy pojawił się w łacińskiej literaturze teologicznej w 1948 r. na odróżnienie hierarchy posiadającego większe uprawnienia od zwykłego arcybiskupa. W 1957 r. Pius XII jako pierwszy papież wprowadził pojęcie do prawa kanonicznego. Właściwie do dzisiaj grekokatolicy nie do końca doceniają wagę tego historycznego wydarzenia. Pod względem prawnym oznaczało ono nadanie dotychczasowemu Kościołowi metropolitarne *sui iuris* uprawnień przynależnych Kościołom patriarchalnym z pominięciem kwestii wyboru jego głowy. Slipyja, pozbawiony rzeczywistej władzy nad Kościołem na Ukrainie, uzyskał również w ten sposób zwierzchność nad wszystkimi ukraińskimi grekokatolikami na całym świecie. Tymczasem dla wiernych przyznanie tytułu „arcybiskupa większego” oznaczało odmowę bądź odsunięcie w czasie ustanowienia grekokatolickiego patriarchatu dla Ukraińców. W diasporze interpretowano to nawet jako deprecjonowanie godności metropolitarnej Slipyja. Uważano bowiem, że arcybiskup większy to coś więcej, aniżeli zwykły arcybiskup, ale zapewne mniej, niż metropolita³¹⁵. Wychodząc naprzeciw tym wątpliwościom, Paweł VI w lutym 1965 r. wyniósł Slipyja do godności kardynalskiej.

Według ks. Myrona M. Mychajłyszyna, swoje stanowisko co do nadania Slipyjowi tytułu arcybiskupa większego Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich oparła na akcie unii brzeskiej, która zapewniała metropolicie kijowskiemu władzę zwie-

³¹³ *Ibidem*, s. 19-21.

³¹⁴ Określenie „arcybiskup większy” i „arcybiskupstwo większe” po raz pierwszy zostało zastosowane w stosunku do Cypru, który to w IV w. pozostał niezależny wobec pięciu ówczesnych patriarchatów chrześcijańskich, a więc Rzymu na Zachodzie oraz Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy i Konstantynopola na Wschodzie.

³¹⁵ M. M. Mychajłyszyn, *op. cit.*, s. 151-155.

rzchnią w Kościele unickim, w tym prawo do tworzenia i likwidowania diecezji, mianowania i odwoływania biskupów, zwoływania i przewodniczenia obradom synodu oraz wydawania ksiąg liturgicznych. Drugim dokumentem była bulla Piusa VII, wydana w 1807 r. w związku z odnowieniem metropolii halickiej, w której potwierdzono, że metropolici haliccy dziedziczą prawa i przywileje po metropolitach kijowskich. W końcu trzecim źródłem decyzji dykasterii było obowiązujące w momencie wydania wspomnianego dokumentu prawo kanoniczne dotyczące wschodnich Kościołów katolickich, zgodnie z którym uprawnienia arcybiskupów większych są niemalże identyczne z przysługującymi patriarchom³¹⁶.

W 1972 r. Josyf Slipyj opublikował Statut Patriarchalny Partykularnego Ukraińskiego (Ruskiego) Kościoła Katolickiego, nie zaznaczając przy tym – co też zarzucano potem wielokrotnie – że jest to tylko projekt bądź tymczasowo przyjęte prawo wewnętrzne. Oficjalnie dokument został przyjęty przez obradujący w dniach 19-24 XI 1973 r. w Rzymie Synod Biskupów jako wyraz niezależności Kościoła grekokatolickiego. Z oficjalnego wydania dokumentu nie można również wywnioskować, czy nowe prawo Kościoła zostało przekazane Ojcu Świętemu do zatwierdzenia, czy też tylko go o nim poinformowano. W pierwszym wypadku nie mogłoby ono zostać wprowadzone w życie bez zgody papieża, w drugim zaś – weszło w życie z chwilą promulgacji, a biskup rzymski otrzymał ją jedynie jako wiadomość o wewnętrznej działalności jednego z Kościołów partykularnych³¹⁷.

Dokument składa się z 16 rozdziałów oraz 59 artykułów. W art. 9 zapisano, że „głową Partykularnego Ukraińskiego Kościoła Katolickiego jest Patriarcha albo Arcybiskup Większy, Metropolita Kijowski i Halicki”. Przysługuje mu tytuł Jego Świątobliwości Patriarchy Kijowsko-Halickiego, bądź Jego Świątobliwości Arcybiskupa Większego Kijowsko-Halickiego (art. 11). Przywódcę Kościoła wybiera Sobór Partykularny w głosowaniu tajnym, większością 2/3 głosów (art. 13), a następnie zawiadamia o swojej decyzji papieża, sam elekt zaś przesyła Stolicy Apostolskiej oświadczenie wierności, miłości i posłuchu oraz prosi Ojca Świętego o błogosławieństwo (art. 14). Patriarcha bądź arcybiskup większy, przy pomocy Soboru Partykularnego, zarządza sprawami całego Kościoła (art. 15)³¹⁸.

Równie kontrowersyjne, jak w przypadku wprowadzenia do prawa Kościoła tytułu patriarchy, wydaje się rozciągnięcie jego jurysdykcji na „wszystkich wierznych obrządku ukraińskiego (grecko-ruskiego)” na ziemiach Ukrainy, w tym szczególnie na Zakarpacie i Bukowinę, które pod zwierzchnictwem metropolitów kijowsko-halickich nigdy się nie znajdowały (art. 3.1). Personalnie pod władzą Ukraińskiego Kościoła Katolickiego (dalej: UKK) są również wszyscy wierni, „którzy od

³¹⁶ *Ibidem*, s. 155-156.

³¹⁷ M. M. Mychajłyszyn, *Błazenmiszji Josyf Slipyj ta idea patrijarchatu UHKC*, L'wów 2007, s. 104.

³¹⁸ Dokument omówiono na podstawie: *Patrijarchal'nyj ustaw Pomisnoji Ukrajin'skoji (Rus'koji) Katolicy'koji Cerkwy*, w: M. M. Mychajłyszyn, *op. cit.*, s. 152-154.

czasów Unii Brzeskiej emigrowali (...) do Centralnej, Południowej i Zachodniej Europy, do obydwu Ameryk, Afryki, Azji i Australii oraz ich potomkowie” (art. 3.2).

Co się zaś tyczy stosunku UKK do papieża, to w Statucie Patriarchalnym zapisano, że Kościół od początku swojego istnienia uznawał i nadal uznaje, że biskup Rzymu jest następcą św. Piotra oraz widzialną głową Kościoła Chrystusowego, czego też UKK nigdy się „wrażnie” nie wyparł (art. 6). Papież ma pełną i najwyższą władzę nad całym Kościołem powszechnym, a jego imię ma być wymawiane podczas sprawowania liturgii (art. 7).

Kolejnym krokiem w kierunku ustanowienia patriarchatu grekokatolickiego była liturgia w obrządku bizantyjsko-ukraińskim, odprawiana w rzymskiej Bazylice św. Piotra 12 VII 1975 r. Wówczas to wobec ponad siedmiu tysięcy wiernych koncelebrant ks. prof. Iwan Hrynioch wzniósł modlitwę „za Jego Świątobliwość Patriarchę Kijowsko-Halickiego i całej Rusi”. Kilka miesięcy wcześniej, w posłaniu wielkanocnym J. Slipyja po raz pierwszy podpisał się jako patriarcha i kardynał. Odtąd Slipyja wielokrotnie zwracał się do Pawła VI z prośbą o uznanie patriarchatu³¹⁹.

Po latach, w swoim testamencie Slipyja napisał: „Rzymska Stolica Apostolska pod wpływem i władzą urzędników Kurii Rzymskiej, być może i w dobrej wierze, wzięła w latach siedemdziesiątych polityczny kurs, który stał się ciosem dla naszego Kościoła na Ukrainie, a jeszcze większy dla tej części naszego Kościoła i Narodu, która znajduje się w wolnym świecie. Cały świat chrześcijański jest świadkiem, że nasze stałe przestrogi i pokorne argumenty, które przekazywaliśmy papieżowi Pawłowi VI, nie brano pod uwagę. (...) Dlatego dzisiaj, kiedy znane stały się tajne dokumenty, świadczące o kontaktach między Rzymską Stolicą Apostolską a Patriarchatem Moskiewskim, dokumenty, które mają charakter wyroku skazującego na śmierć dla Kościoła Ukraińskiego, a tym samym uderzają w cały Powszechny Kościół Chrystusowy”. Dlatego też kard. Józef Slipyja zobowiązywał wiernych: „Módlcie się, pracujcie i walczcie o uratowanie chrześcijańskiej duszy każdego człowieka z ukraińskiego rodu i za cały naród, i proście Boga Wszechmogącego, aby dopomógł nam zakończyć naszą tęsknotę za jednością i nasze zmagania o zjednoczenie kościelne poprzez ustanowienie Patriarchatu Kościoła Ukraińskiego”³²⁰.

Bezpośrednim następcą J. Slipyja w roli głowy UKG został z dniem jego śmierci, a więc 7 IX 1985 r., były grekokatolicki metropolita filadelfijski M. I. Lubacziwski, który jeszcze w marcu 1980 r. po synodzie biskupów grekokatolickich został koadiutorem arcybiskupa większego. Przez ponad półtorej dekady swoich rządów ani razu Lubacziwskyj nie nazwał się i zaledwie kilkukrotnie podpisał się jako patriarcha, choć mówiąc o swoim poprzedniku takiego tytułu często używał. Tak by-

³¹⁹ M. Haliw, *Do pytańna patrijarchatu UKCerkwy*, w: M. M. Mychajłyszyn, *Błazenniszij Józef Slipyja...*, op. cit., s. 176.

³²⁰ M. M. Mychajłyszyn, op. cit., s. 106. Kwestia patriarchatu grekokatolickiego również i współcześnie jest według Moskwy jedną z głównych przeszkód w dialogu ekumenicznym między katolikami i prawosławnymi.

ło chociażby podczas konferencji naukowej, zorganizowanej 28 VIII 1992 r. na cześć Slipyja, po przewiezieniu jego doczesnych szczątków z Rzymu do Lwowa.

W tym kontekście należy wspomnieć, że Lubacziwskyj przyjął chirotonię biskupią 12 XI 1979 r. z rąk Jana Pawła II, a nie kard. Slipyja. Po raz pierwszy w historii Kościoła grekokatolickiego święceń biskupich udzielił sam papież³²¹. Było to wydarzenie sprzeczne również z art. 19 Statutu Patriarchalnego Partykularnego Ukraińskiego (Ruskiego) Kościoła Katolickiego, zgodnie z którym metropolitów wybiera Sobór Partykularny, a sakrę otrzymuje z rąk patriarchy bądź arcybiskupa większego. Również sama nominacja na archikatedrę filadelfijską nie była uzgodniona z grekokatolickim episkopatem. W tej sytuacji Lubacziwskyj, już jako oficjalny kandydat Stolicy Apostolskiej, zwrócił się do Slipyja, który odpowiedział: „dobrze zrobiliście, że skierowaliście się do mnie, jako Głowy Waszego Kościoła, aby zatwierdzić Was jako biskupa Ukraińskiego Kościoła Katolickiego – wobec Waszej osoby nie mam zastrzeżeń”. Kilka miesięcy później papież wyznaczył na koadiutora arcybiskupa większego właśnie Lubacziwskiego, jednego z trzech kandydatów zaproponowanych przez synod, choć Slipyj sprzyjał tajnie wyświęconemu przez siebie 2 IV 1977 r. Lubomyrowi Huzarowi. Było również raczej pewne, że ktoś taki, jak Lubacziwskyj nie będzie się domagał dla siebie i Kościoła statusu patriarchy i patriarchatu. Nazwany przez Slipyja w swym testamencie „duchowym spadkobiercą” Huzar został zatwierdzony jako biskup dopiero 22 II 1996 r.³²²

Wydaje się, że wybór na arcybiskupa większego hierarchy z krótkim stażem, mianowanego na metropolitę filadelfijskiego przez papieża i niezwiązanego z najbliższym kręgiem współpracowników Slipyja, oznaczało pogodzenie się przez Kurie Rzymską ze słabymi szansami na odbudowę Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie i tym samym wzmocnienie nurtu amerykańskiego. W takim przekonaniu mogą utwierdzać losy Kościoła rusińskiego. Po przyłączeniu Zakarpacia do radzieckiej Ukrainy i przymusowej unifikacji grekokatolików z prawosławiem ciężar działalności Kościoła spadł na barki diaspory amerykańskiej. W 1969 r. w Pittsburghu utworzono metropolię dla Rusinów uznaną przez Watykan za metropolię *sui iuris*.

Pomimo negatywnego stanowiska Lubacziwskiego wobec, według niego, samowolnego używania terminu patriarchat i tytułu patriarchy grekokatolicki biskupi wielokrotnie wyrażali za jego życia pragnienie podniesienia UKG do miana patriarchatu. Uczestnicy pierwszego synodu, odbywającego się na Ukrainie od czasów legalizacji Kościoła, który miał miejsce w drugiej połowie maja 1992 r., zwrócili się z prośbą do Ojca Świętego, aby ten zrealizował jedno z postanowień II Soboru Watykańskiego i utworzył Patriarchat Kijowsko-Halicki³²³.

³²¹ R. Bławac'ka, *op. cit.*, s. 10.

³²² M. Hajkows'kyj, *op. cit.*, s. 35-36.

³²³ *Riszennja i Postanowu schwaleni Synodom Jepyskopiw Ukrajin's'koi Hreko-Katolyc'koi Cerkwy, szczo widbuwsja u L'wowi w dnjach 16-31 trawnja 1992 r. B.*, w: *Riszennja i Postanowu...*, *op. cit.*, s. 18.

W jednym z wywiadów prasowych z 1994 r. kard. Lubacziwskyj miał powiedzieć, że życzenie biskupów grekokatolickich podniesienia Kościoła do rangi patriarchatu jest w Watykanie dobrze znane, gdyż wielokrotnie zwracano się w tej kwestii do Ojca Świętego i Kurii Rzymskiej. Papież – wg Lubacziwskiego – podniesie UKG do godności patriarchatu wówczas, gdy uzna, że tak powinno się stać. Oczekując na ten dzień, członkowie Kościoła powinni się modlić i pracować³²⁴.

Następcą Lubacziwskiego został Lubomyr Huzar, który faktyczną władzę w Kościele przejął już w 1996 r. jako biskup pomocniczy arcybiskupa większego. Zintensyfikował on działania na rzecz powołania patriarchatu, tworząc podwaliny pod struktury patriarchalne UKG: uregulowano kwestie terytorium kanonicznego, podzielono je na diecezje i egzarchaty, powołano sieć szkół wyznaniowych, utworzono niektóre struktury patriarchalne, w tym kurię patriarchalną, odbyły się trzy sesje Soboru Patriarchalnego, z których na ostatniej w 2002 r. jednogłośnie opowiedziano się za podniesieniem Kościoła do rangi patriarchatu³²⁵.

Według Leonida Prudnickiego, najbardziej realnym momentem na oficjalne uznanie UKG za patriarchat miał być rok 2001. Na uzasadnienie swojej tezy przywoływał następujące fakty: po pierwsze, dzisiejsza Ukraina jest państwem niezależnym, a UKG funkcjonuje na własnym terytorium, dlatego też do przeszłości odeszła główna przeszkoda natury kanonicznej. Po drugie, Kościół w kraju, jak i poza jego granicami, dzięki przywództwu patriarchy-arcybiskupa większego, stanowi jeden organizm. Po trzecie, w UKG funkcjonują de facto struktury patriarchalne, w tym synod patriarchalny, a większość hierarchów i duchownych podczas liturgii wspomina imię patriarchy, a wśród laikatu nie ma żadnego wobec tego faktu sprzeciwu. Po czwarte, pomimo wielu przeszkód Kościół na Ukrainie ma możliwość rozwoju, jak nigdy przedtem. Po piąte, Kościół grekokatolicki cieszy się ogromnym wsparciem ze strony Jana Pawła II, czego wyrazem była zaplanowana na czerwiec 2001 r. wizyta papieska na Ukrainie. Po szóste, spadek prestiżu Patriarchatu Moskiewskiego na Zachodzie ze względu na brak tolerancji chrześcijańskiej i ducha ekumenizmu. Po siódme, zgodna z prawdą jest zachodnia percepcja, że UKG pragnie pokojowego współistnienia Kościołów oraz przekonanie, że „miłość Chrystusa wszystkich nas jednoczy”. Po ósme, w przeciwieństwie do zsekularyzowanego świata zachodniego, na Ukrainie ma miejsce odrodzenie prawdziwego życia religijnego, szczególnie zaś w zachodniej części kraju, gdzie po długich latach nielegalnej działalności odradza się Kościół grekokatolicki, o czym świadczy wzrost liczby wiernych, restauracja starych i budownictwo nowych świątyń. Najważniejszym, ale – według Rudnickiego – nienaukowym argumentem na bliskie uznanie UKG

³²⁴ *Interw'ju Patriarcha Myroslawa Iwana dlja presy z nahody tret'oji ricznicy poworotu w Ukrainiu*, „Patriarchat”, 1994, nr 7-8, s. 5.

³²⁵ T. Szyszlak, *Odrodzenie Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego po upadku komunizmu. Zarys problematyki*, w: *Wspólnoty chrześcijańskie w państwach byłego ZSRR – perspektywa dwudziestolecia*, M. Mróz, T. Dębowski (red.), Wrocław 2006, s. 259-260.

za patriarchat, miał być niezaprzeczalny fakt spełniania się wizji Slipyja, jego szczątki spoczęły obok grobu metropolity Szeptyckiego, a po kard. Lubacziwskim nowym głową Kościoła został wybrany przez niego duchowy spadkobierca L. Huzar³²⁶.

Ponieważ papież Jan Paweł II podczas swojej pielgrzymki na Ukrainę nie ogłosił powstania grekokatolickiego patriarchatu, obradujący na początku lipca 2001 r. Synod Biskupów jednogłośnie postanowił zwrócić się w tej sprawie do Ojca Świętego. W odpowiedzi na to pismo papież zwołał na 6 II 2003 r. konsystorz Kolegium Kardynalskiego. Z informacji przekazywanych następnie przez włoskie media możemy się dowiedzieć, że spośród biorących w nim udział 123 purpuratów jedynie trzech sprzeciwiło się tej idei. Wśród nich znalazł się ówczesny prefekt Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich patriarcha ad personam Ignacy Mossa Daoud oraz dwóch Niemców, kardynałowie Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan i Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacji Nauki Wiary, obecny papież Benedykt XVI. Tego samego dnia Walter Kasper napisał list do patriarchy Aleksego II, w którym zawiadomił go, że wielce prawdopodobne jest potwierdzenie przez papieża Jana Pawła II ustroju patriarchalnego UKG³²⁷.

Mychajło Kosiw, pochodzący z Galicji ukraiński działacz polityczny, członek Rady Najwyższej, na łamach swojej broszury *Patriarchat Kijowsko-Halicki Kościoła Ukraińskiego jako ukraińska wielowiekowa tęsknota za jednością*, stawia pytanie, dlaczego akurat Niemcy są przeciwni idei patriarchatu UKG, a także dlaczego kard. Walter Kasper nie porozmawiał najpierw z Huzarem? „Wpływowym ludziom w administracji watykańskiej wydaje się, że Rzymska Stolica Apostolska może prowadzić dialog ekumeniczny z Moskwą, którego koszty obciążą Ukrainę. Ten proces rozpoczął się ponad czterdzieści lat temu i trwa (bez rezultatów) do dzisiaj (...). Kardynał Kasper może i nie zna historii Kościoła Ukraińskiego, ale jeżeli Jego Eminencja bierze się za decydowanie o losie Ukraińców, jeżeli z lekkim sercem uznaje on prawo Moskwy do władania Ukrainą, jako swoim »terytorium kanonicznym«, i jeżeli robi on wszystko w imieniu Watykanu, będąc przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, to mógłby przynajmniej się zastanowić, czy trzeba płacić aż taką cenę za osiągnięcie efemerycznej jedności, której, po pierwsze, i tak w najbliższej przyszłości nie widać (jest ona po prostu nie możliwa), a, po drugie, komu potrzebna jest taka »jedność«, ze względu na którą lekceważone są interesy całego narodu? Poza tym kardynał Kasper, wypełniając obowiązki przewodniczącego Papieskiej Rady i zajmując się problemami Ukrainy, mógłby przynajmniej zadać sobie trud i zaznajomić się z tym, co mówił o ukraińskim chrześcijaństwie Ojciec Święty trzy lata temu [broszura podpisana została datą 9 V 2004 r. –

³²⁶ L. Rudnic'kyj, *Za wyznannija Patriarchatu UIHKC Apostol's'koju Stolicyju*, w: M. M. Mychajłyszyn, *op. cit.*, s. 319-321.

³²⁷ *Ibidem*.

przyp. T. S.J. Ponieważ póki co, ukraińscy grekokatolicy mają wszelkie podstawy do tego, aby uważać »ignorantwo« kardynała za głęboką dla nich obrazę”³²⁸.

W połowie lutego 2004 r. Kasper spotkał się w Moskwie z wysokimi urzędnikami Patriarchatu Moskiewskiego oraz z samym Aleksym II. Pomimo że żaden oficjalny dokument dotyczący tychże rozmów nie ukazał się, to sam kardynał w szeregu wywiadów prasowych akcentował, że choć on sam jest przeciwny uznaniu UKG za patriarchat, to decyzję w tej sprawie może podjąć wyłącznie papież, a im wcześniej tego dokona, tym lepiej³²⁹.

Również w tym przypadku grekokatolicy wyrazili swoje oburzenie wobec prowadzenia rozmów o ich żywotnych interesach bez samych zainteresowanych. W odezwie grekokatolickiej hierarchii duchownej z początku kwietnia 2004 r. możemy przeczytać, że „rozmowy w Moskwie zupełnie nie uwzględniły głównego kierunku, a więc rozbudowy struktur patriarchalnych UKG, który już od jakiegoś czasu obecny jest w postanowieniach Synodu Biskupów i stanowi odzwierciedlenie wyraźnej woli Ludu Bożego Kościoła”³³⁰.

Biskupi zauważyli, że wspomniana wizyta mogła mieć pozytywne konsekwencje, kiedy uwaga, którą zwróciła na siebie, stałaby się impulsem do dalszego prze studiowania argumentów Kościoła grekokatolickiego. Wszakże status patriarchatu dla UKG to nie tylko dekret hierarchów zatwierdzony przez papieża, ale także widzialna przemiana wiernych, świadomych swych nowych praw i obowiązków³³¹.

Kwestię ustanowienia patriarchatu poruszano po raz kolejny 3 VI 2004 r. na spotkaniu Jana Pawła II z L. Huzarem i członkami Synodu Biskupów UKG. Podczas audiencji papież zapewnił, że pragnienie grekokatolików podziela, przyznał, że mają oni wystarczająco dużo podstaw, aby „mieć pełną kościelną strukturę prawną”, zwłaszcza zaś z punktu widzenia prawa kanonicznego. Mimo to Ojciec Święty zaznaczył, że oczekuje „przeznaczonego przez Boga dnia”, kiedy to następca św. Piotra będzie mógł potwierdzić, że takie postanowienie już dojrzało³³².

Od końca lat 90. XX w. wśród kierownictwa UKG zaczęła się krzewić idea przeniesienia siedziby arcybiskupów większych i metropolitów kijowsko-halickich ze Lwowa do Kijowa. Od 2001 r. w ukraińskiej stolicy funkcjonuje Sekretariat Synodu Biskupów i kościelne biuro zajmujące się stosunkami z organami władzy centralnej. W listopadzie 2002 r. na lewym brzegu Dniepru rozpoczęto budowę monumentalnego Soboru Patriarchalnego Zmartwychwstania Pańskiego, a przy oka-

³²⁸ M. Kosiw, *Kyjewo-Halyc'kyj patrijarchat Ukrajin's'koji Cerkwy jak ukrajins'ka bahatowikowa tuha za jednistju*, L'wiv 2004, s. 16-18.

³²⁹ P. Diduła, *Idea Patriarchatu Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego*, „Przegląd Powszechny”, 2005, nr 2, s. 240-241.

³³⁰ *Odezuwa Synodu Biskupów Metropolii Kijowsko-Halickiej do osób duchownych i konsekrowanych oraz wiernych Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego z okazji wizyty kard. Waltera Kaspera w Moskwie*, „Przegląd Powszechny”, 2004, nr 9, s. 307.

³³¹ *Ibidem*, s. 310.

³³² P. Diduła, *op. cit.*, s. 242.

zji Wielkanocy w 2004 r. Huzar napisał do wiernych list pasterski *Jeden Lud Boży w kraju na górach Kijowa*, w którym informował o powrocie siedziby przywódców Kościoła grekokatolickiego nad Dniepr: „Dzisiaj, gdy UKG odnowił i rozwinął posługę duszpasterską, struktury kościelne i życie teologiczne, czuje, że jest gotów przebudować własną strukturę kościelną zgodnie z wczesnochrześcijańską tradycją w strukturę patriarchatu (...). Nie tak dawno Ukraiński Kościół Grekokatolicki starał się zdobyć uznanie swego statusu patriarchalnego przez Ojca Świętego. Wywołało to załamanie stosunków katolicko-prawosławnych. Na adres Watykanu Kościoły prawosławne przesłały protesty sformułowane, niestety, w wyraźnie ultymatywny sposób; zdaniem tych Kościołów, uznanie przez Rzym Patriarchatu UKG może spowodować zerwanie stosunków między Kościołem katolickim a światowym Prawosławiem”³³³.

W jednym z wywiadów prasowych zadano zwierzchnikowi UKG pytanie, dlaczego Kościół opuszcza swoje tradycyjne centrum i przenosi się do stolicy? W odpowiedzi Huzar stwierdził, że przez osiem stuleci Kościół istniał w Kijowie, a tylko przez dwa we Lwowie. Stolicą metropolii stał się Lwów wtedy, „gdy podzielono Ukrainę między Austrię i Rosję. I na tych terenach, które trafiły pod panowanie Rosji, nasz Kościół grekokatolicki został zlikwidowany (...). Tam, gdzie przychodziła carska Rosja, tam niszczone Kościoły grekokatolickie. Bolszewicy kontynuowali tę politykę”. Przeniesienie stolicy arcybiskupa większego ze Lwowa do Kijowa to również – według Huzara – sprzeciw wobec niebezpieczeństwa wielopłaszczyznowej regionalizacji, politycznej, gospodarczej czy też religijnej³³⁴.

Jednym z argumentów, który chętnie przytaczają zwolennicy przeniesienia siedziby Kościoła do ukraińskiej stolicy, jest przywoływana za *Powieścią minionych lat* tradycja, zgodnie z którą św. Andrzej Apostoł pobłogosławił ziemię kijowską i przepowiedział, że „na tych górach jaśnieć będzie chwała Boża”³³⁵. Dokonując interpretacji podkreślania tychże słów, trzeba zauważyć, że Kościołowi kijowskiemu jako jurysdykcji założonej przez ucznia Chrystusa przysługuje tytuł „Stolicy Apostolskiej”, podobnie jak innych biskupstw założonych przez apostołów, na czele z Rzymem. W związku z tym oraz z zasadą równości apostołów jedna Stolica Apostolska nie może być zależna wobec drugiej, a tym bardziej wobec Kościoła, który takiej tradycji nie posiada.

Poza Kościołami prawosławnymi z RKP na czele, również spora część grekokatolików, choć nie sprzeciwia się podniesieniu UKG do rangi patriarchatu i przeniesieniu siedziby zwierzchnika konfesji, to jednak otwarcie przeciwstawiają się au-

³³³ *Jeden Lud Boży w kraju na górach Kijowa. Słowo Jego Świątobliwości Lubomyra, metropolity kijowsko-haliczkiego, z okazji uroczystego powrotu siedziby metropolity do Kijowa*, „Przegląd Powszechny”, 2004, nr 12, s. 671 i n.

³³⁴ *Przeszłość nie powinna zatruwać naszych dusz. Z kard. Lubomyrem Huzarem, zwierzchnikiem Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego, rozmawia Dana Romanec, dziennikarka gazety „Ukraina Mołoda”*, „Przegląd Powszechny”, 2004, nr 9, s. 304.

³³⁵ Por. *Jeden Lud Boży...*, op. cit., s. 669.

torytetowi Huzara, zwłaszcza jeżeli chodzi o jego aktywną działalność we wschodniej i południowej części Ukrainy oraz ekumenizmowi, broniąc przy tym odrębności obrzędowej UKG od prawosławia. Warto przy tym wspomnieć, że w dokumentach II Soboru Watykańskiego, zwłaszcza zaś w Dekrecie o Kościołach Wschodnich zaakcentowano potrzebę powrotu do korzeni. Ogromna część księży i wiernych zgodziła się na „delatynizację” obrzędów, prawa i doktryny, pewna grupa zaś sprzeciwiła się temu jako zdradzie przeciwko tradycji katolickiej.

Do 2002 r. można było mówić o integralnym tradycjonalizmie w UKG jedynie w charakterze zjawiska. Obecnie jest to natomiast ukształtowany ruch duchownych i świeckich, który – podobnie jak w Kościele łacińskim – ma dwa nurty: pierwszy, to ci księża i wierni, którzy podtrzymują związek eucharystyczny z ekskomunikowanymi w 1988 r. członkami Bractwa św. Piusa X. Ich przywódcą na Ukrainie jest ks. Wasyl Kowpak, na którego również została nałożona ekskomunika 7 VI 2004 r. Drugi, to ci, którzy otwarcie nie zgadzają się z polityką Ojca i Głowy Kościoła, aczkolwiek *de iure* nie zrywają z nim.

Grekokatolicy lefebryści poddają ostrej krytyce postanowienia ostatniego soboru powszechnego, za których sprawą „przyszła ruina w Kościele katolickim. (...) takie negatywne zjawiska, jak skracanie Liturgii, świeckie myślenie w Kościele, kryzys wiary i moralności wśród duchowieństwa, nabożeństwa w językach narodowych itp.” Największe zagrożenie dla Kościoła widzą w ekumenizmie, odrzuceniu dogmatów o nieomyślności oraz w tym, że „poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia”³³⁶.

Do miana głównej różnicy między tradycjonalistami a zwolennikami nauki soborowej urasta problem zmian obrzędowych. Jeżeli zwolennicy patriarchatu uważają za konieczne stopniowe zbliżanie w zakresie rytu wszystkich Kościołów tradycji kijowskiej na Ukrainie, to lefebryści robią wszystko, aby podkreślić własną odmienność od prawosławnych schizmatyków. W związku z tym UKG powinien pozostać konfesją regionalną, ze swoim specyficznym ani wschodnim, ani tym bardziej zachodnim obrządkiem, zaś pod względem prawnym powinien być rozumiany jako osobliwy, różny od prawosławia nurt w ramach Kościoła rzymskiego³³⁷.

Według wielu obserwatorów wśród skutków uznania patriarchatu dla grekokatolików na Ukrainie oraz przeniesienia siedziby ich zwierzchnika do Kijowa należy wymienić: po pierwsze, wraz ze statusem patriarchatu Głowa i Ojciec UKG otrzymałby o wiele większą wolność w decyzjach pastoralnych, przede wszystkim, gdy chodzi o interesy Kościoła poza Galicją. W takiej sytuacji, kiedy UKG jest pozbawiony tego statusu, każda ważna decyzja wymaga *de facto* potwierdzenia ze strony Stolicy Apostolskiej. Po drugie, udział Kościoła grekokatolickiego w procesie integracji konfesji tradycji kijowskiej pozbawi tej idei wymiaru polity-

³³⁶ P. Diduła, *op. cit.*, s. 250-251.

³³⁷ *Ibidem*.

cznego. Po trzecie zaś wzrosło autorytet i tak już cieszącego się ogromnym zaufaniem kard. Huzara³³⁸.

Stałe podkreślanie faktu, że UKG wywodzi się z tradycji chrztu św. Włodzimierza i Kościoła kijowskiego, legło u źródeł dyskusji nad zmianą nazwy konfesji. Jeszcze w okresie międzywojennym nosił on nazwę obrządku lub Kościoła greko-bądź też grekokatolickiego. W latach 30. XX w. po raz pierwszy w literaturze pojawia się nazwa „Ukraiński Kościół Katolicki”, która została spopularyzowana w diasporze po likwidacji odrębności Kościoła w kraju – jak wspomina Bohdan Bocjurkiw – „aby uniknąć nieporozumień, co do jego tożsamości etnicznej”³³⁹. Według krytyków wprowadzenia nowej nazwy towarzyszyła temu utrata tożsamości kościelnej, a także okazała się zgubna dla Kościoła po II Soborze Watykańskim. Od 1959 r., czyli jeszcze przed II Soborem Watykańskim, jest to oficjalna nazwa konfesji. Dzisiaj jest to nazwa częściej używana w diasporze w celu identyfikacji Ukraińców-katolików³⁴⁰.

Na Ukrainie dalej używano starej nazwy, do której też powrócono w okresie legalizacji Kościoła. Jak pisze w swoim zbiorze artykułów ks. I. Szewciw, pojęcie „grekokatolicyzmu” nie odpowiada ani realiom XX w., ani współczesnym potrzebom rozwoju Kościoła. Również nazwa „Ukraiński Kościół Katolicki” nie jest idealna, ponieważ w jej obrębie funkcjonuje sprzeczność: obok określenia „katolicki”, co należy tłumaczyć jako „powszechny”, znajduje się określenie narodowe – „ukraiński”. Poza tym nazwa ta wywiera zbyt wielkie konotacje z obrządkiem łacińskim³⁴¹.

Również Swiatosław Kyjak uważa, że Kościół grekokatolicki powinien się zachować, jak współczesne prawosławie, czy to rosyjskie, czy też rodzime ukraińskie. Nie zważając na wspólne bizantyjskie źródła liturgiczno-obrzędowe, nie używają one w swojej nazwie prefiksu „greko-”, ograniczając się jedynie do charakterystyki narodowej, w tych konkretnych przypadkach pisze się i mówi o ukraińskim bądź rosyjskim prawosławiu. Poza tym terminy „Kościół grekokatolicki” lub „grekokatolicyzm” zbyt często, co widać szczególnie na Zachodzie, kojarzone są z Grecją, dlatego też wspomniany autor skłania się do używania zamiast nich pojęcia „ukraiński katolicyzm”³⁴².

Kyjak uzasadnia dalsze używanie nazwy „Ukraiński Kościół Katolicki” jako tę, która w dostateczny sposób integruje i ujawnia jego historyczno-eklezyjologiczną samowystarczalność, jednocząc przy tym wschodnią eklezjologię katolicką z bi-

³³⁸ *Ibidem*, s. 255-257.

³³⁹ B. Bocjurkiw, *op. cit.*, s. 204.

³⁴⁰ *Ukrajins'ka Katolyc'ka Cerkwa w Kanadi: Chto my taki?*, w: *Dokumenty Jeparchijal'nych Soboriv Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy 2001-2002*, t. 1, L'wiv 2003, s. 156.

³⁴¹ I. Szewciw, *Ukrajins'ka Katolyc'ka czy 'Hreko-katolyc'ka' cerkwa?*, w: *idem, Statti, dopowidi, promowi i t.p.*, L'wiv 1996, s. 58-60.

³⁴² S. Kyjak, *Identychnist' ukrajins'koho katolicyzmu. Henezis, problemy, perspektwy*, Iwano-Frankiws'k 2006, s. 15.

zantyjsko-ukraińską, a więc kijowską tradycją obrzędową. Zauważa przy tym, że Kościół kijowski w czasach przed unią brzeską nigdy nie określał się jako katolicki bądź prawosławny, ale był przez obie strony identyfikowany jako Ruski (Ruteński) Kościół Partykularny obrządku wschodniego (greckiego). Nigdy też nie zerwał oficjalnie związków ze Stolicą Apostolską³⁴³.

Biorąc pod uwagę fakt, że Kościół jednoczy w sobie cechy zaczerpnięte z chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego, bp Andrij Sapeljak zaproponował wprowadzenie nazwy „Kijowski Kościół Katolicko-Prawosławny”, która to w pewnej mierze ukazuje historyczne oraz teologiczno-eklezyjologiczne zasady jego tożsamości, a także złożony proces powstawania ukraińskiego nurtu chrześcijaństwa od średniowiecza aż do czasów nowożytnych³⁴⁴.

Problemem nowej nazwy dla Kościoła zajmował się między innymi Synod Biskupów UKG, który odbył się w 1999 r. Z pozytywną oceną hierarchów spotkała się propozycja nadania Kościołowi nazwy „Kijowski Kościół Katolicki”. Zgodnie z opinią wówczas biskupa pomocniczego głowy UKG Lubomyra Huzara ukraińskim katolikom obrządku wschodniego potrzebna jest nazwa, która najlepiej odpowiadałaby pierwotnej tradycji Kościoła. Taki charakter ma określenie „Kijowski Kościół Katolicki”, ponieważ przymiotnik „kijowski” wskazuje, skąd wspólnota się wywodzi, natomiast „katolicki” informuje, do jakiego Kościoła należy. Uczestnicy spotkania zaznaczyli jednak, że kwestia zmiany nazwy Kościoła, to sprawa przyszłości³⁴⁵. Warto również nadmienić, że Jan Paweł II kilkakrotnie używał pojęcia „Kościół kijowski”, czy to w posłaniu do katolickiej wspólnoty ukraińskiej z okazji milenium chrztu Rusi *Magnum Baptismi donum*, czy też w liście do Ukraińców z okazji czterechsetnej rocznicy unii brzeskiej³⁴⁶.

Również w *Odezwie Synodu Biskupów UKG do wiernych na temat rezultatów Trzeciej Sesji Soboru Patriarchalnego UKG (czerwiec-lipiec 2002)* zwrócono uwagę, że współczesna oficjalna nazwa konfesji jest nie do przyjęcia „dla wielu, o ile nie w pełni odpowiada istocie naszego Kościoła. Dzisiaj kwestia ta znajduje się w stadium dyskusji i – prawdopodobnie – będzie trzeba jeszcze popracować, aby znaleźć odpowiednią nazwę”³⁴⁷.

Staraniem kard. Myrosława Lubaczińskiego zainicjowano utworzenie Grupy Studyjnej Kościoła Kijowskiego, która miała się zająć badaniem dziedzictwa kijowskiego w ukraińskim chrześcijaństwie. Dzięki tejże inicjatywie głęboko przeanalizo-

³⁴³ *Ibidem*, s. 62-64.

³⁴⁴ A. Sapeljak, *Kyjivśka Cerkwa na słow'jans'komu Schodi. Kanoniczno-ekumenicznyj aspekt*, Buenos Ajres – L'wiv 1999, s. 97.

³⁴⁵ T. Szyszlak, *op. cit.*, s. 262-263.

³⁴⁶ G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001, s. 198-202.

³⁴⁷ *Zuvernennja Synodu Jepyskopiw Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy do wirnych szczoto rezu'tativ Tret'oji sesiji Patrijarszoho Soboru Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy, szczo widbulasja w czerwoni-lypni 2002 roku*, w: *Dokumenty Jeparchijal'nych Soboriv...*, *op. cit.*, s. 6.

wano również historyczne oraz liturgiczno-eklezjologiczne zasady tradycji kijowskiej i – co za tym idzie – zaproponowano nowe nazwy dla Kościoła: „Partykularny Kościół Kijowski Rusi-Ukrainy, a także Partykularny Ukraiński Kościół Katolicki”³⁴⁸.

Chcąc zaakcentować przeniesienie siedziby arcybiskupów większych ze Lwowa do Kijowa – według ks. Dmytro Błażejewskiego – UKG powinien przyjąć nazwy „Kijowski Kościół Powszechny” bądź „Powszechny Kościół Kijowski” albo też „Patriarchalny Kijowski Kościół Powszechny”. Wspomniany autor argumentuje zmianę przymiotnika z „katolicki” na „powszechny” tym, że pierwsze z określeń zanadto kojarzyło się w ukraińskim społeczeństwie poza Galicją z polskością lub też „napółpolskością” Kościoła, drugie natomiast wskazywałoby na związek Kościoła kijowskiego z Rzymem i innymi Kościołami³⁴⁹.

Wprowadzenie nowej nazwy dla UKG będzie miało jedynie sens w przypadku zmiany statusu z arcybiskupstwa większego na patriarchat. Użycie wówczas przymiotnika „kijowski” w nazwie będzie zgodne z przyjętą już w starożytności zasadą, aby nazwę dla całego Kościoła wywodzić od jego największego miasta i stolicy zarazem. W tym miejscu wystarczy przywołać przykłady Kościoła rzymskiego na oznaczenie nurtu łacińskiego katolicyzmu czy też Kościołów aleksandryjskiego, antiocheńskiego, konstantynopolańskiego, jerozolimskiego albo moskiewskiego w rozumieniu patriarchatów prawosławnego Wschodu.

Ważnym wydarzeniem w najnowszej historii Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie było wyniesienie na ołtarze przez Jana Pawła II w czasie pielgrzymki do Lwowa 28 nowych świętych, z których aż 27 poniosło męczeńską śmierć za wiarę. W czasie liturgii 27 VI 2001 r. Ojciec Święty beatyfikował również s. Jozafatę (Michalinę) Hordaszewską, założycielkę Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Marii Panny. Z wyjątkiem bł. Leonida Fiodorowa, zmarłego w 1935 r. egzarchy Rosyjskiego Kościoła Grekokatolickiego, wszyscy pozostali byli Ukraińcami³⁵⁰, ofiarami prześladowań religijnych, które rozpoczęły się jesienią 1939 r. i z różnym nasileniem trwały aż do końca lat 80. XX w.

„Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Tymi słowami Chrystusa Jan Paweł II zwrócił się do ponad dwóch milionów wiernych na lwowskim hipodromie, podkreślając przy tym, że większość z beatyfikowanych została zabita z nienawiści do wiary chrześcijańskiej. Niektórzy ponieśli śmierć męczeńską w czasach nam współczesnych, toteż wśród uczestników liturgii wcale nie małą grupę stanowili ci, którzy znali ich osobiście. „Wasza ziemia galicyjska – mówił dalej papież – na której w ciągu wieków rozwi-

³⁴⁸ S. Kijak, *op. cit.*, s. 53.

³⁴⁹ *Ibidem*, s. 55.

³⁵⁰ Za kwestię sporną można uznać przynależność narodową bł. bp. Teodora Romży, byłego grekokatolickiego ordynariusza mukaczewskiego. Romża nigdy jasno nie określił swojej narodowości, dlatego można mieć wątpliwości, czy uważał się za Rusina, Ukraińca czy też Węgra. Por. L. Puszkasz, *op. cit.*

jał się Ukraiński Kościół Grekokatolicki, pokryła się, jak mawiał niezapomniany metropolita Josyf Slipyj, »górami trupów i rzekami krwi«³⁵¹.

W swoim liście apostolskim *Tertio Millenio adveniente* Jan Paweł II zauważył, że u kresu drugiego tysiąclecia „Kościół znów stał się Kościołem męczenników”. W dalszej części listu pisał o konieczności, ażeby Kościoły lokalne zrobiły wszystko w celu zachowania w pamięci tych wszystkich, którzy ponieśli męczeństwo³⁵².

Idąc za tym papieskim wskazaniem, Kościół grekokatolicki na Ukrainie rozpoczął pracę nad przygotowaniem do beatyfikacji pierwszych kandydatów w okresie powojennym. Spośród męczenników z pierwszego okresu, radzieckiej okupacji Galicji w latach 1939-1941, papież włączył w poczet błogosławionych sześć osób: pięciu duchownych (Sewrijan Baranyk, Andrij Iszczak, Mykoła Konrad, Zynowij Kowalyk, Jakym Senkiwskyj) i jednego świeckiego (Wołodymyr Pryjma). Jeden z męczenników, ks. Emilian Kowcz, zginął z rąk niemieckich oprawców w obozie na lubelskim Majdanku. Większość męczenników wyniesionych na ołtarze przez Jana Pawła II zostało zamęczonych w okresie prześladowań Kościoła grekokatolickiego po powtórным zajęciu zachodniej Ukrainy przez wojska radzieckie w 1944 r. Jeszcze podczas działań wojennych zginęła służebniczka s. Tarsykija (Olga) Mackiw. Represje rozgorzały na dobre po śmierci metropolity Szeptyckiego na początku listopada 1944 r. W połowie kwietnia 1945 r. aresztowano wszystkich grekokatolickich biskupów, z których Grzegorz Chomyszyn i Mykyta Budka wkrótce zmarli w więzieniu. Podobny los spotkał Jozafata Kocyłowskiego, Grzegorza Łakotę, Teodora Romzę i archimandrytę Klemensa Szeptyckiego. Męczeńską śmierć w okresie likwidacji Kościoła ponieśli również ks. Witalij Bajrak i ks. Roman Łysko. Kolejnych czterech hierarchów, Mikołaj Czarniecki oraz trzech, którzy przyjęli chirotonię w katakumbach (Symeon Łukacz, Iwan Slezjuk, Wasyl Wełyczkowskyj), zmarło na skutek prześladowań. Obok wspomnianych powyżej, Jan Paweł II zaliczył do grona błogosławionych jeszcze sześciu męczenników: s. Olimpiję (Olę) Bidę, ks. Mykołę Cehelskiego, s. Ławrentiję (Lewkadiję) Harasymiw, ks. Petro Werhuna, ks. Oleksija Zaryckiego, ks. Iwana Zjatyka³⁵³.

Jednym z najważniejszych czynników dla umacniania tożsamości przez UKG jest zachowanie własnego obrządku bizantyjsko-ukraińskiego. Jesienią 1989 r., na rzymskim synodzie hierarchów stwierdzono, że oficjalnym językiem liturgicznym jest język cerkiewno-słowiański, zaś – zgodnie ze wskazaniem II Soboru Watykańskiego – w celu lepszego zrozumienia liturgii przez wiernych zezwolono na używanie języka ukraińskiego oraz języków krajów zamieszkania Ukraińców w diasporze. Synod zatwierdził także przygotowane przez metropolitę filadelfijskiego Stephena Sulyka zasady odprawiania liturgii biskupiej, w oparciu o wy-

³⁵¹ I. Peciuch, *Grekokatolicy męczennicy Ukrainy*, w: *Więksi i mniejsi prorocy...*, op. cit., s. 537.

³⁵² Jan Paweł II, *Tertio Millenio adveniente*, nr 37.

³⁵³ Por. I. Peciuch, op. cit., s. 542-570; O. Turij, *Cerkwa muczenykyw*, L'wów 2007, s. 11-50.

dany przez Stolicę Apostolską w 1973 r. Archijeratikon dla Rusinów oraz w 1941 r. *Ordo celebrationis*³⁵⁴.

Przedmiotem zainteresowania lwowskiego synodu w połowie maja 1992 r. był problem przekładów tekstów liturgicznych z języka cerkiewno-słowiańskiego na ukraiński. W tym zakresie przyjęto propozycję abp. Sulyka, aby dla całego Kościoła funkcjonował tylko jeden tekst wszystkich ksiąg liturgicznych, co pozwoliło by na zjednoczenie wiernych na Ukrainie i w diasporze. Teksty te muszą stanowić pełny i wierny przekład na współczesny język ukraiński wszystkich ksiąg liturgicznych, wydanych dla UKG przez Stolicę Apostolską, w tym zawierające wszystkie rodzaje mszy świętych i nabożeństw. Powinny one ukazać się jednocześnie, choć niekoniecznie w postaci jednej księgi. Poza tym należy na nowo przełożyć wszystkie pozostałe księgi liturgiczne, aby dokonać harmonizacji w zakresie wyrażań, nazw oraz fraz. W wydanych przez Stolicę Apostolską przekładach tekstów ksiąg liturgicznych z języka cerkiewno-słowiańskiego na ukraiński nikt nie może dokonywać jakichkolwiek zmian bez zezwolenia Kurii Rzymskiej. Hierarchowie przywołali w tym zakresie odpowiednie kanony z KKKW: kan. 657 §1, który mówi o tym, że zatwierdzanie tekstów liturgicznych, po uprzednim zbadaniu przez Stolicę Apostolską, zarezerwowane jest w Kościołach patriarchalnych dla patriarchy i synodu biskupów; kan. 668 §2 stanowi, że nikt inny nie może względem postanowień tej władzy niczego dodać, ująć ani zmienić, a w kan. 656 §1 zapisano: „W celebracjach liturgicznych dopuścić należy tylko księgi posiadające zatwierdzenie kościelne”. Wydane przez Kurię Rzymską ukraińskie przekłady ksiąg liturgicznych powinny zostać następnie zaaprobowane przez arcybiskupa większego za zgodą synodu biskupów³⁵⁵.

W celu realizacji powyższych postanowień synodalnych dotyczących liturgiki przy Kurii Arcybiskupa Większego utworzono Komisję Liturgiczną, na czele której stanął sam Lubacziwskyj, członkami zaś zostali metropolita Stephen Sulyk, bp Julijan Woronowskyj oraz bp Myron Daciuk z Kanady³⁵⁶. Do zadań Komisji należało stworzenie zespołu składającego się z najwyższej klasy filologów, znawców ukraińskiego języka literackiego, który miałby zająć się korektą pod względem językowym tekstu przekładu. Przekłady tekstów zdecydowano się również konsultować ze wszystkimi hierarchami, szeregiem duchownych, dyrygentami chórów i muzykologami. Do czasu zakończenia prac nad przekładem ksiąg liturgicznych należało używać dotychczasowych tekstów.

Biskupi wyrazili życzenie, aby w pracę nad przekładem ksiąg liturgicznych włączyli się przedstawiciele Kościołów prawosławnych na Ukrainie, aby w duchu

³⁵⁴ *Riszenmja i Postanowy schwaleni Synodom Jepyskopiwo Ukrainy's'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy, szczo widburusja w Rymy w dnjach z 24 weresnja do 8 żowtnja 1989 r. B.*, w: *Riszenmja i Postanowy...*, op. cit., s. 3.

³⁵⁵ *Riszenmja i Postanowy schwaleni Synodom Jepyskopiwo Ukrainy's'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy, szczo widburusja u L'wowi w dnjach z 16-31 trawnja 1992 r. B.*, w: *Riszenmja i Postanowy...*, op. cit., s. 15-16.

³⁵⁶ *Ibidem*, s. 22.

dialogu ekumenicznego można było już teraz przygotować „jedność Kościoła Chrystusowego na Ukrainie”³⁵⁷.

Ten sam Synod w celu zachowania konsekwencji w życiu liturgicznym UKG uznał za obowiązujące następujące postanowienia Synodu Zamojskiego z 1720 r.: 1) Antymins należy kłaść pod zewnętrzny obrus ołtarza; 2) W *Credo* należy używać *filioque*, a więc przywołując Ducha Św., mówić o jego pochodzeniu od Ojca i Syna; 3) Podczas liturgii zabrania się używania liturgicznej ciepłej wody; 4) Najświętszego Sakramentu nie podawać niemowlętom, aż do czasu osiągnięcia przez dziecko świadomego wieku³⁵⁸.

Kwestiami tożsamości UKG zajmowali się hierarchowie Kościoła także podczas Synodu w podlowskim Krechowie w dniach 1-10 IX 1998 r. Wówczas to bp Ławrentij Huculjak, ordynariusz grekokatolickiej diecezji w kanadyjskim Edmonton, zaprezentował referat dotyczący aspektu liturgicznego tożsamości UKG³⁵⁹.

Podstawowe wnioski bp. Huculjaka sprowadzały się do pięciu tez: po pierwsze, UKG zachował kijowsko-halicką tradycję liturgiczną, pomimo wpływów z zewnątrz; po drugie, tradycja, która genetycznie pochodzi z Bizancjum i przez stulecia rozwijała się w UKG, mieści w sobie różne od rosyjskich i od innych tradycji kościelnych teksty, rubryki i nabożeństwa; po trzecie, chociaż rzymskie wydania ksiąg liturgicznych mają wyższą wagę, to jednak poza nimi znalazło się wiele modlitw i rubryk tradycji kijowsko-halickiej; po czwarte, teologia eucharystyczna i duchowość, które od Kościoła rzymskokatolickiego przejęli grekokatolicy, swoimi korzeniami sięgają soboru trydenckiego. Takiego rodzaju zapożyczenia Kościół grekokatolicki potrzebował, w przeciwieństwie od wielu innych, które stały się przeszkodą na drodze do zachowania wierności wschodniej tradycji liturgicznej. Powrót do tradycyjnej obrzędowości, do czego wzywał II Sobór Watykański, oznaczał bliższe utożsamienie liturgii z dziedzictwem bizantyjskim. W końcu, po piąte, pobożność wiernych UKG jest jednym z podstawowych warunków tożsamości liturgicznej tegoż Kościoła. Przejawia się ona m.in. poprzez ich aktywny udział w życiu liturgicznym, szczególnie zaś śpiew cerkiewny podczas mszy św. i innych nabożeństw³⁶⁰.

Pojawia się również problem stosowania w oficjalnych dokumentach terminu „Metropolia Kijowsko-Halicka”. Zgodnie z *Annuario Pontificio* aż do 2005 r. takiej nazwy nie było, jedyną zaś stolicą arcybiskupów większych był Lwów. Można zgodzić się z interpretacją biskupów grekokatolickich z 1994 r., uważających, że metropolia kijowska istniała *sede vacante*, jednak należy zwrócić uwagę na brak, jak dotychczas, aktu prawa kanonicznego o funkcjonowaniu jednej wspólnej metropolii³⁶¹.

³⁵⁷ *Ibidem*, s. 17.

³⁵⁸ *Ibidem*, s. 20-21.

³⁵⁹ W poszumach identyczności..., *op. cit.*, s. 7-104.

³⁶⁰ *Ibidem*, s. 91-94.

³⁶¹ Por. J. Andrijiszyn, *Zauważennja do Projektu Statutu Synodu Kyjewe-Halyc'koji Mytropoliji UHKC (tretje czytannja)*, m-pis, cyt. za: T. M. Németh, *op. cit.*, s. 87.

A ponieważ Lwów był główną katedrą UKG, mamy tu do czynienia ze zmianą nazwy Kościoła *sui iuris*, co też, zgodnie z kan. 57 § 2 KKKW, może dokonać jedynie najwyższa władza kościelna. Warto również zwrócić uwagę, że w argumentacji biskupów grekokatolickich wobec terytorium kanonicznego UKG ważną rolę odgrywała kwestia statusu metropolii kijowskiej na początku XIX w., wydaje się, że czasami ważniejszą, aniżeli współczesne rozważania na temat struktury, duszpasterstwa i ekumenizmu w życiu Kościoła. Poza tym jeszcze na początku lat 90. ubiegłego stulecia UKG ogłosił, że nie jest Kościołem galicyjskim, ale ogólnoukraińskim, gdyż jego misja dotyczy terytorium całego kraju.

Zapytany o różnice pomiędzy diecezją mukaczewską a UKG bp Milan Szaszik pół żartem, pół serio powiedział o dwóch kalendarzach, trzech czasach i czterech językach funkcjonujących w Kościele grekokatolickim na Zakarpaciu. Kilkadziesiąt parafii przeszło bowiem na kalendarz gregoriański, choć nadal w diecezji dominują te z kalendarzem juliańskim. W przeciwieństwie do metropolii kijowsko-halickiej, Kościół na Zakarpaciu ma charakter wielonarodowy, co przejawia się w istnieniu czterech języków liturgicznych: cerkiewno-słowiańskiego, ukraińskiego, rumuńskiego i węgierskiego. Oficjalnie obowiązuje czas kijowski, większość jednak korzysta z miejscowego, środkowoeuropejskiego, a część w ogóle nie zmienia zimą czasu i w ten sposób przez cały rok posługuje się czasem środkowoeuropejskim. Różnica jest i w melodiach śpiewu cerkiewnego³⁶².

Według Paula Roberta Magocsiego, fenomen Kościoła grekokatolickiego na Zakarpaciu polega na tym, że w przeciągu blisko trzech i pół stuleci swego istnienia musiał adaptować się, ale nie zasymilował się z politycznymi i kulturalnymi realiami życia świeckiego, w których istniał. Spośród wszystkich konfesji działających na Zakarpaciu właśnie miejscowy grekokatolicyzm stał się idealnym wcieleniem kultury rusińskiej i innych kultur narodowych regionu karpackiego³⁶³.

Na Ukrainie, przede wszystkim ze względów ideologicznych, aby nie podburzać separatyzmu rusińskiego, Kościół zakarpacki nie nosi oficjalnej nazwy „Kościół rusiński”, a jedynie Mukaczewska Diecezja Grekokatolicka. Wspomniana jednostka administracji kościelnej obejmuje wyłącznie obwód zakarpacki, podlega bezpośrednio Stolicy Apostolskiej i, zgodnie z dekretem Kongregacji Kościołów Wschodnich z grudnia 1995 r., nie ma prawa prowadzenia działalności misyjnej w innych regionach Ukrainy. W pkt. 3 owego dekretu polecono, ażeby w przyszłości określić sposób, w jaki można byłoby usprawnić relacje i współpracę między diecezją mukaczewską a metropolią kijowsko-halicką, w celu zapewnienia lepszej obsługi duszpasterskiej wszystkich wiernych na Zakarpaciu. Diecezja chętnie korzysta z pomocy Kościoła galicyjskiego w tym zakresie, a w 2004 r. posługę w pa-

³⁶² Dwa kalendarze, trzy czasy, cztery języki. Z bp. Milanem Szaszikiem CM rozmawia Tomasz Szyszczak, „Przegląd Powszechny”, 2009, nr 3 (1051), s. 36-39.

³⁶³ P. R. Magocsi, *op. cit.*, s. 238.

rafiach na południe od Karpat wypełniało, oprócz duchownych z Rumunii i Słowacji, 20 księży z UKG³⁶⁴.

Na tym tle często dochodziło do nieporozumień pomiędzy hierarchami z Užhorodu i z Galicji. Przykładowo, we wrześniu 1996 r. kierownictwo diecezji mukaczewskiej opublikowało w formie oświadczenia protest wobec bezprawnych działań sąsiednich diecezji katolickich rytu bizantyjsko-ukraińskiego, przede wszystkim lwowskiej i iwanofrankowskiej, naruszających normy KKKW. Chodziło o święcenia kapłańskie zakarpackich kleryków przez hierarchów UKG, które miały miejsce w połowie lat 90. ubiegłego stulecia. Geneza pisma bp. Semedija leżała w przeprowadzonych z naruszeniem kan. 747 i 748 §1 KKKW³⁶⁵ święceniach byłego studenta diecezjalnego seminarium Wołodymyra Weresza, wyrzuconych z tejże uczelni Iwana Sadwarija oraz Stepena Fedorka, a także nieposiadającego wykształcenia teologicznego Wasyla Romana, co też miało wywołać powszechne oburzenie wśród duchownych i wiernych. Protest kierownictwa diecezji został przesłany nuncjuszowi apostołskiemu w Kijowie, abp. Antonio Franco, a także prefektowi watykańskiej Kongregacji Kościołów Wschodnich, kard. Acchille Silvestrinemu³⁶⁶.

Na początku lat 90. XX w., z inicjatywy organizacji takich, jak m.in. *Proswita*, Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki, Ludowego Ruchu Ukrainy, Ukraińskiej Partii Republikańskiej, Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów, a także przy aktywnym wsparciu bp. Marhitycza podjęto dyskusję na temat kanonicznego podporządkowania diecezji mukaczewskiej jurysdykcji lwowskiego arcybiskupa większego i zarazem głowie UKG. W odpowiedzi na nią w październiku 1992 r. Stolica Apostolska wysłała na Zakarpacie swojego przedstawiciela w osobie F. Colasuonno, po czym zawiadomiła nuncjusza w Kijowie, arcybiskupa Antonio Franco, że Jan Paweł II postanowił zachować w mocy decyzję swojego poprzednika z 1937 r. o bezpośrednim podporządkowaniu diecezji mukaczewskiej biskupowi rzymskiemu.

Zwolennikiem takiego rozwiązania był bp Semedij, który w liście do papieża z lipca 1990 r. pisał, że Kościół grekokatolicki na Zakarpaciu powinien stać się „przyszłym grekokatolickim Kościołem dla Rusinów (...), Kościołem *sui iuris*, bezpośrednio podporządkowanym Stolicy Świętej, dzięki któremu zachowa się nasza niepowtarzalność i tożsamość kościelna”³⁶⁷.

³⁶⁴ Władysław Milan Szaszak: *‘Jednist’ budujet’sja na ljubowi’...*, ARI 2004, nr 7, s. 5.

³⁶⁵ Pierwszy z przywołanych kanonów mówi o tym, że kandydat do diakonatu, bądź też prezbiteriatu, powinien być święcony przez własnego biskupa diecezjalnego lub przez innego biskupa na podstawie zezwoleń wystawionych zgodnie z prawem. Drugi z kolei precyzuje, że jeżeli chodzi o święcenia to własnym biskupem diecezjalnym dla kandydata, który ma nabyć przynależność do jakiejś diecezji, jest biskup tej diecezji, w której kandydat ma stałe miejsce zamieszkania albo diecezji, której służbie postanowił się poświęcić, deklarując to na piśmie. Jeżeli zaś chodzi o święcenia tego, który do jakiejś diecezji już należy, to biskupem własnym jest biskup tej diecezji. Tymczasem kandydaci zostali wyświęceni w Galicji z myślą o Kościele zakarpackim.

³⁶⁶ ARI 1996, nr 37 (152), s. 2-3.

³⁶⁷ W. Fenycz, *op. cit.*

Argumentem za tym, że Kościół zakarpacki jest Kościołem przede wszystkim dla Rusinów, może być rozkład niedzielnych liturgii w grekokatolickim soborze katedralnym w Użhorodzie. Główną mszę świętą odprawia się w języku cerkiewnosłowiańskim, bliższym Rusinom aniżeli ukraiński. Spis powszechny z 2001 r. ujawnił zaledwie 10 tys. osób przyznających się otwarcie do narodowości rusińskiej, ale według bp. Szaszika w rzeczywistości jest ich znacznie więcej³⁶⁸.

Doskonałą okazją do zademonstrowania niezależności Kościoła jako elementu tożsamości mieszkańców Zakarpacia były obchody 350-lecia unii użhorodzkiej. Kilka miesięcy przed tą uroczystością, w marcu 1995 r. specjalny list do Smedija wystosował Jan Paweł II. Papież wyraził w nim przekonanie, że świętowanie trzech i pół wieku unii przyczyni się do umocnienia więzi pomiędzy wszystkimi diecezjami z niej się wywodzącymi. Dzięki temu „wspólnota ruska ożywi się”, a poprzez potwierdzenie swojej tożsamości da świadectwo o tym, że w Kościele powszechnym istnieją otwarte przestrzenie dla różnorodnych tradycji³⁶⁹.

Przez cały 1996 r. w Rzymie, we Lwowie oraz we wszystkich diecezjach uznających się za jej spadkobierców odbywały się różnego rodzaju uroczystości, konferencje, wystawy, koncerty. Kulminacją obchodów na Zakarpaciu było odprawienie na użhorodzkim zamku 21 IV 1996 r. liturgii, którą koncelebrowali trzej grekokatolicy biskupi diecezji mukaczewskiej wraz z nuncjuszem apostolskim na Ukrainie, abp. Antonio Franco i sekretarzem Kongregacji Kościołów Wschodnich, abp. Myrosławem Marusynem oraz 26 biskupami łacińskimi i grekokatolickimi z kraju i z zagranicy. Z tej okazji do stolicy obwodu zakarpackiego przybyło ponad 10 tys. gości ze wszystkich parafii diecezji oraz z innych regionów Ukrainy, a także z Australii, Chorwacji, Słowacji, USA i Węgier. Odczytano listy od papieża Jana Pawła II oraz kard. Silvestriniego. Będący pod wrażeniem rozmiarów uroczystości nuncjusz Franco powiedział, że była to wielka manifestacja diecezji mukaczewskiej, a także zwycięskie wyznanie wiary i wielkie dziękczynienie Bogu za dar wolności i za wszystko to, co dał On dla Kościoła przez wszystkie lata. To również czas zadumy nad nowymi planami na przyszłość³⁷⁰.

Przy tej okazji zabrał głos także bp Marhitycz, który miał podkreślić, że diecezja mukaczewska była zawsze w duchowej jedności z Kościołem kijowskim, którego początek wywodzi się od chrztu Świętego Włodzimierza. Świętowanie trzech i pół stuleci jedności ze Stolicą Apostolską to również świętowanie jedności wszystkich grekokatolików z Kościołem Kijowskim, z którym Kościół zakarpacki zawsze był w jedności duchowej, a od czasu do czasu, również w jedności hierarchicznej. „Niestety dzisiaj funkcjonuje u nas rozdzielenie, istnieją dwie tendencje: nie tylko uchronić jedność ze Świętym, Powszechnym Kościołem Apostolskim, ale i zacho-

³⁶⁸ *Dwa kalendarze...*, op. cit., s. 41.

³⁶⁹ *Łyst Iwana Pawła II Iwanowi Smediju, jepiskopu Mukaczius'komu*, w: D. Bendas, J. Kossej, L. Puszkasz, L. Filip, op. cit., s. 1-2.

³⁷⁰ ARI 1996, *Specjal'nyj wypusk bjuletenju pryswujaczenyj 350-ricznomu juwileju Użhorods'koji uniji*, s. 2.

wać jedność z naszym Kościołem Kijowskim. Kościoły nie powinny być podzielone, nie powinny izolować się jeden od drugiego, jedność nigdy nie wyrządza szkody”. Hierarcha przywołał przykłady, kiedy na jednej wsi zakarpackiej funkcjonowały dwie wspólnoty grekokatolickie, nazywając to niezdrowym zjawiskiem: „Jeżeli ktoś chce być jakimś odrębnym narodem, to nikomu się tego nie zakazuje, jest wolność sumienia. Ale przy tym nie powinna istnieć wrogość. Nie może religia nazywać się religią, jeżeli sieje ona nienawiść”³⁷¹.

Również rzymska Bazylika św. Piotra stała się miejscem obchodów uroczystości trzech i pół stulecia unii użhorodzkiej. Jan Paweł II wraz z ordynariuszami diecezji mukaczewskiej, hajdudorodzkiej, krizewackiej, passaickiej, pittsburghskiej i preszowskiej odprawił 27 X 1996 r. liturgię w języku cerkiewnosłowiańskim, w rycie bizantyjskim. Ze względu na swój stan zdrowia (6 X 1996 r. papież był operowany na wyrostek robaczkowy) nie mógł uczestniczyć w mszy do końca. Wzięło w niej udział ponad stu księży oraz liczne grupy pielgrzymów, którzy z tej okazji przybyli do Watykanu³⁷².

Ważnym wydarzeniem dla Mukaczewskiej Diecezji Grekokatolickiej również było wyniesienie na ołtarze jej byłego ordynariusza Teodora Romży, który poniósł męczeńską śmierć z rąk komunistycznych oprawców jesienią 1947 r. Nastąpiło to podczas papieskiej wizyty we Lwowie 26 VI 2001 r. w czasie mszy na hipodromie przy ulicy Stryjskiej.

Jesienią 1996 r., na posiedzeniu plenarnym podczas pierwszej sesji Soboru Patriarchalnego we Lwowie Iwan Marhitycz, występujący ostatni raz publicznie jako mukaczewski biskup pomocniczy, odczytał list skierowany przez swoich diecezjan do hierarchii UKG: „My, grekokatolicy Zakarpacia, pragniemy mieć na Ukrainie jeden Kościół Grekokatolicki w jednej niezależnej wolnej Ukrainie, bo jedność Kościoła jest podstawą jedności narodu. Jednak na razie na Ukrainie istnieją dwa Kościoły grekokatolickie. Ze strony kościelnej mówi się nam w wolnej Ukrainie, że Zakarpacie, jako integralna część naszej ojczystej Ukrainy, jest obcym terytorium dla nas, grekokatolików Rusinów-Ukraińców, w stosunku do pozostałego terytorium Ukrainy, gdzie żyją nasi bracia i siostry grekokatolicy, z którymi na rodzimym, a nie na obcej ziemi, jesteśmy jednym i tym samym narodem, tej samej wiary, tego samego obrzędu”³⁷³. Ze względu na fakt bezpośredniego podporządkowania Mukaczewskiej Diecezji Grekokatolickiej Stolicy Apostolskiej, a nie UKG, sygnatariusze listu sposób na rozstrzygnięcie problemu widzieli w zastosowaniu kan. 146 i 148 KKKW³⁷⁴.

³⁷¹ *Ibidem*, s. 3.

³⁷² ARI 1996, nr 50 (165), s. 2.

³⁷³ ARI 1996, nr 47 (162), s. 4.

³⁷⁴ Pierwszy z przywołanych kanonów w §1 mówi o tym, że terytorium Kościoła, którym rządzi patriarcha, a w tym konkretnym przypadku rozumie się pod tym pojęciem arcybiskupstwo większe, rozciąga się na te regiony, w których jest zachowany ryt właściwy dla tego Kościoła, a patriarcha ma zgodnie

Jak możemy przeczytać w dalszej części apelu grekokatolickiego laikatu z Mukaczewskiej Diecezji Grekokatolickiej, niezbędne było ustanowienie na Zakarpaciu jeżeli nie diecezji, to administratury bez granic terytorialnych dla tych wspólnot kościelnych, które jeszcze w 1990 r. jednoznacznie opowiedziały się za jednością kościelną z jedynym Kościołem grekokatolickim na Ukrainie.

W podobnym tonie wypowiedzieli się naukowcy, którzy, zebrani na konferencji z okazji 350 rocznicy unii użhorodkiej, stwierdzili w skierowanym również do Soboru UKG apelu, że bez jakichkolwiek zastrzeżeń należy uznać fakt, że na terytorium Ukrainy powinien istnieć tylko jeden Kościół grekokatolicki, którego wierni należą do „Jednego Świętego Kościoła Powszechnego”, a więc Katolickiego, należą do jednego, zatwierdzonego przez Stolicę Apostolską obrzędu i powinni należeć do jednego Kościoła grekokatolickiego, który jest największym Kościołem wschodnim na świecie, przy czym prawa i wolności religijne powinny być zabezpieczone zarówno przez Kościół, jak i przez państwo³⁷⁵.

Za podporządkowaniem diecezji mukaczewskiej metropolie kijowsko-halickiemu, którym był wówczas kard. Lubaczewski, miała blisko dziesięć lat temu opowiadać się spora część wiernych i duchownych, w tym ponad trzydziestu ze stu księży diecezjalnych. Informacje takie podało lwowskie „Radio Zmartwychwstanie”, cytując w tym zakresie bliżej nieznanego ks. Wasyla Danilasza. W marcu 1998 r., w Użhorodzie miało miejsce posiedzenie Komitetu Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego na Zakarpaciu, które obradowało w poszerzonym składzie sześćdziesięciu osób. Oprócz duchowieństwa i świeckich z diecezji mukaczewskiej wzięli w nim udział również zaproszeni goście, m.in. Mychajło Kosiw, deputowany ludowy do Rady Najwyższej Ukrainy, a zarazem przewodniczący podkomitetu ds. religii ukraińskiego parlamentu, Anna Moroz, przewodnicząca Związku im. Metropolity Andrzeja Szeptyckiego, działacze Ludowego Ruchu Ukrainy na Zakarpaciu oraz nauczyciele akademicki miejscowych szkół wyższych. Podsta-

z prawem nabyte uprawnienie do erygowania prowincji, diecezji oraz egzarchatów. Z kolei z §2 wspomnianego kan. 146 możemy dowiedzieć się, że „jeśli zrodzi się jakaś wątpliwość, co do granic Kościoła patriarchalnego lub jeśli chodzi o zmianę granic, do Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego należy zbadanie sprawy, po wysłuchaniu wyższej władzy administracyjnej każdego zainteresowanego Kościoła *sui iuris*, a także po przedyskutowaniu sprawy na tym synodzie, przesłanie właściwie sformułowanej prośby o rozwiązanie wątpliwości lub o zmianę granic Biskupowi Rzymskiemu. Wyłącznie do niego należy autentyczne rozstrzygnięcie wątpliwości lub wydanie dekretu o zmianie granic. Warto również w całości przywołać drugi z kanonów – kan. 148: „§1. Prawem i obowiązkiem patriarchy jest zbieranie przydatnych informacji o chrześcijanach, znajdujących się poza terytorium Kościoła, którym kieruje, także przez wizytatora posłanego przez siebie za przyzwoleniem Stolicy Apostolskiej. §2. Wizytator, zanim zacznie pełnić swoje zadanie, powinien udać się do biskupa diecezjalnego tych chrześcijan i okazać mu pismo nominacyjne. §3. Po dokonaniu wizytacji wizytator winien posłać sprawozdanie do patriarchy, który po przedyskutowaniu sprawy na Synodzie Biskupów Kościoła patriarchalnego może przedstawić odpowiednie środki Stolicy Apostolskiej, aby wszędzie zatroszczono się o ochronę i pomnożenie dobra duchowego chrześcijan Kościoła, którym kieruje, także przez erygowanie parafii i egzarchatów lub własnych diecezji”.

³⁷⁵ ARI 1996, nr 47 (162), s. 4.

wowym problemem, który wówczas podjęto, była kwestia zjednoczenia grekokatolików na Ukrainie. Posiedzenie rozpoczął wspomniany ks. Danilas, który w krótkim wykładzie zarysował sytuację Kościoła grekokatolickiego w obwodzie zakarpacim. Mówca podkreślił, że z winy biskupa Semedija od 1993 r. w diecezji nie są przeprowadzane rekolekcje dla duchownych. Zarzucił również hierarchii lwowskiej grzech zaniechania, polegający na niepodejmowaniu kroków w celu rozwiązania problemów istniejących w diecezji mukaczewskiej.

Biorący udział w spotkaniu biskup senior Iwan Marhitycz domagał się wyjaśnienia zebraniem przyczyn konfliktu. Jako wyjście z chaosu zaproponował on dwa możliwe rozwiązania. Z jednej strony zmianę w kierownictwie diecezji, z drugiej – przeprowadzenie akcji samookreślenia się poszczególnych parafii. Ale ponieważ w najbliższym czasie zmiany na stanowisku ordynariusza nie będzie, to wyjście z tej całej sytuacji Marhitycz widział w akcji samookreślenia. Deputowany Kosiw w swoim wystąpieniu zaznaczył, że rozmawiać i podejmować decyzje w sprawie w pierwszym rzędzie powinni duchowni, natomiast osobom świeckim pozostaje ich naśladowanie. Jednak będąc na miejscu tych wiernych, którzy pragną jedności z metropolią kijowsko-halicką UKG, M. Kosiw wybrałby samookreślenie parafii za lub przeciw wyjściu spod jurysdykcji Mukaczewskiej Diecezji Grekokatolickiej.

Na zakończenie zebrania jego uczestnicy przyjęli odezwę o następującej treści: „1. Zwracamy się do wszystkich biskupów UKG z prośbą o precyzyjne określenie swojego stosunku do sytuacji panującej w UKG na Zakarpaciu. Jeżeli opowiadają się oni za jednością Kościoła na Ukrainie, to prosimy, aby zrobili wszystko, co w ich mocy, aby ta jedność stała się realna. 2. Zwracamy się do Soboru UKG z prośbą o włączenie do składu delegatów na Sobór przedstawicieli UKG na Zakarpaciu na czele z biskupem Marhityczem. 3. Zwracamy się do ukraińskiej inteligencji katolickiej oraz wiernych UKG z prośbą o wspieranie nas w sprawiedliwej walce o jedność Kościoła na Ukrainie. Taką też prośbę kierujemy do diaspory. 4. Wykorzystamy wszelkie możliwości w celu włączenia do tej sprawy organów władzy państwowej. 5. Zorganizujemy pielgrzymkę naszych wiernych do Rzymu w celu przedstawienia naszej pozycji i faktycznego stanu rzeczy do najwyższej władzy kościelnej”³⁷⁶.

Do pielgrzymki do Rzymu doszło już w dniach 15-17 VIII 1998 r. Kilka dni wcześniej w liście do papieża Jana Pawła II bp Marhitycz powiadomił o grupie 95 osób z Zakarpacia, którzy przy grobie Pierwszego Namiestnika Chrystusowego oraz w bliskości Jego Świątobliwości mieli modlić się o jedność między chrześcijanami, szczególnie zaś o jedność między grekokatolikami na Ukrainie. Wszak – według hierarchy – grekokatolików z Zakarpacia łączy z tymi z Galicji ten sam obwód, a przeważająca część z nich posługuje się tym samym językiem i wyraża świadome przekonanie o przynależności do jednego narodu³⁷⁷.

³⁷⁶ ARI 1998, nr 10 (234), s. 2-3.

³⁷⁷ ARI 1998, nr 32 (256), s. 8.

Walkę o jedność ukraińskich grekokatolików Marhitycz toczył aż do swojej śmierci i to w dosłownym tego słowa znaczeniu. W czerwcu 2000 r., na konferencji w Muzeum Historii Religii we Lwowie z okazji 11-lecia głodówki grekokatolików na moskiewskim Arbacie, bp Iwan Marhitycz miał przyznać rację Wiaczesławowi Czornowołowi, który uważał, że tam, gdzie utwierdzi się UKG, umocni się również świadomość narodowa³⁷⁸. Zmarł we wrześniu 2003 r. w czasie odprawiania mszy dla wiernych zakarpackich Ukraińców ze wsi Relures.

Stolica Apostolska wciąż pozostawia problem diecezji mukaczewskiej w formie zawieszenia. Stan taki najdobitniej potwierdza niepowołanie od 2002 r., czyli od momentu przejścia na emeryturę biskupa Semedija, nowego ordynariusza diecezji, a jedynie administratora apostolskiego w osobie biskupa Szaszika. Również śmierć bp. Semedija w grudniu 2008 r. nie zmieniła od razu sytuacji w tejże materii. Dopiero w marcu 2010 r. Szaszik został biskupem ordynariuszem dla grekokatolików na Zakarpaciu.

Należy również pamiętać, że ewentualne podporządkowanie diecezji mukaczewskiej metropolii kijowsko-halickiej UKG oznaczałoby likwidację jednego z najważniejszych bastionów tożsamości zakarpackich Rusinów czy też Ukraińców o orientacji rusińskiej³⁷⁹. Prawdopodobnie równałoby się również z postawieniem w wątpliwość potrzeby istnienia niezależnego Rusińskiego Kościoła Grekokatolickiego oraz jego metropolii pittsburghskiej. Wszak również ona mogłaby zostać włączona do arcybiskupstwa większego. Możliwe, że przy zastosowaniu takiego rozwiązania Stolica Apostolska nie mogłaby dłużej zwlekać z podniesieniem UKG do miana patriarchatu.

³⁷⁸ ARI 2000, nr 6-7, s. 8.

³⁷⁹ Por. E. Michna, *Kwestie etniczno-narodowościowe na pograniczu Słowiańszczyzny Wschodniej i Zachodniej. Ruch rusiński na Słowacji, Ukrainie i w Polsce*, Kraków 2004, s. 222-237.

ROZDZIAŁ 3

Ekumenizm i konflikty międzykonfesyjne

3.1. Zagadnienia ogólne

W 1993 r. Samuel P. Huntington skonstruował tezę o zbliżającej się wojnie między cywilizacjami. W ujęciu tego amerykańskiego politologa podstawowa różnica pomiędzy cywilizacjami sprowadza się do kwestii wyznawanej w jej ramach religii, naturalnym zaś stanem jest konflikt pomiędzy nimi¹. Po atakach terrorystów islamskich z września 2001 r. na Nowy Jork i Waszyngton – centrum współczesnej cywilizacji zachodniej czy też łacińskiej, nawet niegdyśiejsi kontestatorzy koncepcji Huntingtona dostrzegli, że myśl ta nie jest do końca pozbawiona racji bytu. Wszak wojny w Afganistanie i Iraku noszą znamiona konfliktu religijnego pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami, i tak właśnie bardzo często są przedstawiane głównie w mediach arabskich.

Konflikty religijne nie są niczym nowym i istniały prawdopodobnie od chwili powstania pierwotnych systemów wierzeniowych. W dość powszechnej opinii za pierwszą znaną wojnę religijną uchodzi wyprawa egipskiego faraona Ramzesa II przeciwko Hetytom. Najbardziej krwawymi wojnami religijnymi w historii ludzkości były: wojna trzydziestoletnia (3-11,5 mln ofiar), francuskie wojny hugenockie (2-4 mln ofiar), średniowieczne krucjaty do Ziemi Świętej (1-3 mln ofiar), a z wydarzeń XX-wiecznych: II wojna sudańska (1-2 mln ofiar) i wojna libańska pomiędzy muzułmanami a chrześcijanami obrządków orientalnych, głównie maronitami (0,13-0,25 mln ofiar).

Konflikt religijny można zdefiniować jako rodzaj konfliktu społecznego bądź kulturowego, w którym naczelnym katalizatorem jest czynnik konfesyjny. Jest kon-

¹ W opozycji do Huntingtona polski historyk Feliks Koneczny zauważa, że choć wojny międzycywilizacyjne są stanem naturalnym, to jednak ich przyczyny nie są sprowadzane jedynie do różnic religijnych, ale są pochodną innego podejścia do wszelkich sfer życia.

fliktem społecznym, ponieważ zawsze mamy do czynienia z dwoma lub większą liczbą grup społecznych biorących udział w interakcji. Jest również konfliktem kulturowym, gdyż religia nie jest rzeczą materialną, lecz zjawiskiem kulturowym.

Nieporozumieniem jest zaliczanie wszystkich konfliktów religijnych do jednej grupy, gdyż już pobieżny ogląd problemu sprawia, że dostrzegamy pomiędzy nimi fundamentalne różnice. I tak, można zaproponować podział na konflikty religijne *sensu largo* i *sensu stricto*. Pod tym pierwszym pojęciem należy rozumieć najczęstszy rodzaj konfliktów religijnych, gdyż w przeważającej części przypadków podziały konfesyjne są tylko jednym z kilku poziomów różnic pomiędzy grupami. Konflikty religijne *sensu largo* mogą mieć praprzyczyny w podziałach innego typu: rasowych, etnicznych, klasowych, ekonomicznych, terytorialnych. Często stają się one właśnie bardziej konfliktami rasowymi, etnicznymi, klasowymi, ekonomicznymi i terytorialnymi o mniejszym lub większym zabarwieniu religijnym.

Konflikty religijne w czystej formie czy też konflikty religijne *sensu stricto* prawie nigdy realnie nie występują. Jedynie w tym przypadku możemy powiedzieć, że taka interakcja ma podłoże czysto kulturowe, jest zatem czystym konfliktem kulturowym. Do konfliktu tego typu dochodzi wówczas, gdy dana grupa społeczna uważa swoją religię, swoje wyznanie, ryt lub Kościół za najlepszy, wszystkie pozostałe zaś za niepełnowartościowe. Może również dojść do sytuacji, że jakaś grupa społeczna ma poczucie dyskryminacji ze względów religijnych, faktyczne bądź też pozorne. Taka sytuacja może stać się źródłem sprzeciwu, a w konsekwencji doprowadzić do eskalacji konfliktu.

Bez wątpienia, pomimo swojego kulturowego charakteru konflikty religijne bardzo często wchodzą w różnego typu korelacje ze sferą polityki. Religia czy też Kościół staje się w takim przypadku podmiotem zainteresowania państwa lub określonych środowisk politycznych, opowiadających się po jednej ze stron konfliktu. Konflikt religijny może także być wykorzystywany przedmiotowo, do partykularnych celów politycznych. Wystarczy w tym kontekście przywołać przykład powiązań pomiędzy prawosławiem a państwem rosyjskim, zarówno współcześnie, jak i w przeszłości. Dzisiaj nawet powszechnie obowiązujące akty normatywne, a nie tylko praktyka władz, wspierają tradycyjne wyznania kosztem nietradycyjnych, co w warunkach rosyjskich oznacza tak naprawdę wsparcie dla prawosławia.

Ze względu na zasięg konflikty religijne możemy podzielić na międzyreligijne oraz wewnątrzreligijne. W tej ostatniej kategorii zasadna wydaje się być klasyfikacja na konflikty międzykonfesyjne (międzywyznaniowe) i wewnątrzkonfesyjne (wewnątrzwyznaniowe). Z kolei w tej grupie trzeba wydzielić konflikty międzyobrządkowe i wewnątrzobrządkowe. I jeszcze jeden rodzaj – konflikt wewnątrzkościelny, tj. w obrębie tego samego Kościoła.

Konflikt wewnątrzkościelny to z kolei taki rodzaj konfliktu religijnego, do którego dochodzi w ramach tej samej wspólnoty konfesyjnej. Jego przyczyną może być jakiś rodzaj herezji formalnej, czyli świadomego odstąpienia od oficjalnie głoso-

nej doktryny religijnej, ale równie dobrze może wynikać z walki o przywództwo w Kościele. W tym wypadku mamy do czynienia ze schizmą.

Konflikty religijne rzadko występują w czystej postaci, najczęściej zaś przybierają formę konfliktu etnoreligijnego. Według Haliny Grzymały-Moszczyńskiej, religia współuczestniczy wówczas w zaspokajaniu psychologicznych potrzeb bezpieczeństwa oraz tożsamości związanych z przynależnością do grupy narodowościowej, dzielącej ten sam system wierzeniowy. Przynależność do grupy, w której wszyscy są wyznawcami tej samej religii, z jednej strony wzmacnia poczucie więzi pomiędzy jej członkami, z drugiej natomiast tworzy poczucie, że przekonania religijne są bezpieczne, pewne i nie podlegają dyskusji. Religia staje się zatem jedną z istotnych właściwości grupy pozwalającej jednostce przeżywać poczucie zakorzenienia w grupie własnej i poczucie odrębności wobec grupy przeciwnej².

Według Waltera Żelaznego, religia może stać się zastępczym konfliktem etnicznym, jak choćby w Ulsterze, gdzie współczesna faza konfliktu angielsko-irlandzkiego została sprowadzona do różnic wyznaniowych, sporu pomiędzy protestantami a katolikami. Trzeba jednak zaznaczyć, że konflikt ten nie ma cech konfliktu teologicznego. Po prostu religia jest jedyną cechą różniącą dzisiaj Anglików i Szkotów od Irlandczyków³. Podobnie możemy określić postjugosłowiańskie konflikty bośniackie: chorwacko-serbski, czyli katolicko-prawosławny oraz bośniacko-serbski, a więc muzułmańsko-prawosławny.

3.2. Ekumenizm państwowy i oddolny

Inicjatywa utworzenia ośrodka koordynującego współpracę Kościołów i stanowiącego organ konsultacyjny w zakresie relacji państwo-Kościół narodziła się w otoczeniu prezydenta L. Kuczmy w połowie lat 90. XX w., prawdopodobnie po wydarzeniach z lipca 1995 r., związanych z pogrzebem patriarchy kijowskiego Wołodymyra (Romaniuka) przed Soborem Sofijskim w centrum Kijowa⁴. O zaawansowanych pracach zmierzających do realizacji idei stworzenia Ogólnoukraińskiej Rady Kościołów, która pracowałaby na platformie ukraińskiego ekumenizmu, mówił m.in. w wywiadzie udzielonym w lutym 1996 r. ówczesny przewodniczący PKU ds. Religii, Anatolij Kowal⁵.

W połowie czerwca 1996 r. miało miejsce spotkanie grupy inicjatywnej, poświęcone omówieniu statutu Rady i przygotowaniu Ogólnoukraińskiego Forum Międzykościelnego. Obradom przewodniczył wicepremier Iwan Kuras. Zdecydo-

² H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a konflikty – modele teoretyczne*, w: *Religia i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, I. Borowik, A. Szyjewski (red.), Kraków 1993, s. 211.

³ W. Żelazny, *Religia jako istotny komponent etniczności*, „Przegląd Religioznawczy”, 2002, nr 4, s. 97-98.

⁴ Szerzej na ten temat zob. W. Pawluczuk, *op. cit.*, s. 158-168.

⁵ *Interview holowy Derżkomitetu Ukrajiny w sprawach religij A. Kowalja*, ARI 1996, nr 8 (123), s. 4.

wano wówczas, że Ogólnoukraińska Rada Kościołów będzie odpowiedzialna za przygotowanie dialogu międzykonfesyjnego, sprzyjać będzie przezwyciężeniu negatywnych przejawów w życiu religijnym i brała aktywny udział w duchowym odrodzeniu Ukrainy, rozwoju działalności społecznej, dobroczynnej i wychowawczej.

Uczestnicy spotkania zaproponowali zarejestrowanie Rady jako organizacji społecznej, w celu uzyskania przez nią osobowości prawnej. Zdecydowano o wyborze sekretariatu stałego, otwarciu rachunku bankowego, a także przyjęto zasadę, że funkcję przewodniczącego Rady będą pełnili na zmianę przedstawiciele największych ukraińskich Kościołów i organizacji religijnych, w tym ze strony UKG kard. M. I. Lubaczyskij. Zaproponowano również, aby ukraińska telewizja publiczna przygotowała i emitowała specjalny program o tematyce religijnej⁶.

Oficjalnie **Ogólnoukraińska Rada Kościołów i Organizacji Religijnych (ORK i OR)** powstała w grudniu 1996 r., a jej założycielami byli przedstawiciele Kościołów prawosławnych, UKG, baptystów, zielonoświątkowców, adwentystów dnia siódmego, niemieckich luteran, Kościoła rzymskokatolickiego, Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, a także wspólnot muzułmańskich i judaistycznych. Jeszcze przed końcem roku do Rady dołączył Zakarpacki Kościół Reformowany. W ten sposób do Rady weszli przedstawiciele konfesji, do których należało ponad 92% funkcjonujących na Ukrainie organizacji religijnych, a jeżeli brać pod uwagę liczbę wiernych, to jeszcze większy odsetek.

Radę utworzono jako organ doradczy złożony z przedstawicieli związków wyznaniowych, stworzony w celu zjednoczenia wysiłków organizacji religijnych i społecznych, urzędów państwowych w zakresie realizacji projektów społeczno-kulturalnych, aktualizacji dialogu międzykonfesyjnego na Ukrainie i poza jej granicami, rozwiązywania problemów powstałych w sferze relacji państwo-Kościół, a także w sferze relacji instytucji religijnych ze społeczeństwem oraz uczestnictwa w procesie doskonalenia ustawodawstwa dotyczącego wolności sumienia⁷.

W 1997 r. odbyło się sześć posiedzeń ORK i OR. Majowemu spotkaniu przewodniczył bp L. Huzar. Omówiono na nim kwestie działalności międzynarodowej Kościołów, a także wystosowano apele do rządu ARK i 15 przewodniczących administracji obwodowych w celu przyspieszenia zwrotu majątku kultowego⁸.

Spotkania Rady były doskonałą okazją do swego rodzaju mityngów przedwyborczych. Urzędujący prezydent Kuczma spotkał się z członkami największych ukraińskich związków wyznaniowych 7 IX 1999 r. i zaapelował o dalszą współpracę na rzecz rozwiązywania największych problemów życia religijnego, w tym restytucji mienia, zapobiegania konfliktom międzykonfesyjnym czy też kwestii edu-

⁶ *Stvoreno Wseukrajins'ku Radu Cerkow*, ARI 1996, nr 27 (142), s. 4.

⁷ P. Kałasnyk, *Wseukrajins'ka Rada Cerkow i religijnych orhanizacij: rik roboty*, „Ljudyna i Swit”, 1997, nr 11-12, s. 25-26.

⁸ *Widbulosja zasidannja Wseukrajins'koji Rady Cerkow i religijnych orhanizacij*, ARI 1997, nr 20 (192), s. 2.

kacji religijnej w szkołach publicznych. Kuczma opowiedział się przy tej okazji za równością wszystkich wyznań⁹.

Podobny charakter miało spotkanie ówczesnego premiera Janukowycza we wrześniu 2004 r., w czasie ubiegania się przez niego o urząd głowy państwa. Oficjalnie organy władzy przedstawiały owe spotkanie jako konsultacje z przedstawicielami organizacji religijnych na temat rozwoju Kościołów i przekazywania im majątku zarządzanego przez państwo. Przywódcy religijni opowiedzieli się przy tej okazji za zachowaniem neutralności w czasie kampanii, zaznaczając jednocześnie, że osobom związanym z Kościołem nie powinna być już obojętna przyszłość państwa. Uczestniczący w zebraniu reprezentanci ukraińskich związków wyznaniowych zwrócili się równocześnie do szefa rządu w sprawie zapowiedzi wprowadzenia podatku od działek gruntowych, na których stoją budynki sakralne. Jak zapisano we wspólnym oświadczeniu, Kościół nie jest organizacją komercyjną i powinien otrzymać szczególny status odnośnie do opodatkowania, ponieważ wszystkie fundusze kościelne to darowizny, które już raz podatkiem były obłożone¹⁰.

W 2003 r. ORK i OR brała udział w pracach nad nowym projektem ustawy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych*. UKG opowiadał się wówczas za przyznaniem osobowości prawnej Kościołom, a nie – jak ma to miejsce obecnie – organizacjom religijnym wiernych. Przeciwno takiej propozycji opowiedział się UKP PK, który swoje stanowisko argumentował faktem, że pod rządami nowej ustawy trudniej będzie poszczególnym parafiom zmienić przynależność konfesyjną, gdyż wyjście z jednej do innej oznaczałoby utratę świątyni i majątku. Zaproponowano również likwidację kontrolnej roli państwa nad przestrzeganiem umów o wspólnym korzystaniu przez kilka organizacji religijnych z jednej świątyni¹¹.

Kościół grekokatolicki bierze również aktywny udział w pracach powołanej w grudniu 2003 r. **Konferencji Chrześcijańskich Kościołów Ukrainy**. Podstawowym celem tej struktury, jak mówi o tym deklaracja założycielska, było zjednoczenie wysiłków ukraińskich wspólnot chrześcijańskich zmierzających do poszerzenia w kraju zasad chrześcijańskich oraz wolności religijnej. Konferencja jako organizacja społeczna, do której należą przedstawiciele UKP, UKP PK, UKG, KRz, OZZEChB, Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Bractwa Niezależnych Kościołów i Misji Ewangelicznych Chrześcijan-Baptystów, Ukraińskiego Chrześcijańskiego Kościoła Ewangelickiego, Ukraińskiego Kościoła Luterńskiego, miała się stać forum międzykonfesyjnym o charakterze konsultacyjno-doradczym.

Do najważniejszych celów tejeż organizacji, działającej na zasadach równości i równouprawnienia, szacunku wobec wszystkich tradycji oficjalnie działających organizacji religijnych, niezależności od jakiegokolwiek partii politycznej, należy:

⁹ *Za riwnist' usich Cerkow i relihij*, „Urządowyj Kurjer”, 9 IX 1999.

¹⁰ „Urządowyj kur'jer”, 2 X 2004.

¹¹ *Zakon – tiło dynamiczne ta minhytwe*, „Meta”, 2003, nr 3 (152), s. 3.

1) poszerzenie dialogu pomiędzy chrześcijanami w zakresie odrodzenia moralności chrześcijańskiej w społeczeństwie, tradycji służby na rzecz społeczeństwa oraz przezwycięzenie skutków radzieckiego ateizmu i totalitaryzmu; 2) omówienie aktualnych problemów życia religijnego oraz przygotowanie wzajemnych propozycji dotyczących zmian w prawie, przede wszystkim w zakresie religii i moralności; 3) przygotowanie i organizacja spotkań zwierzchników ukraińskich Kościołów chrześcijańskich; 4) sprzyjanie wzajemnemu porozumieniu pomiędzy konfesjami i zgodzie społecznej; 5) przygotowywanie warunków dla współpracy z organami władzy państwowej i samorządowej, z partiami politycznymi i organizacjami społecznymi w zakresie wzajemnej odpowiedzialności przed Bogiem, przeszłymi, teraźniejszym i przyszłymi pokoleniami¹².

Genezy utworzenia Konferencji można dopatrywać się we wcześniejszych wspólnych wystąpieniach przedstawicieli tworzących ją Kościołów. Choćby na pół roku przed podpisaniem deklaracji, w czerwcu 2003 r. kard. L. Huzar, obok patriarchy Filareta (Denisenki), kard. M. Jaworskiego, Mychajło Panoczki z OZKChWEZ, Wołodymyra Krupskiego z Ukraińskiej Unijnej Konferencji Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Mykoły Welyczki z Bractwa Niezależnych Kościołów i Misji Ewangelicznych Chrześcijan – Baptystów, a także Leonida Paduna z Ukraińskiego Chrześcijańskiego Kościoła Ewangelickiego, wystosowali trzy listy do najwyższych władz Ukrainy, prezydenta, przewodniczącego Rady Najwyższej i premiera. Wszystkie trzy, o podobnej treści, dotyczyły proponowanych zmian w ustawie *O wolności sumienia i organizacjach religijnych*, przygotowanych przez PKU ds. Religii i wniesionych przez rząd do parlamentu. Sygnatariusze listów uznali je za przedwczesne, nieodpowiadające transformacji społecznej, a także zaznaczyli, że przed tym, jak przyjmie się jakiegokolwiek zmiany w zakresie wolności wyznania, stosunku państwa do Kościoła i organizacji religijnych, konieczne jest opracowanie koncepcji tychże relacji. Tylko wówczas można przyjąć zgodne z koncepcją akty normatywne. Hierarchowie uznali, że skutkiem braku wypracowanej koncepcji jest nieprzyjęcie przez Radę Najwyższą Ukrainy żadnego z kilku projektów nowelizacji, wniesionych w latach 1996-2003. Domagali się zatem od prezydenta Kuczmy – z prośbą dotyczącą wsparcia inicjatywy opracowania koncepcji stosunków państwo-Kościół, od przewodniczącego Wołodymyra Łytwyna i deputowanych ludowych – odrzucenia projektu ustawy nowelizującej oraz poruczenia Instytutowi Prawodawstwa przy Radzie Najwyższej, przy współudziale przedstawicieli wspólnot religijnych, opracowania owej koncepcji, a w liście do premiera Janukowycza – wyrazili przekonanie, że wycofanie projektu ustawy będzie sprzyjać wzrostowi wzajemnego zaufania w relacjach między państwem a Kościołem¹³.

¹² Por. <http://www.risu.org.ua>

¹³ *Zuvernennja kerivnykiv Cerkow Ukrainy do Prezydenta Ukrainy z prywodu proektu Zakonu 'Pro wnesennja zmin do Zakonu Ukrainy 'Pro swobodu sowisti ta relihijni orhanizaciji'*, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy Błazenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”,

W marcu 2004 r. przedstawiciele konfesji chrześcijańskich zrzeszonych w Konferencji, m.in. zwierzchnik UKP PK patriarcha Filaret (Denisenko), egzarcha doniecko-charkowski UKG bp Stepan Meniok, reprezentujący KRz bp Markijan Trofimiak, Mychajło Panoczko, Leonid Padun, Oleksij Melnychuk z Bractwa Niezależnych Kościołów i Misji Ewangelicznych Chrześcijan – Baptystów, a także reprezentujący Kościół Adwentystów Dnia Siódmego Petro Hanulicz, zwrócili się do parlamentarzystów i społeczeństwa w sprawie odrzucenia projektów ustaw *O rejestracji osób fizycznych na Ukrainie i O Jednolitym Rejestrze Danych Personalnych*. Sygnatariusze zarzucili pomysłodawcom, że proponowany przez nich system sprowadzi człowieka do poziomu numeru identyfikacyjnego, gdzie mało ważne jest imię czy nazwisko, i jako takie negatywnie wpłynie na godność ludzką, będąc sprzeczne z religią chrześcijańską. Poza tym ów system przewidywał nie tylko posługiwanie się numerami identyfikacyjnymi we wszystkich relacjach obywatela z państwem, ale również między samymi obywatelami. Hierarchowie porównali tę sytuację do tego, co miało miejsce w obozach koncentracyjnych, a co Trybunał Norymberski uznał za zbrodnię przeciwko ludzkości. Propozycja budziła uzasadnione obawy, gdyż państwo za pomocą numerów identyfikacyjnych mogło kontrolować wszystkie sfery życia i działalności człowieka, a także z uwagi na fakt, że zgromadzone informacje bardzo łatwo mogły wypłynąć do osób trzecich. Podpisani pod memorandumem działacze religijni zwrócili się zatem do deputowanych Rady Najwyższej o odrzucenie wspomnianych projektów ustaw oraz aby przy opracowywaniu nowych sposobów rejestracji i identyfikacji osób fizycznych wziąć pod uwagę przekonania religijne blisko 80% ukraińskich obywateli¹⁴.

Wśród wspólnych inicjatyw ukraińskich Kościołów, podejmowanych na forum centralnym, ale poza lub ponad ORK i OR oraz Konferencją Chrześcijańskich Kościołów Ukrainy, w których brał udział Kościół grekokatolicki, można wymienić chociażby podpisanie w lipcu 1997 r. *Memorandum chrześcijańskich konfesji Ukrainy o odrzuceniu działań siłowych w stosunkach międzykonfesyjnych*. Inicjatywa wyszła od samych Kościołów, ale zdecydowano, że w celu wzmocnienia rangi porozumienia patronat nad nim obejmie prezydent L. Kuczma. Ustalono także, że to memorandum będzie miało charakter otwarty i poza pierwotnymi sygnatariusza-

2003, nr 3, s. 52; *Zwernennja keruwnyktiv Cerkow Ukrainy do Holowy Werchownoji Rady Ukrainy z prywodu proektu Zakonu 'Pro wnesennja zmin do Zakonu Ukrainy 'Pro swobodu sowisti ta religijni orhanizaciji'*, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2003, nr 3, s. 53; *Zwernennja keruwnyktiv Cerkow Ukrainy do Premjer-ministra Ukrainy z prywodu proektu Zakonu 'Pro wnesennja zmin do Zakonu Ukrainy 'Pro swobodu sowisti ta religijni orhanizaciji'*, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2003, nr 3, s. 54.

¹⁴ *Zwernennja keruwnyktiv chrystyjans'kich Cerkow Ukrainy do zakonodawciw i hromads'kosti z prywodu propozycji zaprowadżennja w Ukraini nowych sposobiw rejestracji fizycznych osib*, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2005, nr 4, s. 69-71.

mi¹⁵, wśród których znalazł się również bp L. Huzar jako biskup pomocniczy z delegowanymi prawami zwierzchnika UKG, w każdej chwili będą do niego mogły przystąpić inne organizacje religijne, podzielające jego zasady. Hierarchowie i inni przedstawiciele ukraińskich konfesji porozumieli się w kwestii niedopuszczenia wykorzystania jakichkolwiek działań siłowych jako sposobu na rozwiązanie problemów międzykonfesyjnych, szczególnie zaś dotyczących majątku sakralnego, rozstrzygania wszelkich sporów w drodze dialogu w zgodzie z prawodawstwem krajowym i po chrześcijańsku na zasadach wzajemnego szacunku i tolerancji, nieinterweniowania u organów władzy w celu nacisku tych ostatnich na inną wspólnotę religijną. Sygnatariusze potępił również zagarnięcie świątyni przemocą i oświadczyli, że nie może nazywać się chrześcijaninem osoba, która podnosi rękę na duchownego i wiernych innej konfesji, osłaniając się przy tym imieniem Boga albo też interesami państwa. Za niedopuszczalne uznali również wszelkie podburzanie do wrogości, nawoływanie do nietolerancji narodowej i wyznaniowej, szczególnie zaś w środkach informacji masowej¹⁶.

Przy okazji podpisania memorandum głos zabrał prezydent, który wyraził przekonanie, że owe działania Kościołów otrzymają szerokie poparcie, co przełoży się na wzrost autorytetu Ukrainy i utwierdzenia jej dobrego imienia na świecie. Akt podpisany przez przedstawicieli wielu chrześcijańskich Kościołów miał również duże znaczenie dla nich samych, gdyż spory między wiernymi różnych konfesji mają miejsce w wielu miejscowościach, a nierzadko towarzyszy im przemoc i pobicia ludzi. Zdaniem prezydenta, wobec takiej sytuacji nie można zajmować neutralnego stanowiska. Ukraińcy dobrze rozumieją, czym jest konflikt religijny, jak trudno wykorzenić z ludzi obrazę i pamięć o przemocy dokonywanej na człowieku za jego przekonania, za przynależność do tego lub innego Kościoła. Według opinii L. Kuczmy, ukraińskie państwo i prawo gwarantują, że lokalne spory nie mogą przerodzić się w szersze konflikty, a władze z prezydentem na czele opowiadają się za równością wszystkich organizacji religijnych oraz zasadą nieingerowania w ich wewnętrzne sprawy. Na koniec swojego wystąpienia Kuczma wyraził życzenie, że towarzyszące memorandum zawołanie, aby nie szukać wrogów wśród swoich braci i sióstr, aby nie siać rozbratu i wrogości, żyć i pracować na wspólnej

¹⁵ W pierwszej grupie sygnatariuszy pierwotnych znaleźli się w kolejności złożenia podpisów: metropolita Wołodymyr (Sabodan) z UKP, metropolita Petro (Petrus) z UAKP, patriarcha Filaret (Denisenko) z UKP PK, bp Ljubomyr Huzar, bp Marcjań Trofimiak z KRz, Pawło Chiminec z Ukraińskiej Unijnej Konferencji Adwentystów Dnia Siódmego, Walter Klinger z Niemieckiego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego na Ukrainie, patriarcha Dymytrij (Jarema) z UAKP, Witalij Tkaczuk z OZZEChB, Mykoła Wełyczko z Bractwa Niezależnych Kościołów i Misji Ewangelicznych Chrześcijan – Baptystów, Wasyl Rajczynek ze Związku Wolnych Kościołów Chrześcijan Wiary Ewangelicznej Ukrainy, bp Natan Ohanesjan z Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, bp Ljudwig Hułaczi z Zakarpackiego Kościoła Reformowanego i bp Jarosław Szepeljawec z Ukraińskiego Kościoła Luterańskiego.

¹⁶ *Memorandum chrystyjans'kich konfesij Ukrainy pro nespryjnattja sylowych dij u miżkonfesijnich wzajemnach*, CRI 1997, nr 13-14, s. 20-21.

ziemi ukraińskiej, współpracować na rzecz odrodzenia duchowego narodu, będzie przyjęte nie tylko przez wierzących, ale przez wszystkich obywateli kraju¹⁷.

Bp Huzar pozytywnie ocenił fakt podpisania memorandum, ale ponieważ nie miało ono charakteru obligatoryjnego, we wrześniu 1997 r., nie można było mówić o efektach, jakie przyniosło. Spory na gruncie konfesyjnym bywały ostre, a czasami nawet bardzo ostre, memorandum zaś stało się potwierdzeniem tego, co wiedział każdy z jego sygnatariuszy, że nie można rozwiązywać konfliktów religijnych za pomocą metod siłowych. Według biskupa pomocniczego zwierzchnika ukraińskich grekokatolików, osoby zaangażowane w życie religijne zaczynały wówczas rozumieć potrzebę współpracy, a szczególnie życzenie współpracy z UKP i UKP PK, ale obecnie „jeszcze nie znaleziono normalnych sposobów na komunikację”, one dopiero kształtowały się. Doskonałą metodą na współpracę mogłyby stać się wspólne uroczystości świętowania dwóch tysiącleci chrześcijaństwa¹⁸.

Podobnego zdania na temat dokumentu był patriarcha Filaret (Denisenko), który na konferencji prasowej 22 VII 1997 r. powiedział, że jest to pierwszy krok do pojednania, ale obecnie jest deklaracją o niestosowaniu siły. Co prawda, nie podejmował on zasadniczej kwestii, a więc usunięcia sprzeczności, ale to możliwe jest tylko w przypadku zjednoczenia chrześcijan w jeden Kościół, co powinno rozpocząć się właśnie od dialogu. Do takiego dialogu UKP PK, w przeciwieństwie do UKP, już dawno był gotowy. Zwierzchnik Patriarchatu Kijowskiego potępił przy okazji sytuację, kiedy to władza państwowa w obwodach centralnych, wschodnich i południowych wspiera UKP, a „Kościółowi narodowemu nie przekazuje się świątyń dla prowadzenia nabożeństw i nie rejestruje się wspólnot”¹⁹.

Okazją do współpracy ekumenicznej stały się również przygotowania do wielkiego jubileuszu dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa. Z inicjatywy wicepremiera I. Kurasa 11 III 1997 r. doszło w Kijowie do zatwierdzenia planu wspólnych uroczystości²⁰, a także powołania komitetu organizacyjnego. W skład podkomisji ds. odrodzenia zabytków kościelnych i przygotowania atrybutów jubileuszu wszedł bp Huzar, obok metropolity Wołodymyra (Sabodana). Stworzono także podkomisję zajmującą się działalnością informacyjną, kulturalno-oświatową i wydawniczą z udziałem patriarchy Dymytreja (Jaremy), współpracą z organizacjami społecznymi oraz działalnością charytatywną, do której wszedł patriarcha Filaret (Denisenko), a abp M. Jaworski wszedł do podkomisji ds. kontaktów międzynarodowych²¹.

¹⁷ *Wystup Prezydenta Ukrainy Leonida Kuczmy...*, „Uрядowyj kurjer”, 24 VII 1997.

¹⁸ *Jepyskop Ljubomyr pro miżkonfesijnju zlahodu*, „Ukrajina. Jewropa. Swit”, 6-12 IX 1997.

¹⁹ *Patriarch Filaret: UPC KP ocinjuje memorandum pozytywno*, ARI 1997, nr 29 (201), s. 4.

²⁰ Zaplanowano zwołanie ogólnoukraińskiego kongresu na temat *Pojednanie – dar Boży, źródło nowego życia*, przeprowadzenie forum *Owoc prawdy zasiewają twórcy pokoju*, spotkania z duchowieństwem i teologami, międzynarodowy festiwal muzyki sakralnej i chórów, wystawę literatury kościelnej, teologicznej i historycznej, sztuki sakralnej.

²¹ *Zasidannja Orhkomitetu z pidhotowky ta widznaczennja w Ukraini 2000-littja Rізdwa Chrystowoho*, ARI 1997, nr 10 (182), s. 2.

Grekokatolicy, podobnie jak prawosławni wszystkich orientacji, wsparli ideę patriarchy Mścisława (Skrypnyka) budowy soboru jedności chrześcijan wschodu i zachodu Ukrainy. Patriarcha jeszcze 9 VI 1991 r. poświęcił miejsce na obu brzegach rzeki Zbrucz pod budowę kompleksu składającego się z dwóch cerkwi i dzwonnicy. Wsparcia pomysłowi UAKP udzielili również przewodniczący administracji obwodów chmielnickiego i tarnopolskiego²².

Latem 1997 r. odbyło się w Kijowie II Ogólnoswiatowe Forum Ukraińców, a w jego ramach okrągły stół *Duchowe jednoczenie ukraińskich Kościołów*. Uczestnicy w liczbie blisko 150 osób, reprezentujących UKG, UKP PK, UAKP, UKP, Ukraiński Kościół Prawosławny w Stanach Zjednoczonych, Ukraiński Kościół Prawosławny w Kanadzie, a także przedstawiciele ukraińskich wspólnot protestanckich z kraju i z zagranicy, dyskutowali na temat zbliżającego się jubileuszu dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa, perspektyw wydania wspólnej ewangelii w języku ukraińskim, a także jedności duchowej Ukraińców w warunkach konfliktów międzykonfesyjnych. Pomimo początkowych rozbieżności, które miały miejsce na początku spotkania, uczestnikom udało się dojść do porozumienia, opracowania wspólnej rezolucji oraz kilku odezów, m.in. do patriarchy ekumenicznego w kwestii uznania prawa narodu ukraińskiego do własnego, niezależnego Kościoła prawosławnego, a także do wszystkich ukraińskich chrześcijan o wsparcie odbudowy klasztoru św. Michała Archaniola o Złoty Kopuły, który miałby się stać symbolem duchowej jedności z okazji wielkiego jubileuszu chrześcijaństwa.

Podczas posiedzenia okrągłego stołu wielokrotnie podkreślano, że największym problemem w życiu religijnym Ukrainy jest kwestia utworzenia Jedyne Kościoła Prawosławnego, a także duchowe zjednoczenie prawosławnych i grekokatolików. W związku z tym w jednej z rezolucji zwrócono się do władz, aby priorytetem polityki państwa stało się aktywne wsparcie dla wprowadzenia w życie idei Jedyne Kościoła Prawosławnego²³.

Przedstawiciele ukraińskich Kościołów zajmowali się wielokrotnie różnymi aspektami życia społecznego i politycznego. We wrześniu 1999 r. na międzynarodowej konferencji zatytułowanej: *Praktyka formowania osoby żołnierza oraz stworzenia warunków dla pomyślnego wykonania obowiązku wojskowego. Doświadczenie chrześcijańskie*, która odbyła się w Kijowie, poza reprezentantami wspólnot religijnych i naukowców, udział wzięli przedstawiciele Ministerstwa Obrony, Gwardii Narodowej, Wojsk Ochrony Pogranicza, Wojsk Wewnętrznych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, a także Państwowego Komitetu Ukrainy ds. Systemu Penitencjarnego. Pod koniec obrad jej uczestnicy wystosowali do prezydenta Kuczmy, jako do głównodowodzącego Siłami Zbrojnymi Ukrainy, apel o konieczności zaspokojenia potrzeb duchowych osób służących w wojsku przez ustanowienie instytucji

²² Sobor jednannja chrystyjnan zachodu i schodu Ukrajin, ARI 1997, nr 19 (191), s. 5.

²³ Krugłyj stół 'Duchowne jednannja ukrajins'kich Cerkow', ARI 1997, nr 34 (206), s. 3.

kapelaństwa wojskowego. Sygnatariusze, reprezentujący m.in. UKP, UAKP, UKG, KRz i OZZEChB, zaapelowali o wspólne opracowanie z PKU ds. Religii koncepcji duchowo-pasterskiej działalności kapłanów w armii oraz o wprowadzenie jej podstawowych zasad prawnych za pośrednictwem rządu do ustawodawstwa wyznaniowego. W apelu poruszono także kwestię uregulowania problematyki wolności religijnej w nowych statutach sił zbrojnych, przede wszystkim zakaz ingerencji w te kwestie ze strony dowódców, koordynacji w zakresie zawierania i wykonywania umów dotyczących pracy duszpasterskiej ze strony PKU ds. Religii lub ORK i OR, opracowanie kompleksowego programu wychowania patriotycznego żołnierzy. Wzrost duchowości żołnierzy, systematyczna praca duszpasterska Kościoła były – zdaniem autorów – najlepszą gwarancją na rozwiązanie wielu problemów i istotne wzmocnienie obronności kraju²⁴.

Współpraca ma miejsce także na szczeblach lokalnych i regionalnych, z tym że jest mniej widoczna, biorą w niej udział mniej znaczące osoby, dlatego też zdecydowanie mniej miejsca poświęca jej się w prasie i opracowaniach. Kooperacja na ukraińskiej prowincji miała charakter zorganizowany lub też incydentalny. Jako zilustrowanie tego pierwszego rodzaju niech nam posłuży chociażby przykład utworzenia rady ekumenicznej w obwodzie iwanofrankowskim, której celem miało być uregulowanie sporów międzywyznaniowych. W grudniu 1996 r. odbyło się posiedzenie rady, w której skład weszli: grekokatolicki ordynariusz iwanofrankowski Sofron Dmyterko i jego wikariusz Irynej Biłyk, a także ordynariusz kołomyjsko-czerniowiecki Pawło Wasyłyk, z UKP PK biskup iwanofrankowski i kołomyjski Wołodymyr Ładyka, metropolita halicki Andrij Abramczuk z UAKP, z UKP biskup iwanofrankowski i kołomyjski Mykołaj Hroch, a z ramienia władz obwodowych jej przewodniczący Stepan Wołkoweckij. Uczestnicy przyjęli wspólne oświadczenie, w którym zwrócili się do wszystkich chrześcijan żyjących w obwodzie iwanofrankowskim. Przypominając adresatom o wspólnej wierze w Jezusa Chrystusa, o łączących ich sakramentach, czci wobec Matki Boskiej, modlitwie w jednym języku, wyrazili chęć okazania miłości wobec swoich braci i siostr, otwarcia przed nimi drzwi świątyń. „Grzechem wobec Boga i władzy kościelnej” sygnatariusze nazwali sprzeciw i poniżanie wiernych innych konfesji, brak zrozumienia swoich obowiązków dobrego chrześcijanina i obywatela Ukrainy. Dokument został podpisany przez wszystkich wspomnianych powyżej hierarchów z wyjątkiem metropolity Abramczuka, ale z przekazów prasowych wiadomo, że telefonicznie wyraził on zgodę na jego paraflowanie w późniejszym terminie²⁵.

²⁴ *Zwernennja predstavnykiv Cerkov i religijnyh orhanizacij – uczasnykiv Miżnarodnoj naukowo-praktycznoj konferenciji „Praktyka formuвання osoby wijs'kowoslužbowca ta stworennja wijs'kovoho obow'язku: chrystyjans'kyj dosvid” do Prezydenta Ukrainy – Werchownoho Holownokomanduwacza Zbrojnyh Syl Ukrainy, CRI 1999, nr 10, s. 49-50.*

²⁵ *Na Iwano-Frankiwsczyni stworeno ekumeniczną radu, ARI 1997, nr 2 (174), s. 3.*

Swego rodzaju oddolna inicjatywa ekumeniczna miała miejsce pod koniec stycznia 1997 r. w Złoczowie, gdzie miejscowi duchowni katoliccy obu obrządków oraz prawosławni z UKP PK i UAKP spotkali się z okazji tygodnia modlitw o jedność chrześcijan na wspólnym poświęceniu wody na święto Objawienia Pańskiego. Przy udziale licznie zgromadzonych wiernych doszło do przyjęcia wspólnego dokumentu, w którym wezwano hierarchię, duchowieństwo, zakonników, wiernych i przedstawicieli władzy, aby dołożyli wszelkich starań i doprowadzili przed wielkim jubileuszem dwóch tysięcy lat od narodzenia Chrystusa do zjednoczenia w miłości, zgody i odrzucenia wszelkich konfliktów. Na zakończenie duchowni zaproponowali kalendarz wspólnych spotkań ekumenicznych na rok 1997, w którym pierwszym wydarzeniem miałyby być wspólna droga krzyżowa w drugą niedzielę wielkopostną²⁶. Podobny charakter miała inicjatywa władz miejskich Lwowa. Od 2000 r. w galicyjskiej stolicy odbywa się ekumeniczny Dzień Jedności, który szeroko wspiera i bierze w nim udział hierarchia grekokatolicka z kard. L. Huzarem na czele. Zwierzchnik UKG w liście do duchownych z października 2001 r. zwrócił się o ich aktywny udział, nazywając to wydarzenie „dniem zgody, który dla nas wszystkich powinien stać się dniem oczyszczenia, dniem przebaczenia, bo tylko w taki sposób możemy stać się wolnymi i przywrócić równowagę w naszym obcowaniu z bliźnimi”²⁷.

Uroczystości w 2001 r. rozpoczęły się od bicia w dzwony, obwieszczającego rozpoczęcie modlitw we wszystkich lwowskich świątyniach i domach modlitewnych, wieczorem zaś duchowni zebrali się w ratuszu, skąd po przemówieniach mera Wasyla Kujbidy, oraz hierarchów i duchowieństwa UKG, UKP PK, UAKP, KRz, a także UKP i wielu wspólnot protestanckich, muzułmańskich i judaistycznych, udano się na pochód ulicami miasta. Na placu przed operą miało miejsce symboliczne łamanie chleba²⁸. Tutaj Huzar powiedział, że uczestnicy Dnia Jedności nie mogą wpływać na sytuację na całym świecie, ale ich obowiązkiem jest pojednanie we Lwowie. Purpurat wyraził również przekonanie, że takie dni staną się lokalną tradycją. Dzień Jedności we Lwowie poparła m.in. Rada Europy²⁹.

Aby być widocznym w ukraińskim życiu publicznym, Kościół grekokatolicki musi współpracować z innymi miejscowymi strukturami kościelnymi różnych wyznań. Łączące wszystkie konfesje dyskryminacyjna polityka wyznaniowa w okresie ZSRR, konflikty, które są skutkiem przyjętych wówczas rozwiązań, a także inne ważne kwestie często wymagają wspólnego zabrania głosu.

²⁶ Wseswitnij tyżden' molytwy za jednist' miż chrystyjanamy, ARI 1997, nr 4 (176), s. 2.

²⁷ K. Hudzyk, „Naszym prjanyj obowjazkom je prymyrennija” – *uwważajut' u L'wowi*, „Den”, 28 XI 2001.

²⁸ O. Mel'nyk, *Den*, *szczo zmuszuje zamyslytysja*, „Urjadowyj kurjer”, 14 XI 2001.

²⁹ B. Kusznir, *Dlja czoho nam Den' Jednamija?* Rada Jewropy wywczatymje l'wius'kyj doswid spiwisnuwanija ryznych religijnich konfesji, „Mołod' Ukrajinu”, 15 XI 2001.

3.3. Ekumeniczne inicjatywy grekokatolików

Najważniejszym dokumentem ekumenicznym pierwszego etapu działalności Kościoła w niezależnej Ukrainie stała się *Odezwa duszpasterska Jego Świątobliwości Myrośława Iwana Kardynała Lubacziwskiego o jedności Świętych Kościołów* z 7 IV 1994 r. Ojciec i Głowa UKG informuje w nim wiernych, którzy przez ponad czterdzieści lat byli poza łącznością ze Stolicą Apostolską, o dorobku ekumenicznym Kościoła katolickiego od pontyfikatu Jana XXIII do czasów współczesnych.

Już w pierwszym rozdziale kardynał opisuje stan Kościoła na Ukrainie i akcentuje uzupełniający się charakter katolicyzmu i prawosławia. Zauważa, że już od początków chrystianizacji, od czasów utworzenia metropolii kijowskiej Kościół starał się zachować jedność eucharystyczną, zarówno z chrześcijańskim Zachodem, to znaczy z Kościołem Rzymu, który, według słów św. Ignacego Antiocheńskiego, jest „przewodzącym w miłości”, a także ze Wschodem, szczególnie z Kościołem carogrodzkim, a więc konstantynopolitańskim, z którego książe Włodzimierz zaprowadził wśród ludu Rusi-Ukrainy „cenną perłę, wiarę prawosławną”³⁰.

Będąc kontynuatorem myśli Slipyja, Lubacziwskyj twierdził, że kiedy uczestnicy soboru brzeskiego w 1596 r. odnowili jedność z Rzymem, której Kościół kijowski nigdy formalnie nie zerwał, wyrazili tym samym nadzieję, że w przyszłości przystąpi do niej reszta braci tradycji greckiej. W następnych stuleciach, szczególnie pod charyzmatycznym przywództwem metropolitów grekokatolickiego Józefa Weliamina Rutskiego oraz prawosławnego Piotra Mohyły, podzielony nie z własnej woli, ale na skutek braku porozumienia między Wschodem a Zachodem, Kościół starał się na różne sposoby odnaleźć swoją utraconą jedność. Kardynał wspominał również pracę i gorliwość ekumeniczną swoich dwóch wielkich poprzedników, Szeptyckiego i Slipyja, szczególnie zaś ogromną siłę Testamentu tego ostatniego, jaką odgrywa on do dzisiaj na całej Ukrainie, czego dobitnym przykładem miał być fakt, że „w czasie ponownego pochowania jego doczesnych szczątków do krypty soboru Świętego Jerzego tysiące prawosławnych i katolików, biskupi, duchowieństwo i wierni przychodzili oddać mu ostatnią cześć”³¹.

Konsekwentnie kard. M. I. Lubacziwskyj wspominał, że jako głowa UKG stara się kontynuować wielką tradycję i w nowych warunkach wyjścia z katakumb i wolności religijnej w wolnej, niezależnej oraz demokratycznej Ukrainie bierze za nią odpowiedzialność. Wszystko to zwierzchnik ukraińskich grekokatolików uważa za znak czasu i znak od Boga. Ale żeby owa praca przyniosła rezultaty i Boże błogosławieństwo, muszą wziąć w niej udział wszyscy biskupi, duchowni, zakonnicy i wierni, zgodnie ze wskazaniami Kościoła. Według kardynała, ekumenizm i praca

³⁰ Dokument omówiono na podstawie: *Pastyrs'ke zuvernennja Błżennijszoho Myrośława Iwana Kardynała Ljubaczivś'koho pro jednist' swjatyh Cerkow. L'wiv, 7 kwitnja 1994, s. 1.*

³¹ *Ibidem*, s. 3.

ekumeniczna są priorytetami UKG, zwłaszcza że nagromadziło się szereg poważnych trudności, jak prześladowania Kościoła w latach 1945-1989, podział ukraińskiego prawosławia na trzy jurysdykcje, brak odpowiedniej informacji i wiele innych.

Autor *Odezwy* dokonał analizy retrospektywnej działań ekumenicznych Kościoła katolickiego, poczynając od wyboru papieża Jana XXIII, aż do naszych czasów, w tym dokumentów II Soboru Watykańskiego *Unitatis redintegratio* czy *Orientalium Ecclesiarum*. W szczególności zaś sposób koncentrował się na aktach, które bezpośrednio dotyczą Kościoła ukraińskiego, w tym działaniach podejmowanych przez Slipyja, aby msza św. Grzegorza Palamasa znalazła się w wydany przez Stolicę Apostolską *Antologionie*, liście Jana Pawła II *Cum superioris* z 19 III 1979 r., w którym napisano, że „prawdziwy ruch ekumeniczny, zgodnie z nowym tego słowa rozumieniem, powinien ujawniać i ukazywać siebie wiarygodnym w szczególnym przeznaczeniu Waszego Kościoła [grekokatolickiego – T. S.]”³². Lubacziwskyj odwołał się także do dokumentów Międzynarodowej Komisji Mieszanej z greckich wysp Patmos i Rodos z 1980 r., Monachium z 1982 r., Kreta z 1984 r., Bari z 1987 r., Valamo z 1988 r., a także tych, które zostały opublikowane na krótko przed rozpadem ZSRR – Freising z 1990 r. oraz Arriccia z 1991 r.

Zwrócił również uwagę, że po legalizacji Kościoła grekokatolickiego rozpoczął swoje działania na rzecz ekumenizmu od inicjatywy stworzenia Grupy Studyjnej Kościoła Kijowskiego, do zadań której należało nawiązanie kontaktów i dialogu z Patriarchatem Konstantynopolitańskim.

Przywódca UKG oddzielną uwagę w *Odezwie* poświęcił, co też zrozumiałe, Deklaracji z Balamand z 23 VI 1993 r. *Unityzm, dawna metoda poszukiwania jedności, a dzisiejsze poszukiwanie pełnej komunii*, kładąc nacisk na fakt, że Kościół grekokatolicki jest Kościołem siostrzanym zarówno dla łacinników, jak i dla prawosławnych, sam zaś podział między Kościołami Wschodu i Zachodu jest sprzeczny z naturą Kościoła, stąd też potrzeba dążenia do jedności. UKG jako Kościół siostrzany potępia wszelkie przejawy prozelityzmu. Deklaracja z Balamand uznała, że historia stosunków między Kościołem prawosławnym a wschodnimi Kościołami katolickimi naznaczona była prześladowaniami i cierpieniami, same zaś unie, jako metoda poszukiwania jedności, zasługują na odrzucenie, ponieważ są sprzeczne z tradycją Kościołów.

Lubacziwskyj zacytował w całości art. 16 Deklaracji: „Wschodnie Kościoły Katolickie, których pragnieniem było przywrócenie pełnej komunii i dochowanie wierności Stolicy Apostolskiej, posiadają prawa i obowiązki związane z tą komunią. Ich stosunek do Kościołów prawosławnych regulują zasady określone przez II Sobór Watykański i wprowadzone w życie przez papieży, którzy w rozmaitych dokumentach, ukazujących się od czasów Soboru, sformułowali szereg praktycznych konsekwencji zeń wpływających. I tak, Katolickie Kościoły Wschodnie winny włą-

³² *Ibidem*, s. 13.

czyć się, zarówno w wymiarze lokalnym, jak uniwersalnym, do dialogu miłości, w odnalezionym na nowo wzajemnym szacunku i zaufaniu, a również rozpocząć dialog teologiczny, ze wszystkimi tego praktycznymi konsekwencjami". W dalszej części kardynał dodał od siebie, że jest to zawołanie do Kościoła grekokatolickiego i innych katolickich Kościołów Wschodu, aby przyłączyły się do dialogu miłości i do dialogu teologicznego: „W przeszłości, niekiedy narzekaliśmy, że wydaje nam się, że w dialogach ekumenicznych »mówi się o nas, ale bez nas«, i że ponad naszymi głowami decyduje się o naszych losach. My nie możemy dłużej tak narzekać, ponieważ nasza obecność jest pożądana, oczekują nas na wszystkich poziomach”³³.

Dalej kardynał zwrócił uwagę na to, że miłość chrześcijańska to „nie żadna emocja”, ale „działanie naszej woli”, a kierowany przez niego Kościół pracować będzie nad tym, aby zatrzymać wszystko to, co może rozpalić rozbrat, a co za tym idzie i nienawiść między Kościołami. Lubacziwskyj prosił również swoich wiernych, aby ci powstrzymywali się od jakichkolwiek zachowań, które wskazywałyby na brak szacunku i poprzez to rozbudzałyby niezgodę i nienawiść, gdyż przede wszystkim między chrześcijanami powinien istnieć wzajemny szacunek i tolerancja. Odwołując się do art. 22 Deklaracji z Balamand, w którym podjęto problem prozelityzmu, Lubacziwskyj zaświadczył, że nie jest celem kierowanego przez niego Kościoła przeciąganie prawosławnych na grekokatolicyzm, tylko praca nad znalezieniem pełnej jedności i uzdrowienie Kościołów.

Co się zaś tyczy kolejnego artykułu, traktującego o dyskryminacji Kościoła i jego wiernych, kard. M. I. Lubacziwskyj pisał o męczennikach za wiarę w nie tak dalekiej przeszłości i zbieraniu informacji o ich męczeństwie, aby formalnie uznać ich za świętych. W procesie tym należy pamiętać, że Męczennicy i Wyznawcy są zawsze darami od Boga dla całego Kościoła i świadkami Chrystusa przed wszystkimi ludźmi. Tego świadectwa nie można wykorzystywać w celu zniewagi braci w wierze chrześcijańskiej. Oddał szacunek wszystkim, którzy w czasach prześladowań zaświadczyli o swojej wierności Chrystusowi, niezależnie od narodowości i wyznania. Zwierzchnik UKG zaznaczył przy tym, że należy szanować sumienie każdej jednostki, która ma prawo w wolny sposób decydować, do jakiego wyznania chce przynależeć³⁴.

Przechodząc do wniosków praktycznych, Lubacziwskyj zachęcił do utworzenia na różnych stopniach wspólnych komisji, zaprosił do dialogu i zwrócił się z prośbą, aby wspólne decyzje wprowadzać w życie w duchu prawdy, miłości, sprawiedliwości i pokoju.

Wobec aktów przemocy w życiu religijnym na Ukrainie autor *Odezwy* pisał, że nie mają one miejsca w stosunkach między chrześcijanami, a w szczególności zaś między Kościołami. Fakt ten dotyczy przemocy ze strony państwa, instytucji,

³³ *Ibidem*, s. 30-31.

³⁴ *Ibidem*, s. 31-32.

przemocy fizycznej i werbalnej. Wezwał, zarówno grekokatolików, jak wszystkich chrześcijan, do unikania wszystkiego, co mogłoby wzbudzić pogardę wobec innych i stać się „antyświadcstwem”, całkowicie sprzecznym z dziełem zbawienia, a więc pojednaniu w Chrystusie.

Powołując się na art. 28 Deklaracji z Balamand, dotyczący oddania do dyspozycji drugiej strony własnej świątyni w taki sposób, aby możliwe było sprawowanie o różnych porach różnych ceremonii w tym samym budynku, kard. Lubacziwskyj stwierdził, że z diaspory Kościół grekokatolicki wyniósł pozytywne doświadczenia z tym związane. Natomiast w kraju wspólne korzystanie z jednej cerkwi do pomoc może w stworzeniu odpowiedniego nastroju dla pracy ekumenicznej. W zachodniej części Ukrainy praktyka taka dotyczy UKG oraz Kościołów autokefalicznych – UKP PK oraz UAKP i wychodzi zazwyczaj na dobre wiernym wszystkich konfesji. Ponieważ pod Deklaracją podpisał się także reprezentant Patriarchatu Moskiewskiego, zwierzchnik ukraińskich grekokatolików zapowiedział, że w przyszłości, kiedy powstanie potrzeba obsługi duszpasterskiej wiernych UKG na wschodzie Ukrainy, zwróci się on do metropolity kijowskiego UKP z prośbą o udostępnienie pomieszczeń w świątyniach prawosławnych³⁵.

Ponieważ Kościół katolicki uznaje ważność wszystkich sakramentów udzielonych przez duchownych prawosławnych, tego samego – zgodnie z postanowieniami Deklaracji z Balamand – domagał się Lubacziwskyj od drugiej strony.

Wobec palącego problemu spornych budowli i majątków kościelnych M. I. Lubacziwskyj odniósł się w następujący sposób: „Zawsze jesteśmy gotowi do rozmów w tej sprawie z naszymi prawosławnymi braćmi, świadomi naszych równoległych starań utwierdzenia historii naszych Kościołów i zaspokojenia potrzeb duszpasterskich naszych wiernych, gdziekolwiek by oni nie przebywali. Jednocześnie nie wahamy się otwarcie stwierdzić, że na świecie występują okoliczności, szczególnie zaś w Rumunii, które wymagają natychmiastowego rozwiązania w imię sprawiedliwości”³⁶.

Wydany przez zwierzchnika ukraińskich grekokatolików dokument stał się swego rodzaju programem ruchu ekumenicznego na współczesnej Ukrainie. Według ks. Iwana Dacko, dzięki niej Lubacziwskyj wejdzie do panteonu historii jako osoba nie tylko ogromnej pokory, ale przede wszystkim niebywałej śmiałości i szerokich horyzontów, osoba, która wyznaczyła drogę na przyszłe stulecia dla Kościoła kijowskiego i całej Europy Wschodniej³⁷.

W 2001 r. na łamach rocznika naukowego Ukraińskiego Towarzystwa Nauk Teologicznych „Bohosłowia” opublikowano roboczy dokument Synodu Biskupów

³⁵ *Ibidem*, s. 34.

³⁶ *Ibidem*, s. 35.

³⁷ I. Dac'ko, *Wnesok Myroslawa Iwana Kardynala Ljubacziv's'koho (1984-2000) w urajins'kyj ekumenizm*, w: R. Bławac'ka, *Ich Błażenstwo Myroslaw Iwan Kardynał Ljubacziv's'kyj – żyttja dorohoju mołytwy*, L'wów 2004, s. 58.

UKG, przyjęty 14 X 2000 r. pod nazwą *Koncepcja pozycji ekumenicznej Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego*³⁸. Wśród źródeł, które legły u jej podstaw, znalazły się dokumenty II Soboru Watykańskiego³⁹, list watykańskiej Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego *O studiach Kościołów Wschodnich*, Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich ze szczególnym uwzględnieniem treści zawartych w tytule XVIII *Ekumenizm albo potrzeba pielęgnowania jedności chrześcijan*, Katechizm Kościoła Katolickiego, regulamin Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan zastosowania zasad i norm ekumenizmu, Deklaracja z Balamand, list apostolski Jana Pawła II *Orientalis Lumen*, encyklika *Ut unum sint*, instrukcja Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich o stosowaniu przepisów liturgicznych KKKW oraz projekt *Karty Ekumenicznej*.

Spośród dokumentów UKG wymienione zostały prace Szeptyckiego, list pasterski Slipyja *O pojednaniu w Chrystusie* z 1976 r., wystąpienie Lubaczińskiego z 1987 r. z okazji 40-lecia organizacji *Pomoc Kościołowi w Potrzebie* i scharakteryzowany powyżej list pasterski tego ostatniego z 1994 r. *O jedności Świętych Kościołów*.

Prace nad *Koncepcją pozycji ekumenicznej UKG* rozpoczęły się jesienią 1998 r. z inicjatywy ówczesnego biskupa pomocniczego Głowy UKG L. Huzara⁴⁰. W lipcu 2000 r. opracowany projekt *Koncepcji* trafił pod obrady Synodu Biskupów. Hierarchowie rozpatrzyli go i przekazali do dalszych prac. Po wprowadzeniu odpowiednich zmian *Koncepcja* miała zostać ostatecznie zaaprobowana przez grekokatolickich biskupów⁴¹.

Jedność Kościoła grekokatolickiego z papieżem autorzy *Koncepcji* ocenili jednoznacznie pozytywnie. Jest to jeden z fundamentów tożsamości UKG, dlatego też dalszy dialog ekumeniczny nie może podważać tej jedności i ma być kontynuowany przy jej poszanowaniu (p. 17). Od kiedy Głowa Kościoła wrócił na historyczne dla grekokatolików ziemie i odkąd nastąpiło pełne odrodzenie struktury i funkcjonalności UKG rozwija się jako „Niezależny Kościół Ukraiński” w jedności ze Stolicą Piotrową, jako pełnoprawny Kościół-siostra dla innych niezależnych Kościołów (p. 18). Stosunki ekumeniczne na obecnym etapie rozwoju wytworzyły stereotyp, UKG jako źródła nieporozumień w dialogu międzykonfesyjnym. Aby sprostać temu uproszczonemu i fałszywemu myśleniu, niezbędne są wysiłki zarówno UKG, jak i całego katolickiego świata. Nowe inicjatywy ekumeniczne, któ-

³⁸ Dokument omówiono na podstawie: *Koncepcja ekumenicznej pozycji UHKC*, „Bohosłowija”, 2001, nr 65, s. 3-61.

³⁹ Przede wszystkim konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, dekret o jedności chrześcijan *Unitatis redintegratio* oraz dekret o wschodnich Kościołach katolickich *Orientalium ecclesiarum*.

⁴⁰ W skład grupy duchowieństwa i osób świeckich, którzy w różnym czasie przygotowywali dokument, obok samego Huzara, weszli: bp Julian Gbur, księża Andrij Onuferko, Borys Gudziak, Iwan Dacko, Myron Bendyk, Matwij Hawryliw, Wasyl Howhera, Bohdan Sawczuk, Jarosław Czuchij, a także osoby świeckie: Mychajło Holubec, Roman Krypiakewycz, Oleh Turij, Mychajło Hajkowskyj, Teodor Gudziak, Myrośław Marynowycz, Stepan Pawljuk i Myrośław Pawljuk.

⁴¹ M. Marynowycz, *Stvoorennja Koncepciji ekumenicznej pozycji UHKC. Peredumowy ta sponuky*, „Bohosłowija”, 2001, nr 65, s. 69-70.

re wychodzą od grekokatolików, pozwalają Stolicy Apostolskiej na głębszą ocenę miejsca i roli UKG w światowej wspólnocie chrześcijańskiej (p. 19).

Punkt 20 *Koncepcji* mówi o stosunkach ze strukturami rzymskokatolickimi na Ukrainie. Dostrzeżono, że w przeciągu ostatnich dziesięcioleci skład etniczny Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego znacząco się zmienił. Jeżeli wcześniej jego wiernymi byli przede wszystkim nie-Ukraińcy (głównie Polacy i Węgrzy), to współcześnie większość z nich stanowią Ukraińcy. Obydwa niezależne Kościoły mają swoje niezależne struktury hierarchiczne i kanoniczne, swoje własne świątynie i inne specyficzne cechy życia religijnego. Według autorów, współzycie na jednym terenie dwóch niezależnych Kościołów, które są częścią Kościoła katolickiego, jest najlepszym argumentem na to, że Kościół nie jest związany wyłącznie z jakąś jedną tradycją i może wcielać się w różne kultury, których nie niszczy, ale chroni i wzbogaca wzajemnie. Takie współzycie nie jest jednak pozbawione pewnych trudności: Kościół grekokatolicki podziela zaniepokojenie ukraińskich prawosławnych wykraczaniem rzymskich katolików daleko poza ramy działalności duszpasterskiej. „W przeszłości niebranie pod uwagę przez Kościół łaciński ścisłego powiązania chrześcijańskiego dziedzictwa tradycji kijowskiej z etnokulturową tożsamością Ukraińców doprowadzało do nieporozumień i konfliktów. Dziś ten problem potrzebuje adekwatnego do czasów rozpatrzenia, w duchu p. 10 *Instrukcji stosowania przepisów liturgicznych KKKW*, gdzie zapisano »potępienie jakichkolwiek prób odłączenia wiernych Wschodu od ich Kościołów«”.

Biorąc pod uwagę szczególną pozycję eklezjologiczną i teologiczną UKG w ramach Kościoła katolickiego, autorzy *Koncepcji* zauważyli za celowe wprowadzenie w życie życzenia Jana Pawła II stosownie do sprecyzowania formuły prymatu papieża, w którego osobie skupiają się urzędy Najwyższego Kapłana Kościoła Powszechnego, Patriarchy Zachodu⁴² oraz Biskupa Rzymu. Grekokatolicy uważają, że dokładne określenie prymatu papieża nie tylko wzbogaci Kościół powszechny w jego współczesnych formach eklezjalnych, ale również będzie miało wpływ na dalsze perspektywy porozumienia między chrześcijanami różnych konfesji (p. 21).

Kolejna część *Koncepcji* traktuje o stosunkach Kościoła grekokatolickiego ze światowym prawosławiem. Wyrażano żal z utraty wspólnoty eucharystycznej z Kościołem-Matką historycznego Kościoła kijowskiego, a więc Patriarchatem Konstantynopolitańskim. Odnowienie takiej jedności, bez utraty związków ze Stolicą Piotrową, jest dla grekokatolików wymarzoną perspektywą (p. 22).

Kościół grekokatolicki z zadowoleniem przyjmie jakiegokolwiek kroki, które zostaną podjęte w celu znalezienia porozumienia z Patriarchatem Ekumenicznym (p. 23) i załagodzenia konfliktów historycznych (p. 24). Autorzy *Koncepcji* wyrazili

⁴² Tytuł Patriarchy Zachodu po raz pierwszy pojawił się w 642 r. za pontyfikatu Teodora I. Rzadko używany, w *Annuario Pontificio* pojawił się dopiero w 1863 r. Benedykt XVI zrezygnował z niego w 2006 r., co też uzasadniano m.in. potrzebą prowadzenia dialogu ekumenicznego z Kościołem prawosławnym.

także chęć kontynuacji pracy przez Grupę Studyjną Kościoła Kijowskiego, powstałą w USA wspólną inicjatywę teologów grekokatolickich i prawosławnych, która miała znaleźć sposób na komunie między konfesjami wywodzącymi się z tradycji chrztu św. Włodzimierza w 988 r. W ten sposób katolicy i ortodoksi na całym świecie znalazłby się w czymś, co można byłoby określić mianem „komunii pośredniej”⁴³. UKG jest również zainteresowany współpracą z prawosławnymi, aby pomóc tym ostatnim w znalezieniu takiej optymalnej formuły uznania legitymacji Kościoła grekokatolickiego, która, z jednej strony, wychodziłaby naprzeciw negatywnemu stosunkowi prawosławia i współczesnego katolicyzmu do „unityzmu”, jako metody zjednoczenia Kościołów, z drugiej zaś sprzyjałaby zrozumieniu tego, że całe pokolenia wiernych Kościołów grekokatolickich wyrosły w tej konkretnej formie unii, która stała się dla nich organiczną formą ich bytu eklezjalnego i naturalną drogą do zbawienia (p. 25).

Autorzy *Koncepcji* zwrócili również uwagę na potrzebę przeanalizowania wszelkich istniejących możliwości dla intensyfikacji kontaktów ze światem ortodoksyjnym, m.in. w celu informowania Kościołów prawosławnych o stanowisku grekokatolików wobec bieżących problemów życia chrześcijańskiego (p. 26).

Kolejnych pięć punktów poświęcono na omówienie relacji z RKP. Zdaniem autorów *Koncepcji*, UKG zdaje sobie sprawę, że właśnie stosunki wzajemne z tą konfesją w istotny sposób wpływają na pokój międzywyznaniowy w Europie Wschodniej i na obraz chrześcijaństwa na całym świecie (p. 27). Ogromną przeszkodą w relacjach bilateralnych jest problem „pseudosoboru lwowskiego” z 1946 r., jednak nawet w okresie katakumbowym grekokatolicy wyciągali rękę w stronę rosyjskich ortodoksów. W 1987 r. kard. M. I. Lubacziwskij potwierdził dobrą wolę kierowanego przez siebie Kościoła do pojednania: „Krocząc śladami ducha Chrystusowego wyciągamy naszą rękę przebaczenia, zgody i miłości do narodu rosyjskiego i Patriarchatu Moskiewskiego” (p. 28).

W celu osiągnięcia porozumienia potrzebna jest dobra wola obu stron (p. 29). Rozpoczęcie dialogu sprzyjać będzie rewizji negatywnego stosunku szeregu prawosławnych do kwestii istnienia katolicyzmu obrządków wschodnich, w szczególności zaś do UKG (p. 30).

W punkcie 31 zapisano, że zagoić rany powstałe w przeszłości i doprowadzić do pojednania można tylko pod następującymi warunkami: a) jednoznacznego uznania historycznych krzywd i pomyłek, co też pozwoliłoby „zdzjąć psychologiczny ciężar stuleci i »pozostawić historię Bogu«”; b) szczerej pokuty powiązanej z przebaczeniem wzajemnych win, co też „uwolniłoby duchowe skarby obu Kościołów z niewoli permanentnego bólu historycznego”; c) unikania nieprzyjaznych działań i wypowiedzi, które mogłyby spowodować lub też pogłębić wzajemne uprzedzenia i brak zaufania; d) poszukiwania obszarów ufności i współpracy na

⁴³ Por. M. Melnyk, *Ekumenizm po ukraińsku*, „Tygodnik Powszechny”, nr 1 (2791), 5 stycznia 2003.

poziomie relacji międzykonfesyjnych, przede wszystkim zaś w zakresie opieki duszpasterskiej nad wiernymi Patriarchatu Moskiewskiego na Ukrainie i nad grekokatolikami w Rosji.

Ze względu na specyficzną sytuację prawosławia na Ukrainie, wielość ortodoksyjnych jurysdykcji, z czego przynajmniej trzy liczą się na mapie konfesyjnej kraju, w *Koncepcji* zapisano 8 punktów dotyczących relacji z UKP, UKP PK oraz UAKP. Grekokatolicy wychodzą z założenia, że te trzy wspólnoty prawosławne należą do spadkobierców Kościoła kijowskiego (p. 32) i z nimi wszystkimi należy podtrzymywać kontakty i prowadzić dialog (p. 34). Podział wewnątrz prawosławia na Ukrainie nie jest jednak, według twórców *Koncepcji*, czymś pożądanym i prawnym, a wręcz przeciwnie. UKG z zadowoleniem przyjąłby jakiegokolwiek kroki w kierunku pojednania wszystkich ukraińskich prawosławnych i zjednoczenia trzech jurysdykcji w jeden Kościół. Wydarzenie takie stałoby się ważnym czynnikiem na drodze do duchowego odrodzenia Ukrainy. Co się zaś tyczy kwestii autokefalii ukraińskiego prawosławia, to zaznaczono, że Kościół grekokatolicki nie może zająć określonej pozycji, co do konkretnego czasu i drogi jej zdobycia, uważając ten problem za przedmiot wyłącznej kompetencji Kościołów prawosławnych (p. 33).

W kolejnym punkcie z żalem stwierdzono, że relacje ze wszystkimi funkcjonującymi na Ukrainie wspólnotami prawosławnymi obciążone są zarówno historycznymi, jak i współczesnymi konfliktami, które są sprzeczne z chrześcijańską misją Kościoła. Konstatując, zauważono, że UKG jest w pełni świadomy ożywczej roli ewangelicznego imperatywu miłości i przebaczenia, który skłania Kościoły do działania, niezależnie od przeżytych przez nie cierpień oraz poczucia zadanych im krzywd (p. 35). Ze względu na to, że nie upłynęło jeszcze zbyt wiele czasu, aby historyczne konflikty całkowicie zagaśły, UKG będzie starał się prowadzić „politykę małych kroków”, aby „zbudować kapitał zaufania i współpracy” (p. 36).

W *Koncepcji* poruszono również problem konfliktów wokół przejmowania budynków sakralnych. UKG uważa, że jakakolwiek przemoc, czy to fizyczna, czy też psychiczna, czyniona przy zagarnięciu świątyń, nie odpowiada ideałowi życia chrześcijańskiego i szkodzi autorytetowi wszystkich uczestniczących w tym procederze stron, zarówno w oczach wspólnoty chrześcijańskiej, jak i niechrześcijan. W szczególnych wypadkach grekokatolicy uznają za możliwe do przyjęcia wspólne korzystanie ze świątyń, a oprócz tego gotowi są do poszukiwania nowych formuł rozwiązywania pojawiających się sytuacji konfliktowych (p. 37).

Potwierdzono również ważność tez zawartych w liście pasterskim ks. kard. Lubaczińskiego *O jedności Świętych Kościołów* z 7 IV 1994 r., a przede wszystkim wezwania do powstrzymania się od jakichkolwiek zachowań, które wskazywałyby na brak szacunku, co tym samym rozbudzałoby niezgodę i nienawiść (p. 38).

Modląc się o jedność Świętych Kościołów Bożych, grekokatolicy pragną, aby proces ten rozpoczął się na Ukrainie od zjednoczenia wszystkich Kościołów tradycji

kijowskiej w jeden „Niezależny Kościół Ukraiński” w formie jednego patriarchatu w komunii z Kościołem katolickim i Kościołami chrześcijańskiego Wschodu (p. 39).

Również stopień stosunków z Kościołami i wspólnotami protestanckimi grekokatolicy uważają za niewystarczający. W celu intensyfikacji takiej współpracy UKG przygotowuje wewnątrz duchowieństwa i wiernych odpowiednie kadry (p. 40). Brak zaufania i obustronne obwinianie się to skutek stałego prześladowania zarówno grekokatolików, jak i protestantów, które miało miejsce w okresie komunizmu (p. 41). Według UKG, porozumienie z Kościołami protestanckimi można zbudować wokół wzajemnego przezwyciężenia tendencji izolacjonistycznych, unikania wrogiej propagandy oraz aktywnego prozelityzmu, a także wokół wspólnego studiowania Biblii i wspólnych działań w sferze działalności dobroczynnej (p. 42).

Kościół grekokatolicki wzywa wszystkie konfesje protestanckie, aby w przypadku chęci otwierania swoich misji na Ukrainie brali pod uwagę, że w tym kraju od ponad tysiąca lat funkcjonuje „autochtoniczny Kościół Ukraińców”, który ma ścisłe związki z ukraińską duchowością, kulturą i zwyczajami (p. 43).

Autorzy *Koncepcji* uznali za niezbędne prowadzenie dialogu z protestantami w celu uniknięcia napiętych sytuacji, które mogą powstać na skutek rozbieżności w tłumaczeniu pewnych teologicznych kategorii, takich jak m.in. sakrament chrztu, instytucja duchownego czy ewangelizacyjna misja Kościoła (p. 44).

W stosunkach z innymi Kościołami chrześcijańskimi, zgodnie z tym co zapisano w ostatnim 45 punkcie *Koncepcji*, UKG solidaryzuje się z postanowieniami *Karty Ekumenicznej*, wypracowanej pod koniec 1999 r. przez grupę roboczą ekspertów ekumenicznej Konferencji Kościołów Europejskich oraz katolickiej Rady Konferencji Episkopatów Europy⁴⁴. Na koniec poczyniono uwagę, że wobec pojednania i ekumenizmu nie ma alternatywy.

Integralną częścią *Koncepcji* są przedłożone również we wspomnianym na początku periodyku naukowym *Praktyczne kroki dla wprowadzenia ekumenicznej pozycji UKG*⁴⁵. W dokumencie tym opisane zostały zadania struktur grekokatolickich, które są odpowiedzialne za realizację działalności ekumenicznej Kościoła. Należą do nich: Synodalna Komisja Ekumeniczna, Patriarchalna Komisja Ekumeniczna oraz rady ekumeniczne w diecezjach. Określone cele w dialogu z innymi Kościołami chrześcijańskimi mają zgromadzenia zakonne, parafie, szkoły kształcące duchownych, teologów i katechetów, stowarzyszenia osób świeckich oraz media kościelne.

Członków pierwszej z wymienionych powyżej instytucji – Synodalnej Komisji Ekumenicznej, wybierają hierarchowie spośród swego grona. Komisja ta śledzi na bieżąco relacje ekumeniczne UKG, informuje o nich Synod Biskupów, pod obra-

⁴⁴ *Karta Ekumeniczna* została podpisana w Strasburgu 22 IV 2001 r. przez ks. kard. Miloslava Vlkę, przewodniczącego Rady Konferencji Episkopatów Europy, i metropolitę Jeremiasza Caligiorgisa, reprezentującego grupującą prawosławnych, protestantów i starokatolików Konferencję Kościołów Europejskich.

⁴⁵ Dokument omówiono na podstawie: *Praktyczni kroki dla wcielenia ekumenicznej pozycji UHKC*, „Bohosłowija”, 2001, nr 65, s. 62-68.

dy Synodu wnosi propozycje dotyczące działalności ekumenicznej Kościoła. Gremium to znajduje się w ścisłych kontaktach z Patriarchalną Komisją Ekumeniczną.

Komisja Patriarchalna powstała z inicjatywy arcybiskupa większego (patriarchy) i działa pod jego bezpośrednim kierownictwem. Przy Komisji funkcjonuje stały sekretariat i grupa ekspertów wybranych spośród duchowieństwa, zakonników i osób świeckich. Patriarchalna Komisja Ekumeniczna znajduje się w stałych kontaktach z Papieską Radą ds. Popierania Jedności Chrześcijan, komisjami ekumenicznymi wschodnich Kościołów katolickich, a także pragnie takie regularne związki utrzymywać ze Światową Radą Kościołów, Konferencją Kościołów Europejskich oraz krajowymi radami Kościołów w państwach, w których obecni są grekokatolicy. Do zadań Komisji należy: a) opracowanie programów wprowadzających w życie rekomendacje Stolicy Apostolskiej oraz postanowienia Synodu Biskupów; b) sprzyjanie nawiązywaniu i podtrzymywaniu osobistych kontaktów hierarchów grekokatolickich z hierarchami innych Kościołów, w tym poprzez informowanie tych ostatnich o ważnych wydarzeniach, szczególnie zaś takich, które mogą mieć wpływ na dalszy rozwój stosunków międzykonfesyjnych; c) żądanie włączania przedstawicieli UKG w charakterze pełnoprawnych uczestników do wszystkich forów dialogu prawosławno-katolickiego, w tym w skład Międzynarodowej Komisji Mieszanej do spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym; d) wyznaczanie kwalifikowanych ekspertów w celu reprezentowania Kościoła grekokatolickiego w rozmowach z ekspertami innych Kościołów i wspólnot kościelnych oraz z różnych organizacji ekumenicznych; e) uczestnictwo w pracach działających wspólnych komisji, a także wychodzenie z inicjatywami tworzenia nowych komisji roboczych, których celem będzie stworzenie warunków dla załagodzenia sytuacji konfliktowych, a także propagowanie współpracy ekumenicznej; f) okresowe zapoznawanie się ze sprawozdaniami komisji i grup roboczych działających w zakresie ekumenizmu oraz z ich planami na przyszłość; g) doradzanie i pomoc ordynariuszom diecezji w zakresie organizacji diecezjalnych rad ekumenicznych, a w przypadku ich braku – pomoc diecezjalnym pełnomocnikom ds. kontaktów ekumenicznych; h) podtrzymywanie kontaktów ze strukturami ekumenicznymi oraz wspieranie działań wspólnot zakonnych i stowarzyszeń laikatu grekokatolickiego; i) zapraszanie przedstawicieli innych Kościołów do uczestnictwa w uroczystościach podczas ważnych dla UKG świąt i wydarzeń, a w przypadku sprawowanych przy tej okazji liturgii wymienianie imion biorących w niej udział gości bezpośrednio po imieniu miejscowego ordynariusza; j) opracowywanie koncepcji Instytutu Badań Ekumenicznych UKG.

Rady diecezjalne tworzą przedstawiciele duchowieństwa, zakonników i zakonnic, seminariów duchownych oraz osób świeckich. Skład takiego gremium zatwierdza ordynariusz diecezji. Rada zajmuje się przede wszystkim przedkładaniem biskupowi propozycji działań ekumenicznych i wskazówek dla władzy kościelnej; zachęcaniem do brania udziału w dialogu międzykonfesyjnym poprzez

organizację specjalistycznych seminariów, a w przypadku zwołania przez biskupa diecezjalnego soboru, który miałby się zająć problemem ekumenizmu – odpowiada za jego organizację i przeprowadzenie; zachęcaniem i wspieraniem finansowym uczestnictwa młodzieży w spotkaniach ekumenicznych; organizowaniem „tygodni wspólnej modlitwy” czy też „tygodni biblijnych”. Rady te prowadzą również monitoring stosunków międzywyznaniowych na terytorium ich diecezji, analizują przyczyny możliwych konfliktów, a w celu profilaktyki wychodzą z propozycjami wymiany obserwatorów i gości w czasie ważnych świąt i wydarzeń kościelnych, organizują spotkania duchownych różnych konfesji, poświęcone omówieniu wspólnych problemów duszpasterskich. W przypadku kiedy z różnych przyczyn odpowiednie rady nie funkcjonują, ordynariusz powołuje stanowisko diecezjalnego pełnomocnika ds. kontaktów ekumenicznych.

Autentyczne życie zakonne zostało nazwane w *Praktycznych krokach...* jednym z najważniejszych aspektów działalności ekumenicznej UKG. Członkowie wspólnot monastycznych byli zachęceni przez Jana Pawła II w liście apostolskim *Orientale Lumen*⁴⁶ z 2 V 1995 r. oraz przez „wielkich przewodników” UKG – metropolitę Szeptyckiego i patriarchę Slipyja, do coraz „głębszego natchnienia” wspaniałą tradycją zakonną chrześcijańskiego Wschodu. „Idąc tą drogą, ukraińscy, grekokatolicy zakonnicy i zakonnice mogą rozpocząć owocny dialog z zakonnikami Kościołów Wschodu i Zachodu na poziomie modlitwy”. W szerszej wizji relacji międzywyznaniowych wspólnoty zakonne zobowiązane zostały do rozpatrzenia możliwości stworzenia w przyszłości ekumenicznego klasztoru prawosławno-katolickiego.

Zgodnie z opinią autorów dokumentu, parafia grekokatolicka ma być wspólnotą, która obejmuje i zaprasza do siebie wszystkich, którzy do niej przychodzą, ukazując tym samym swoją chrześcijańską gościnność. Taka parafia, pełną miarą realizując powołanie służby „prawdzie w miłości”, staje się miejscem „autentycznego świadectwa ekumenizmu”. Na poziomie wspólnoty parafialnej dialog międzykonfesyjny przejawia się w zapraszaniu na święta i uroczystości wiernych in-

⁴⁶ W punkcie 9 zatytułowanym *Monastycyzm jako wzorzec życia* możemy przeczytać m.in.: „Patrząc zatem na monastycyzm, zamierzam wyodrębnić w nim te wartości, o których sędzę, że odgrywają dziś szczególnie ważną rolę w ukazywaniu wkładu Wschodu chrześcijańskiego w pielgrzymowanie Kościoła Chrystusowego ku Królestwu. Choć niektóre z tych elementów nie należą wyłącznie do doświadczenia monastycznego czy do dziedzictwa Wschodu, często nabierają w nim szczególnego charakteru. Staramy się zresztą podkreślić znaczenie nie wyłączności, ale wzajemnego wzbogacania się tym, co jedyny Duch wzbudził w jedynym Kościele Chrystusowym.

Monastycyzm stanowił zawsze samo serce Kościołów Wschodnich: pierwsi mnisi chrześcijańscy pojawili się na Wschodzie, a życie monastyczne było integralną częścią wschodniego lumen, przekazanego na Zachód przez wielkich Ojców niepodzielnego Kościoła.

Silnie zaznaczające się wspólne rysy, które łączą doświadczenie monastyczne Wschodu i Zachodu, czynią z tego doświadczenia wspaniałą pomost braterstwa: jedność istniejąca w tej dziedzinie jaśnieje bardziej nawet, niż można to dostrzec w dialogu między Kościołami” (Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale Lumen”*).

nych wyznań, w specjalnych nabożeństwach ekumenicznych, organizowaniu dni modlitwy o jedność chrześcijan.

Zgodnie z punktem 23 *Koncepcji oświaty teologicznej na Ukrainie* wszystkie szkoły grekokatolickie mają za zadanie formowanie ekumenicznego wymiaru oświaty teologicznej i religijnej poprzez studiowanie współczesnych modeli ekumenizmu jako odrębnego przedmiotu, a także poprzez naświetlanie perspektywy ekumenicznej podczas wykładania pozostałych przedmiotów teologicznych, w tym przede wszystkim eklezjologii i misjologii. Seminaria duchowne mają podkreślać w swoich programach nauczania wspólne dziedzictwo Kościołów chrześcijańskiego Wschodu oraz w taki sposób przygotowywać kandydatów do stanu duchownego, aby poszukiwali oni drogi do chrześcijańskiej jedności i wzajemnego zrozumienia.

Rola grekokatolickich akademii teologicznych w dialogu międzykonfesyjnym polegać ma na zachęcaniu do wspólnych z innymi Kościołami badań biblijnych, prac nad przekładami Pisma Świętego czy też unifikacji terminologii teologicznej, a także na profesjonalnym diagnozowaniu czynników, które przeszkadzają w zbliżeniu i współpracy między Kościołami, w szczególności studia nad konfliktogennymi, fundamentalistycznymi, schizmatycznymi oraz izolacjonistycznymi gałęziami wewnątrz wszystkich konfesji. Dzięki studiom nad współczesnymi tendencjami w teologii, szkoły te mają mieć wpływ na formułowanie oficjalnego stanowiska UKG wobec kontrowersyjnych i dyskusyjnych problemów ekumenizmu. We współpracy z ortodoksami mają być przygotowywane do druku przekłady dzieł Ojców Kościoła Wschodniego, wspólnie opracowywana autentyczna liturgia kijowska, tradycja ikonopisarska i chóralna, przekłady ksiąg liturgicznych na język ukraiński. W końcu również instytucje kształcące przyszłych katechetów formować mają swoich wychowanków w wierze, modlitwie oraz stanowczości w realizacji ewangelicznego wezwania do „poszukiwania i krzewienia Jedności Kościoła jako ikony Trójcy Przenajświętszej”, nauczać ich w zgodzie z katolicką nauką o ekumenizmie, a także sprzyjać przezwyciężeniu negatywnych stereotypów i przesądów, które zniekształcają obraz innych chrześcijan i uniemożliwiają wzajemne zbliżenie.

Pewną rolę w działalności ekumenicznej przypisano również grekokatolikom świeckim. Ich organizacje zostały zobowiązane do włączania do swoich programów działania inicjatyw ekumenicznych, koordynując prace w tym zakresie z planami Synodalnej Komisji Ekumenicznej oraz diecezjalnych rad ekumenicznych. Wraz z tymi strukturami rozpatrywać mają propozycje aktywizacji wysiłków podejmowanych w celu osiągnięcia pokoju chrześcijańskiego oraz jedności Kościołów. Organizacje społeczne grekokatolickiego laikatów dbać mają również o zgodność ich inicjatyw z nauką Kościoła i postanowieniami władzy duchownej.

Uznając wielką rolę mediów masowych w nowej ewangelizacji narodu ukraińskiego, hierarchia UKG zobowiązała się do wspierania ekumenizmu na wszystkich poziomach struktury kościelnej poprzez: a) publikację materiałów, wydawnictwo broszur i książek o tematyce ekumenicznej; b) organizację monitoringu pra-

sy kościelnej w celu zbadania zgodności zamieszczanych w niej publikacji z nauką Kościoła; c) organizację i aktywizację prac własnych źródeł informacji; d) organizację konkursów na najlepszą ekumeniczną publikację roku.

Ze swojej strony zaś media kościelne dbać mają o to, aby idea porozumienia chrześcijańskiego, a poprzez nią idea jedności Kościoła, stała się przewodnią wartością ich pracy. Autorzy *Praktycznych kroków...* oczekiwali również od prasy, rozgłośni radiowych i portali internetowych pisania i mówienia w publikowanych przez siebie materiałach o ekumenicznej nauce Kościoła i niedopuszczania do ukazania się takich, które mogłyby zaszkodzić ekumenicznym interesom Kościoła. Zauważono też potrzebę stworzenia ekumenicznych programów radiowych i telewizyjnych.

Wokół *Koncepcji* oraz *Praktycznych kroków...* rozgorzała gorąca dyskusja. Ks. Mychajło Dymyd w 26 punktach zaproponował szereg zmian do obu dokumentów. Wspominał w nich o utracie komunii z Kościołem-matką, podporządkowaniu, nie zaś komunii w stosunku do Stolicy Apostolskiej, podobnie jak to ma miejsce w przypadku innych katolickich Kościołów wschodnich, a także o potrzebie podkreślenia, że Kościół kijowski, którego częścią jest UKG, otwarty był na kontakty wzajemne z wieloma światowymi ośrodkami chrześcijaństwa. Zwrócił również uwagę na niewłaściwe używanie określenia „współpraca na jednym terytorium dwóch Kościołów partykularnych, które są częścią jednego Kościoła katolickiego”. Zamiast tego zaproponował frazę „współzycie na jednym terytorium dwóch Kościołów, które są swoim zwyczajem uczestnikami jednego Kościoła katolickiego”. Otóż według Dymydzia, Ukraina jest terytorium kanonicznym Kościoła kijowskiego i jego spadkobierców, łacinnicy są natomiast tutaj konfesją historyczną, a nie pierwotną. Grekokatolicyzm nie może też być częścią Kościoła katolickiego, chce być natomiast z nim w jedności i komunii, czego też Dymyd domagał się podkreślenia w *Koncepcji*. Zauważył również, że w *Koncepcji* nie wspomina się o tak ważnej części dziedzictwa UKG jak męczeństwo w kontekście ekumenizmu. Postuluje także przeproszenie na łamach dokumentu prawosławnych za wszelkie przewinienia ze strony Watykanu i Kościoła rzymskiego⁴⁷.

Biorący udział w pracach nad *Koncepcją* Myrośław Marynowycz pokusił się o przeanalizowanie udziału Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-ukraińskiego w procesie ekumenicznym. Według niego, wizyta Jana Pawła II na Ukrainie jaskrawo pokazała, że Kościół grekokatolicki nie jest przeszkodą w ruchu ekumenicznym. UKG ma wielki potencjał ekumeniczny, z którego do tej pory mało kto zdawał sobie sprawę. Natomiast sam Kościół, wraz z dwiema ukraińskimi konfesjami prawosławnymi, stoi na przeszkodzie realizacji jedynie tych modeli, w których dominantą jest nie tylko pokój między chrześcijanami, ale „quasi-kościelne ambicje imperialne”.

⁴⁷ M. Dymyd, *Czy perspektywna ekumeniczna pozycja Ukraińsk'j Hreko-Katolyc'k'j Cerkwy?*, „Bohosłowija”, 2001, nr 65, s. 106-109.

Według Marynowycza, uczestnictwo ukraińskich Kościołów w procesie ekumenicznym jest także niezbędne dlatego, że od stosunków tych dość izolowanych partnerów w znacznej mierze zależy ostateczne rozwiązanie problemów międzykonfesyjnych na Ukrainie. Bez rozwiązania tych problemów – jak ukazuje doświadczenie lat 90. XX w. – ekumenizm odsunie się w dal, natomiast bez ukraińskich Kościołów w tym procesie nie należy raczej mówić o jego pomyślnym zakończeniu⁴⁸.

Ekumenizm jako odzew świata chrześcijańskiego na zawołanie „aby wszyscy byli jedność” (Jan 17, 21), co według Marynowycza odpowiada najgłębszym interesom grekokatolików, gdyż nie tylko przybliża do wspólnego dla wszystkich chrześcijan celu, czyli jedności, ale także obiektywnie ułatwia zjednoczenie ukraińskich Kościołów tradycji bizantyjskiej w jeden Patriarchat Kijowsko-Halicki. Do tej pory ekumenizm nie sprzyjał tzw. narodowym Kościołom ukraińskim [UKP PK, UAKP, UKG – T. S.] ze względu na ich zbytne zaangażowanie w politykę. Grekokatolicy nie podważają jednak tejszy fazy dialogu międzykonfesyjnego, ponieważ światowa wspólnota chrześcijańska nabyła doświadczenie, które zaprocentuje w przyszłości, umożliwiając nowe sukcesy na szlaku do porozumienia między chrześcijanami.

Pozytywny wpływ na ukraiński proces ekumeniczny ma aktywizacja roli Rzymu i Konstantynopola. Oczywiście tak skonstruowana teza sprzeciwia się – zgodnie z opinią Marynowycza – dotychczasowym komunikatom ze strony Patriarchatu Moskiewskiego, który taką aktywizację ocenia całkowicie odmiennie. Były prorektor Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego uważał, że orientacja na Konstantynopol i Rzym jest całkowicie zasadna, biorąc pod uwagę ukraińską tradycję chrześcijańską, sprzeciwia się zaś sztucznemu i całkowicie nienaturalnemu monopolowi RPK na Ukrainie. Zarówno Stolica Apostolska, jak i Patriarchat Ekumeniczny, są dzisiaj, na początku trzeciego tysiąclecia, obiektywnym czynnikiem pojednania między ukraińskimi Kościołami. Marynowycz uważał, że można to do pewnego stopnia nazwać „odnowieniem chrześcijańskiej sprawiedliwości”, gdyż zapiekła wrogość między obrządkiem greckim i łacińskim w ubiegłym tysiącleciu doprowadziła do rozpadu dawnej metropolii kijowskiej, która pragnęła ich pogodzić⁴⁹.

Marynowycz zastanawia się również, co we współczesnym ukraińskim dialogu ekumenicznym będzie przeważać, czy będzie to życzenie wszystkich chrześcijan tradycji bizantyjskiej, z wyjątkiem tych, którzy uznają jurysdykcję Patriarchatu Moskiewskiego, aby nawiązać partnerskie stosunki ze światową wspólnotą chrześcijańską, czy też będzie to ultimatum ze strony Moskwy, co zwerbalizował metropolita UKP Wołodymyr (Sabodan), o zamrożeniu stosunków z Watykanem w przypadku, gdyby ten ostatni nawiązał oficjalne kontakty z tzw. Kościołami niekanonicznymi. Innymi słowy, na początku XXI stulecia ze szczególną siłą dała o sobie znać kwestia, czy dialog ekumeniczny z chrześcijanami obszaru postradziec-

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 90-91.

kiego ma pozostać „jednokanałowy”, a więc tylko za pośrednictwem Moskwy, „czy też element duszpasterski mimo wszystko przeważa nad politycznym i do dialogu będą przyłączone inne Kościoły, szczególnie ukraińskie, w miarę ich przygotowania do tego”⁵⁰.

Według opinii znanego dysydenta, przyszła aktywizacja ukraińskich Kościołów w stosunkach ekumenicznych wymaga postawienia ogromnych warunków również przed nimi samymi. Duchowieństwo i wierni powinni dowieść, że są oni przygotowani do dialogu, odrzucając syndromy dalszej i bliższej przeszłości – „obrzędowości, ofiary prześladowań, zwycięzców nad komunizmem”, a także niebezpiecznych odchyłeń w stronę nacjonalizmu czy też nadmiernej polityzacji. Wiele w tym kierunku zostało już zrobione, ale znacznie więcej zostało do zrobienia w przyszłości. Niezbędna jest zmiana skali postrzegania procesów kościelnych na świecie. Jeżeli zaś chodzi o UKG, to przed nim stoi ważne zadanie własnej odnowy w duchu II Soboru Watykańskiego⁵¹.

W końcu również żadne krzywdy i grzechy nie mogą zdjąć z ukraińskich chrześcijan obowiązku miłości nawet do tych, którzy „ich przeklinają, przeciwstawiając jej kult siły i fałszu”. Według Marynowycza, to zawołanie Chrystusa podnosi nas ponad wszystkie racje polityczne, narodowe czy też eklezjalne, będąc tym kategorycznym imperatywem, który ma złagodzić bunt ludzkich serc. Na tym ma polegać natura chrześcijaństwa kijowskiego, a zaprzeczenie temu oderwałoby grekokatolików od ich korzeni. Wręcz przeciwnie, zaufanie wobec tej tradycji odkryłoby w nich ogromne zapasy energii, co – jak mówił papież Jan Paweł II – dałoby sposobność prawosławnym i katolikom na Ukrainie „razem odpowiedzieć na poszukiwania prawdy i radości współczesnego człowieka, które w pełni może zadołować jedynie Jezus Chrystus”⁵².

3.4. Relacje grekokatolicko-prawosławne

Prawosławie jest na Ukrainie wyznaniem dominującym, dlatego też relacje z Kościołami prawosławnymi zajmują wiele miejsca w dialogu międzywyznaniowym grekokatolików. Zdecydowanie najtrudniejsze są rozmowy z UKP i Patriarchatem Moskiewskim.

Według Andrija Jurasza, wokół relacji pomiędzy Kościołem grekokatolickim a konfesjami prawosławnymi narosło sporo legend i mitów. Autor wyróżniał sześć podstawowych i jeden dodatkowy, zastrzegając przy tym, że można wydzielić ich znacznie więcej. Pierwszy mit dotyczy ograniczenia bezpośrednich kontaktów po-

⁵⁰ *Ibidem*, s. 91-92.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Wystup Swjatyshoho Otcja Iwana Pawła II w Apostol's'kyj Nunciatyri na zustriczi z členami Ukrajin's'koho Katolic'koho Jepiskopatu*, ARI 2001, nr 6, s. 25-26.

między ortodoksami a unitami do jedynie dwóch ukraińskich regionów, Galicji i Zakarpacia. Drugi mówi o tym, że zależny od Patriarchatu Moskiewskiego UKP jest naturalnym rozmówcą dla katolików, zwłaszcza dla Kościoła grekokatolickiego. Mit trzeci, według którego odrodzenie Kościoła grekokatolickiego w Galicji odbiło się negatywnie na stanie posiadania Patriarchatu Moskiewskiego w regionie. Galicja jako unikalny, mocny punkt oparcia dla unityzmu, to treść mitu czwartego. Mit piąty dotyczy tego, że Kościół grekokatolicki mówi o pięciu milionach swoich wiernych w zachodniej części Ukrainy. Mit szósty natomiast charakteryzuje relacje prawosławia z grekokatolicyzmem jako permanentnie konfliktogenne i nieproduktywne. Dodatkowy, siódmy mit dotyczy wpływu wyznania na orientację polityczną⁵³.

Wydaje się, że wszystkie mity, może z wyjątkiem czwartego i w jakimś sensie piątego, ze względu na trudności z oszacowaniem liczby wiernych, można byłoby z większą lub mniejszą łatwością obalić. Co się tyczy mitu pierwszego, to UKP wielokrotnie sprzeciwiał się obecności Kościoła grekokatolickiego poza Galicją i Zakarpaciem, jeżeli nie poprzez swoich hierarchów, to poprzez afiliowane przy sobie organizacje. W maju 1996 r. oburzenie wobec powstania egzarchatu kijowsko-wyszorodzkiego wyraził Związek Prawosławnych Bractw Ukrainy⁵⁴. Decyzję tę uznano za poważne naruszenie umowy zawartej pomiędzy Patriarchatem Moskiewskim i Stolicą Apostolską na temat niedopuszczania do utworzenia ośrodków religijnych na terytorium kanonicznym innych konfesji. Poza tym istnienie na ziemi kijowskiej kilku parafii nie uzasadniało utworzenia takiej struktury, jak egzarchat⁵⁵. Przewodniczący Związku Ołeksandr Radzijewskij osobiście złożył w tej sprawie stanowczy protest na ręce nuncjusza Franco, a także wezwał do stosowanych działań i wywarcia wpływu na Watykanie w celu zmiany decyzji przywódców wszystkich Kościołów prawosławnych na Ukrainie i Patriarchatu Moskiewskiego⁵⁶.

Tak samo zareagowano na plany przeniesienia stolicy arcybiskupów większych z Lwowa do Kijowa. W dniu inauguracji, przed powstającym soborem Zmar-

⁵³ A. Yurash, *Orthodox-Greek Catholic Relations in Galicia ad their Influence on the Religious Situation in Ukraine*, „Religion, State & Society”, 2005, nr 3, s. 185-201.

⁵⁴ Związek Prawosławnych Bractw Ukrainy powstał w 1992 r. jako stowarzyszenie diecezjalnych organizacji laikatu prawosławnego, przy błogosławieństwie metropolity UKP Wołodymyra Sabodana. Do podstawowych celów organizacji należy obrona interesów wspólnoty Patriarchatu Moskiewskiego, prowadzenie działalności oświatowej i dobroczynnej.

⁵⁵ Według „O Wolną Ukrainę” utworzenie egzarchatu UKG na wschodzie Ukrainy miało posłużyć zdynamizowaniu dialogu między grekokatolikami a prawosławnymi, gdyż, po pierwsze, egzarcha, urzędując w Kijowie, będzie miał bezpośredni ogład na procesy, które mają miejsce w ukraińskim prawosławiu, a po drugie, bp Huzar jest uważany w stolicy za osobę, która doskonale rozumie specyfikę współczesnej Ukrainy. Nadzieję na zacieśnienie relacji z Patriarchatem Kijowskim daje ponadto fakt, że w uroczystej instalacji Huzara w Kijowie wziął osobiście udział Filaret (Denisenko). Wyrażano jednak żal, że UKP PK nie udostępnił na tą uroczystość którejś ze swoich licznych świątyń i musiała się ona odbyć w małej cerkiewce na Askoldowej Mogile. *Czy widnieje ekzarch nowu storinku ekumenicznoho dialogu?*, „Za Wil’nu Ukrainu”, 26 VI 1996.

⁵⁶ *Sojusz Prawosławnych Bratstw proty Kijewo-Wyszorods’koho egzarchatu...*, ARI 1996, nr 21 (136), s. 21.

tychwstania Pańskiego, protestowali przedstawiciele kilku bractw prawosławnych związanych z UKP.

Co do mitów drugiego i trzeciego, to należy pamiętać, że obok Kościoła grekokatolickiego w Galicji funkcjonują również UAKP i UKP PK, i to właśnie one są również uczestnikiem dialogu, a zarówno ich powstanie, jak i odrodzenie UKG, miało spory wpływ na zmniejszenie liczby parafii UKP w regionie.

Odrzucając mit szósty, należałoby przywołać liczne przykłady dialogu pomiędzy Kościołem prawosławnym w jedności z Patriarchatem Moskiewskim a UKG. Do pierwszego spotkania pomiędzy metropolitą Wołodymyrem (Sabodanem) a faktycznym przywódcą grekokatolików bp. Huzarem, doszło w połowie lutego 1997 r. Po spotkaniu hierarcha prawosławny miał stwierdzić, że przewyższyło ono jego oczekiwania, gdyż Huzar podzielił się z nim swoim marzeniem o służbie w jednym Kościele, zapowiedzianym przez Chrystusa. Ze względu na wiele podziałów, do których doszło przez tysiąclecia, również pod wpływem władz świeckich, i dzisiaj trudno tego dokonać. W takiej sytuacji rozmówcy zgodzili się co do tego, że duchowni powinni wychowywać swoich wiernych w duchu tolerancji, miłosierdzia, nauczać przedstawicieli innych Kościołów życia w pokoju, zgodzie, wzajemnym szacunku i zrozumieniu. Porozumiano się również w kwestii wspólnego, bez udziału postronnych, rozstrzygania wszelkich sporów między dwoma Kościołami, włączając w to naturalnie spory majątkowe⁵⁷.

Wzajemne rozmowy pomiędzy UKG i UKP kontynuowano 7-8 V 1997 r. we włoskim mieście Bari, w ramach corocznych spotkań dwustronnych pomiędzy delegacjami Stolicy Apostolskiej i Patriarchatu Moskiewskiego⁵⁸. Obie strony dialogu uznały za konieczne prowadzenie aktywnych działań na rzecz wzajemnego pojednania i w tym celu przyjęły rezolucję składającą się z siedmiu punktów. W pierw-

⁵⁷ *Zustricz Hławy UPC MP Wołodymyra Sabodana iz jepyskopom UHKC Ljubomyrem Huzarom*, ARI 1997, nr 6 (178), s. 2. Warto także zauważyć, że mniej więcej w tym samym czasie, w czerwcu 1997 r. o zaniechanie konfliktów na tle majątkowym wystąpili wspólnie bp Huzar, metropolita Andrij z diecezji lwowsko-sokalskiej UKP PK, metropolita Petro z metropolii lwowsko-halickiej UAKP oraz bp Feodosij z diecezji drohobycko-samborskiej UKP PK. Hierarchowie nieuznawanych przez kanoniczne prawosławie wspólnot kościelnych zwrócili się szczególnie do duchowieństwa, aby jakiegokolwiek spory rozstrzygać tolerancyjnie, spokojnie, pokojowo, poza wszelkimi uprzedzeniami, tak jak o tym mówi nauka Chrystusa, swoimi działaniami przybliżając do upragnionej jedności. Ukraina jest pełna wszelkiego rodzaju nieszczęść i dlatego z życia należy wyeliminować choćby te między braćmi w Chrystusie. Prosimy również, aby organy władzy nie przyczyniały się do siłowego rozwiązywania konfliktów. CRI 1997, nr 11-12, s. 57.

⁵⁸ Po stronie katolickiej, której przewodniczył kard. Edward Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań, udział wzięli: przedstawiciele Kościoła grekokatolickiego, bp Wasyl Medwit ze Lwowa, ordynariusz mukaczewski bp Iwan Semedij, protoiumen oo. redemptorystów o. Mychajło Wołoszyn, a także ks. dr Andrij Onuferko. Na czele delegacji prawosławnej stanął ówczesny przewodniczący Wydziału ds. Zewnętrznych Stosunków Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego, metropolita smoleński i kaliningradzki Cyryl (Gundiajew), od 2009 r. patriarcha Moskwy i Wszechrusi. UKP reprezentowali na spotkaniu ordynariusz doniecki i mariupolski Ilarion (Szukało) oraz sekretarz diecezji mukaczewsko-użhorodzkiej Wasyl Jarema.

szym punkcie odrzucono jakiejkolwiek formy przemocy fizycznej, słownej i moralnej we wzajemnych relacjach, cytując przy tym fragment porozumienia z Balamand, gdzie zaproponowano wyłączenie wszystkiego, co może prowadzić do niezgody, sprzyjać podziałowi i nienawiści między Kościołami. Drugi punkt dotyczył również porozumienia z Balamand. Obie strony uznały za celowe przeprowadzenie analizy teologicznej aspektów eklezjologicznych i pastoralnych deklaracji balamandzkiej, przede wszystkim z myślą o wiernych obu Kościołów, zaznaczając przy tym, że dokument ten nie może się stać nowym czynnikiem podziału pomiędzy nimi. W dalszej części dokumentu strony uznały za niedopuszczalne pojawianie się w środkach masowej informacji, przede wszystkim w prasie kościelnej, wypowiedzi przepełnionych duchem nacjonalizmu, nietolerancji społecznej i religijnej, a także wezwwały swoich wiernych do unikania napiętych sytuacji oraz decyzji skierowanych przeciwko drugiej stronie. Ustalono, że rozwiązywanie problemów we wzajemnych relacjach powinno odbywać się w zgodzie z normami kościelnymi, w duchu moralności chrześcijańskiej, bez jakiejkolwiek ingerencji w wewnętrzne sprawy drugiej strony oraz ignorowania zasad wolności religijnej i praw wierzących. Problemy związane z uregulowaniem szeregu sytuacji konfliktowych, przede wszystkim w Iwanofrankowsku i we Lwowie, stały się przedmiotem piątego punktu rezolucji. Zaznaczono, że w złożonych sytuacjach, związanych z podziałem budowli i majątku, kiedy istnieje jedna świątynia oraz dwie wspólnoty, strony powinny kierować się zasadą większości. Podobne unormowanie zostało przyjęte w 1990 r. przez delegacje Stolicy Apostolskiej i Patriarchatu Moskiewskiego. I w ostatnim, siódmym punkcie, porozumiano się w kwestii utworzenia na Ukrainie wspólnej grupy roboczej, na czele której stanęłoby dwóch hierarchów, po jednym z UKG (Medwit) i UKP (Szukało). Według sygnatariuszy taka grupa stałaby się gwarantem pokojowego współistnienia dwóch Kościołów.

Komentując rozmowy, kard. Cassidy podkreślił potrzebę dialogu i odrzucenia sporów. W rozmowie z korespondentem Agencji Religijnej Informacji (ARI) bp Medwit podzielił się swoimi pozytywnymi wrażeniami ze spotkania, zaznaczając, że obie strony wiele się nauczyły, wiele zobaczyły, ale za najważniejsze uznał fakt, że udało się zasiąść za stołem i rozpocząć rozmowy razem z prawosławnymi, co wcześniej byłoby niemożliwe⁵⁹.

Na początku 1998 r. hierarchia UKG zaprzeczyła istnieniu jakichkolwiek konfliktów z Kościołem prawosławnym Patriarchatu Moskiewskiego, podważając tym samym jeden z argumentów, który uzasadniałby brak możliwości spotkania między liderami tychże dwóch konfesji chrześcijańskich. Pod egidą fundacji „Pro Oriente” w dniach 30 VI–4 VII 1998 r. odbyło się w Wiedniu spotkanie delegacji UKG z przedstawicielami UKP. Pierwszej przewodniczył bp Huzar, drugiej – ordynariusz lwowsko-drohobycki Awhurstyn (Markewycz). Obie strony wyraziły życze-

⁵⁹ *Dwustoronni perehowory miż delehacijamy Ryms'koho Prestotu...*, ARI 1997, nr 22 (194), s. 2-3.

nie normalizacji wzajemnych relacji oraz rozmów na temat pojednania, a także potępiły wszelkie formy przemocy fizycznej i moralnej, w tym okupacji świątyń. Reprezentanci Kościoła grekokatolickiego i prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego po raz pierwszy uznali również za możliwe obrady na temat stosunków bilateralnych przy jednym stole⁶⁰.

Jak informowała rosyjska agencja „Błagowiest-Info”, podczas spotkania obie strony prezentowały własne opinie o sytuacji międzykonfesyjnej, ale zgadzały się co do negatywnej oceny konfliktów między prawosławnymi i grekokatolikami, uważając je za sprzeczne z normami moralności chrześcijańskiej i wywierające negatywny wpływ na proces duchowego odrodzenia Ukrainy. Wyrażono także przekonanie o wadze podobnych dialogów, a także o potrzebie współpracy między Kościołami w zakresie działalności dobroczynnej, socjalnej, duchowego i moralnego wychowania młodego pokolenia, pracy wychowawczej w armii, a także duchowego uzdrowienia społeczeństwa oraz jego konsolidacji⁶¹.

Podczas poświęconej spotkaniu konferencji prasowej, do której doszło we Lwowie 9 VII 1998 r., bp Huzar wysoko ocenił projekt Polskiej Rady Ekumenicznej *Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech* oraz konferencję, która miała miejsce w Warszawie pod koniec czerwca 1998 r. Wzięli w niej udział również grekokatolicy i prawosławni, co też Huzar nazwał „pierwszą jaskółką” w ustanowieniu pokoju międzykonfesyjnego na całej Ukrainie.

Uczestniczący również w briefingu M. Marynowycz, dyrektor Instytutu Religii i Społeczeństwa Lwowskiej Akademii Teologicznej, odniósł się bezpośrednio do spotkania wiedeńskiego, nazywając je pierwszym od lat konstruktywnym wydarzeniem, zmierzającym do uregulowania konfliktów międzykonfesyjnych. Przedstawiciele UKP otwarcie uznali Kościół grekokatolicki jako „realność”, a więc pogodzili się z jego istnieniem. Marynowycz podzielił się przy tej okazji swoją obserwacją z rozmów, że UKP jest bardziej wyrazicielem interesów Patriarchatu Moskiewskiego na Ukrainie aniżeli ukraińskiego prawosławia w Moskwie. Zaznaczył, że potrzebna jest zmiana jednego stanowiska na drugie, a UKP tego nie dokona, jeżeli nie będzie uczestnikiem bezpośrednich rozmów, w tym z grekokatolikami⁶².

Na łamach miesięcznika „Żywa Woda” Marynowycz kontynuował swoją relację ze spotkania wiedeńskiego. Według niego strona prawosławna chciała, aby grekokatolicy przyjęli zasadę, że stosunki jednej strony z innymi Kościołami będą prowadzone z uwzględnieniem kanonicznych decyzji drugiej strony. Oznaczałoby to, że UKG ma się odseparować od wszelkich kontaktów z UKP PK i UAKP. Na to nie ma zgody w Kościele grekokatolickim⁶³. Podobnie uważał publicysta „Młodej Ukrainy” Jurij Doroszenko, gdyż „grając” z Patriarchatem Moskiewskim i dystan-

⁶⁰ *Hreko-katolyky i prawoslawni nalałodżujut' oficijnyj dialog*, ARI 1998, nr 28 (252), s. 2.

⁶¹ B. Dubins'kyj, *Wis' „Rym – L'wiv – Moskwa”*, ARI 1998, nr 33 (257), s. 14.

⁶² *Ibidem*, s. 15.

⁶³ M. Marynowycz, *op. cit.*, s. 3.

sując się od Patriarchatu Kijowskiego, Kościół grekokatolicki zaryzykowałby utratę starego przyjaciela, nie zdobywszy nowego⁶⁴.

Nie brakowało jednak sytuacji we wzajemnych relacjach, które spotkały się ze sporym oburzeniem strony grekokatolickiej, tak jak choćby kwestia wystąpienia patriarchy konstantynopolitańskiego Bartłomieja I przed polskim Sejmem, pozornie niezwiązana z UKP i RKP. Otóż po przemówieniu, które hierarcha wygłosił 25 I 2000 r., podczas konferencji prasowej powiedział on, że unia jest najtrudniejszym elementem w dialogu prawosławia z katolicyzmem, szczególnie zaś kiedy jest ona sztucznym tworem, powołanym do życia w imię prozelityzmu. Według honorowego przywódcy światowej wspólnoty prawosławnej, właśnie unia stała się przyczyną zatrzymania dialogu pomiędzy Kościołami rzymskokatolickim i ortodoksyjnym, a na prozelityzm ze strony grekokatolików na Zachodniej Ukrainie i na Słowacji skarży się RKP.

Bp Huzar próbował rozgrzeszyć patriarchę tym, że Bartłomiej nie spodziewał się pytań dotyczących grekokatolików, ale jednocześnie nazwał wystąpienie hierarchy ciekawym; choć nie zostało przemyślane, to stanowiło odbicie tego, co naprawdę myślał o tym niezaangażowany osobiście hierarcha. Zastanawiającym nazwał fakt, dlaczego Bartłomiej tak ostro sprzeciwił się istnieniu wschodnich Kościołów katolickich, szczególnie zaś, że Kościoły te są słabiej zorganizowane od prawosławnych, są mniej liczne i nie stanowią dla nich żadnego zagrożenia⁶⁵.

Patriarchat Moskiewski z kolei wraz z UKP stanowczo sprzeciwiał się wizycie Jana Pawła II w Kijowie i we Lwowie w czerwcu 2001 r., podczas gdy przedstawiciele innych konfesji, w tym również UKP PK i UAKP od początku wyrażali chęć spotkania z papieżem. Dzień przed przybyciem Ojca Świętego demonstrowało w stolicy blisko 10-20 tys. prawosławnych, przewodzonych przez sporą grupę księży i zakonników. Na licznych transparentach wypisali hasła: „Ukraina nie potrzebuje papieża”, „Ręce precz od prawosławia!”, „Prawosławie albo śmierć!”, „Nie dla papieskiej wizyty!” czy też „Papież – wysłannik Antychrysta!”⁶⁶

Kilka lat później, we wrześniu 2003 r. kard. Huzar wraz z patriarchą Filaretem i metropolitą Metodym wystosowali stanowczy protest do prezydenta Kuczmy wobec przekazania na własność UKP Ławry Pocajowskiej. Hierarchowie uzasadniali, że od czasu fundacji klasztoru w połowie XIII w. aż do 1832 r. Ławra Pocajowska nie znajdowała się w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego. Jej przekazanie UKP porównali do sytuacji, kiedy Ławrę św. Aleksandra Newskiego w Sankt Petersburgu przejęliby grekokatolicy, a Klasztor Doński w Moskwie przeszedłby w ręce ukraińskich autokefalistów. „Dlaczego to, co jest niemożliwe w Rosji i w ogóle na świecie, jest smutną rzeczywistością w niezależnej Ukrainie? Dlaczego w trzy-

⁶⁴ J. Doroszenko, *Ilhry uniativ*, „Ukrajina Mołoda”, 21 X 1998.

⁶⁵ *Ne možna dosjahnuty cerkownoji jednosti kosztom hreko-katolykiv*, ARI 2000, nr 1, s. 7-8.

⁶⁶ G. Stricker, *On a Delicate Mission: Pope John Paul II in Ukraine*, „Religion, State & Society”, 2001, nr 3, s. 218-220.

nastym roku niezależności nasza duchowa świątynia będzie znajdować się pod duchowym wpływem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego? Dlaczego w Ławrze Poczaejowskiej odmawia się Ukraincom wypełniania ich potrzeb duchowych? Dlaczego duchowy fort Ukrainy znajduje się pod władzą Kościoła innego państwa?" – pytali retorycznie zwierzchnicy trzech Kościołów. Przejęcie Ławry Poczaejowskiej przez prawosławnych orientacji moskiewskiej to zamach na ukraińskość prawosławia, a także zamach na zabytek kultury, który do tej pory wchodził w skład Krzemieniecko-Poczaejowskiego Państwowego Rezerwatu Historyczno-Architektonicznego. Hierarchowie zwrócili się do prezydenta o uchylenie edycji premiera Janukowycza z 17 VII 2003 r. oraz pobłogosławili działalność grupy inicjatywnej „Ławra Poczaejowskiej – status Narodowej Świątyni Duchowej Ukrainy”⁶⁷.

Wobec planów wizyty patriarchy Aleksego II na Ukrainie, pod koniec listopada 2002 r. kard. Huzar wyraził przekonanie, że, podobnie jak to miało miejsce w czerwcu poprzedniego roku, również to wydarzenie będzie skutkowało pozytywnymi zmianami zarówno dla prawosławnych Patriarchatu Moskiewskiego, jak i całego społeczeństwa. Poinformował, że bardzo chętnie spotkałby się przy tej okazji ze zwierzchnikiem RKP, aby dojść do porozumienia w wielu sprawach utrudniających wzajemne relacje pomiędzy grekokatolikami a prawosławnymi, w tym w kwestii oceny wydarzeń z 1946 r., załagodzenia sporów majątkowych, pokojowego współżycia wyznawców jednego i drugiego Kościoła, czy też statusu ukraińskich grekokatolików w Federacji Rosyjskiej. Chociaż UKG nie chciał ingerować w wewnętrzne sprawy innych konfesji, interesowała go bardzo kwestia porozumienia między trzema głównymi wspólnotami w ukraińskim prawosławiu, wierząc, że również w tym przypadku wizyta Aleksego II przyczyni się do zbliżenia⁶⁸.

Dobłą ilustracją konfliktów majątkowych pomiędzy grekokatolikami a prawosławnymi jest sytuacja na Zakarpaciu. Niezbyt znany, ale wymowny jest przykład ze wsi Werycja w rejonie wynohradzkim. Tutaj spór wokół jedynej świątyni w miejscowości toczy się od 1989 r. Przed wojną mieszkańcy Werycji byli grekokatolikami, po 1949 r. przeszli na prawosławie. Kiedy Kościół grekokatolicki na Zakarpaciu zaczął się odradzać, część parafian zapragnęła powrócić na jego łono, przejmując przy tym cerkiew. Uzasadniali to faktem, że świątynię wzniesiono za pieniądze grekokatolików i to właśnie grekokatolikom się ona obecnie należy. W spór włączył się sąd arbitrażowy w Użhorodzie, który cerkiew przyznał wspólnocie grekokatolickiej. Pomimo to dalej jej rzeczywistym rządcą była parafia UKP, której proboszcz

⁶⁷ *Łyst gław Ukrajins'kich Cerkow (UIHC, UIPC KP, UAPC) do Prezydenta Ukrainy z prywodu peredaczi Poczius'koi ławry u własnist' Ukrajins'koi Prawosławnoji Cerkwy Moskows'koho Patriarchatu*, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajins'koi Hreko-Katolyc'koi Cerkwy Błazenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara", 2003, nr 3, s. 56-57.

⁶⁸ *Zajawa Gławy Ukrajins'koi Hreko-Katolyc'koi Cerkwy z prywodu jnowirnoho wizytu Patriarcha Moskows'koho w Ukrainu*, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajins'koi Hreko-Katolyc'koi Cerkwy Błazenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara", 2002, nr 2, s. 106-107.

nie chciał się zgodzić nawet na wspólne korzystanie z budynku. Warto nadmienić, że w tej miejscowości grekokatolików było cztery razy więcej aniżeli prawosławnych. Wspólnota grekokatolicka zwracała się w różnej formie, również poprzez pikiety urzędu rejonowego, o pomoc do władz, ale odmówiły one mediacji⁶⁹.

Aleksiej Krindacz podaje, że takie i podobne spory pomiędzy grekokatolikami a ortodoksami miały miejsce w 977 miejscowościach, tylko w samym obwodzie tarnopolskim, zaledwie w przeciągu dwóch lat 1991-93, z czego 220 zakwalifikował jako konflikty otwarte, a więc rozwojowe. W 1997 r. takich „gorących punktów” było już tylko 80, jedynie zaś w przypadku 30 była możliwość zaostrożenia sporu, aż do rozwiązań siłowych włącznie. Autor dostrzegł tendencję do wygaszania konfliktów, podobnie jak miało to miejsce w sąsiednim obwodzie lwowskim⁷⁰.

Jak to przedstawiał w sierpniu 1998 r. naczelnik utworzonego w 1994 r. przy Prokuraturze Generalnej Ukrainy wydziału ds. relacji etnicznych, wyznaniowych i migracji Ołeksandr Kukolewskij, w tym czasie było w Galicji ok. 450 punktów zapalnych sporów między różnymi konfesjami. Zdecydowana większość z nich dotyczyła konfliktów majątkowych Kościoła grekokatolickiego z jednej strony i któregoś z trzech Kościołów ortodoksyjnych z drugiej. Aż 157 takich przypadków miało miejsce w obwodzie iwanofrankowskim, 126 we lwowskim i 81 w tarnopolskim⁷¹.

W przeprowadzonym pod koniec 2002 r. wywiadzie, Wasyl Biłous, naczelnik wydziału ds. religii administracji obwodu lwowskiego zauważył, że wszystkie istniejące konflikty międzykonfesyjne to tak naprawdę konflikty majątkowe, które „znajdują się daleko od Kościoła, a bliżej im do pieniędzy i biznesu”. Urzędnik ten dopatrywał się takiego stanu rzeczy wówczas, kiedy w jednej miejscowości znajduje się jedna świątynia, z której chce korzystać kilka wspólnot religijnych, a także w złej ustawie wyznaniowej. Takich sytuacji było wówczas w obwodzie lwowskim blisko setka, z czego do poważnych zatargów doszło w piątej części z nich. W 46 przypadkach niezgodnie z prawem świątyniami dysponowały parafie UKP PK, w 40 – UAKP, w 8 – UKG, a w 2 – UKP. Zgodnie z ustawą w 115 miejscowościach z jedną świątynią doszło do podpisania umów między organizacjami religijnymi na temat ich współdzierżawienia⁷².

3.5. Relacje grekokatolicko-rzymskokatolickie

Kwestie natury majątkowej są współcześnie najważniejszym problemem w relacjach UKG z innymi wspólnotami religijnymi. Pozbawiony w momencie likwi-

⁶⁹ Hromada UHKC piketuje rajderzadministraciju m. Wymohradowa, ARI 1996, nr 54 (169), s. 3.

⁷⁰ A. D. Krindatch, *Religion in Postsoviet Ukraine as a Factor in Regional, Ethno-Cultural and Political Diversity*, „Religion, State & Society”, 2003, nr 1, s. 53.

⁷¹ *Meżkonfessional'nyje konflikty...*, op. cit.

⁷² Wasyl' Biłous: „Konflikty ja nazuwaw by...”, op. cit., s. 5.

dacji wszystkich świątyń Kościół grekokatolicki w Galicji i na Zakarpaciu, odkąd rozpoczął półlegalną, a następnie w pełni legalną działalność, stara się odzyskać swoje dawne nieruchomości⁷³. Trudno jest oddzielić od siebie konflikty, gdzie adwersarzem UKG są inne Kościoły, od tych, gdzie po drugiej stronie stoi władza, gdyż w większości sporów w którymś momencie interweniują przedstawiciele organów państwa lub samorządów, opowiadając się, mniej lub bardziej obiektywnie, po którejś stronie, szczególnie że – jak zauważył prokurator Ołeksandr Kukolewskyj z wydziału Prokuratury Generalnej, zajmującego się naruszaniem ukraińskiego ustawodawstwa wyznaniowego – u genezy większości konfliktów międzykonfesyjnych leży zaangażowanie lokalnych urzędników. Na początku lat 90. w kwestiach religijnych w przeważającej części przypadków nie zachowywali się jak przedstawiciele władz, ale jak fanatyczni zwolennicy swojej konfesji. Jeżeli byli oni grekokatolikami, to świątynie w wielu miejscowościach przekazywano właśnie UKG, choć – obiektywnie rzecz biorąc – decyzje te były co najmniej dyskusyjne⁷⁴.

Jednym z przykładów konfliktów o charakterze stricte międzykonfesyjnym jest spór wokół byłego rzymskokatolickiego kościoła św. Elżbiety we Lwowie. W 1990 r. zlokalizowaną nieopodal głównego dworca kolejowego świątynię otrzymała grekokatolicka wspólnota św. św. Olgi i Elżbiety. Na początku obecnego stulecia, na tle wspomnianego przeze mnie konfliktu dotyczącego kościoła poddominikańskiego, rozgorzał spór również wokół tej budowli⁷⁵. Wśród parafian rozeszły się wówczas plotki, że skoro zajmowany ówczesnie przez Muzeum Historii Religii kościół poddominikański ma otrzymać UKG, a nie rzymskokatolicki zakon dominikanów z Kijowa, to w ramach zadośćuczynienia wierni obrządku łacińskiego mają otrzymać właśnie ową cerkiew św. św. Olgi i Elżbiety. Posługujący w parafii księża grekokatolicy powoływali się przy tym na tajny dokument z 26 VII 2002 r., w którym łacińska kuria lwowska domagała się od Państwowej Administracji Obwodu Lwowskiego bezpłatnego przekazania na własność ponad czterdziestu budowli kultowych. Urzędnicy kard. Jaworskiego powoływali się na dekret prezydenta Kuczmy z 21 III 2002 r. *O niezbędnych środkach w stosunku do ostatecznego przezwyciężenia negatywnych skutków polityki totalitarnej dawnego ZSRR wobec religii oraz przywrócenie naruszonych praw Kościołów i organizacji religijnych*. Przeważająca część tychże budowli została przejęta przez UKG, a w samym Lwowie – według kard. Huzara – grekokatolicy zajmowali co najmniej 12 dawnych kościołów.

Na liście przekazanej przez kurię łacińską do administracji obwodowej znalazł się również kościół św. Elżbiety, ale archidiecezja mogłaby zrzec się tejże nieruchomości na rzecz położonego kilkaset metrów dalej, a stanowiącego własność

⁷³ O bataliach z organami państwa w kwestii restytucji majątków poświęciłem część rozdziału poprzedniego.

⁷⁴ *Meżkonfessional'nyje konflikty...*, op. cit.

⁷⁵ G. Fagan, A. Shchipkov, *The Ukrainian Greek Catholics in an Ambiguous Position*, „Religion, State & Society”, 2001, nr 3, s. 211-212.

państwa kościoła św. Marii Magdaleny, wówczas sali koncertowej muzyki organowej. Mniej więcej w tym czasie z kościoła Ofiarowania Pańskiego, graniczącego z budynkiem kurii łacińskiej, wyprowadziła się wspólnota grekokatolicka, która ostatecznie znalazła się w odebranemu milicji kościele św. Kazimierza.

Kościół grekokatolicki starał się uzasadnić swoje pretensje wobec zajętych świątyń za pomocą danych statystycznych, w tym przede wszystkim takich, które ukazywały zmianę struktury religijnej i narodowościowej Lwowa na przestrzeni ostatnich kilku dziesięcioleci. Jeżeli w 1939 r. więcej w mieście było Polaków i tym samym więcej było kościołów aniżeli cerkwi, to dzisiaj zdecydowaną większość mieszkańców galicyjskiej stolicy stanowią Ukraińcy, grekokatolicy i im – według L. Huzara – powinna przypaść większość świątyń. Liczbę Polaków we Lwowie kard. Huzar ocenił na 20 tys., a Ukraińców na 600 tys., przy czym – jak wielokrotnie podkreślały najwyższe władze UKG – nie każdy Ukrainiec jest grekokatolikiem i nie każdy Polak jest rzymskim katolikiem. Co zrozumiałe, grekokatolicy nie mieli nic przeciwko korzystnym dla nich decyzjom z początku lat 90. XX w., na mocy których dawne świątynie łacińskie przekazywano parafiom UKG.

Inny argument przywoływany w tym kontekście przez UKG sprowadza się do stwierdzenia, że wiele cerkwi wybudowanych przez grekokatolików przed 1939 r., dzisiaj znajduje się we władaniu konfesji prawosławnych, w tym przede wszystkim UKP.

Z otwartym listem protestacyjnym do kard. M. Jaworskiego oraz z drugim do szefa administracji obwodowej wystąpiła w tym czasie grupa galicyjskich działaczy społecznych na czele z prof. Łarysą Kruszelnycką, dyrektorem biblioteki im. Wasyła Stefanyka NANU, Romanem Iwanyczukiem, laureatem państwowej nagrody im. Tarasa Szewczenki w zakresie literatury pięknej, prof. Mychajło Hołubcem, członkiem NANU oraz dyrektorem Instytutu Ekologii Karpat, a także represjonowanymi w okresie ZSRR Jurijem Szuchewyczem i Iwanem Helem. Autorzy memorandum twierdzili, że mała liczba wiernych obrządku łacińskiego we Lwowie nie uzasadnia konieczności przekazania im dodatkowych nieruchomości. Powoływali się również na umowę z września 1944 r. pomiędzy ZSRR a Polską, w następstwie której uregulowano kwestię wzajemnej granicy i przesiedlenia ludności. W konsekwencji tegoż porozumienia Kościół rzymskokatolicki jako Kościół tradycyjnie polski nie może się domagać zwrotu przejętego majątku albo też opłacania czynszu przez wspólnoty religijne korzystające z niego współcześnie.

Według sygnatariuszy listu otwartego ewentualna zgoda władz obwodowych na żądanie łacińskiej kurii metropolitarnej oznaczałaby „poniżenie narodowej godności Ukraińców” tak samo, jak miało to miejsce w przypadku Cmentarza Łyczakowskiego, gdzie odbudowane przez Polaków mogiły poległych w walkach o Lwów przekształcono w panteon sławy obcego oręża na ziemi ukraińskiej. Pomimo zapewnień ze strony hierarchii łacińskiej o wielonarodowym charakterze Kościoła ostatnie wydarzenia – zdaniem autorów listu – świadczyły o tym, że Ko-

ściół rzymskokatolicki jest narzędziem polskich interesów. Co się zaś tyczy duchowieństwa katolickiego obrządku łacińskiego, to, zgodnie z uwagą grupy działaczy, którzy podpisali się pod listem, demonstrowało ono negatywny stosunek do potrzeb ukraińskich Kościołów, szczególnie zaś UKG⁷⁶.

⁷⁶ J. Hucuł, *Družba družboju a chram okremo*, „Dzerkało Tyżnia”, 31 V 2003.

ROZDZIAŁ 4

Profanum wobec sacrum

4.1. Zagadnienia ogólne

„Stosunki państwo-Kościół” bądź też „relacje państwo-Kościół” są terminami bardziej neutralnymi od pojęcia „polityki wyznaniowej”, która jest tożsama z położeniem nacisku na stronę polityczną i prawną tych kontaktów. „Polityka wyznaniowa” zawiera się w pojęciu „stosunki państwo-Kościół” i stanowi jeden z podstawowych determinantów tychże relacji. „Stosunki państwo-Kościół” są poza tym określeniem szerszym, wskazującym na równoprawność tych dwóch podmiotów życia publicznego.

Konstruując definicję „polityki wyznaniowej”, należy zaznaczyć, że jest to jedna z polityk szczegółowych państwa, skierowana na mniej lub bardziej zinstytucjonalizowane przejawy życia religijnego. W demokratycznych państwach prawa polityka wyznaniowa sprzęgnięta jest przepisami prawnymi, które są tworzone przez organy władzy publicznej, ale jednocześnie ograniczają ich pole manewru w tej materii. Ustawodawstwo państw demokratycznych, z konstytucjami na czele, powinno gwarantować prawo do wolności religijnej, znane również w innych systemach prawnych jako prawo do wolności sumienia, wyznania, przekonań, myśli i słowa. Wolność ta w zgodzie z normami międzynarodowymi powinna przysługiwać każdemu, co wiąże się również z zasadą równości obywateli przed prawem, niezależnie od ich stosunku do religii i światopoglądu.

Państwa niedemokratyczne bardzo często starają się całkowicie wyeliminować albo przynajmniej ograniczyć rolę religii, a także podporządkować Kościoły i związki wyznaniowe organom władzy i wykorzystać dla celów politycznych uczucia religijne obywateli. Polityka wyznaniowa powinna uwzględniać również tak obiektywne uwarunkowania, jak struktura wyznaniowa kraju, czyli liczba i wielkość istniejących na jego terytorium Kościołów, charakter wyznań (religie lokalne lub powszechne), istnienie religii państwowej, narodowej lub dominującej,

historyczny układ relacji państwo-Kościół, a także stopień zlaicyzowania społeczeństwa. W krajach, w których istnieje duże zróżnicowanie terytorialne wyznań religijnych, znaczną rolę w prowadzeniu polityki wyznaniowej odrywają miejscowe organy władzy państwowej lub organy samorządu terytorialnego. Nie do uniknięcia jest też uwzględnianie w polityce wyznaniowej koncepcji partii i organizacji politycznych w zakresie relacji państwo-Kościół, a także orientacji politycznych samych związków wyznaniowych¹.

Tymczasem „stosunki państwo-Kościół” podkreślają autonomię tych obu podmiotów życia publicznego nie tylko w płaszczyźnie moralnej, ale również prawnej. Ich wzajemna relacja nie ogranicza się wyłącznie ani do rozdziału kompetencji, ani też do odrębnych źródeł prawa. Współczesne państwo demokratyczne, jako pewna struktura prawna, charakteryzuje się niwelowaniem różnych koncepcji i tendencji, które, stojąc na gruncie niezbywalnych praw człowieka, przyjęły zasadę, że starcia polityczne dokonują się w ramach rozwiązań prawnych, natomiast władzę w państwie obejmują ci, którzy cieszą się największym poparciem społecznym. Prawo państwowe, podobnie jak prawo kościelne, powstaje w określonym porządku, a podstawowa różnica sprowadza się do tego, że państwo jest strukturą, która wypełnia się treścią (zawartą m.in. w takich określeniach, jak „państwo socjalne” lub „państwo kulturowe”), natomiast Kościół ma wprowadzić także strukturę prawną, ale tę strukturę wyznacza treść. W zasadniczym trzonie treść ta nie zależy od Kościoła, on jest nią związany i w myśl prawideł ewangelizacji szuka dla niej odpowiednich form. Państwo zaś tworzy formy swego prawa i decyduje o jego treści².

W literaturze przedmiotu użycie terminów „stosunki państwo-Kościół” i „polityka wyznaniowa” nie ma charakteru wyłącznie lingwistycznego. Z zastosowanego terminu wyraźnie można odczytać ideologię państwa wobec problemu obecności religii w życiu publicznym, a także subiektywny stosunek naukowca czy publicysty do tej kwestii. W wydawanych po 1989 r. w Polsce publikacjach dominuje pojęcie „stosunki państwo-Kościół”, co jest konsekwencją przyjętych w naszym kraju uregulowań konstytucyjnych i konkordatowych. Terminu „polityka wyznaniowa” używa się w celu opisanego podejścia władzy do kwestii religii z perspektywy historycznej, szczególnie w okresie władzy komunistycznej. Można uznać, że pojęcie to zdyskredytowało się w minionej epoce i obecnie jest pomijane nie tylko w Polsce, ale również w innych krajach Europy Środkowej i Wschodniej.

Ze współczesnych polskich naukowców terminu polityka wyznaniowa używa bodajże jedynie ks. Józef Krukowski, który rozumie pod nim zasady i cele, jakimi władze państwowe kierują się w stosunku do religii i wyznań religijnych, a także środki, jakimi posługują się dla ich urzeczywistnienia w życiu społecznym. O cha-

¹ A. Czohara, *Stosunki państwo-kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, s. 5; J. F. Godlewski, K. H. Jabłoński, *Prawo a religia*, Warszawa 1988, s. 7-8.

² R. Sobański, *Problem stosunku Kościół-państwo w teorii i praktyce*, „Prawo Kanoniczne”, 1992, nr 3-4, s. 14-15.

rakterze polityki wyznaniowej decyduje według niego wiele czynników, jak chociażby warunki kulturowe, czyli związki religii z kulturą narodową, założenia ideologiczne, jakimi kierują się partie polityczne, nie tylko te aktualnie rządzące, ale te aspirujące do objęcia władzy, stanowisko Kościołów i innych związków wyznaniowych, głównie wywierających spory wpływ na kształtowanie postaw społecznych.

Co się zaś tyczy postkomunistycznych państw Europy Środkowej i Wschodniej, to na kształtowanie prowadzonej przez nie polityki wyznaniowej wpływ wywarły dwa ściśle ze sobą powiązane zjawiska. Po pierwsze, zmiany ustrojowe polegające na przechodzeniu od totalitaryzmu komunistycznego do demokracji liberalnej wraz z odzyskiwaniem niepodległości politycznej i wyzwoleniem się spod dominacji radzieckiej. Po drugie, wzorcową rolę Polski we wprowadzaniu nowych zasad polityki wyznaniowej, utrwalonych w pakiecie ustaw wyznaniowych z 17 V 1989 r.³, które stały się wzorem dla regulacji ustawowych wprowadzanych sukcesywnie przez inne państwa postkomunistyczne⁴.

4.2. Główne regulacje z zakresu prawa wyznaniowego

W państwie prawa, którym zgodnie z konstytucją z 1996 r. jest Ukraina, akty normatywne odgrywają fundamentalną rolę dla polityki wyznaniowej, dlatego też zasadnicze rozważania w niniejszym rozdziale rozpocznę od omówienia tego aspektu wzajemnych relacji.

Znaczne zróżnicowanie wyznaniowe, na które nałożyła się również kwestia przynależności jurysdykcyjnej prawosławnych, a także różnice w stopniu religijności w poszczególnych regionach Ukrainy, stanowiące m.in. konsekwencję różnic w długości czasu przynależności państwowej do Związku Radzieckiego, gdzie jedną z naczelných zasad był ateizm, sprawiły, że Ukraina nie zdołała opracować odpowiadających tym warunkom przepisów prawa. W ukraińskim systemie źródeł prawa wyznaniowego naczelne miejsce zajmuje ustawa zasadnicza z 28 czerwca 1996 r., która – zgodnie z art. 8 – stanowi fundament ładu politycznego w państwie, akt nadrzędny, a normy w niej zawarte mają najwyższą moc prawną i stosuje się je bezpośrednio⁵. To jedyny dokument tej rangi spośród państw byłego ZSRR, w preambule którego znalazło się odwołanie do religii i Boga⁶.

³ Pod pojęciem ustaw wyznaniowych z 17 V 1989 r. należy rozumieć przyjęte wówczas przez Sejm PRL ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania; o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

⁴ J. Krukowski, *Polityka wyznaniowa państw postkomunistycznych. Główne linie*, „Rocznik Nauk Prawnych”, 2002, t. XII, z. 2, s. 5-6.

⁵ Konstytucję omówiono na podstawie: *Konstytucja Ukrainy*, Kyjów 2001.

⁶ Por. A. O. Protopopow, *op. cit.*, s. 58-213; I. Borowik, *op. cit.*, s. 72. Zapis taki zawarto w słowach: „Rada Najwyższa Ukrainy w imieniu Narodu Ukraińskiego (...) uświadamiając sobie odpowiedzialność przed Bogiem, własnym sumieniem (...) przyjmuje niniejszą Konstytucję – Ustawę Zasadniczą Ukrainy”.

Zgodnie z **Konstytucją Ukrainy** pojęcie wolności sumienia zawiera w sobie pojęcia wolności światopoglądu i wyznania, wolność wyznawania jakiejkolwiek religii lub niewyznawania żadnej, uczestniczenia bez przeszkód pojedynczo lub grupowo w praktykach i obrzędach religijnych, a także prowadzenia działalności religijnej (art. 35). Takie rozumienie terminu stanowi podstawowy element instytucji prawnej wolności sumienia, nadając jej najwyższą moc prawną, w równym stopniu umożliwiając korzystanie z niej wierzącym, jak i niewierzącym. Jeżeli „wolność” w wolności sumienia należy interpretować jako równość w dostępie do niej, to „sumienie” jest prawem do postępowania zgodnego z własnymi przekonaniami.

Art. 35 ukraińskiej ustawy zasadniczej gwarantuje rozdział Kościoła od państwa oraz szkoły od Kościoła. Zasadę taką należy rozumieć jako podstawę prawną do usunięcia wszelkich przejawów dyskryminacji wobec wierzących i/lub niewierzących w sferze publicznej, a także jako konstytucyjną delegację do usunięcia religii z teje sfery. Poza tym w zakres konstytucyjnej instytucji wolności sumienia wchodzi również normy równości obywateli wobec prawa niezależnie od ich stosunku do religii oraz równe prawa w życiu ekonomicznym, politycznym, społecznym i kulturalnym (art. 24, 35). Korzystanie przez obywateli z praw i wolności nie powinno zagrażać interesom społeczeństwa i państwa oraz prawom innych obywateli. Realizacja praw i wolności nie zależy od wykonania przez obywateli swoich obowiązków i nie mogą one zostać zniesione (art. 22, 64).

Warto wspomnieć w tym kontekście o konstytucyjnym zakazie istnienia ideologii państwowej (art. 15) oraz zakazie podburzania do wrogości i nienawiści na tle religijnych (art. 37).

Konstytucyjny rozdział Kościoła od państwa nie oznacza, że ustawy uchwalone przez Radę Najwyższą nie mogą regulować stosunków pomiędzy Kościołami a organami państwa. Religia jest elementem składowym życia publicznego, a stosunki wyznaniowe są jednym z podstawowych elementów dojrzałego społeczeństwa obywatelskiego, dlatego też państwo prawa zobowiązane jest stać na straży i regulować te stosunki. Ponieważ społeczeństwo składa się zarówno z osób wierzących, jak i niewierzących, to państwo poprzez ustawodawstwo reguluje stosunki pomiędzy tymi dwoma kategoriami obywateli.

Podstawowym, po Konstytucji, aktem prawnym z zakresu ukraińskiego prawa wyznaniowego jest przyjęta przez Radę Najwyższą USRR na posiedzeniu 23 IV 1991 r. ustawa **O wolności sumienia i organizacjach religijnych**⁷. Jej tekst składa

⁷ Ustawę omówiono na podstawie: *Zakon Ukrainy 'Pro swobodu sowitsi ta religijni orhanizaciji'*, w: A. M. Czernij, *op. cit.*, s. 322-332. W czasie prac na ustawą ukraiński parlament zwrócił się do wszystkich partii, ruchów i stowarzyszeń, rekomendując im przerebadowanie swoich statutów i innych dokumentów wewnętrznych w zgodzie z ustawą. Według członków Rady Najwyższej polityka partii, ruchów i organizacji społecznych powinna bazować na nowych zasadach stosunków z organizacjami religijnymi, mając na uwadze ich sytuację prawną, majątkową i finansową, stopień aktywności społecznej i kulturalno-oświatowej oraz ich stosunki ze wszystkimi poziomami władz państwowych i kołami polityczno-obywatelskimi.

się z 32 artykułów, zawartych w sześciu rozdziałach, którymi są w kolejności: *Przepisy ogólne* (6 artykuły); *Organizacje religijne na Ukrainie* (10 artykułów); *Stan majątkowy organizacji religijnych* (4 artykuły); *Prawa organizacji religijnych i obywateli, związane z wolnością wyznania* (4 artykuły); *Praca w organizacjach religijnych i ich przedsiębiorstwach* (4 artykuły); *Organy państwowe i organizacje religijne* (4 artykuły).

W pierwszym rozdziale znalazły się artykuły, które dotyczą prawa obywateli do wolności w wyborze religii, jak i wolności od religii, precyzując cele ustawy, akcentując przy tym suwerenność ustawodawstwa Ukrainy, uzasadniając prawo do wolności wyznania, równouprawnienie obywateli, a także określają zasady rozdziału Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła.

Najważniejszy dla rozdziału pierwszego, jak i w zasadzie dla całego aktu prawnego, jest jej art. 3, który wyznacza pojęcia gwarantujące każdemu obywatelowi wolność sumienia: „Każdemu obywatelowi na Ukrainie gwarantuje się prawo do wolności sumienia. W niniejsze prawo włącza się wolność posiadania, przyjmowania i zmiany religii albo przekonań według własnego wyboru i wolność osobistego albo wspólnego z innymi wyznawania jakiejkolwiek religii albo niewyznawania żadnej, odprawiania kultów religijnych, otwartego wyrażania i swobodnego propagowania swojej religii albo przekonań ateistycznych”⁸. Ogromny ładunek niesie za sobą także art. 5, regulujący problematykę rozdziału Kościoła (organizacji religijnych) od państwa, który wyznacza również obowiązki stron rozdziału względem siebie. W samym tytule artykułu – *Rozdział Kościoła (organizacji religijnych)*, zawarto istotną innowację. Używa się dwóch nierozdzielnych pojęć – „Kościoł” i „organizacje religijne”, które są w części tożsame, natomiast w części odmienne. Jeżeli „Kościołem” można nazwać instytucję społeczną, to „organizacją religijną” jest związek wyznawców jakiegos jednego kultu, wyznania, konfesji, ruchu religijnego.

Omawiany artykuł wyraźnie reglamentuje relacje między Kościołem a partiami politycznymi, przy czym zaznacza, że duchowni mogą brać udział w życiu politycznym na równi z innymi obywatelami ukraińskimi⁹.

⁸ Takie zredagowanie pierwszej części art. 3 przełożyło się na znowelizowanie art. 50 poprzednio obowiązującej ukraińskiej ustawy zasadniczej. W czerwcu 1991 r. parlamentarzyści zamiast „albo prowadzić propagandę ateistyczną”, przyjęli bardziej przyjazny zapis – „wyrażania religijnych albo ateistycznych poglądów”. W ten sposób ukraińskie ustawodawstwo o wolności sumienia zbliża się do międzynarodowych standardów i odpowiednich przepisów *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* o zabezpieczeniu wolności ideologicznej, religijnej i kulturalnej.

⁹ W art. 5 realizuje się również jeden z głównych celów ustawy, którym jest przezwycięzenie negatywnych skutków stosunku do religii, Kościoła oraz wierzących i ateistów w poprzednim okresie władzy komunistycznej. Rozwiązano problem tzw. „ateizmu państwowo-partyjnego”, który uznawał za słuszne szerzenie ateizmu w takiej formie, że faktycznie legalizował propagandę antyreligijną oraz konfrontacyjną walkę z religią jako przeżytkiem społecznym. Prawne ograniczenie działalności ateistycznej nie istniało. Mało tego, zasady działania zostały umieszczone w programach partii komunistycznej oraz innych dokumentach partyjnych, często tajnych, dlatego też nierzadko były niedostępne nawet dla propagandystów ateizmu i religioznawców. Na pocz. lat 90. XX w. zniesiono wszystkie tajne „akty państwowo-partyjne”, które obowiązywały w zakresie wolności sumienia i organizacji religijnych, i zastąpiono je jedną ustawą.

Szczególnie ważny blok problemów obejmuje kolejny, 6 art. ustawy, który dotyczy rozdziału szkoły od Kościoła (organizacji religijnych). Przewidziano możliwość tworzenia przez organizacje religijne zakładów oświatowych i grup, zgodnie z własnymi przepisami wewnętrznymi, a wykładowcy i kaznodzieje zobowiązani zostali do wychowywania swoich słuchaczy w duchu tolerancji i szacunku do obywateli, którzy nie wyznają żadnej religii albo są wyznawcami innej konfesji.

Komentarz przepisów pozostałych rozdziałów jest o wiele prostszy, ponieważ w nich zapisane zostały normy konkretyzujące realizację wolności wyznania i działalności organizacji religijnych, co już nie wywołuje szczególnej polemiki.

W drugim rozdziale ustawy konstatuje się, że organizacje religijne tworzone są w celu wypełnienia potrzeb religijnych obywateli, wyznawania i propagowania wiary i działają one odpowiednio do swoich struktur hierarchicznych i instytucjonalnych. Organizacjami religijnymi są gminy wyznaniowe (parafie), bractwa religijne, klasztory, towarzystwa misyjne (misje), szkoły wyznaniowe i inne wyznaniowe instytucje oświatowo-wychowawcze, a także zarządy, administracje, kierownictwa (metropolie, archidiecezje, diecezje) i centra zjednoczeń wyżej wymienionych organizacji religijnych (art. 7-11).

Organizacje religijne przyjmują swoje statuty (ustawy), które odpowiednio do prawa cywilnego określają zdolność prawną podmiotu. Organizacja religijna nabywa osobowość prawną z momentem rejestracji jej statutu (ustawy). Jako osoba prawna korzysta z praw i wypełnia obowiązki, zgodnie z obowiązującymi przepisami prawa i własnym statutem (ustawą).

Statut (ustawa) organizacji religijnej powinien zawierać takie informacje, jak: a) rodzaj organizacji religijnej, jej przynależność konfesyjną i siedzibę; b) miejsce organizacji religijnej w strukturze organizacyjnej zjednoczenia religijnego; c) stan majątkowy organizacji religijnej; d) prawo organizacji religijnej do zakładania przedsiębiorstw, mediów masowych, innych organizacji religijnych, powoływania zakładów oświatowych i wychowawczych; e) porządek wnoszenia zmian i uzupełnień do statutu (ustawy) organizacji religijnej; f) zasady rozstrzygania problemów organizacji religijnej w przypadku zawieszenia jej działalności (art. 12).

Organ rejestrowy może odmówić rejestracji statutu (ustawy) organizacji religijnej, jeżeli jej statut lub działalność jest sprzeczna z przepisami obowiązującego prawa (art. 15).

Działalność organizacji religijnej może zostać zawieszona w związku z jej reorganizacją (podziałem, zjednoczeniem lub przyłączeniem). Ustawa precyzuje również, w jakich konkretnych wypadkach decyzję o zawieszeniu działalności religijnej może wydać sąd: a) dopuszczenie przez organizację religijną do działań, których zabraniają artykuły 3, 5 i 17 ustawy (art. 3 gwarantuje prawo do wolności sumienia, art. 5 reguluje rozdział Kościoła od państwa, natomiast art. 17 – korzystanie przez organizacje religijne z majątku państwowego, społecznego i prywatnego); b) połączenie działalności obrzędowej czy kaznodziejskiej organizacji religij-

nej z zagrożeniem dla życia, zdrowia, wolności i godności obywateli; c) systematyczne naruszanie przez organizację religijną ustanowionych zasad przeprowadzania publicznych imprez religijnych (nabożeństw, obrzędów, ceremonii itd.); d) podburzanie obywateli do niewykonywania swoich konstytucyjnych obowiązków albo czynności, które łączą się z poważnymi naruszeniami porządku publicznego czy działań zagrażających prawom i majątkowi organizacji państwowych, społecznych albo religijnych (art. 16).

Ustawa reguluje również wypadki, kiedy i na jakich warunkach duchowni, kaznodzieje i inni przedstawiciele organizacji religijnych, którzy nie są obywatelami Ukrainy, ale przebywają tymczasowo na jej terytorium, mogą zajmować się wygłaszaniem kazań, wykonywaniem obrzędów czy inną działalnością religijną. Swoją działalność mogą wykonywać tylko w tych organizacjach, na zaproszenie których przyjechali do Ukrainy, za oficjalnym przyzwoleniem organu, który dokonał rejestracji statutu konkretnej organizacji religijnej.

Ustawa ogranicza korzystanie z majątku kultowego, z jakiego na podstawie umów korzystają organizacje religijne, a właścicielem którego jest państwo, organizacje publiczne lub obywatele. Budynki sakralne i inny majątek stanowiący własność państwową przekazuje się w bezpłatne użytkowanie na podstawie decyzji komitetów wykonawczych obwodowych i miejskich rad deputowanych ludowych.

Jeżeli budynek sakralny przekazuje się do korzystania dwóm lub większej liczbie gmin wyznaniowych, przy ich wzajemnej zgodzie, to z każdą gminą zawiera się odrębną umowę, w której określa się porządek korzystania z niego.

Majątek sakralny, zarówno ruchomy, jak i nieruchomy, o szczególnej wartości historycznej, artystycznej lub kulturowej, przekazuje się organizacjom religijnym pod warunkiem użytkowania go w zgodzie z przepisami o ochronie i wykorzystaniu zabytków historii i kultury. Wnioski o przekazanie organizacjom religijnym budynków i majątku sakralnego na własność czy też w bezpłatne użytkowanie są rozpatrywane w terminie miesiąca od złożenia podania, o czym pisemnie powiadamia się wnioskodawców. Samowolne zagarnięcie budowli kultowych czy przywłaszczenie majątku kultowego jest prawnie niedopuszczalne.

Organizacje religijne mają prawo skorzystania z pierwszeństwa w przekazaniu im budynków kultowych wraz z przyległą działką gruntu, niezbędną do obsługi tych budynków.

Umowy o korzystaniu z nieruchomości i ruchomości kultowych mogą zostać zerwane na podstawie obowiązujących przepisów ukraińskiego prawa cywilnego.

Spory, wynikające z realizacji umów, rozstrzygane są przez komitety wykonawcze obwodowych i miejskich rad deputowanych ludowych. Ich decyzje mogą być zaskarżone w sądzie na zasadach przewidzianych w cywilnym prawie procesowym Ukrainy (art. 17).

W ustawie *O wolności sumienia i organizacjach religijnych* zostało zagwarantowane prawo do organizowania zakładów poligraficznych, wydawniczych, produk-

cyjnych, remontowo-budowlanych, gospodarki wiejskiej i innych przedsiębiorstw, a także instytucji dobroczynnych (domy pomocy społecznej, szpitale, internaty), które posiadają osobowość prawną. Podmioty te mają na celu realizację zadań statutowych organizacji religijnych (art. 18-20).

Ustawa nadaje organizacjom religijnym i obywatelom szerokie prawa związane z wolnością wyznania. Zgodnie z art. 21 organizacje religijne mają prawo zakładania i utrzymania ogólnie dostępnych miejsc dla nabożeństw lub zebrań religijnych, a także miejsc uszanowanych w tej czy innej religii (misje, sanktuaria).

Nabożeństwa, obrzędy religijne, ceremonie i procesje odbywają się bez najmniejszych przeszkód w budynkach sakralnych i na przyległym obszarze, w miejscach peregrynacji, instytucjach organizacji religijnych, na cmentarzach, miejscach indywidualnych pochówków, krematoriach, prywatnych budynkach i mieszkaniach obywateli, a także w administracjach organizacji i w przedsiębiorstwach, z inicjatywy rad pracowniczych i za zgodą ich kierownictwa.

Dowódcy jednostek wojskowych umożliwiają żołnierzom udział w nabożeństwach i wykonywaniu obrzędów religijnych.

Nabożeństwa i obrzędy religijne w szpitalach, domach pomocy społecznej, aresztach i więzieniach odbywają się na prośbę obywateli, którzy w nich przebywają, albo z inicjatywy organizacji religijnych. Administracje wymienionych instytucji sprzyjają temu, biorą udział w wyznaczeniu terminów i innych zasad odbywania nabożeństw, obrzędów i ceremonii.

W innych wypadkach publiczne nabożeństwa, obrzędy i ceremonie religijne oraz procesje za każdym razem wymagają zezwolenia terenowej administracji państwowej (rejonu, miasta). Wnioski o wydanie takiego zezwolenia składa się nie później niż na 10 dni przed planowanym terminem odbycia nabożeństwa, obrzędu, ceremonii czy procesji, z wyjątkiem wypadków niecierpiących zwłoki.

Obywatele i organizacje religijne dysponują również prawem nabywania, posiadania i wykorzystywania literatury religijnej w dowolnie wybranym języku, a także innych materiałów i przedmiotów o przeznaczeniu religijnym (art. 22), mogą realizować działalność dobroczynną i oświatowo-kulturalną organizacji religijnych (art. 23), mają prawo nawiązywania i podtrzymywania międzynarodowych związków i indywidualnych kontaktów osobistych, włączając wyjazdy zagraniczne i uczestnictwo w zebraniach i konferencjach (art. 24).

Rozdział piąty (art. 25-28) dotyczy problematyki z zakresu zatrudniania pracowników w organizacjach religijnych oraz należących do nich instytucjach i przedsiębiorstwach. Na tych obywateli, którzy pracują w organizacjach religijnych i podmiotach do nich należących, powinno być rozciągnięte ustawodawstwo o pracy w stosunku do praw pracowniczych i jego obowiązków przed pracodawcą. W pełnej mierze należy stosować również uregulowania dotyczące przyjęcia i zwolnienia z pracy, czasu trwania pracy, czasu wypoczynku, wynagrodzenia za pracę, gwarancji i kompensacji, opodatkowania, dyscypliny, materialnej odpowiedzialności praco-

wników za szkody, wyrządzania szkód przez organizację religijną, materialnej odpowiedzialności za szkody organizacji religijnych. Ustawa nie zezwala na dyskryminację w stosunkach pracowniczych na gruncie stosunku pracownika do religii.

Normami rozdziału szóstego prawo zabezpieczenia polityki państwa w sprawach związanych z religią i Kościołem przekazano państwowemu organowi do spraw religii, który ma działać przy Gabinetie Ministrów Ukrainy (art. 30), a także terenowym organom władzy państwowej (art. 29). Art. 31 wprowadza odpowiedzialność karną urzędników i obywateli, którzy łamią przepisy ustawy. W ostatnim artykule (art. 32) znalazł się zapis stanowiący, że w przypadku niezgodności ustawodawstwa o wolności sumienia i organizacjach religijnych z prawem międzynarodowym, w prawie krajowym przyjęte zostaną regulacje zgodne z normami prawa międzynarodowego.

Oprócz wspomnianych powyżej Konstytucji Ukrainy, ustawy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych* oraz ustawy *O służbie alternatywnej (niewojskowej)*¹⁰, wśród pozostałych aktów prawnych, regulujących stosunek państwa do religii wymienić należy choćby ustawę z 23 V 1991 r. z późniejszymi zmianami *O oświacie*, ustawę z 6 X 1998 r. z późniejszymi zmianami *O dzierżawie ziemi* czy też ustawę z 25 III 1992 r. z późniejszymi zmianami *O obowiązku wojskowym i służbie wojskowej*.

Ustawa *O oświacie* w art. 8 i 9 precyzuje zasady naukowego i świeckiego charakteru edukacji w państwowych instytucjach oświatowo-wychowawczych, które są wolne, niezależne od jakiejkolwiek partii politycznej czy organizacji społecznej lub religijnej, przy czym przynależność pracownika do którejś z nich nie stanowi przeszkody dla działalności pedagogicznej. Równy dostęp do różnych form i poziomów oświaty należy się obywatelom niezależnie od ich stosunku do religii. Duchowni na równi z innymi pracownikami oświaty, nauki, kultury oraz innych sfer życia społecznego, na podstawie decyzji rady instytucji oświatowo-wychowawczej, mogą brać udział w procesie edukacji, kierownictwie uczniowskimi i studenckimi sekcjami zainteresowań i kołami naukowymi, popieraniu rozwoju intelektualnego i kulturalnego młodzieży szkolnej i studentów oraz udzielaniu pomocy konsultacyjnej pedagogom. Tak samo, jak inni pedagodzy, osoby duchowne zobowiązane są przygotować młodego obywatela do świadomego, dorosłego życia w duchu wzajemnego zrozumienia, pokoju, zgody między wszystkimi narodowościami oraz ugrupowaniami etnicznymi, narodowościowymi i religijnymi¹¹.

Drugi z wymienionych aktów prawnych, czyli ustawa *O dzierżawie ziemi* mówi o tym, że dzierżawcami ziemi mogą być osoby prawne i fizyczne, którym na

¹⁰ Przyjęta przez Radę Najwyższą na posiedzeniu 12 XII 1991 r. ustawa *O służbie alternatywnej (niewojskowej)* reguluje problematykę przeprowadzania naboru i odbywania zastępczej służby wojskowej przez obywateli, którym przekonania religijne nie pozwalają na odbywanie służby w jednostkach wojskowych. Ponieważ grekokatolicy nie mogą powoływać się na wyznanie przy aplikowaniu o zastępczą służbę wojskową, akt ten nie zostanie w niniejszej pracy szerzej omówiony.

¹¹ *Zakon Ukrainy 'Pro osvitu'*, w: <http://zakon.rada.gov.ua>

podstawie stosownej umowy przyznano prawo do działki ziemi. Do grupy tej zaliczono ukraińskich obywateli, krajowe osoby prawne, w tym organizacje społeczne i religijne, międzynarodowe osoby prawne, także obce państwa, zagraniczne osoby prawne i fizyczne oraz osoby bez obywatelstwa¹².

W końcu ustawa *O obowiązku wojskowym i służbie wojskowej* – w art. 17 znalazł się przepis o prawie do odroczenia od powołania do odbycia zasadniczej służby wojskowej, które należy się m.in. uczniom i studentom uczącym się w średnich lub wyższych duchownych instytucjach oświatowych, a także duchownym, którzy zajmują posadę w jednej z zarejestrowanych organizacji religijnych. Uczniom i studentom odroczenie od służby wojskowej przysługuje tylko raz. Do 1 X każdego roku obywatele, na których ciąży obowiązek służby wojskowej, zobowiązani są przedstawić w komisariacie wojskowym odpowiednim dla ich miejsca zamieszkania dokumenty potwierdzające uprawnienia do odroczenia¹³.

4.3. Instytucje polityki wyznaniowej

Niepodległa Ukraina otrzymała w spadku po ZSRR Radę ds. Religii przy Radzie Ministrów, która powstała w 1965 r. z połączenia utworzonych jeszcze z inicjatywy Józefa Stalina w 1943 r. Rady ds. RKP i Rady ds. Kultów Religijnych. Pomimo że w dobie demokratyzacji ukraińskie społeczeństwo obywatelskie domagało się likwidacji tego, jak to określano, przeżytku doby totalitaryzmu, to jednak wobec złożoności stosunków państwo-Kościół, szczególnie zaś tych, które powstały w związku z przyjęciem w 1991 r. ustawy wyznaniowej, postanowiono jeszcze przez jakiś czas pozostawić ten organ. Podstawowym zadaniem, jakie postawiono wówczas przed tą instytucją administracji państwowej, był problem uregulowania konfliktów międzykonfesyjnych związanych z rozłamem w ramach prawosławia oraz sporów między prawosławnymi i grekokatolikami, dotyczących przede wszystkim kwestii majątkowych. Do tego wszystkiego doszedł również gigantyczny wzrost liczby nowo otwieranych świątyń i nowo rejestrowanych wspólnot religijnych należało rejestrować statuty klasztorów, bractw i misji, przekazywać wierzącym budynki i majątek ruchomy dla celów kultowych, prowadzić mediacje między skonfliktowanymi stronami, a także opracowywać ekspertyzy na temat szeregu pojawiających się na ukraińskiej mapie religijnej nowych ruchów religijnych.

W nowych warunkach politycznych postanowieniem z 2 III 1992 r. Gabinet Ministrów Ukrainy zdecydował o zatwierdzeniu zrekonstruowanego statutu Rady. Tym samym utraciły moc prawną postanowienia Rady Ministrów USRR z 25 II 1975 r. *O zatwierdzeniu Statutu Rady ds. Religii przy Radzie Ministrów USRR* oraz z 24

¹² *Zakon Ukrainy 'Pro orendu zemli'*, w: <http://zakon.rada.gov.ua>

¹³ *Zakon Ukrainy 'Pro wijs'kowij obow'jazok i wijs'kowu służbu'*, w: <http://zakon.rada.gov.ua>

III 1980 r. *O statusie, strukturze i etatach Rady ds. Religii przy Radzie Ministrów USRR*. Nowo przyjęty statut składał się z 12 punktów.

W p. 1 Radę ds. Religii określono jako centralny organ administracji państwowej Ukrainy, działający przy Gabinetie Ministrów Ukrainy i jemu podlegający: „Rada zabezpiecza prowadzenie jedynej polityki państwowej wobec religii oraz Kościoła, podejmowanie decyzji, w zgodzie z obowiązującym prawem, kwestii, związanych ze stosunkami państwowo-kościelnymi, realizacją prawa obywateli do wolności sumienia, dotrzymaniem zasad rozdziału Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła, sprzyja wykonaniu przez organizacje religijne ich zadań statutowych, nie ingerując w prowadzoną w granicach prawa działalność”¹⁴.

Rada ds. Religii swoją działalność opierała na ukraińskiej ustawie zasadniczej, ustawach i innych decyzjach podjętych przez Radę Najwyższą Ukrainy, jej Prezydium, dekretach prezydenckich, postanowieniach i rozporządzeniach Gabinetu Ministrów Ukrainy, a także na owym statucie. W granicach własnych zadań Rada organizowała wykonanie ustaw, dekretów głowy państwa, decyzji rządowych, a także zajmowała się interpretowaniem przepisów ustawodawstwa o wolności sumienia oraz organizacjach religijnych, przygotowywaniem propozycji dotyczących jego udoskonalenia i wnoszeniem do rozpatrzenia przez rząd (p. 2).

Charakteryzowany organ władzy centralnej przy wykonywaniu swoich zadań współdziałał z innymi urzędami administracji państwowej Ukrainy, ARK, organami samorządu terytorialnego, ich jednostkami zajmującymi się sprawami wyznaniowymi, a także z odpowiednimi organami innych państw (p. 3).

Wśród głównych zadań Rady ds. Religii wymieniono: a) sprzyjanie realizacji zagwarantowanego obywatelom prawa do wolności sumienia, stworzenie osobom wierzącym warunków i możliwości wyznawania religii, wolnego dostępu do miejsc nabożeństw oraz jednoczenia się w odpowiednie struktury religijne; b) ustanowienie stosunków wzajemnych między organami władzy państwowej i organizacjami religijnymi na bazie uznania zdolności cywilnoprawnej organizacji religijnych, obowiązków państwa wobec organizacji religijnych oraz obowiązków organizacji religijnych wobec państwa i społeczeństwa; c) sprzyjanie rozpatrzeniu kwestii związanych z przekazaniem na własność albo w dzierżawę organizacjom religijnym budynków i majątku kultowego; d) wzmocnienie wzajemnego porozumienia i tolerancji między wierzącymi różnych wyznań oraz ich organizacjami religijnymi; e) na prośbę organizacji religijnych sprzyjanie ich udziałowi w międzynarodowych ruchach religijnych, forach, kontaktach roboczych z organizacjami międzynarodowymi, pielgrzymkom na terytorium Ukrainy i poza jej granicami (p. 4).

Szczegółowo zadania Rady określone zostały w p. 5 Statutu: a) udzielanie praktycznej pomocy w zakresie stosowania ustawodawstwa Ukrainy o wolności

¹⁴ Dokument omówiono na podstawie: *Postanowia 'Pro zatwierdżennja połožennja pro Radu u sprawach religij pry Kabineti Ministriv Ukrainy*, w: <http://zakon.rada.gov.ua>. Stamtąd pochodzi powyższy cytat.

sumienia oraz organizacjach religijnych; b) na życzenie organizacji religijnych przekazywanie im niezbędnej pomocy w zakresie problemów, które wymagają rozpatrzenia przez organy państwowe; c) zapobieganie jakimkolwiek przejawom preferencji lub też nietolerancji wobec niewierzących i wierzących, znieważania uczuć religijnych obywateli, rozpalania wrogości i nienawiści na gruncie religijnym; d) zapobieganie ingerencji organów państwowych i organizacji społecznych w realizowaną w granicach prawa działalność organizacji religijnych, a także wtrącaniu się organizacji religijnych w działalność innych organizacji religijnych, w sprawy organów państwowych i organizacji społecznych; e) przeprowadzanie rejestracji statutów (ustaw) centrów religijnych, zarządów, klasztorów, bractw religijnych, misji oraz szkół wyznaniowych, a także zmian i uzupełnień do nich; f) konsultowanie z organami państwowymi zastosowania przez nie ukraińskiego ustawodawstwa wyznaniowego; g) zabezpieczanie udziału przedstawicieli organizacji religijnych oraz odpowiednich specjalistów w procesie ekspertyzy religioznawczej; h) uczestnictwo w razie konieczności w rozpatrywaniu przez organy państwowe, w tym system sprawiedliwości, kwestii związanych z zabezpieczeniem przestrzegania ustawodawstwa o wolności sumienia i organizacjach religijnych; i) przekazywanie do Gabinetu Ministrów Ukrainy wniosków dotyczących stosunków państwowo-kościelnych; j) uczestnictwo na polecenie rządu w opracowywaniu projektów aktów normatywnych, dotyczących realizacji prawa obywateli do wolności sumienia oraz działalności organizacji religijnych; k) udzielanie specjalistycznych odpowiedzi na zapytania kierowane przez organy państwowe i sąd; l) prowadzenie ewidencji organizacji religijnych i budowli kultowych; ł) rozpatrywanie propozycji, podań i skarg obywateli i organizacji dotyczących kwestii znajdujących się w kompetencji Rady; m) uogólnianie doświadczenia organów państwowych w zakresie administracji wyznaniowej i udzielanie im pomocy metodycznej; n) podejmowanie środków zmierzających do podwyższenia kwalifikacji pracowników Rady; o) w ramach własnych kompetencji podejmowanie decyzji w sprawach związanych z zastosowaniem ustawodawstwa Ukrainy o wolności sumienia i organizacjach religijnych.

Rada ds. Religii przy Gabiniecie Ministrów miała ponadto prawo do otrzymywania od organów administracji państwowej Ukrainy oraz ARK, organów samorządu terytorialnego, a także od zarządów organizacji religijnych: a) informacji i zaświadczeń o stosowaniu i dotrzymaniu ustawodawstwa wyznaniowego; b) objaśniania kwestii związanych z zastosowaniem ukraińskiego ustawodawstwa wyznaniowego; c) w przewidzianym w prawie porządku wnoszenie propozycji dotyczących skasowania przyjętych przez organy państwowe i organizacje społeczne aktów, które są sprzeczne z obowiązującym ustawodawstwem wyznaniowym; d) poruszania kwestii pociągnięcia do odpowiedzialności osób winnych naruszenia ukraińskiego ustawodawstwa wyznaniowego (p. 6). Rada dysponowała także, w granicach swoich kompetencji i na bazie odpowiednich przepisów, prawem do wydawania postanowień i nakazów oraz organizowania kontroli ich realizacji (p. 7).

Na czele kolegialnego organu władzy centralnej stał przewodniczący, mianowany przez Gabinet Ministrów Ukrainy, personalnie odpowiedzialny za wykonanie zadań Rady ds. Religii (p. 8).

Przy Radzie działało również kolegium, w którego składzie znajdowali się przewodniczący, jego zastępcy, a także inni urzędnicy na stanowiskach kierowniczych. Członków kolegium zatwierdzał Gabinet Ministrów. Do zadań kolegium należało rozpatrywanie na regularnie zwoływanych zebraniach podstawowych problemów działalności, wysłuchiwanie informacji kierowników organów państwowych w zakresie religii i sprawozdań pracowników centralnego aparatu Rady ds. Religii. Decyzje kolegium wchodziły w życie za pomocą nakazów Rady (p. 9).

Innym organem działającym przy Radzie była funkcjonująca na zasadach konsultacyjnych rada ekspercka, w której zasiadali przedstawiciele organizacji religijnych oraz odpowiednich specjalistów, zabezpieczająca ekspertyzę religioznawczą i przygotowanie wniosków eksperckich. Skład i zakres kompetencji rady eksperckiej zatwierdzał przewodniczący Rady ds. Religii (p. 10).

Złożona sytuacja nie sprzyjała zmianom w zakresie państwowej administracji wyznaniowej. Rada ds. Religii przetrwała przez całą kadencję prezydenta L. Krawczuka, a wydanie dekretu o jej likwidacji należało do pierwszych decyzji L. Kuczmy. Organ ten był zaangażowany w powstanie UKP PK, który, odwdzięczając się za to swojemu protektorowi podczas kampanii prezydenckiej w 1994 r., opowiedział się za reelekcją Krawczuka, jego likwidację zaś można uznać za swego rodzaju zemstę Kuczmy¹⁵.

Na miejsce Rady ds. Religii, na bazie powstałego w czerwcu 1993 r. Ministerstwa ds. Narodowości i Migracji, utworzono dekretem prezydenckim z 25 VII 1994 r. **Ministerstwo ds. Narodowości, Migracji oraz Kultów**¹⁶. Dekretem z 26 XI 1994 r. prezydent Leonid Kuczma nadał nowej jednostce administracji rządowej statut, składający się z 14 punktów¹⁷. Ministerstwo scharakteryzowano jako centralny organ władzy wykonawczej, podległy Gabinetowi Ministrów Ukrainy, który bierze udział w opracowaniu i zabezpieczeniu realizacji polityki państwa w zakresie relacji międzyetnicznych, praw mniejszości narodowych, państwowej polityki migracyjnej oraz państwowej polityki wobec religii i Kościoła (p. 1). Wśród podstaw prawnych działalności wspomnianej jednostki administracji rządowej wymieniono konstytucję, ustawy, inne akty prawne wydane przez Radę Najwyższą Ukrainy, prezydenta oraz rząd, a także charakteryzowany Statut. Ministerstwo zobowiązano do wykonywania i kontroli wykonania prawodawstwa obowiązującego

¹⁵ T. Szyszlak, *Zarys polityki wyznaniowej postradzieckiej Ukrainy*, „Przegląd Religioznawczy”, 2005, nr 2 (216), s. 102-104.

¹⁶ Ukaz Prezydenta Ukrainy ‘Pro Ministerstwo Ukrainy u sprawach nacional’nostej, mihraciji ta kul’tiw, w: <http://zakon.rada.gov.ua>

¹⁷ Dokument omówiono na podstawie: Ukaz Prezydenta Ukrainy ‘Pro zatwierdzennja Położennja pro Ministerstwo Ukrainy u sprawach nacional’nostej, mihraciji ta kul’tiw, w: <http://zakon.rada.gov.ua>

w zakresie przypisanych mu kompetencji, a także do przygotowywania propozycji nowelizacji aktów prawnych (p. 2).

Dalszą część charakterystyki Ministerstwa ograniczę do opisanego jego kompetencji w zakresie administracji wyznaniowej. I tak, wśród wymienionych w pkt. 3 podstawowych zadań Ministerstwa znalazło się również: sprzyjanie realizacji gwarantowanego przez państwo obywatelom prawa do wolności sumienia, stworzenie wierzącym warunków i możliwości wyznawania religii, posiadania dostępnych miejsc nabożeństw oraz łączenia się w odpowiednie organizacje religijne. Wspomniany organ administracji rządowej ponadto koordynował działalność organów władzy wykonawczej w zakresie zadowolenia potrzeb duchowych, odrodzenia, zachowania i rozwoju na Ukrainie kultur, języków i tradycji mniejszości narodowych. Wspierał również szeroko pojętą tradycję narodową, w tym kulturę i oświatę, Ukraińców zamieszkających poza granicami ojczyzny.

Kolejny punkt Statutu detalizuje zadania Ministerstwa w zakresie polityki wyznaniowej, wymieniając m.in. przeprowadzanie studiów i analiz ukraińskiego życia religijnego, przygotowywanie krótko- i długookresowych prognoz dotyczących procesów religijnych, przygotowywanie projektów ustaw i innych aktów normatywnych z zakresu problematyki, która należy do jego kompetencji, nawiązywanie stosunków między organami państwa a organizacjami religijnymi, sprzyjanie poszerzaniu kontaktów obywateli Ukrainy z osobami ich wyznania, żyjącymi poza granicami kraju, sprzyjanie na prośbę organizacji religijnych ich udziałowi w międzynarodowych ruchach religijnych, forach, sprzyjanie kontaktom roboczym z międzynarodowymi ośrodkami religijnymi i zagranicznymi organizacjami religijnymi, pielgrzymowaniu na Ukrainę i za Ukrainę, zapobieganie przejawom jakiegokolwiek nietolerancji wobec wierzących innych wyznań i niewierzących, znieważania uczuć innych obywateli, a także rozpalania wrogości i nienawiści na gruncie religijnym, interpretowanie na potrzeby organów państwa i organizacji religijnych zapisów ustawodawstwa o wolności religijnej, pomoc organizacjom religijnym w ich relacjach z organami władzy państwowej, zapobieganie ingerencji organów władzy państwowej oraz organizacji społecznych w prowadzoną w granicach prawa działalność organizacji religijnych, a także zapobieganie ingerencji organizacji religijnych w działalność innych organizacji religijnych, w działalność urzędów państwowych i stowarzyszeń, realizowanie rejestracji statutów (ustaw) organizacji religijnych różnego szczebla, a także zmian i uzupełnień do nich, zabezpieczanie przeprowadzania przy udziale przedstawicieli organizacji religijnych oraz odpowiednich specjalistów ekspertyzy religioznawczej, prowadzenie rejestru organizacji religijnych i budowli kultowych, organizowanie badań naukowych nad wolnością sumienia oraz nad działalnością organizacji religijnych, współpraca z instytucjami naukowo-badawczymi oraz zakładami oświatowo-wychowawczymi w kraju i poza jego granicami w zakresie wymiany doświadczeń badań naukowych

nad polityką państwa wobec religii i Kościoła, a także prowadzenie działalności informacyjnej i wydawniczej w tym zakresie.

Poza tym Ministerstwo posiada prawo do wnoszenia propozycji dotyczących unieważnienia przyjętych przez organy władzy wykonawczej oraz stowarzyszenia narodowo-kulturalne obywateli decyzji dotyczących m.in. wolności sumienia i organizacji religijnych, które są jawnie sprzeczne z obowiązującymi przepisami prawa, a także interpretacji stosowania ukraińskiego ustawodawstwa o wolności religijnej (p. 5).

Ministerstwo ds. Narodowości, Migracji i Kultów realizowało swoje zadania poprzez podporządkowane mu organy władzy wykonawczej na szczeblu obwodów i miast wydzielonych (p. 6). Współpracowało w tym celu z innymi centralnymi organami władzy wykonawczej, a lokalnie – z komitetami wykonawczymi rad samorządowych (p. 7). Ministerstwo wydawało decyzje, które były wiążące dla innych organów władzy centralnej, władzy samorządowej, a także przedsiębiorstw, instytucji i organizacji bez względu na ich formę własności (p. 8). Na czele Ministerstwa stał minister powoływany w zgodzie z ustawą zasadniczą, który miał do pomocy mianowanych przez głowę państwa zastępców oraz kierowników wydziałów (p. 9). Wspomniani urzędnicy, a także kierownicy innych organów władzy państwowej i naukowcy tworzyli Kolegium Ministerstwa, którego zadaniem było omawianie najważniejszych kierunków działalności Ministerstwa. Kompletny skład Kolegium zatwierdzał Gabinet Ministrów Ukrainy (p. 10). Przy Ministerstwie działała także Rada Naukowo-Konsultacyjna, której skład i kompetencje ustalał minister (p. 11), a także mogły działać inne organy o charakterze doradczym i konsultacyjnym (p. 12). Pozostałe przepisy Statutu mają charakter ściśle administracyjny i wydaje się, że nie wymagają przywołania w niniejszej pracy.

Prezydent Kuczma 20 III 1996 r. podpisał dekret, w którym zatwierdził statut Ministerstwa ds. Narodowości oraz Migracji¹⁸. Z jego kompetencji zostały wyłączone kwestie wyznaniowe, przejęte przez **Państwowy Komitet Ukrainy ds. Religii** (PKU ds. Religii). Ten ostatni organ administracji centralnej został utworzony dekretem prezydenckim z 11 X 1995 r.¹⁹, a 3 I 1996 r. Gabinet Ministrów postanowieniem zatwierdził jego statut składający się z 13 punktów²⁰.

Jak wspominał prezydent Kuczma podczas spotkania z przedstawicielami UKP, UKP PK, UAKP, UKG, KRz, Kościołów protestanckich, a także wspólnot muzułmańskich i judaistycznych, do którego doszło 15 III 1996 r., PKU ds. Religii stanowi odpowiedź na życzenia przywódców religijnych, chcących powołania pod-

¹⁸ Ukaz Prezydenta Ukrainy 'Pro Położennja pro Ministerstwo Ukrainy u sprawach nacional'nostej ta mihraciji', w: <http://zakon.rada.gov.ua>

¹⁹ Por. Ukaz Prezydenta Ukrainy 'Pro utworennja Derżawnoho komitetu Ukrainy w sprawach religij', w: <http://zakon.rada.gov.ua>

²⁰ Postanowa 'Pro zatwerdżennja Położennja pro Derżawnij komitet u sprawach religij', w: <http://zakon.rada.gov.ua>

miotu odpowiedzialnego za prowadzenie polityki państwa wobec organizacji religijnych, sprzyjającego wzmocnieniu wzajemnego zrozumienia między państwem i Kościołem, przygotowania polityki państwa w zakresie życia religijnego²¹.

W wywiadzie dla Centrum Religijnej Informacji (CRI) pierwszy przewodniczący PKU ds. Religii, Anatolij Kowal, tłumaczył, że u genezy wydzielenia kwestii wyznaniowych z kompetencji Ministerstwa ds. Narodowości, Migracji i Kultów leżała złożoność tejże problematyki. Religia to zjawisko z reguły o charakterze ponadnarodowym, choć oczywiście istnieją wyjątki, m.in. judaizm, i jako takie wymaga innego podejścia niż sprawy etniczne. Kościoły powinny jednoczyć ludzi, nie zaś ich dzielić. Celem Komitetu było opracowanie jednej polityki państwa wobec religii, gdyż nie może być tak, że w zachodniej części kraju istnieje inna polityka niż w części wschodniej. Poza tym w okresie niezależności Ukrainy liczba wspólnot konfesyjnych wzrosła dwukrotnie, co świadczyło o potrzebie lepszego zorientowania się państwa w tej sferze życia publicznego. Według Kowala PKU ds. Religii nie jest tym samym, czym była Rada ds. Religii, ponieważ zmianie uległ stosunek państwa do Kościoła. Jeżeli wcześniej miał miejsce swego rodzaju dyktat ze strony władzy, to teraz są to stosunki partnerskie²².

Dekretem prezydenckim ze stycznia 1997 r. doszło do odwołania ze stanowiska przewodniczącego PKU ds. Religii A. Kowala i powołania na ten urząd W. Bondarenkę, który do tej pory pracował w Radzie ds. Religii, a następnie w administracji L. Kuczmy²³. Po spotkaniu w połowie marca 1997 r. z przedstawicielami Kościołów, organizacji religijnych, ministerstw i urzędów, Bondarenko, podobnie jak jego poprzednik, zauważył, że władze państwowe w zachodniej części kraju preferują Kościół grekokatolicki nad innymi konfesjami, a na wschodzie Ukrainy swego rodzaju „religią państwową” jest prawosławie. Panaceum na to jest opracowanie zuniifikowanych zasad interpretacji ukraińskiego ustawodawstwa wyznaniowego²⁴.

Ten funkcjonujący do 2005 r., najdłużej spośród wszystkich instytucji administracji wyznaniowej, podległy ukraińskiemu rządowi centralny organ władzy wykonawczej, miał zgodnie ze swoim statutem z 1996 r.²⁵ odpowiadać za realizację państwowej polityki wobec religii oraz Kościoła, rozwiązywanie w zgodzie z obowiązującym prawodawstwem kwestii stosunków państwowo-kościelnych, realizację prawa obywateli do wolności sumienia, dotrzymanie zasady rozdziału Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła (p. 1). W dalszej części Statutu znalazł się katalog podstaw prawnych działalności PKU ds. Religii: konstytucja, umowa konstytucyjna między Radą Najwyższą a prezydentem, ustawy, postanowienia par-

²¹ *Zustrič Prezidenta Ukrajinny z predstavnykamy 12-ty konfesij*, ARI 1996, nr 12 (127), s. 2.

²² *Anatolij Kowal*: „*Główny princip diejatel'nosti gosudarstwa w religioznoj sfere: 'Nie nawredi!'*”, CRI 1996, nr 4, s. 16.

²³ *Pryznaczeno nowoho holovu Deržkomrelihi*, ARI 1997, nr 3 (175), s. 2.

²⁴ *Zasidannja w Deržawnomu komiteti Ukrajinny w sprawach relihi*, ARI 1997, nr 11 (183), s. 2.

²⁵ Dokument omówiono na podst.: *Postanowa 'Pro zatwierdžennja Położennja pro Deržawnij*, op. cit.

lamentu, dekrety i rozporządzenia głowy państwa, dekrety, postanowienia i rozporządzenia Gabinetu Ministrów Ukrainy, Statut PKU ds. Religii. Komitet miał prowadzić systematyczną kontrolę wykonywania wspomnianych aktów prawnych, a także uogólniać praktykę zastosowania prawodawstwa leżącego w jego kompetencji, jak również opracowywać i przekazywać do rozpatrzenia przez prezydenta i rząd propozycje zmierzające do udoskonalenia obowiązującego ustawodawstwa wyznaniowego (p. 2).

W porównaniu do kompetencji Ministerstwa ds. Narodowości, Migracji oraz Kultów nowo powstały urząd administracji centralnej nie zyskał żadnych nowych znaczących uprawnień. Punkt 3 Statutu wymienia wśród nich podejmowanie kroków w zakresie planowania i realizacji polityki państwa wobec religii oraz Kościoła, realizowanie gwarantowanego obywatelom prawa do wolności sumienia, stworzenie wierzącym odpowiednich warunków i możliwości wyznawania ich religii, posiadania ogólnodostępnych miejsc kultu, stowarzyszania się w ramach organizacji religijnych, opracowywanie w określonym porządku projektów ustaw oraz innych aktów normatywnych dotyczących religii oraz Kościoła, zapobieganie jakimkolwiek przejawom nietolerancji na tle wyznaniowym, znieważania uczuć religijnych innych obywateli, zapobieganie również ingerencji organów państwa i organizacji społecznych w działalność Kościołów i związków wyznaniowych, i na odwrót, a także sprzyjanie ich udziałowi w międzynarodowych ruchach religijnych, forach, kontaktom zawodowym z międzynarodowymi centrami religijnymi i zagranicznymi organizacjami religijnymi.

PKU ds. Religii miał wespół z innymi organami władzy wykonawczej przygotowywać propozycje formowania polityki państwowej wobec religii oraz Kościoła, zabezpieczać jej realizację, koordynować współdziałanie organów władzy w zakresie stosunków państwowo-kościelnych, interpretować ustawodawstwo wyznaniowe, przygotowywać w zgodzie z obowiązującym prawem propozycje dotyczące stosunków państwowo-kościelnych oraz systematycznie przekazywać informacje o nich Gabinetowi Ministrów, pomagać organom lokalnym w zakresie stosowania prawa wyznaniowego, studiować i analizować tendencje w życiu religijnym, opracowywać prognozy dotyczące stosunków państwo-Kościół oraz procesów religijnych na Ukrainie, z upoważnienia rządu miał prowadzić rozmowy z ukraińskimi oraz zagranicznymi centrami i zarządami religijnymi w zakresie jego kompetencji. W dalszej części pkt 4 Statutu PKU ds. Religii wymienia w kolejności takie jego zadania, jak pomoc konsultacyjna zarówno dla organów władzy, jak i dla organizacji religijnych w zakresie stosowania ukraińskiego prawa wyznaniowego, rejestrację statutów centrów i zarządów religijnych, klasztorów, bractw religijnych, misji oraz szkół wyznaniowych, a także ich zmian i uzupełnień, zabezpieczenie ekspertyzy religioznawczej przy udziale przedstawicieli organizacji religijnych i religioznawców, prowadzenie ewidencji organizacji religijnych oraz budynków kultowych, które należą albo są wykorzystywane przez ukraińskie orga-

nizację religijne, rozpatrywanie w określonym porządku propozycji, oświadczeń i skarg obywateli i organizacji, przyjmowanie obywateli i przedstawicieli tychże organizacji w zakresie własnych kompetencji, informowanie opinii publicznej poprzez środki masowego przekazu o działalności Komitetu, prowadzenie w określonym porządku prac zmierzających do podwyższenia kwalifikacji urzędników zajmujących się sprawami wyznaniowymi w obwodach oraz w Kijowie i Sewastopolu, organizację współpracy między urzędami, w tym w zakresie badań naukowych nad wolnością religijną oraz działalnością organizacji religijnych, współpracę z instytutami naukowo-badawczymi i szkołami wyższymi z Ukrainy i z zagranicy w celu wymiany doświadczeń naukowych w sferze zabezpieczenia polityki państwa wobec religii i Kościoła, przygotowywanie materiałów metodycznych i rekomendacji z problematyki, która znajduje się w ich kompetencji, prowadzenie działalności wydawniczej, organizację forów, konferencji, seminariów, wystaw, a także – w zgodzie z prawem – realizację innych funkcji.

Komitet dysponował ponadto prawem wnoszenia w określonym porządku propozycji dotyczących skasowania przyjętych przez organy władzy wykonawczej, stowarzyszenia oraz organizacje religijne, postanowień i decyzji z zakresu wolności sumienia oraz organizacji religijnych, sprzeciwiających się obowiązującemu na Ukrainie ustawodawstwu, a także prawem otrzymywania od centralnych i lokalnych organów władzy wykonawczej, organów przedstawicielskich oraz samorządów informacji, dokumentów i materiałów, a od urzędów statystycznych – bezpłatnie danych statystycznych, niezbędnych w celu wykonywania jego zadań, tworzenia w razie potrzeby komisji międzyresortowych i grup eksperckich, zapraszania specjalistów z innych urzędów centralnych i lokalnych, przedsiębiorstw, instytucji, organizacji – za zgodą ich kierownictwa – do rozpatrywania kwestii należących do jego kompetencji, a także zwracania się do sądu z wnioskami o zawieszenie działalności organizacji religijnej w przypadku naruszenia przez nią aktów normatywnych (p. 5).

PKU ds. Religii miał realizować swoje pełnomocnictwa bezpośrednio albo poprzez odpowiednie wydziały administracji obwodowej lub miejskiej w przypadku Kijowa i Sewastopola (p. 6). Podczas wykonywania swoich zadań Komitet współdziałał z innymi organami władzy wykonawczej w stolicy lub w terenie, organami ARK, samorządami i odpowiednimi organami innych państw (p. 7). Miał również uprawnienie do wydawania na podstawie przepisów obowiązującego prawa nakazów, które byłyby obowiązujące dla innych urzędów centralnych i lokalnych, przedsiębiorstw, instytucji, organizacji, jak i obywateli. PKU ds. Religii mógł wydawać wspólne akty z innymi organami władzy wykonawczej i samorządami (p. 8).

W końcu parę przepisów o charakterze stricte administracyjnym. Na czele Komitetu miał stać przewodniczący wraz z zastępcami (p. 9). Przy PKU ds. Religii działać miało kolegium, do którego zadań należało rozpatrywanie kwestii należących do kompetencji tego centralnego organu władzy wykonawczej, jak również

omówienie najważniejszych kierunków jego działalności. Na czele kolegium miał stać przewodniczący Komitetu, a w jego składzie znaleźć się mieli również jego zastępcy i kierownicy wydziałów. Do składu owego gremium mogli wchodzić również kierownicy innych urzędów centralnych i przedstawiciele instytucji naukowych. Członków kolegium zatwierdzał Gabinet Ministrów Ukrainy, jego decyzje zaś miały być wprowadzane w życie nakazami PKU ds. Religii (p. 10). Podobnie, jak w przypadku Ministerstwa ds. Narodowości, Migracji oraz Kultów, przy Komitecie funkcjonować miała rada ekspercka z udziałem przedstawicieli organizacji religijnych oraz specjalistów w zakresie religioznawstwa, w celu zabezpieczenia procesu przeprowadzania ekspertyz religioznawczych, a także rada naukowa, gdzie z kolei zasiadali by sami uczeni i znawcy problematyki. W razie konieczności mogły powstać inne organy konsultacyjne. Postanowienia tych gremiów mogły być ujmowane w formie rekomendacji oraz propozycji (p. 11).

Wyżej omówiony Statut uznano za nieobowiązujący postanowieniem Gabinetu Ministrów z 18 I 2001 r., podpisanym przez pierwszego wicepremiera Jurija Jechanurowa. Tym samym dokumentem unieważniono statut Rady ds. Religii przy Radzie Ministrów Ukrainy z 2 III 1992 r. Nowy statut PKU ds. Religii podpisał prezydent Kuczma jeszcze 14 XI 2000 r. Podstawową zmianą w stosunku do wcześniejszego aktu prawnego było bezpośrednie podporządkowanie działającego przy Gabinet Ministrów Komitetu Ministerstwu Sprawiedliwości. Komitet zyskał również prawo do brania udziału w rozstrzyganiu problemów związanych z przekazaniem organizacjom religijnym na własność lub też w dzierżawę budowli i majątku o charakterze kultowym, który stanowił własność państwową lub samorządową, a także prawo reprezentowania Gabinetu Ministrów z jego upoważnienia w organizacjach międzynarodowych i przy opracowywaniu aktów prawa międzynarodowego²⁶.

Również ekipa, która doszła do władzy w wyniku tzw. pomarańczowej rewolucji, postanowiła dokonać zmian w administracji wyznaniowej. Prezydent W. Juszczenko swoim dekretem z 20 IV 2005 r. zdecydował o likwidacji PKU ds. Religii i przekazaniu jego kompetencji bezpośrednio Ministerstwu Sprawiedliwości²⁷. Na tej podstawie Gabinet Ministrów Ukrainy wydał 26 V 2005 r. postanowienie o utworzeniu w ramach Ministerstwa Sprawiedliwości **Państwowego Departamentu Ukrainy ds. Religii**. Podpisująca się pod postanowieniem premier J. Tymoszenko zobowiązała Ministerstwo do przekazania rządowi w okresie dwóch miesięcy projektu statutu Departamentu²⁸.

²⁶ Por. Ukaz Prezydenta Ukrainy 'Pro Położennja pro Derżawnyj komitet Ukrainy u sprawach religij', w: <http://www.risu.org.ua>

²⁷ Ukaz Prezydenta Ukrainy nr 701/2005 'Pytannja Ministerstwa justycji Ukrainy', w: <http://www.risu.org.ua>

²⁸ Postanowa Kabinetu Ministriv Ukrainy nr 390/2005 'Pro utvorennja Derżavnoho departamentu u sprawach religij', w: <http://www.risu.org.ua>

Kolejnym postanowieniem z 18 VIII 2005 r. ukraiński rząd zaakceptował statut Departamentu²⁹. I tym razem wśród podstawowych zadań nowego urzędu znalazł się udział w realizacji polityki państwa wobec religii, Kościoła oraz organizacji religijnych, sprzyjanie wzmocnieniu wzajemnego porozumienia między organizacjami religijnymi różnych wyznań, rozwiązywanie w ramach własnych kompetencji kwestii spornych, które powstały w stosunkach między takimi organizacjami, uogólnianie praktyki zastosowania prawodawstwa w sferze relacji państwo-kościelnych, rozpatrywanie propozycji dotyczących jego udoskonalenia oraz przedłożenie ich ministrowi sprawiedliwości, zabezpieczenie przeprowadzenia ekspertyzy religioznawczej oraz rejestracji statutów (ustaw) organizacji religijnych, sprzyjanie podejmowaniu kwestii związanych z przekazywaniem organizacjom religijnym dawnych budowli kultowych oraz innego majątku kościelnego, sprzyjanie udziałowi ukraińskich organizacji religijnych w międzynarodowych ruchach religijnych i forach oraz ich współpraca z Unią Europejską w zakresie religii, realizacja kontaktów roboczych z międzynarodowymi centrami religijnymi oraz zagranicznymi organizacjami religijnymi (p. 3).

Kolejne punkty statutu szczegółowo wymieniały zadania (p. 4) i prawa (p. 5) Departamentu. Ze względu na ich powielanie z poprzednich aktów prawnych organów administracji wyznaniowej ich charakterystyka zostanie pominięta. Na czele Departamentu stał dyrektor, będący również członkiem kolegium Ministerstwa Sprawiedliwości. Na urząd dyrektora powoływał i zwalniał z niego Gabinet Ministrów Ukrainy na prośbę ministra sprawiedliwości (p. 7). Dyrektor kierował Departamentem, mając do pomocy maksymalnie trzech zastępców, których kompetencje określał sam, był personalnie odpowiedzialnym przed Gabinetem Ministrów Ukrainy i ministrem sprawiedliwości za wykonywanie powierzonych mu zadań, mianował i odwoływał kierowników jednostek wchodzących w skład struktury i innych jego pracowników z wyjątkiem swoich zastępców, wyznaczał stopień odpowiedzialności zastępców dyrektora i kierowników jednostek Departamentu, pociągał do odpowiedzialności dyscyplinarnej pracowników, z wyjątkiem zastępców dyrektora, podpisywał wydane przez Departament nakazy, rozdzielał kompetencje pomiędzy jednostki wchodzące w skład Departamentu (p. 8).

Na podstawie p. 9 w Departamencie działało kolegium, w skład którego, obok dyrektora, wchodził jego zastępcy, kierownicy jednostek struktury urzędu, a w razie potrzeby również inne osoby. Skład personalny był zatwierdzany przez ministra sprawiedliwości na prośbę dyrektora, a postanowienia tego gremium były wprowadzane w życie nakazami podpisanymi przez dyrektora Departamentu.

Podobnie, jak to miało miejsce w przypadku działających wcześniej organów administracji wyznaniowej, również przy Departamencie działała rada naukowa

²⁹ Dokument omówiono na podstawie: *Postanowa Kabinetu Ministrów Ukrainy nr 770/2005 'Pro zatwierdżennja Położennja pro Derżawnyj departament u sprawach religij'*, w: <http://www.risu.org.ua>

o charakterze konsultacyjnym w celu przeprowadzenia ekspertyzy religioznawczej. Mogły również działać i inne organy doradcze, których skład i kompetencje zatwierdzał dyrektor (p. 10).

Pisanie w czasie przeszłym o kompetencjach Departamentu jest nadzwyczaj uzasadnione, gdyż w listopadzie 2006 r. Gabinet Ministrów zdecydował o powołaniu Państwowego Komitetu Ukrainy ds. Narodowości i Religii, włączając w zakres jego prerogatyw uprawnienia likwidowanego Państwowego Komitetu Ukrainy ds. Narodowości i Migracji oraz omawianego powyżej departamentu³⁰. Z kolei w grudniu 2010 r. pod hasłem optymalizacji systemu centralnych organów władzy wykonawczej zlikwidowano także i tę ostatnią instytucję, przekazując jej kompetencje Ministerstwu Kultury. Jak zatem z łatwością można dostrzec, państwo ukraińskie nie ma wypracowanej koncepcji w prowadzeniu centralnej polityki wyznaniowej i ulega ona zmianie za każdym razem po zmianie rządów w Kijowie. Nic zatem dziwnego, że stabilniejsza wydaje się być polityka prowadzona przez władze regionalne i lokalne, co też będę starał się wykazać w dalszej części pracy, szczególnie w podrozdziale traktującym o restytucji majątków kościelnych³¹.

4.4. Restytucja majątków i budownictwo sakralne

Kwestia restytucji majątku, który do II wojny światowej należał do Kościoła grekokatolickiego, a następnie został znacjonalizowany, zdesakralizowany lub też przekazany RKP, jest współcześnie największym problemem w stosunkach UKG z organami władzy państwowej. Ze względu na brak dostatecznie wypracowanej polityki wyznaniowej na szczeblu centralnym pierwszy ton nadają tymże relacjom stosunki na poziomie obwodów i rejonów. Tak było od początku, kiedy Kościół grekokatolicki wyszedł z podziemia i zaczął działać półlegalnie.

Na początku maja 1990 r., nowo wybrana Rada Deputowanych Ludowych dla obwodu lwowskiego przyjęła uchwałę *O konfesjach religijnych na Ziemi Lwowskiej*, w której władzom rejonowym zezwolono na przekazywanie jedynej w danej miejscowości świątyni wspólnocie religijnej o większej liczbie członków, a wspól-

³⁰ Por. <http://www.scnm.gov.ua>

³¹ Działalność wydziałów ds. religii w ramach administracji obwodowych nie ogranicza się jedynie do kwestii związanych z majątkiem kultowym, w tym jego restytucją, czy też próbami zażegnania konfliktów międzykonfesyjnych na tym tle. Przykładowo w obwodzie lwowskim tamtejszy wydział ds. religii działał na rzecz włączenia organizacji religijnych do wspólnej akcji charytatywnej „Miłosierdzie”. Innym problem, którym się tam zajmowano, była kwestia zjednoczenia podzielonego na trzy główne konfesje ukraińskiego prawosławia, a także wykłady w szkołach na temat roli Kościoła w życiu publicznym i polityki reżimu totalitarnego wobec Kościoła w przeszłości. Według naczelnika wydziału ds. religii lwowskiej administracji obwodowej Wasyla Biłousa, państwo powinno szerzej zaangażować się w pomoc organizacjom religijnym, może poprzez współfinansowanie remontów świątyń lub budownictwo nowych. Wasyl' Biłous: „Konflikty ja nazvav by ne miżkonfesyjnymi, a majnowymi”. Rozmawiała Ljubomyra Burka, „Meta”, 2002, nr 3 (149), s. 5.

nocie lub wspólnotom z mniejszą liczbą wiernych – na korzystanie z tejże świątyni dla celów kultowych na zasadzie użyczenia. W celu wykonania decyzji Rady jej prezydium na posiedzeniach 7 VII i 14 VIII 1990 r. przyjęło uchwały, w których uregulowano problemy sporne między konfesjami. Poza tym zwrócono się z prośbą do hierarchów wszystkich Kościołów o stworzenie na szczeblach obwodowym i rejonowych komisji arbitrażowych w celu wypracowania wspólnych stanowisk wobec kwestii drażliwych³².

Komitet Wykonawczy Rady Deputowanych Ludowych Obwodu Lwowskiego 18 VI 1991 r., stosownie do delegacji Rady Najwyższej USRR, przyjął uchwałę *O środkach podejmowanych w celu wykonania Ustawy USRR „O wolności sumienia i organizacjach religijnych” z 23 IV 1991 r. na terytorium obwodu lwowskiego*. Dokument miał na celu wypracowanie mechanizmu prawnego rozwiązywania sporów na tle majątkowym między wspólnotami religijnymi przy współudziale sądów. Na podstawie pkt. 6 postanowienia Rady Najwyższej *O porządku wprowadzenia w życie Ustawy „O wolności sumienia i organizacjach religijnych”* zdecydowano, że zbywanie na rzecz wierzących nieruchomości i ruchomości o charakterze sakralnym będzie następowało z uwzględnieniem praw tych wspólnot religijnych, które były ich właścicielami w chwili przejmowania przez państwo, a także tych, które korzystają z nich w chwili obecnej, przy ich równym traktowaniu, a również w miejscowościach, gdzie jest jedna świątynia – na rzecz wszystkich pretendujących do tego wspólnot na zasadzie dzierżawy.

W marcu 1992 r. prezydent L. Krawczuk podpisał dekret *O środkach podejmowanych w stosunku do zwrotu majątku kultowego organizacjom religijnym*. Składał się on z trzech artykułów, z których, ze względu na interesującą nas problematykę, zajmę się art. 1 i 3. Z uwagi na częste prośby organizacji religijnych o przekazanie im budowli i majątku, który bezprawnie im odebrano, głowa państwa ukraińskiego postanowił, że Gabinet Ministrów Ukrainy wraz ze służbami ochrony zabytków zastanowi się, które spośród tychże obiektów mogłyby być przekazane organizacjom religijnym (art. 1). Art. 3 nakazywał rządowi autonomii krymskiej, władzom obwodowym i miejskim w Kijowie i Sewastopolu, w okresie dwóch lat przekazać wspólnotom religijnym na własność albo w bezpłatną dzierżawę budynki sakralne niewykorzystywane zgodnie z pierwotnym przeznaczeniem, zinwentaryzowanie majątku o charakterze kultowym, który stanowi własność państwa, a także poruszenie problemu jego wykorzystywania. Wspomniane organy władzy miały również sprzyjać Kościołom i organizacjom religijnym w stworzeniu podstaw materialnych ich działalności charytatywnej czy też organizowaniu ośrodków resocjalizacji dla osób, które zakończyły karę pozbawienia wolności³³.

³² S. Boruc'kyj, *Perszi rezul'taty diji zakonu*, w: idem, *Derżawa, Cerkwa, Ljudyna. Derżawno-cerkowni ta miżkofesijni widnosyny u dzerkali suczasnosti*. 1992-2002 rr., L'wiv 2003, s. 22-23.

³³ Ukaz Prezydenta Ukrainy *Pro zachody szczodo powernemnja religijnym orhanizacijam kul'towoho majna*, w: <http://www.risu.org.ua>

Swoistym aktem wykonawczym wobec omówionego powyżej dekretu z 4 III 1992 r. było prezydenckie rozporządzenie z 22 VI 1994 r. *O zwrocie majątku kultowego organizacjom religijnym*. Na podstawie art. 17 ustawy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych* prezydent zlecił wówczas terenowym organom administracji państwowej do grudnia 1997 r. przekazać bez żadnych opłat w dzierżawę bądź też na własność wspólnotom konfesyjnym budynki i inny majątek kultowy, stanowiący własność państwa i wykorzystywany niezgodnie z pierwotnym przeznaczeniem³⁴.

We wrześniu 1992 r. prezydencki przedstawiciel w obwodzie lwowskim Stepan Dawymuka informował w liście Krawczuka o pracach obwodowego komitetu wykonawczego i całej administracji obwodowej, dotyczących przekazywania wspólnotom religijnym budynków i majątku kultowego, poczynawszy od momentu przyjęcia ustawy wyznaniowej. W miarę obiektywnie przybliżając sytuację konfesyjną w regionie, doszedł on do wniosków, że należy proponować przywódcom religijnym utworzenie działającej permanentnie Ogólnoukraińskiej Chrześcijańskiej Rady Konsultacyjnej albo też innych struktur, w celu uregulowania relacji między Kościołami, poszukiwania rozwiązań kompromisowych, rozstrzygnięcia sporów majątkowych. Uzasadniał to faktem, że o ile wcześniej szeregowi wierni za problemy obwiniali głównie organy władzy publicznej, to teraz to samo zarzucają duchownym i hierarchom. Takiemu forum przyświecałyby idee odrodzenia narodowego, kulturowego i religijnego, pojednania, rozbudowy państwowości i integralności Ukrainy.

Dawymuka pisał także o konieczności doręczenia zainteresowanym organom systemu sprawiedliwości wypracowanego centralnie, jednego, wspólnego dla wszystkich modelu interpretacji aktów prawa wyznaniowego. Zauważał, że nadchodzące do sądów z Kijowa interpretacje są często sprzeczne ze sobą, a w przypadku obwodu lwowskiego nie uwzględniają również jego specyfiki. Autor korespondencji do prezydenta przywołał w liście przykład wspólnoty grekokatolickiej z miejscowości Świrz w rejonie przemysłańskim, której sąd arbitrażowy w Kijowie odmówił przekazania świątyni, gdyż jako przesiedleńcy z Polski pozostawili oni tam swoje cerkwie, a władze radzieckie zaliczyły ich do wiernych Kościoła prawosławnego. Nie uwzględniono również i tego, że prawosławni otrzymali już jedną i to bardziej okazałą budowlę w miejscowości, ani również tego, że grekokatolicy byli pierwotnymi właścicielami świątyni. Do podobnych pomyłek dochodziło częściej, choćby w Chyrowie w rejonie starosamborskim oraz w Borysławiu. Według Dawymuki takie decyzje nie rozwiązują sporów majątkowych, nie sprzyjają wzmocnieniu autorytetu władzy sądowej, a na odwrót, mogą przyczynić się do wybuchu nowych konfliktów międzykonfesyjnych.

W końcu trzecia i ostatnia propozycja Dawymuki dotyczyła pkt. 6 aktu Rady Najwyższej, o którym już była mowa powyżej, a w szczególności takiego problemu,

³⁴ *Rozporządzenia Prezydenta Ukrainy 'Pro powernennia religijnym...', w: <http://www.risu.org.ua>*

kiedy jedna z organizacji religijnych kategorycznie odmawia współdzierżawienia z inną wspólnotą świątyni wraz ze znajdującym się w niej majątkiem ruchomym, to wówczas jest ona przekazywana na podstawie rozporządzenia przedstawiciela prezydenta w obwodzie tej ze wspólnot, która oficjalnie zgodziła się na takie wspólne korzystanie. Takie rozwiązanie wychodzi naprzeciw sytuacji, kiedy spośród trzystu budynków kultowych przekazanych w bezpłatną dzierżawę w latach 1991-1992 ponad 180 zarekomendowano do wspólnego korzystania przez dwie lub więcej wspólnot, a jedynie minimalna część zastosowała się do takiej propozycji³⁵.

Pod koniec maja 1992 r. wszedł w życie znowelizowany art. 17 ukraińskiej ustawy wyznaniowej, który pozwolił organizacjom religijnym na składanie skarg do sądów obwodowych na niekorzystne dla nich decyzje w zakresie przekazania mienia i budynków kultowych na własność lub w bezpłatną dzierżawę. Zgodnie z art. 248 p. 12 cywilnego kodeksu procesowego skargę taką należy złożyć w ciągu miesiąca od dnia podjęcia przedmiotowej decyzji, a w przypadku decyzji podjętych przed dniem wejścia w życie znowelizowanego art. 17 – w ciągu miesiąca od 31 V 1992 r. Ze względu na ważne powody termin ten mógł ulec wydłużeniu na prośbę wnoszącego skargę. Jak to wynika z cywilnego kodeksu procesowego, skargi na decyzję organu państwowego rozpatrywane są na jawnym posiedzeniu sądu przy udziale przedstawicieli zainteresowanej organizacji religijnej i pozwanego organu, a także przedstawicieli organizacji religijnych innych konfesji, które miały w tym swój interes prawny (art. 248)³⁶.

W związku ze sporym napływem spraw o podobnym charakterze, a także obciążeniem sędziów wydziału cywilnego dość często zdarzało się, że proces trwał dłużej aniżeli przewidziane w przepisach dziesięć dni. Podczas rozpatrywania skargi ponownie dokonywano analizy wszystkich dokumentów, na podstawie których doszło do podjęcia zaskarżonej decyzji, a także oczekiwano od organu, który ją podjął, stosownych wyjaśnień.

Przy rozpatrywaniu spraw majątkowych najwięcej trudności przysparzał brak jasnych kryteriów, którymi powinna kierować się administracja państwowa podejmując decyzję dotyczącą przekazania w dzierżawę jedynej funkcjonującej w danej miejscowości budowli o charakterze kultowym przy obecności dwóch lub większej liczby pretendujących organizacji religijnych. Uznano bowiem, że organ państwowy powinien w takiej sytuacji przekazać świątynię tym wspólnotom na zasadach współdzierżawy, z uwzględnieniem art. 17 ustawy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych*. Oznaczało to, że przy rozpatrywaniu skarg wspólnot, które zostały pozbawione prawa do korzystania z budowli kultowej na skutek niewyra-

³⁵ W podanym okresie wydano 301 decyzji o przekazaniu budynków kultowych do bezpłatnej dzierżawy: 238 dla UKG, 33 – UAKP, 11 – UKP, 18 – Kościół rzymskokatolicki. W tym samym okresie 1991-1992 na własność przekazano 1023 budynków, z czego dla UKG – 724, dla UAKP – 203, dla UKP – 37 i dla KRz – 51. S. Boruc'kyj, *op. cit.*, s. 24-26.

³⁶ <http://zakon.rada.gov.ua>

żenia zgody na współkorzystanie z niej, świątynię przekazywano tej lub tym organizacjom, które taką zgodę wyraziły, sąd zazwyczaj podejmował decyzje dla nich niekorzystne. Mimo to, podczas procesu wyjaśniano przyczyny odmowy takiej wspólnocie współkorzystania ze świątyni, a także i inne kryteria, które powinien wziąć pod uwagę organ państwowy przy podejmowaniu decyzji.

Powyższą sytuację doskonale ilustruje przypadek cerkwi Podwyższenia Krzyża Pańskiego we wsi Stroniątyn w rejonie żółkiewskim. Kolegium sędziów wydziału cywilnego lwowskiego sądu obwodowego 17 VIII 1992 r. odmówiło uwzględnienia skargi wspólnoty UAKP na decyzję administracji obwodowej o oddaniu spornej świątyni w dzierżawę UKG, gdyż autokefaliści nie zgodzili się na wspólne z niej korzystanie, nie przedstawili poważnych przyczyn uniemożliwiających takie wspólne korzystanie, uniemożliwiali grekokatolikom korzystnie ze świątyni, którzy wydali zgodę na współdzierżawienie cerkwi Podwyższenia Krzyża Pańskiego³⁷.

Mniej więcej w tym samym czasie kolegium sędziów wydziału cywilnego Sądu Najwyższego Ukrainy 20 I 1993 r. uchyliło wyrok sądu obwodowego we Lwowie z 4 XII 1992 r., w którym odmówiono organizacji religijnej UAKP ze Stynawy Wyżnej w rejonie stryjskim rozpatrzenia skargi na decyzję o przekazaniu cerkwi św. Mikołaja parafii UKG. Jednocześnie w uchwale zaznaczono, że sąd nie zwrócił uwagi na fakt pozostawienia licznej wspólnoty autokefalicznej bez świątyni tylko dlatego, że odmówiła ona współkorzystania ze świątyni z grekokatolikami, nie przeanalizowano przyczyny takiej odmowy, a także nie uwzględniono, że w promieniu 15 km brak jest cerkwi UAKP. Poza tym stwierdzono, że w miarę możliwości w tych przypadkach, gdzie w danej miejscowości jest jeden budynek kultowy i nie może dojść do zgody odnośnie do współkorzystania z niej, należy uwzględnić, czy do czasu podjęcia przez organ państwowy decyzji o przekazaniu budowli jednej ze wspólnot omówiono kwestie odbudowy lub budowy nowej świątyni.

Unieważniając decyzję sądu obwodowego z 19 XI 1992 r., w której nie wyrażono zgody organizacji religijnej autokefalistów z Brzuchowic w rejonie przemysłańskim na uwzględnienie skargi na przekazanie budowli kultowej grekokatolikom, kolegium Sądu Najwyższego Ukrainy w uchwale z 20 I 1993 r. zazna- czyło, że sąd pierwszej instancji nienależycie przestudiował dowody mówiące o liczbie członków obu wspólnot, chociaż okoliczności te mają istotne dla sprawy znaczenie, a także w skarżonej decyzji nie zaznaczono, na jakiej podstawie prawnej wywnioskowano, że odmowa jednej wspólnoty religijnej w sprawie wspólne-

³⁷ Analogiczne decyzje podjęto przy rozpatrywaniu zażaleń autokefalicznych parafii prawosławnych z miejscowości Malechów w rejonie żółkiewskim i Słochyni w rejonie starosamborskim, gdzie obie wspólnoty bez żadnych podstaw nie zgodziły się na współdzierżawienie jedynych w tych miejscowościach świątyni. Sprawy te w procesach kasacyjnych znalazły się również na wokandach Sądu Najwyższego Ukrainy, ale pozostały bez zmian. Kijowscy sędziowie podzieli stanowisko swoich kolegów ze Lwowa, że nieumotywowana odmowa na wspólne korzystanie z cerkwi ze strony danej wspólnoty może stanowić podstawę do pozbawienia jej prawa do korzystania z budynku kultowego.

go korzystania z budynku kultowego jest podstawą do przekazania w dzierżawę tej nieruchomości innej wspólnoty.

Podobnie 9 IX 1992 r. postąpiło kolegium sędziów wydziału cywilnego Sądu Najwyższego Ukrainy, kiedy uchyliło decyzję z 16 VII 1992 r. o odmowie przez lwowski sąd obwodowy pozytywnego rozpatrzenia skargi wspólnoty UAKP z Lubelli koło Żółkwi na decyzję o przekazaniu przez administrację państwową świątyni w ręce grekokatolików. Również w tym przypadku zaznaczono, że sama odmowa na wspólne korzystanie z budowli kultowej nie może pozbawiać parafii prawa do korzystania z niej. Identycznie uczyniono wobec skarg autokefalistów z Chyrowa w rejonie starosamborskim, ze Starego Dobrotwora w rejonie kamionecko-bużańskim, a także ze Słowity z rejonu złoczowskiego.

Kolegia sądowe rozpatrywały także skargi wspólnot religijnych na decyzje organów państwowych, przekazujących w dzierżawę funkcjonującą w danej miejscowości budowlę kultową jednej organizacji religijnej w przypadku, kiedy w tej samej miejscowości znajdował się drugi budynek o pierwotnie identycznym charakterze, obecnie niewykorzystywany na cele sakralne. Tak też decyzją sądu obwodowego we Lwowie z 2 IX 1992 r. autokefalicznej wspólnoty ze wsi Rosnówka w rejonie jaworowskim odmówiono uwzględnienia skargi na decyzję komitetu wykonawczego rady obwodowej, a dotyczącej przekazania cerkwi Opieki Najświętszej Bogurodzicy grekokatolikom, gdyż prawosławni odmówili wspólnego z nimi korzystania ze świątyni. Sąd Najwyższy Ukrainy zgodził się z decyzją kolegium sędziów wydziału cywilnego ze Lwowa oraz z konkluzją, że UKG jest chętny wobec propozycji na współdzierżawienie świątyni razem z autokefalistami do zakończenia remontu innego budynku kultowego, który przekazano w najem UAKP. W ten sposób administracja państwowa uwzględniła interesy dwóch konfesji, a wspólnocie UAKP zgodnie z prawem odmówiono przekazania funkcjonującej świątyni.

Pod koniec września 1993 r. kolegium lwowskiego sądu obwodowego uodowodniło bezprawność decyzji administracji państwowej o przekazaniu cerkwi Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy w Kamionce Bużańskiej wspólnoty grekokatolickiej. Ponieważ przy podejmowaniu decyzji nie uwzględniono, że w miasteczku znajdują się dwie budowle przydatne do celów sakralnych, wobec tego należało podjąć działania zmierzające do uregulowania sporu, biorąc pod uwagę ciągle relacje członków obu wspólnot, nieuzasadnione zachowanie grekokatolików i stanowisko miejscowych organów władzy, które wskazywały na brak możliwości korzystania z jednej świątyni przez UKG i UAKP. Poza tym nie uwzględniono, że w pobliskiej wsi Przybużany znajduje się cerkiew wykorzystywana przez grekokatolików, a prawosławni odwiedzają sporną świątynię. Sąd Najwyższy na posiedzeniu 4 XI 1993 r. podtrzymał w mocy decyzję sędziów lwowskich³⁸.

³⁸ S. Boruc'kyj, *Uzahal'nennja sudowoji praktyky*, w: idem, *Derżawa, Cerkwa, Ljudyna...*, op. cit., s. 31-35.

W kwietniu 1993 r., podczas narady dotyczącej uregulowania kwestii stosunków międzykonfesyjnych, przewodniczący administracji państwowych z obwodów iwanofrankowskiego, lwowskiego, tarnopolskiego i zakarpackiego zwrócili się do Rady Najwyższej, aby ta tymczasowo delegowała w teren dodatkowe pełnomocnictwa. Miałyby one służyć zażegnaniu konfliktów religijnych, dotycząc przede wszystkim prawa do ograniczenia działalności duchownych, ich odwołania oraz zamiany w tych miejscowościach, gdzie istnieje skomplikowana sytuacja konfesyjna. Od resortów spraw wewnętrznych, sprawiedliwości, Służby Bezpieczeństwa Ukrainy, a także sądów i prokuratur zażądano wzmocnienia działań profilaktycznych zmierzających do wyeliminowania konfliktów na gruncie religijnym, pociągnięcia do odpowiedzialności podejrzanych o propagowanie wrogości wobec innych wyznań, obrażę uczuć religijnych oraz inne naruszenia obowiązującego na Ukrainie prawa³⁹.

Według stanu na początek maja 1995 r. w samym obwodzie lwowskim w mocy były 224 decyzje i rozporządzenia dotyczące korzystania z nieruchomości o charakterze sakralnym. Na tym terenie w rejestrach zabytków znajdowało się 731 świątyń, z czego aż 705 wykorzystywano zgodnie z ich przeznaczeniem. Formę prawną nadano zobowiązaniom wspólnot religijnych dotyczącym ochrony 96 zabytkowych budynków, a także związanych z przekazaniem do wykorzystywania 161 świątyń. Pozostały do zawarcia umowy dotyczące 448 zabytkowych cerkwi, kościołów, zborów i innych domów modlitw⁴⁰.

Pod koniec grudnia 1995 r. prezydent Kuczma wydał polecenie *O usunięciu napięć i czynników destabilizacji na gruncie religijnym w obwodzie lwowskim*. We wszystkich rejonach przeprowadzono wizje lokalne grup roboczych, złożonych z przedstawicieli władz obwodowych, które miały zaznajomić się z realizacją ustawy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych*, a także innych aktów prawnych i wyroków sądowych. Dla przykładu lustracja sytuacji w rejonie mościskim ukazała, że 15 II 1996 r. funkcjonowało tam 145 organizacji religijnych, z czego 65 UKG, 51 UAKP, 22 Kościoła rzymskokatolickiego, 3 UKP, a także po dwie UKP PK i chrześcijan wiary ewangelicznej. W 1995 r. władze lokalne skutecznie interweniowały w 54 z 80 sytuacji spornych na tle religijnym mających miejsce na tym obszarze. Według stanu na połowę lutego 1996 r. wszystkie budowle kultowe na terenie rejonu zostały przekazane wspólnotom konfesyjnym, z czego na własność: 24 dla UKG, 14 dla UAKP, 20 dla KRz, natomiast w dzierżawę 9 świątyń dla UAKP i jedną dla UKP. Z czterech cerkwi we wsiach Cyków, Dmytrowice, Dołhomosciska, Hostyncewo wspólnie korzystały UKG i UAKP. W okresie niepodległej Ukrainy wybudowano w rejonie 36 nowych świątyń, z czego 21 UAKP, 11 UKG, 3 Kościół rzymskokatolicki i jedna – UKP. Miejscowe władze i przedsiębiorstwa wspomagały bu-

³⁹ Idem, *Rehional' na narada-seminar*, w: idem, *Derżawa, Cerkwa, Ljudyna...*, op. cit., s. 30.

⁴⁰ Idem, *Peredacza kul'towych budiwel' trywaje*, w: *Ibidem*, s. 42-43.

downictwo kościołów i cerkwi, a przedstawiciele administracji brali udział w regularnych spotkaniach z duchownymi⁴¹.

Zbiorną informację na temat sytuacji religijnej w obwodzie lwowskim przekazał prezydentowi Kuczmie w sierpniu 1996 r. szef miejscowej administracji państwowej Mykoła Horyn. Po przedstawieniu liczby wspólnot religijnych poszczególnych konfesji, tezy o konfliktach majątkowych w obwodzie jedynie między grekokatolikami i prawosławnymi, w raporcie znalazła się informacja o wybudowaniu w obwodzie w latach 1992-1995 98 świątyń, z czego 61 cerkwi grekokatolickich oraz o budowie kolejnych 263, w tym 153 należących do UKG. Nie wykonano 129 decyzji o wspólnym korzystaniu ze świątyń, z czego w aż 120 przypadkach dotyczących cerkwi prawosławnych i 9 grekokatolickich. Poza tym w 31 miejscowościach nie zostały wykonane decyzje o przekazaniu na własność budynków lub korzystania przez jedną spośród pretendujących do tego wspólnot konfesyjnych. Przedstawiciele władz obwodowych odwiedzili 131 miejscowości, aby wysłuchać argumentów stron sporu. W 50 przypadkach mediacja komisji powiodła się, w 46 sprawy skierowano do sądów rejonowych, a w 5 do prokuratury ze względu na znamiona popełnienia przestępstwa. Do odpowiedzialności administracyjnej pociągnięto 56 osób⁴².

Nie do rzadkich należały przypadki wymuszania pozytywnych decyzji administracji państwowej. Konflikt wokół zwrotu redemptorystom cerkwi i budynków przy ulicy Iwana Franki we Lwowie zakończył się dopiero po głodówce, w której wzięło udział blisko dwudziestu parafian wraz ze swoim duszpasterzem, wikariuszem prowincji lwowskiej, o. Mychajło Jakymcem. Chociaż decyzję w sprawie restytucji tego konkretnego majątku podjęto już we wrześniu 1992 r., to jednak dotychczasowi użytkownicy nieruchomości ociągali się z jej przekazaniem zakonowi redemptorystów aż do 1996 r. Kiedy w końcu udało się zakonnikom odzyskać swoją przedwojenną własność, okazało się, że znajduje się ona w tragicznym stanie⁴³.

Z kolei w Użhorodzie na Zakarpaciu organy władzy państwowej musiały się zmierzyć z konfliktem wokół cerkwi Przemienienia Pańskiego, który otarł się nawet o Sąd Konstytucyjny. Wybudowana przez grekokatolików świątynia, po 1949 r. została przekazana RKP, w 1962 r. zaś znacjonalizowano ją. Jesienią 1991 r. władze przekazały cerkiew parafii prawosławnej, na co skargę złożyła wspólnota grekokatolicka, i decyzją z 7 IV 1994 r. Najwyższego Sądu Arbitrażowego Ukrainy uznano ją za nieobowiązującą. Z uwagi na protest zgłoszony przez przewodniczącego sądu, prezydium Najwyższego Sądu Arbitrażowego 25 VII 1995 r. unieważniło poprzedni wyrok oraz odmówiło rozpatrzenia pozwu ze względu na przedawnienie.

⁴¹ Idem, *Na terenach Mostyszczyny*, w: idem, *Derżawa, Cerkwa, Ljudyna...*, op. cit., s. 63.

⁴² Idem, *Prezydent Ukrainy. Holowa L'wivus'koji oblasnoji derżadministraciji Mykoła Horyn' nadistałw informaciju Prezydentu Ukrainy Leonidu Kuczmi pro religijnu situaciju w oblasti*, w: idem, op. cit., s. 69-70.

⁴³ *Try roky monachy CzNI dobywajut' sja pownoji peredaczi swoho prymiszczennja*, ARI 1996, nr 24 (139), s. 4.

Grekokatolicka wspólnota ze stolicy obwodu zakarpackiego nie pogodziła się z ostatnią decyzją, uważając, że ze względu na poniesione koszty budowy i wieloletniego utrzymania spornej świątyni, powinna stanowić jej własność. W związku z tym wystąpiła do Sądu Konstytucyjnego Ukrainy z prośbą o wykładnię norm prawnych zawartych w art. 98, czwartej części art. 104 oraz art. 112-114 arbitrażowego kodeksu procesowego, części piątej art. 1 oraz części drugiej art. 17 ustawy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych*, a także pkt. 6 postanowienia Rady Najwyższej Ukrainy, dotyczącego wprowadzenia w życie wspomnianej ustawy. Ogólnie rzecz ujmując, przywołane regulacje arbitrażowego kodeksu procesowego dotyczyły procesu składania skargi (art. 98), podstaw dla unieważnienia lub zmiany decyzji sądu, przy czym w czwartej części art. 104 chodziło o naruszenie albo niewłaściwe zastosowanie norm prawa materialnego lub procesowego, natomiast art. 112-114 – przeglądu decyzji, uchwał i postanowień sądu ze względu na ujawnienie nowych okoliczności⁴⁴. Część piąta art. 1 ukraińskiej ustawy mówi natomiast o przewyżczeniu negatywnych skutków polityki państwa w stosunku do religii i Kościoła, a część druga art. 17 – o tym, że budynki lub majątek kultowy, stanowiący własność państwową, przekazuje się organizacjom religijnym na własność lub w bezpłatne użytkowanie na podstawie decyzji administracji państwowych szczebla obwodowego lub miejskiego dla Kijowa i Sewastopola, a w ARK – Rządu Republiki Krym. W końcu pkt 6 postanowienia Rady Najwyższej poruczał Gabinetowi Ministrów i administracji państwowej w terenie zwrócenie na własność albo też przekazanie w bezpłatne użytkowanie budynków i majątku z uwzględnieniem praw wspólnot religijnych, do których należały w chwili przejścia na własność państwa, praw wspólnot, które korzystają z niego w obowiązującym porządku prawnym, kwestii nakładów finansowych na ich utrzymanie, a także obecności w danej miejscowości innych budowli kultowych oraz ich wykorzystania przez wspólnoty religijne określonego wyznania⁴⁵.

Dnia 21 X 1997 r. Sąd Konstytucyjny Ukrainy w składzie 13 sędziów obradujących pod przewodnictwem Iwana Tymczenka po wysłuchaniu sędziego-sprawozdawcy, Witalija Rozenki i rozpatrzeniu materiałów dowodowych zdecydował o odmowie wszczęcia procesu ze względu na brak znamion ograniczenia konstytucyjnego prawa człowieka i obywatela do wolności sumienia i wyznania, a jedynie na kolizję interesów majątkowych. W tym przypadku zaś przysługuje prawo strony do zaskarżenia decyzji do sądu w oparciu o przepisy cywilnego kodeksu procesowego. Sędziowie Sądu Konstytucyjnego zwrócili także uwagę, że autorzy wniosku nie wykorzystali możliwości skargi do prokuratora generalnego, któremu przysługuje prawo wnoszenia pod obrady plenum Najwyższego Sądu Arbi-

⁴⁴ *Hospodars'kyj procesual'nyj kodeks Ukrainy*, w: <http://zakon.rada.gov.ua>

⁴⁵ *Postanowia Werchownoji Rady Ukrainy's'koji RSR 'Pro porjadok uweledennja w diju Zakonu Ukrainy 'Pro swobodu sowisti ta relihijni orhanizaciji*, w: <http://zakon.rada.gov.ua>

trażowego protestów na postanowienia przyjęte przez to gremium. Kontrola decyzji przewodniczącego Najwyższego Sądu Arbitrażowego nie należy do kompetencji Sądu Konstytucyjnego. Nie znaleziono również podstaw do oficjalnej interpretacji wspomnianych we wniosku norm prawnych, gdyż w skardze konstytucyjnej nie znalazły się dowody na ich niejednoznaczne zastosowanie podczas rozpatrywania problemu spornej świątyni⁴⁶.

Ta, co prawda, spektakularna klęska Kościoła grekokatolickiego nie przesłoniła jego sukcesów w procesie restytucji majątku kościelnego. Jednogłośnie uchwałą lwowskich radnych z 22 V 1997 r. *O pomieszczeniach Lwowskiej Akademii Teologicznej* przekazano na własność tejże wyższej uczelni budynek dydaktyczny na ulicy Ilariona Świąćckiego, nieopodal polskiego konsulatu. Deputowani podkreślili w dyskusji potrzebę funkcjonowania akademii grekokatolickiej nie tylko dla Lwowa, ale i dla całej Ukrainy, rozwoju oświaty teologicznej, zapotrzebowania na wykwalfikowanych teologów w różnych dziedzinach życia⁴⁷.

Na początku września 1997 r. we lwowskim ratuszu odbyło się spotkanie bp. Ljubomyra Huzara z merem Wasylem Kujbidą na temat kompleksu soboru św. Jerzego, a dokładniej oddania na własność Kościoła wszystkich budowli dookoła archikatedry, przekazanej grekokatolikom w połowie 1990 r. W związku z tym, że część mieszkań została sprzedana na rzecz ich dotychczasowych lokatorów, problem ów można rozwiązać jedynie drogą wykupu nieruchomości z rąk właścicieli. Mer Kujbida złożył obietnicę wsparcia tego procesu⁴⁸.

Proces przekazywania nieruchomości sakralnych przebiegał jednak według grekokatolików nazbyt powolnie. To samo dotyczyło egzekwowania przez organy administracyjne umów dotyczących współużytkowania świątyni między UKG a wspólnotami różnych konfesji. Wobec tego zaczęło coraz częściej dochodzić do masowych akcji protestacyjnych, jak choćby tych z 28 I i 11 III 1998 r., zorganizowanych przez Ogólnoukraiński Komitet Obrony Praw Wierzących UKG, za główny cel stawiający sobie pełną rehabilitację Kościoła, a także zwrot majątku należącego do niego przed 1946 r.⁴⁹

Do podobnych akcji protestacyjnych doszło także na początku 1999 r., kiedy to przedstawiciele 17 wspólnot grekokatolickich z różnych miejscowości obwodu lwowskiego przyjechali do Lwowa protestować, przede wszystkim z powodu za-

⁴⁶ *Uchwała Konstytucyjnego Sądu Ukrainy pro widmowu u widrytti konstytucijnoho prowadżennja u sprawi za konstytucijnym zwernennjam hreko-katolyc'koho religijnoho hromady 'Preobrażens'ka' m. Użhoroda szczodo oficijnoho tłumaczennja statti 98, czastyny czetwertoji statti 104 ta statej 112-114 Arbitrażnoho procesualnoho kodeksu Ukrainy, czastyny p'jatoji statti 1 ta czastyny druhoji statti 17 Zakonu Ukrainy 'Pro swobodu sowisti ta religijni orhanizacij', punktu 6 Postanowy Werchownoji Rady Ukrainy 'Pro porjadok uwedennja w diju Zakonu Ukrainy 'Pro swobodu sowisti ta religijni orhanizacij''*, w: <http://zakon.rada.gov.ua>

⁴⁷ *LBA peredano u własnist' budynok po wul. Ilariona Swjencic'koho*, ARI 1997, nr 20 (192), s. 7-8.

⁴⁸ *Zustricz jepyskopa Ljubomyra Huzara z merom L'wowu Wasylem Kujbidoju*, ARI 1997, nr 36 (208), s. 3.

⁴⁹ *Wirmi UGKC piketujuť L'wows'ku oblasnu derżawnu administraciju*, ARI 1998, nr 10 (234), s. 3.

niechania ze strony władz rozwiązywania konfliktów w sprawie współkorzystania ze świątyń wraz z parafiami prawosławnymi⁵⁰.

Na początku 1999 r., w obw. lwowskim zarejestrowanych było 1413 wspólnot grekokatolickich, którym państwo przekazało na własność 945 świątyń. Wraz z nowo wybudowanymi cerkwiami poziom zabezpieczenia parafii UKG infrastrukturą sakralną sięgał pułapu 78,9%, chociaż zgodnie z rozporządzeniem szefa państwowej administracji obwodowej powinien osiągnąć wartość 85%. Władze powinny były przekazać UKG jeszcze 89 budowli kultowych. Łącznie, według informacji podanych przez Ihora Derżko, zastępcę szefa administracji obwodowej, w regionie tym znajdowało się 1774 budowli o charakterze sakralnym, z czego 1464 stanowiły cerkwie. Spośród 280 byłych kościołów ponad 170 przejęły różne konfesje. W samym Lwowie 11 z nich przejął UKG, dając tym samym siedzibę parafiom św. Apostoła Andrzeja, św. Archaniola Michała, św. Olgi i Elżbiety, św. Anny, św. Józefa, św. Zofii, Opieki Najświętszej Bogurodzicy, Narodzenia Jana Chrzciciela, Zmartwychwstania Pańskiego i innych⁵¹.

Do czerwca 1999 r. władze wydzieliły również dla wszystkich konfesji organizacji religijnych działających w obwodzie lwowskim 390 działek ziemi, z czego 215 dla UKG. Decyzje odmowne wydano ośmiu wspólnotom, w tym żadnej parafii grekokatolickiej⁵². Bardzo często sesje rad miejskich i rejonowych, jak choćby we Lwowie i Stryju, przez długi czas nie podejmowały żadnych ustaleń dotyczących przekazywania działek ziemi dla wspólnot prawosławnych, czym de facto wspierały Kościół grekokatolicki. Na początku lipca 2002 r. deputowani we Lwowie po raz kolejny zablokowali podjęcie decyzji w sprawie budowy prawosławnego soboru katedralnego i kurii diecezjalnej, choć o podjęcie pozytywnej dla UKP decyzji apelowali swego czasu głowa Kościoła grekokatolickiego, a nawet papież Jana Paweł II⁵³.

W obwodzie iwanofrankowskim do połowy 1998 r. Kościół grekokatolicki otrzymał 410 cerkwi, wszystkie zaś wspólnoty ortodoksyjne łącznie dziesięć. W liczącym niespełna 9 tys. mieszkańców Rohatynie wszystkie pięć świątyń w mieście przekazano grekokatolikom i, czego nie trudno się domyśleć, na tym tle wybuchł konflikt. Natomiast w jednej ze wsi w rejonie samborskim jedyną cerkiewkę również oddano UKG, chociaż członków miejscowej wspólnoty tejże konfesji było zaledwie dwustu, dziesięciokrotnie mniej aniżeli prawosławnych⁵⁴. Na posiedzeniu Rady Deputowanych Ludowych Obwodu Lwowskiego przyjęto 11 VII 2001 r.

⁵⁰ *Odni moljať cja w cerkwi, inszi – prosto neba*, „Wysokij Zamok”, 20 I 1998.

⁵¹ S. Boruc'kyj, *Majemo poczuty hołos blyżn'oho, bo wsi żywemo pid odnym Bohom. Zastupnyk hołowy oblasnoji derżadministraciji Ihor Derżko rozpowidaje pro relihijnu sytuaciju na L'wivuszczyni*, w: idem, *Derżawa, Cerkwa, Ljudyna...*, op. cit., s. 299-300.

⁵² Idem, *Wydilennja zemel'nych diljanok*, w: *Ibidem*, s. 314.

⁵³ Idem, *Mychajło Sendak: „U memu nemaje kompleksu swoich i czutych u pytannjach wiry...”*, w: *Ibidem*, s. 509.

⁵⁴ *Meżkonfessional'nyje konflikty w Ukrainie*, „Niezawisimost”, 12 VIII 1998.

uchwałę *O przekazaniu majątku na własność organizacji religijnych*. Akt prawny dotyczył kompleksu klasztornego w Dobromilu na rzecz bazylianów oraz cerkwi w Miłoszowicach w rejonie pustomyckim na rzecz bazylianek⁵⁵.

W marcu 2002 r. prezydent L. Kuczma wydał dekret *O niezbędnych środkach w stosunku do ostatecznego przezwyciężenia negatywnych skutków polityki totalitarnej dawnego ZSRR wobec religii oraz przywróceniu naruszonych praw Kościołów i organizacji religijnych*. Dokument ten w zasadniczy sposób uregulował kwestie związane ze zwrotem majątku ukraińskim wspólnotom religijnym. Zobowiązał w nim rząd do opracowania do września 2003 r. perspektywicznego planu podejmowania niezbędnych kroków w celu restytucji naruszonych w przeszłości praw organizacji religijnych, w tym przekazanie im mienia państwowego o charakterze kultowym, które państwo wykorzystuje niezgodnie z pierwotnym przeznaczeniem. W budżecie państwa miano przeznaczyć na realizację dekretu odpowiednie środki. Zarekomendowano również samorządom przekazanie organizacjom religijnym majątku sakralnego, stanowiącego ich własność⁵⁶.

Pod koniec września 2003 r. rzeczywście Gabinetowi Ministrów Ukrainy udało się w formie rozporządzenia przyjąć plan perspektywiczny, który w kwestiach restytucji majątku stanowił, że w październiku powstanie komisja mieszana, rozpatrująca propozycje przekazania organizacjom religijnym nieruchomości i ruchomości o charakterze sakralnym, jeżeli własność tychże rzeczy można ustalić na podstawie archiwaliów, a także termin ich przekazania. W ciągu dwóch miesięcy miano opracować listę związanych z kultem rzeczy ruchomych, znajdujących się w muzeach i archiwach państwowych, które mogą zostać przekazane wspólnotom konfesyjnym. Do marca 2003 r. komisja mieszana miała otrzymać informacje o obiektach sakralnych, w tym również zabytkach kultury i architektury, a także o innym majątku, który powinien zostać zwrócony Kościołom. W tym czasie powinny zostać również opracowane propozycje przepisów prawnych regulujących zwrot tegoż majątku, a także przekazywanie wspólnotom konfesyjnym działek ziemi⁵⁷.

Na posiedzeniu ORK i OR w czerwcu 2003 r. przewodniczący PKU ds. Religii W. Bondarenko stwierdził, że wszystko, co należy do Kościoła, wcześniej czy później zostanie mu zwrócone. Zaznaczył przy tym, że termin tego może być dość odległy, gdyż każdy przypadek będzie traktowany indywidualnie, a „denacjonalizacja” wymaga ogromnych wydatków budżetowych. Bondarenko ponownie

⁵⁵ S. Boruc'kyj, *Pro peredaczu majna u wlasnist' religijnym hromadam*, w: idem, *Derżawa, Cerkwa, Ljudyna...*, op. cit., s. 458.

⁵⁶ Ukaz Prezydenta Ukrainy 'Pro newidkladni zachody szczo do ostatecznoho podolannja nehatywnych naslidkiw totalitarnoji polityky kolysznoho Sojuzu RSR stosowno religiji ta widnowolennja poruszenych praw cerkow i religijnych orhanizacij', w: <http://www.risu.org.ua>

⁵⁷ Rozporządzenie Kabinetu Ministrów Ukrainy 'Pro perspektywijnyj plan newidkladnych zachodiw szczo do ostatecznoho podolannja nehatywnych naslidkiw polityky kolysznoho Sojuzu RSR stosowno religiji ta widnowolennja poruszenych praw cerkow i religijnych orhanizacij', w: <http://www.risu.org.ua>

stwierdził, że „czas rewolucyjnych grabieży już minął, a teraz spory majątkowe powinny być rozstrzygane na gruncie prawnym”⁵⁸.

Przełom tysiącleci, a dokładniej druga kadencja prezydencka L. Kuczmy, stał się okresem stagnacji w kwestii przekazywania mienia organizacjom religijnym. Jak wiosną 2003 r. stwierdził biskup pomocniczy rzymskokatolickiej diecezji kijowsko-żytomierskiej, Stanisław Szyrokoradiuk, w zakresie restytucji majątków kościelnych najwięcej zrobiono w czasach Gorbaczowa i Krawczuka. Według hierarchy, dekret L. Kuczmy, który skądinąd jest bardzo potrzebny, nie przyczynił się do zwiększenia liczby zwracanych nieruchomości. Jeżeli jednak dochodziło do przekazania jakichś świątyń, to były to zazwyczaj ruiny albo też miejsca, na których kiedyś stały budowle sakralne. Swoją wypowiedź Szyrokoradiuk konkludował tezą, że współcześnie na Ukrainie zadowolone są tylko nietradycyjne Kościoły, którym niczego nie odebrano w przeszłości, a dzisiaj jedynie przekazuje im się ziemię pod budowę świątyń⁵⁹.

W tym samym czasie, w kwietniu 2003 r., rozgorzał we Lwowie spór pomiędzy miejscowym państwowym Muzeum Historii Religii a grekokatolicką wspólnotą Najświętszej Eucharystii o budynek byłego kościoła dominikańskiego. Po wielu latach sporu świątynia w centrum miasta ostatecznie stała się własnością UKG⁶⁰. Muzeum nakazano opuszczenie świątyni i przeniesienie całej infrastruktury do zajmowanego również przez nie przyległego budynku poklasztornego. Szefowi muzeum Wołodymyrowi Hajukowi udało się wyjednać błogosławieństwo u samego papieża „dyrektorowi, pracownikom oraz wszystkim zwolennikom lwowskiego muzeum”⁶¹. W konflikt włączono również zakon dominikanów z Kijowa.

W obronie decyzji władz o przekazaniu kościoła poddominikańskiego UKG, a przeciwko Muzeum Historii Religii wystąpili Iwan Hel i Jurij Szuchewycz. Zarzucili oni wspomnianej państwowej instytucji kultury, co podkreślali, przekształconej z działającego w okresie radzieckim muzeum ateizmu, kontynuowanie celów nakreślonych przez rosyjskich komunistów, a więc zwalczanie grekokatolicyzmu: „Kościoły narodowe oraz patriotyzm zawsze stanowiły dla okupantów największe niebezpieczeństwo, gdyż podtrzymywały ducha oporu, dlatego podstawowym zadaniem struktury na kształt muzeum ateizmu było wojujące bezbożnictwo oraz dalekosiężne plany całkowitego zniszczenia wiary i ducha narodu. Optymalna zaś

⁵⁸ L. Jaroszenko, *Mamont w chrami*, „Weczirnij Kyjiw”, 19 VI 2003.

⁵⁹ K. Gudzyk, *Ukaz i dijsnist’*, „Den”, 8 IV 2003.

⁶⁰ Grekokatolicka wspólnota Najświętszej Eucharystii jeszcze w 1997 r. wystąpiła z petycją podpisaną przez 44 parafian do państwowej administracji obwodu lwowskiego o przekazanie świątyni na jej potrzeby, a kuria grekokatolickiej diecezji lwowskiej poprosiła władze o możliwość stworzenia w jej murach centrum duszpasterstwa młodzieży. Stanowczy sprzeciw wobec takich planów wyraziło Muzeum Historii Religii, które posunęło się nawet do akcji zbierania podpisów wśród zwiedzających na rzecz pozostawienia świątyni w ich rękach. Szczob *Dominikans'kyj sobor vykorystowuwały za pryznacennjam*, „Za Wil’nu Ukrainu”, 25 XII 1997.

⁶¹ „Postup”, 3-9 IV 2003.

sytuacja miała miejsce wtedy, gdy plany okupantów były realizowane przez miejscowe marionetki (...). Jak powinni się zachować niedawni wojujący ateści, którzy stali się teraz prawdziwymi Chrystusowymi owieczkami? Nie chować się za faryzeuszowskimi deklaracjami, przejść przez katharsis, zwrócić majątek!"⁶². Przekazanie świątyni grekokatolikom byłoby jakąś formą zwycięstwa religii nad ateizmem.

Ponieważ zbiory muzeum powstały ze zrabowanych wspólnotom religijnym ruchomości, Hel i Szuchewycz zaproponowali przekazanie tych rzeczy ich pierwotnym właścicielom, a tych, które spadkobierców nie posiadają – UKG. Co cenniejsze książki i starodruki zgodziliby się przekazać bibliotece NANU, a ikony lwowskiemu Muzeum Narodowemu. Pracownicy, którzy nie zgadzają się z polityką muzeum i działają na rzecz odrodzenia religii na Ukrainie, powinni złożyć wypowiedzenia z pracy. Wydzźwięk tegoż artykułu jest taki, że Muzeum Historii Religii powinno być zlikwidowane, a jeżeli nie, to przynajmniej zepchnięte na margines życia społecznego i kulturalnego⁶³.

Zgodnie z informacjami PKU ds. Religii na dzień 1 I 2004 r. Kościół grekokatolicki posiadał na Ukrainie 2679 budowli sakralnych⁶⁴, z których 2134 zostało mu przekazane na własność, 382 w dzierżawę, z czego 273 w dzierżawę wraz z inną wspólnotą lub innymi wspólnotami religijnymi, a także 163 pomieszczenia przystosowane dla celów kultowych. Najwięcej świątyń przekazano na własność UKG w obwodzie lwowskim (975), tarnopolskim (571), iwanofrankowskim (423) i zakarpackim (142). Warto wspomnieć, że w porównaniu z innymi konfesjami Kościół grekokatolicki w obwodzie lwowskim stał się właścicielem 74% budynków przekazanych organizacjom religijnym w latach 1990-2003, w obwodzie tarnopolskim wskaźnik ten wynosi 67%, w obwodzie iwanofrankowskim – 88%, na Zakarpaciu zaś – 15%. Kilka nieruchomości UKG otrzymał także w obwodach czerniowieckim (7), winnickim (4), donieckim (3), chersońskim (2), chmielnickim (2), kijowskim (2) oraz w obwodach charkowskim (1), wołyńskim (1), a także w Kijowie (1) – cerkiew św. Mikołaja Cudotwórcy na Askoldowej Mogile.

Co zaś się tyczy budowli przekazanych Kościołowi w dzierżawę, to najwięcej było ich również w obwodzie lwowskim (248, z czego w 199 przypadkach do współużytkowania z innymi konfesjami), dalej, w obwodzie tarnopolskim (63/28), zakarpackim (39/35), iwanofrankowskim (16/9) i czerniowieckim (7/5)⁶⁵.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ I. Hel', J. Szuchewycz, *Szcze 'Pro chramy muz i chramy dusz ljuds'kych', „Postup”*, 23 IV 2003.

⁶⁴ Z tej liczby 1257 obiektów, czyli 47%, stanowiły zabytki architektoniczne. Spośród nich najwięcej, bo aż z 613 obiektów zabytkowych korzystał Kościół grekokatolicki w obwodzie lwowskim, co stanowiło 49% wszystkich nieruchomości UKG w tym regionie, dalej z 358 w obwodzie iwanofrankowskim (81%), 264 w obwodzie tarnopolskim (39%), 11 w obwodzie czerniowieckim (73%) i jedynie 5 w obwodzie zakarpackim (2%).

⁶⁵ *Zвіт про забезпеченість церков і релігійних орханізацій України культурними будівлями та приміщеннями, пристосованими під молютовні станом на 1 січня 2004 року*, w: <http://www.risu.org.ua>

Według danych PKU ds. Religii w latach 1992-2003 Kościół grekokatolicki wybudował 439 cerkwi, a kolejnych 364 było na dzień 1 stycznia 2004 r. w stadium budowy. Zdecydowana większość jednych i drugich, bo aż 97% budowli ukończonych i 94% budowanych, znajduje się na obszarze trzech obwodów Galicji i na Zakarpaciu. Szczegółowe informacje dotyczące nowo wybudowanych cerkwi grekokatolickich zawiera tabela 9.

Tabela 9. Liczba cerkwi grekokatolickich wybudowanych w latach 1992-2003 i budowanych według stanu na 1 I 2004 r. w poszczególnych obwodach

Obwód	Wybudowano	W trakcie budowy
Charkowski	1	1
Chmielnicki	-	3
Czernihowski	-	1
Czerniowiecki	-	5
Doniecki	3	3
Iwanofrankowski	115	73
Kijowski	1	2
Lwowski	164	146
Mikołajowski	1	-
Rówieński	1	1
Tarnopolski	106	57
Winnicki	4	1
Wołyński	1	2
Zakarpaci	41	66
Zaporoski	-	1
Żytomierski	-	1
Kijów, miasto	1	1
Razem	439	364

Źródło: *Zwitt pro zabezpečenist' cerkow... op. cit.*

Jednym z powodów znikomej liczby wybudowanych w latach 1992-2003 świątyń grekokatolickich poza Galicją i Zakarpaciem, a także tych aktualnie budowanych, jest niechęć miejscowych organów administracyjnych, często podyktowana wyznawaniem przez urzędników prawosławiem lub też utożsamianiem się z kulturą prawosławną.

Istniejąca od 1992 r. w Czernihowie na lewobrzeżnej Ukrainie wspólnota grekokatolicka wielokrotnie zwracała się do władz o przekazanie jej jednej z nieczynnych świątyń, jak choćby jedną z cerkwi Monasteru Jeleckiego, sobór św. św. Borysa i Gleba czy też cerkiew św. Katarzyny. Za każdym razem spotykali się z decyzją odmowną. Podobne sytuacje miały miejsce w wielu innych miejscach, gdzie Kościół grekokatolicki jest zjawiskiem nowym. W Berdyczowie, Jałcie czy też w Odessie⁶⁶

⁶⁶ W sierpniu 1996 r. odeska rada miejska wydzieliła działkę pod budowę cerkwi grekokatolickiej w leżącym w centrum miasta Parku Zwycięstwa. *W Odesi wydileno diljanku pid budownyctwo chramu UHKC*, ARI 1996, nr 33 (148), s. 3.

wspólnoty UKG do tej pory korzystają z gościnności parafii rzymskokatolickich i odpowiadają nabożeństwom w ich świątyniach, chociaż w tych miejscowościach były wolne budynki kultowe, przepisane głównie na organizacje religijne UKP⁶⁷.

Niezwykle skomplikowana była również historia związana z budową cerkwi grekokatolickiej w Charkowie. Wspólnota grekokatolicka została zarejestrowana w tym mieście w połowie 1993 r., przez długi czas korzystając, dzięki uprzejmości KRz, z jego infrastruktury. Na początku lutego 1997 r. grekokatolicy zwrócili się do władz miejskich z prośbą o przydział działki pod budowę cerkwi i centrum religijno-kulturalnego. Parafianom złożono propozycję przekazania gruntu w dzielnicy moskiewskiej, na którą UKG się zgodził, ale stanowczy sprzeciw wyraził szef administracji dzielnicy. Oficjalnie cerkiew miała stać w miejscu odbywania się różnych otwartych imprez kulturalnych, natomiast nieoficjalnie – sprzeciwił się temu miejscowy ordynariusz prawosławny Nikodem z Patriarchatu Moskiewskiego. W listopadzie 1997 r. do władz Charkowa zwrócił się przewodniczący PKU ds. Religii W. Bondarenko z prośbą o wydanie pozytywnej decyzji w sprawie budowy świątyni grekokatolickiej w mieście, ale władze opóźniały całą procedurę i pozwolenie na budowę wydały dopiero w połowie 1999 r. Grekokatolicy zaczęli przygotowywać się do inwestycji, podpisali wszelkie dodatkowe uzgodnienia z szeregiem różnych organów i inspekcji, zaczęli wylewać fundamenty, kiedy w maju 2001 r., na miesiąc przed wizytą Jana Pawła II na Ukrainie, z roszczeniem o zwrot działki wystąpił Instytut Ochrony Zdrowia Dzieci i Młodzieży, którego kierownictwo zwróciło dodatkowo uwagę na „zagrożenie katolizacją prawosławnego kraju”. Działania te poparł metropolita Nikodem. Wspólnota grekokatolicka wystosowała liczne pisma w sprawie ich dyskryminacji w Charkowie. Na początku lipca 2001 r. z pismem do szefa administracji obwodu charkowskiego wystąpiła grupa 15 posłów Rady Najwyższej. W sprawie interweniował także u władz charkowskich przewodniczący państwowej administracji obwodu lwowskiego Mychajło Hłada. Pod koniec lipca 2001 r. utworzono w Charkowie Obywatelski Komitet Obrony Praw UKG⁶⁸. Z czasem udało się konflikt uciszyć i w 2004 r. oddać do użytku kaplicę grekokatolicką w innym miejscu wschodnioukraińskiej metropolii.

Wiele problemów z budową cerkwi miała również wspólnota grekokatolicka w Sewastopolu na Krymie. Wszystkie działki budowlane, które władze proponowały Kościołowi, ze względu na ich niekorzystne położenie w dołach, na terenach pochyłych albo też przy wysypisku śmieci, nie nadawały się pod budownictwo sakralne. Również teren, który chciało UKG przekazać prywatne przedsiębiorstwo z branży spożywczej, wymagał, tylko na przeprowadzenie robót topograficznych, nakładów w wysokości 15 tys. dolarów. Według ks. Mykoły Berdnyka, prze-

⁶⁷ *Widsutnist' własnoho chramu – odna z osnownych problem hreko-katolykiw Schodu Ukrainy*, ARI 1996, nr 3 (118), s. 4-5.

⁶⁸ *Ruch „Za jednist’!” pidtrymuje charkiwś'kich hreko-katolykiw, „Za wil’nu Ukrainu”*, 17 VII 2001; M. Semenovic, *V oboronu praw UHKC u Charkovi*, ARI 2001, nr 10, s. 23-25.

bywającego w Sewastopolu od 1996 r. proboszcza dwóch miejscowych parafii grekokatolickich, Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy i św. Andrzeja, to efekt niechęci do UKG ze strony władz, które, ze względu na powstanie wspólnot na Krymie w ciągu ostatnich lat, uważają Kościół za sektę, a także negatywnego stosunku dziekana sewastopolskiego UKP ks. Gieorgija Poljakowa. Berdnyk zarzucił również brak zainteresowania sprawami parafii krymskich ze strony egzarchy kijowsko-wyszorodzkiego⁶⁹.

Zupełnie inaczej wyglądała sytuacja Kościoła grekokatolickiego w Kijowie. Pierwszą świątynię, cerkiew św. Mikołaja Cudotwórcy na Askoldowej Mogile, przekazano wspólnocie UKG w kwietniu 1992 r. Całkowicie zrujnowana w czasach radzieckich świątynia była jedną z czterech budowli sakralnych, których restaurację dofinansowano z budżetu miasta w wysokości 200 tys. hrywni⁷⁰. We wrześniu 1996 r. grekokatolicy otrzymali zezwolenie na odbudowę świątyni, a jej poświęcenie miało miejsce w maju 1998 r. W uroczystościach uczestniczyli: abp Franco, bp Huzar, bp Medwit, a także mer Kijowa Ołeksandr Omelczenko⁷¹.

Rok później, 16 V 1999 r. miało miejsce uroczyste wmurowanie kamienia węgielnego i poświęcenie terenu, na którym miała powstać pierwsza, zbudowana od podstaw przez grekokatolików, świątynia w ukraińskiej stolicy od 1839 r. Zaprojektowaną na kilkuset wiernych cerkiew pod wezwaniem św. Bazylego Wielkiego zlokalizowano nieopodal Placu Lwowskiego, kamień węgielny zaś przywieziono z klasztoru bazylikańskiego w Krechowie nieopodal Żółkwi⁷².

Bardziej skomplikowana była sprawa wokół budowy soboru katedralnego w ukraińskiej stolicy. Jak początki inwestycji wspominał w grudniu 2002 r. egzarcha kijowsko-wyszorodzki bp Wasyl Medwit, nikt nie czynił Kościołowi żadnych przeszkód⁷³. W 1998 r. UKG rozpoczął starania o działkę pod budowę, ale przyznana przez państwową administrację stołeczną okazała się zbyt mała⁷⁴. Kościół zwrócił się wówczas do mera O. Omelczenki, a ten już 24 V 1999 r. podpisał zarządzenie o przekazanie terenu pod budowę centrum eklezjologicznego wraz z pałacem biskupim i szkołą na lewym brzegu Dniepru⁷⁵.

⁶⁹ UGKC u Sewastopoli, „Meta”, 2000, nr 3 (136), s. 1.

⁷⁰ Derżadministracija Kyjewa finansuwatyne restawraciju cerkwy sw. Mykołaja UHKC, ARI 1997, nr 38 (210), s. 4.

⁷¹ Oswjaczeno chram swjatoho Mikołaja na Askol'dowij mohyli, ARI 1998, nr 21 (245), s. 3.

⁷² K. Hudzyk, Rozpoczato zvedennja Hreko-katolyc'koi cerkwy w Kyjewi, „Den”, 18 V 1999.

⁷³ Zupełnie odmiennie sprawę tą przedstawił Ihor Brius w jednym z artykułów prasowych. Sprawa budowy soboru patriarszego ciągnąć się miała od 1991 r., kiedy to z odpowiednią prośbą UKG zwrócił się do ukraińskiego rządu. Jednak od tego czasu, nie zwracając uwagi na starania przedstawicieli Kościoła różnego szczebla, sprawa ta nie ruszyła z miejsca. W przeciągu ośmiu lat siedmiokrotnie rozpatrywano różne warianty lokalizacji, w końcu ostatni wariant, szczególnie dzięki wsparciu deputowanych ze Lwowa, okazał się satysfakcjonujący i dla Kościoła, i dla miasta. I. Brius, *W Kyjewi pojawył'sja hreko-katolyc'kyj sobor*, „Wysokij Zamok”, 24 IV 1999.

⁷⁴ Powernennja w Kyjiw, „Meta”, 2002, nr 3 (149), s. 2.

⁷⁵ ARI 1999, nr 4, s. 7.

4.5. Rehabilitacja Kościoła i miejsce religii w systemie oświatowym

Kwestia rehabilitacji Kościoła grekokatolickiego przez państwo ukraińskie jest kolejnym, niezmiernie ważnym problemem we wzajemnych relacjach pomiędzy tymi dwoma instytucjami życia publicznego, po restytucji majątków i budownictwie grekokatolickim poza zachodnią Ukrainą. Jest ona również związana i z restytucją, i z rozwojem UKG w centralnej, wschodniej i południowej części kraju, gdyż grekokatolicy dostrzegają w nich pierwszy krok do pełnej rehabilitacji ich konfesji.

W jakimś sensie rehabilitacja Kościoła przejawia się w rehabilitacji jego duszpasterzy i hierarchów. Jesienią 1995 r. prokuratura obwodowa w Iwanofrankowsku rehabilitowała czterech grekokatolickich biskupów, którzy w różnym czasie pełnili swoją posługę w diecezji stanisławowskiej: Grzegorza Chomyszyna, Iwana Ljatysewskiego, Iwana Slezjuka i Symona Łukacza⁷⁶.

W jednym z wywiadów udzielonym na początku 1996 r. Anatolij Kowal, ówczesny przewodniczący PKU ds. Religii, uznał pseudosobór z 1946 r. za pomyłkę i stwierdził, że pomyłką byłoby również tworzenie pod przymusem Kościoła narodowego na Ukrainie⁷⁷.

W połowie czerwca 1999 r. na konferencji prasowej we Lwowie bp L. Huzar powiedział, że chociaż UKG został przez prezydenta zrehabilitowany moralnie, „ale wszyscy czekamy na rehabilitację prawną. Miałoby do niej dojść w formie naprawy materialnej, przecież utracono wiele nieruchomości, które kiedyś były odebrane przez państwo”⁷⁸.

Również Kolegium PKU ds. Religii wypowiedziało się na ten temat na posiedzeniu 27 VII 1999 r., zaznaczając, że przez krótki skądinąd okres transformacji Kościół grekokatolicki odnowił liczbę wspólnot religijnych, powiększył liczbę budowli sakralnych, kształci kadry duchowne dla pracy duszpasterskiej wśród swoich wiernych. Wśród największych problemów bieżących dla UKG na posiedzeniu Kolegium wymieniono: nadanie Kościołowi osobowości prawnej, zwrot Kościołowi budynków dawnych świątyń i innego majątku o charakterze kultowym, innych nieruchomości, które stanowiły kiedyś własność wspólnot grekokatolickich, kontrolę państwa w zakresie egzekwowania zakazu przekazywania osobom prawnym i fizycznym majątku, który należał kiedyś do UKG, wprowadzenie w szkołach przedmiotu „etyka chrześcijańska”, a w armii – instytucji kapelaństwa, uznanie przez państwo średniego i wyższego wykształcenia teologicznego na równi z wykształceniem świeckim, zawarcie porozumienia pomiędzy państwem a Kościołem, które regulowałoby wzajemne prawa i obowiązki, a także współpraca UKG

⁷⁶ *Rehabilitowano czotyry'och jepyskopiw UHKC*, ARI 1996, nr 15 (130), s. 4.

⁷⁷ *Interwju hołowy Derżkomitetu Ukrajinny w sprawach religij A. Kowalja*, ARI 1996, nr 8 (123), s. 3.

⁷⁸ J. Prysjażna, *Derżawa-cerkwa: moral'na rehabilitacija*, „Za Wil'nu Ukrajinu”, 18 VI 1999.

z systemem opieki społecznej. Poza tym duchowieństwo grekokatolickie domaga się rehabilitacji swojego Kościoła. Ze względu na charakter tego problemu, wielowymiarowość i powiązanie z szeregiem innych problemów społecznych, PKU ds. Religii zainicjował stworzenie komisji złożonej z pracowników różnych urzędów administracji państwowej, która z polecenia rządu podjęła się opracowania koncepcji rozwiązania tejże kwestii. Podstawą tych działań było wspomniane powyżej oświadczenie Kuczmy z 11 VI 1999 r., o potrzebie moralnej i politycznej rehabilitacji Kościoła grekokatolickiego jako instytucji życia społecznego, która wiele wycierpiała na skutek działań totalitarnego reżimu komunistycznego⁷⁹.

Owa moralna rehabilitacja Kościoła, o której mówił prezydent Kuczma, przejawiała się również w zaproszeniu Jana Pawła II na Ukrainę, współorganizowaniem papieskiej wizyty oraz udziałem przedstawicieli najwyższych władz w uroczystościach w Kijowie i Lwowie w czerwcu 2001 r.

Niezwykle ważne znaczenie dla rehabilitacji Kościoła miało również podpisanie przez Kuczmę 21 III 2002 r. dekretu o likwidacji skutków totalitarnej polityki ZSRR wobec religii i Kościołów, a także planu perspektywicznego w tym zakresie. Poza kwestiami majątkowymi, o których była już mowa we wcześniejszej części pracy, dekret zobowiązywał Ministerstwo Oświaty i Nauki, PKU ds. Religii i Akademię Nauk Pedagogicznych do opracowania, przy współudziale organizacji religijnych, propozycji wprowadzenia do programu nauczania elementów duchowo-moralnych. Państwowy Komitet Ukrainy Polityki Informacyjnej, Telewizji i Radiofonii zobowiązano do szerokiego naświetlenia w mediach masowych polityki państwa skierowanej na ostateczne przezwyciężenie totalitarnej polityki czasów radzieckich w stosunku do religii oraz restytucję naruszonych w tej niezamierzchłej przeszłości praw Kościołów⁸⁰.

Rządowy plan perspektywiczny z 27 IX 2002 r. miał służyć stworzeniu odpowiednich warunków do odbudowy naruszonej sprawiedliwości, ochronie praw i interesów prawnych organizacji religijnych, a także potwierdzeniu zasady wolności sumienia i równości wszystkich wyznań. Określone w nim zadania miały być realizowane przez centralne organy państwa, rząd krymski, administracje państwowe w obwodach oraz w Kijowie i Sewastopolu. PKU ds. Religii na mocy rozporządzenia zostało instytucją koordynującą realizację planu perspektywicznego, którą zobowiązano do przedkładania Gabinetowi Ministrów Ukrainy dwa razy do roku sprawozdania z jego wykonania.

Zgodnie z postanowieniami planu perspektywicznego PKU ds. Religii polecono sprzyjanie działalności ORK i OR, a także wspomaganie w każdy możliwy sposób działalności statutowej wspólnot konfesyjnych. Na poziomie centralnym

⁷⁹ S. Boruc'kyj, *Iz nakazu Derżawnoho komitetu Ukrainy w sprawach religij*, w: idem, *Derżawa, Cerkwa, Ljudyna...*, op. cit., s. 329-330.

⁸⁰ Ukaz Prezydenta Ukrainy *'Pro newidkadni*, op. cit.

i obwodowym władze zostały zobowiązane do popierania działalności dobroczynnej organizacji religijnych, a także kontynuowania remontów w zabytkach sztuki sakralnej i sprzyjania budownictwu sakralnemu. PKU ds. Religii wraz z Ministerstwem Spraw Zagranicznych powinno wspierać działalność międzynarodową Kościołów oraz pielgrzymki wiernych. Na podstawie odrębnego planu miał zostać opracowany grafik spotkań przedstawicieli kierownictwa organizacji z przedstawicielami organów porządku publicznego i prawnego.

Zwrócono również uwagę na potrzebę wprowadzenia w szkolnictwie nowych form i metod na zaznajomienie uczniów z systemem duchowym i moralnym, jak również na potrzebę zabezpieczenia systematycznego naświetlania problematyki relacji międzykonfesyjnych w prasie. Zdecydowano także, iż w pierwszej połowie 2003 r. miała odbyć się konferencja *Religia i kościół na Ukrainie: Lekcje przeszłości i problemy współczesności*, z której materiały miały zostać opublikowane przez PKU ds. Religii i NANU. W drugim półroczu miało być zwołane posiedzenie „okrągłego stołu” pod tytułem: *Priorytetowe kierunki polityki państwowo-kościelnej w niezależnej Ukrainie*. Plan perspektywiczny przewidywał ponadto zabezpieczenie działalności wydawniczej dla organizacji religijnych. Zdecydowano, że przy współudziale duchownych prowadzone będą seminaria na temat działalności nowych ruchów religijnych, stosunków międzykonfesyjnych i neutralizacji przejawów dyskryminacji na gruncie religijnym⁸¹.

Zgodnie z zapisami art. 35 konstytucji, art. 5 i 6 ustawy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych*, a także art. 5, 7 i 8 ustawy *O oświacie*, nauczanie w ukraińskich szkołach ma charakter świecki, ale, jak w 1998 r. podkreślali przedstawiciele Ministerstwa Oświaty i Nauki, PKU ds. Religii oraz ORK i OR, Kościół i szkoła nie mogą być rozdzielone „nieprzebytym murem”. Zgodnie z art. 20 ustawy oświatowej duchowni mają prawo brać udział w procesie oświatowo-wychowawczym w szkołach, udzielać nauczycielom pomocy konsultacyjnej. Istnieją przy tym ograniczenia, które sprowadzają się przede wszystkim do tego, aby wiedza przez nich przekazywana miała charakter wyłącznie informacyjny, a w szkołach nie może być praktykowana żadna religia ani przeprowadzane żadne obrzędy⁸².

Odkąd Ukraina wprowadziła wolność religijną, toczy się w kraju debata publiczna na temat włączenia do świeckiego szkolnictwa elementów edukacji religijnej. Według badań socjologicznych, przeprowadzonych w 2000 r., 41,3% pytanych uznało wprowadzenie takich zajęć w szkołach publicznych za niezbędne, a 31,1% opowiedziało się, aby zajęcia o charakterze katechetycznym znalazły się w szkołach, ale jako przedmioty fakultatywne. Jedynie 22% interlokutorów stanowczo odrzucało takie rozwiązanie. Dwie pierwsze grupy respondentów motywo-

⁸¹ Rozporządzeniemj Kabinetu Ministriw Ukrajiny 'Pro perspektywijnyj plan, op. cit.

⁸² 'Ne znajesz jak czynnyty – czynny za zakonom'. Interw'ju z holowoju Derżkomreliij W. Bondarenkom, „Ljudyna i Swit”, 1998, nr 1, s. 22.

wały swoją odpowiedź wartością wychowawczą zajęć z podstaw wiary, dzięki czemu uczniowie nabędą znajomość zasad etycznych⁸³.

Za wprowadzeniem religii do szkół publicznych stanowczo od samego początku opowiadał się UKG. Już w 1992 r. w pierwszych szkołach publicznych w obwodach lwowskim, iwanofrankowskim i tarnopolskim, a więc w regionie, gdzie Kościół grekokatolicki dominuje wśród innych organizacji religijnych, wprowadzono przedmiot „podstawy moralności chrześcijańskiej”. Od 1997 r. jest on wykładany we wszystkich szkołach średnich w zachodniej części Ukrainy pod nazwą „etyka chrześcijańska” jako przedmiot obowiązkowy bądź fakultatywny w wymiarze jednej godziny lekcyjnej w klasach I – XI. Początkowo przedmiot wprowadzono eksperymentalnie w starszych klasach, a program nauczania obejmował naukę dekalogu oraz przypowieści Jezusa Chrystusa. Od 1993 r. do programu włączono dodatkowo żywoty świętych i elementy kultury chrześcijańskiej. W 1996 r. przy Obwodowym Zarządzie Oświaty we Lwowie utworzono Komisję ds. Etyki Chrześcijańskiej, w skład której weszli przedstawiciele tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich, w tym UKG, organizacji społecznych, pedagogów i zarządu oświaty. Komisja opracowała kilka alternatywnych programów nauki „etyki chrześcijańskiej”, a w jej prace włączyli się przedstawiciele obwodów iwanofrankowskiego i tarnopolskiego. „Etykę chrześcijańską” wykładają osoby z przygotowaniem pedagogicznym, które dodatkowo odbędą kursy w instytutach pedagogicznych albo ośrodkach katechizacyjnych chrześcijańskich organizacji religijnych. O przyjęciu na kurs decyduje opinia dyrektora szkoły – miejsca pracy nauczyciela, zatwierdzona przez kierownika rejonowego wydziału oświaty, oraz opinia probošcza o praktykowaniu przez nauczyciela religii⁸⁴.

Według danych Ministerstwa Oświaty i Nauki w roku szkolnym 1999/2000 w obwodzie tarnopolskim etykę chrześcijańską w charakterze dyscypliny opcjonalnej wykładano w 1456 (z 8577) klasach szkół publicznych, a więc w zaledwie co szóstej. Dla porównania w obwodzie lwowskim przedmiot ten był obowiązkowy w 80% placówek oświatowych. Tę ostatnią sytuację krytykuje Natalia Koczan, dla której ów odsetek w porównaniu z faktem, że 57% zarejestrowanych organizacji religijnych w obwodzie lwowskim stanowią te należące do UKG, oznacza, że spora liczba uczniów, albo też ich rodziców, nie ma prawa wolnego wyboru i musi zgodzić się na uczestnictwo w zajęciach z etyki chrześcijańskiej, prowadzone przez grekokatolików⁸⁵.

Przeciwnicy „etyki chrześcijańskiej” uważają, że jej nauczanie w szkołach publicznych to zamach na konstytucyjną zasadę rozdziału szkoły od Kościoła, zwolennicy twierdzą, że celem „etyki chrześcijańskiej” nie jest katechizacja dzieci i mło-

⁸³ N. Koczan, *Widokremleńnja szkoły wid cerkwy w koordynatach widkrytoho suspil'stwa*, „Ljudyna i Swit”, 2000, nr 9, s. 41.

⁸⁴ ARI 1999, nr 6, s. 16-17; ARI 2002, nr 2, s. 30-32.

⁸⁵ N. Koczan, *op. cit.*, s. 44-45.

dzieży, ale zapoznanie ich z podstawami tradycji chrześcijańskiej, która przez ponad tysiąc lat była nieodłącznie związana z narodem i państwem ukraińskim. Praktyka nauczania przedmiotu w zachodniej części kraju pokazuje, że nie wywołuje ona znacznych problemów spornych. Na zajęcia uczęszczają dzieci żydów, muzułmanów i Świadków Jehowy, a prowadzący zobowiązany jest dopasować problematykę i sposób przeprowadzenia lekcji do składu wyznaniowego uczniów. Mimo pozytywnych wzorów płynących ze Lwowa, Iwanofrankowska i Tarnopola oraz przeprowadzenia w stolicy Galicji ogólnoukraińskiej konferencji ds. etyki chrześcijańskiej z udziałem przedstawicieli wszystkich obwodów oraz Ministerstwa Oświaty, nie ma zgody na wprowadzenie „etyki chrześcijańskiej” na terytorium całej Ukrainy⁸⁶.

4.6. Partie polityczne wobec religii i grekokatolicyzmu

Początków kształtowania się ukraińskiego systemu partyjnego należy upatrywać w okresie Gorbaczowowskiej pieriestrojki, kiedy to tworzące się ruchy społeczne i polityczne, niezależne od ośrodka władzy, doskonale świadczyły o odchodzeniu od zawartego w art. 6 Konstytucji ZSRR zapisu o Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego jako „kierowniczej i przewodniej sile społeczeństwa radzieckiego, trzonie jego systemu politycznego oraz wszystkich organizacjach państwowych i społecznych”, która istnieje dla narodu i jemu też służy⁸⁷. Według typologii Walentego Baluka był to pierwszy, trwający od 1987 do 1990 r., okres tworzenia się ukraińskiego systemu partyjnego⁸⁸.

Powstała w tym czasie, dokładnie w październiku 1989 r., we Lwowie **Ukraińska Partia Narodowa** nie zajmowała się w swoim programie kwestiami wyznaniowymi. Dopiero utworzona również w galicyjskiej stolicy w kwietniu 1990 r. **Państwowa Niepodległość Ukrainy** poświęciła trochę miejsca interesującemu nas zagadnieniu, deklarując neutralność światopoglądową, oddzielenie niezależnego państwa od Kościoła i od propagandy ateistycznej. Partia ta podkreślała równość wszystkich wyznań, zwracając przy tym uwagę na propagującą rosyjski szowinizm działalność Patriarchatu Moskiewskiego. Państwowa Niepodległość Ukrainy domagała się odrodzenia tradycji Kościoła autokefalicznego na Ukrainie, który stałby się centrum kultury, oświaty i duchowości, a także miejscem afiliacji organizacji charytatywnych i medycznych.

Również wiosną 1990 r. zorganizowano we Lwowie **Ukraińską Partię Chrześcijańsko-Demokratyczną**, pierwszą partię chadecką na Ukrainie. Organizację

⁸⁶ W. Kowalyszyn, *Czy потрібна релігія в школі?*, ARI 2003, nr 8, s. 14-15.

⁸⁷ Konstytucja ZSRR (1977), w: <http://pl.wikisource.org>

⁸⁸ W. Baluk, *Kształtowanie się systemu partyjnego Ukrainy w okresie transformacji ustrojowej (1987-2004)*, Wrocław 2006, s. 171-178.

utworzono na bazie powstałego w 1988 r. Ukraińskiego Frontu Chrześcijańsko-Demokratycznego, który dołożył wiele starań na rzecz legalizacji Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie⁸⁹. W swoich dokumentach programowych Ukraińska Partia Chrześcijańsko-Demokratyczna wiele miejsca poświęciła zagadnieniom wyznaniowym. Po pierwsze, potępiając walkę z religią w okresie komunizmu, partia domagała się pełnej rehabilitacji religii w społeczeństwie, przede wszystkim zaś potępienia jakichkolwiek prześladowań za działalność religijną. Kościoły miały, według chadeków, otrzymać wszelkie prawa, z których w ZSRR korzystali ateści, w tym wolność propagandy religijnej, wolność publikacji, prawo do nieskrępowanej działalności społecznej, a przede wszystkim równość wszystkich praw i wolności osób wierzących, niewierzących i ateistów. Po drugie, opowiadała się za uznaniem równych praw wszystkich wyznań na Ukrainie. Po trzecie, za wspieraniem tendencji zjednoczeniowych w Kościele. Po czwarte, za potępieniem i uznaniem za bezprawne wszelkich akcji podjętych przez reżim totalitarny, a także naprawieniem wyrządzonych przez niego szkód. Po piąte, za potępieniem polityki ateizacji państwa, a wykładany dotychczas w szkołach i na uczelniach wyższych obowiązkowo przedmiot „ateizm” przekształcić w przedmiot opcjonalny, wymienny z wykładanymi przez przedstawicieli różnych konfesji zasadami wiary. Po szóste, za zezwoleniem wszystkim, którym religia na to nie pozwala, na odbywanie zastępczej służby wojskowej. Po siódme, za instytucją kapelaństwa w armii, szpitalach i więziennictwie. Po ósme, za ustanowieniem dni wolnych od pracy w święta religijne. Wszelkie prawa dotyczące Kościołów i wolności religijnej miały być wprowadzane tylko w porozumieniu z osobami wierzącymi⁹⁰.

Według innej, aktywnej w tym pierwszym okresie organizacji politycznej – **Ukraińskiej Partii Ludowo-Demokratycznej**, państwo nie powinno wkraczać w sferę prywatną człowieka, nakazując mu wyznawanie ateizmu bądź jakiejś określonej religii. Partia opowiadała się za przyznaniem konfesjom prawnych i ekonomicznych gwarancji niezależności od państwa oraz nieskrępowanego działania na terenie całego kraju dla grekokatolików, autokefalistów i wszystkich innych wyznań, wzywając jednocześnie do zwrócenia wszelkich zabranych obiektów sakralnych i niewykorzystywania ich w innych, aniżeli religijne, celach⁹¹.

Drugi okres to lata 1990-1991 i początki faktycznej wielopartyjności, kiedy to owe ruchy opozycyjne zaczęły się przekształcać w partie polityczne. Sprzyjało temu uzyskanie pewnej liczby miejsc w parlamencie przez kandydatów niezwiązanych z dotychczasową władzą, a także zmiany w ukraińskiej ustawie zasadniczej, dopuszczające działalność innych partii niż komunistyczna.

⁸⁹ W. Jabłons'kyj, *Suczasnii polityczni partiji Ukrainy*, Kyjiw 1996, s. 124.

⁹⁰ E. Sawa-Czajka, *Mniejszości narodowe i religijne w programach organizacji politycznych na Ukrainie (1989-1991)*, w: *Polityka narodowościowa państw Europy Środkowo-wschodniej*, J. Z. Pietraś, A. Czarnocki (red.), Lublin 1993, s. 179-182.

⁹¹ *Ibidem*, s. 184.

Zarejestrowana w czerwcu 1991 r. **Demokratyczna Partia Ukrainy** była jedną z pierwszych organizacji politycznych, które mówiły o potrzebie pełnej rehabilitacji UKG, UAKP i innych Kościołów, opowiadając się przy tym za porozumieniem między nimi. Według demokratów każdy obywatel ma prawo do wolności sumienia, a więc zarówno do wolnego wyznawania swojej religii, jak i jej propagowania, albo do niewyznawania żadnej⁹².

Kolejny etap w kształtowaniu się systemu partyjnego W. Baluk określa jako postkomunistyczny, przypadający na lata 1991-1994. Cechami dla niego charakterystycznymi były: rozwiązanie Komunistycznej Partii Ukrainy, zatarcie się jasnego podziału na rządzącą większość i demokratyczną opozycję, tworzenie się wielu partii i organizacji politycznych oraz faktyczne rządy nomenklatury partyjnej i przemysłowej. Po nim zaś nastąpiły dwa etapy fragmentaryzacji sceny partyjnej, pierwszy (1994-1998) i drugi (1998-2004)⁹³.

Cechą współczesnych partii politycznych, również tych ukraińskich, są trudności z umiejscowieniem ich na osi lewica-prawica, dlatego też w niniejszej pracy, na potrzeby charakterystyki stosunku ugrupowań politycznych do religii i Kościoła grekokatolickiego, mniej więcej będę się stosował do podziału zaproponowanego przez W. Baluka, dokonanego na podstawie analizy dokumentów programowych⁹⁴.

Jeżeli chodzi o partie skrajnie lewicowe i lewicowe, to w swoich programach politycznych problematyce religijnej poświęcają one nieznacznie miejsca, umieszczając przede wszystkim te zagadnienia w częściach dotyczących kultury. **Socjalistyczna Partia Ukrainy (SPU)** w rozdziale II, punkt 5 swojego programu, zatytułowanym *Kultura – istotna wolność społeczeństwa*, odnosi się jak najbardziej pozytywnie do konstytucyjnego zapisu gwarantującego wolność sumienia, dla wierzących, jak i ateistów, oraz podkreśla szacunek do tych uczuć religijnych i świętości, stanowiących dla narodu ogólnoludzkie wartości kultury duchowej i materialnej.

Istotne miejsce w programie organizacji Ołeksandra Moroza zajmuje stosunek socjalistów do wszelkich form religijności, które są skierowane przeciwko drugiemu człowiekowi. Takie zachowanie zostało uznane za niemoralne i sprzeczne z tradycją narodową⁹⁵. Jak się wydaje z dzisiejszego punktu widzenia, autorzy programu, pisząc te słowa, pamiętali o negatywnych doświadczeniach ukraińskiego społeczeństwa z Wielkim Białym Bractwem i innymi sektami destrukcyjnymi u progu niezależności państwowej.

Tymczasem również **Postępową Socjalistyczną Partią Ukrainy**, deklarująca swoje przywiązanie do bolszewickiego socjalizmu, odwołuje się w swoim programie do art. 35 ukraińskiej ustawy zasadniczej dotyczącego wolności sumienia, przez

⁹² *Ibidem*, s. 185.

⁹³ Szerzej na ten temat por.: W. Baluk, *op. cit.*, s. 178-228; W. Baluk, O. Protsyk, *System partyjny*, w: *Europa Wschodnia – dekada transformacji. Ukraina*, B. J. Albin, W. Baluk (red.), Wrocław 2002, s. 35-45.

⁹⁴ W. Baluk, *op. cit.*, s. 233-249.

⁹⁵ *Polityczni partiji Ukrainy. Dowidnyk*, Kyjiv 1999, s. 468.

co rozumie wolność propagandy religijnej i ateistycznej oraz rozdziału Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła. Jednak już pobieżna analiza ich ideologii pozwala wysunąć wniosek, że jeżeli Natalia Witrenko i jej progresywni socjaliści zdobyliby władzę, to na Ukrainie można byłoby mówić o skopiowaniu modelu radzieckiego w stosunkach państwo-Kościół, a więc konstytucyjnego zapisu o wolności religijnej, natomiast w praktyce – wojującego ateizmu.

Jako partia o charakterze prorosyjskim wielokrotnie mówiła o potrzebie ochrony prawosławia jako religii nie tylko Ukraińców, ale wszystkich wschodnich Słowian. W tym kontekście należy wspomnieć o proteście wobec przeniesienia siedziby zwierzchnika UKG ze Lwowa do Kijowa w sierpniu 2005 r. Wówczas to wspólnie z przedstawicielami bractw prawosławnych, które jednak nie miały oficjalnego poparcia UKP, Witrenko nazwała to wydarzenie „aktem agresji katolików wobec Ukrainy”. Demonstranci oskarżyli również najwyższe władze państwowe, prezydenta W. Juszczenkę i premier J. Tymoszenko, o sprzedaż ziemi zdrajcom, choć tak w rzeczywistości decyzję o wydzieleniu działki pod budowę grekokatolickiej świątyni podjęły jeszcze w 2003 r. kijowskie władze samorządowe. W odpowiedzi na te oskarżenia Juszczenko wydał komunikat, że przeniesienie siedziby arcybiskupa większego ze Lwowa do Kijowa jest wewnętrzną sprawą UKG⁹⁶.

Jeżeli zaś chodzi o najbardziej masową partię na lewym skrzydle ukraińskiej sceny politycznej – **Komunistyczną Partię Ukrainy (KPU)**, to w jej programie znalazł się zapis o odnoszeniu się z powagą do uczuć religijnych oraz o potrzebie przestrzegania zasady wolności sumienia. Komuniści apelują również o „nieingerowanie Kościoła w wychowanie żołnierzy”⁹⁷. Ponieważ w ukraińskiej armii nie ma instytucji kapelaństwa, to słowa te należy interpretować jako sprzeciw KPU wobec obecności duchowieństwa na uroczystościach wojskowych, jak składanie przysięgi przez żołnierzy czy obchodzenie świąt państwowych. Zdaniem kierowanej przez Symonenko partii, tylko dzięki propagandzie materializmu, socjalizmu i komunizmu będzie możliwe powstrzymanie rosnącego w siłę nacjonalizmu i szowinizmu.

Pomimo takich zapisów programowych komunistów w rzeczywistości wspierają zależny od Patriarchatu Moskiewskiego UKP. Petro Symonenko dał temu wyraz w artykule programowym *Komuniści o Kościele oraz jego roli w życiu współczesnej Ukrainy*, który odbił się szerokim echem nie tylko w kraju, ale i poza jego granicami. Przywódca komunistów poruszył w nim problem cywilizacji ukraińskiej, która jest częścią szerszej cywilizacji prawosławnej, gdzie inne wyznania i religie, w tym katolicyzm, są zjawiskiem obcym. Manipulacją nazwał stwierdzenie wypowiedziane przez prezydenta L. Kuczmę podczas spotkania z kard. Sodano w 1998 r., że skoro w kraju żyje 5 mln katolików, to daje to podstawy, aby nazwać Ukrainę „częścią katolickiego świata”. UKG jest według Symonenki narzędziem w rękach miejsco-

⁹⁶ T. Szyszczak, *op. cit.*, s. 113.

⁹⁷ *Polityczni partiji...*, *op. cit.*, s. 102.

wych nacjonalistów i Rzymu, aby przemocą wyrwać Ukrainę z rodziny państw wschodniosłowiańskich. „Uniactwo dokonało na ziemiach zachodniej Ukrainy prawdziwego pogromu prawosławia (...). Teraz Kościół unicki rwie się na wschód Ukrainy, w różnych miejscach otwierane są świątynie grekokatolickie, powodując wzrost napięcia i tak złożonej sytuacji religijnej”. Przywódca KPU przestrzegał, że dla Watykanu UKG jest swego rodzaju „koniem trojańskim”, sposobem na przejście z prawosławia na katolicyzm obrządku łacińskiego⁹⁸.

Symonenko wielokrotnie wskazywał na podobieństwa między komunizmem a chrześcijaństwem w ogóle i prawosławiem w szczególności, podkreślał, że „Chrystus mówił o Królestwie Bożym w niebie, a komuniści – o królestwie na ziemi”. Prześladowanie religii przez władze radzieckie tłumaczył jej zwalczaniem przez duchowieństwo. Według lidera KPU, współcześnie sytuacja się zmieniła i komuniści powinni współpracować z Kościołem, ponieważ – i komuniści, i chrześcijanie – mają wspólne cele: nie akceptują podziału na biednych i bogatych na Ukrainie, a skoro chrześcijanie nie zgadzają się z tą niesprawiedliwością, to komuniści są skłonni w tym Kościół podtrzymać⁹⁹.

W 2003 r. przywódca partii zwrócił się do prezydenta Kuczmy z prośbą o przekazanie UKP całego kompleksu Ławry Peczerskiej. Za zaangażowanie w sprawy kanonicznego Kościoła prawosławnego został uhonorowany przez metropolitę Wołodymyra (Sabodana) orderem.

Przechodząc do omówienia stosunku partii centrowych do religii i Kościoła grekokatolickiego, należy zauważyć, że część organizacji politycznych zaliczanych przez politologów do tej grupy w pierwszym okresie swojej działalności zupełnie pomijała w dokumentach programowych tę problematykę. Chodzi chociażby o **Partię Zielonych Ukrainy**, **Pracującą Ukrainę** czy **Agramą Partię Ukrainy**. Można zażytkować tezę, że skoro takie formacje nie określiły swojego stosunku do problemu wolności sumienia oraz rozdziału Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła, to jest to zawołowana forma krytyki przyjętych w niezależnej Ukrainie rozwiązań. Taki stan rzeczy może dziwić, szczególnie jeżeli chodzi o zielonych, swego rodzaju weterana na ukraińskiej scenie politycznej. Partię tę zarejestrowano w maju 1991 r., w okresie największego rozkwitu życia religijnego na Ukrainie, świeżo po przyjęciu przez Radę Najwyższą ustawy wyznaniowej.

Przed wyborami do Rady Najwyższej w 1998 r. Partia Zielonych Ukrainy głosiła już: „Opowiadamy się za współpracą Kościołów, które działają na Ukrainie, w imię dobrobytu ludzi i zdrowia rodziny. Proponujemy odnowienie praktyki działalności szkół niedzielnych dla wszystkich, którzy sobie tego życzą”¹⁰⁰.

⁹⁸ Por. P. Symonenko, *Komunisty pro cerkwi ta jiji rol' u žytti suchasnoji Ukrainy*, „Hołos Ukrainy”, 26 V 1999.

⁹⁹ I. Borowik, *op. cit.*, s. 128-129.

¹⁰⁰ *Wybory'98. Politycznyj kompas wyborcia. Powna ta toczna informacija pro 30 partij ta wyborczych blokiw*, Kyjiw 1998, s. 23.

Wpisana do rejestru Ministerstwa Sprawiedliwości w czerwcu 2000 r. Pracująca Ukraina uzupełniła swój program o postulat pluralizmu w polityce wyznaniowej i wsparcie dla tradycyjnych Kościołów, w edycji z 2004 r. Skłaniam się do stwierdzenia, że takie pominięcie w programie kwestii światopoglądowych było posunięciem taktycznym, ściśle związanym z chęcią niezrażania do siebie ewentualnych partnerów przy formowaniu koalicji wyborczych.

Ciekawy jest casus trzeciej z wymienionych partii, apelującej do elektoratu chłopskiego, skądinąd zawsze akcentującego wartości duchowe. Dzisiaj Agrarna Partia Ukrainy opowiada się przeciw dyskryminacji mniejszości wyznaniowych, natomiast za rozdziałem Kościoła od państwa, konsolidacją ukraińskiego prawosławia i wprowadzeniem do szkolnictwa powszechnego zajęć z religioznawstwa¹⁰¹.

Program **Socjaldemokratycznej Partii Ukrainy (Zjednoczonej)** pozytywnie wyróżnia się na tle koncepcji innych organizacji dość szczegółowym nakreśleniem problemów współczesnego społeczeństwa i sposobów na walkę z nimi. W tym kontekście nad wyraz mało miejsca poświęca na określenie swojego stosunku do religii. Poza poparciem dla konstytucyjnej zasady rozdziału, nieingerowania państwa w wewnętrzne sprawy wspólnot konfesyjnych, równości wszystkich wyznań, partia podkreśla potrzebę „przywrócenia historycznej i politycznej sprawiedliwości wobec grup religijnych i konfesji”, oraz potrzebę przywrócenia pełni praw konfesjom represjonowanym w przeszłości, czyli także Kościołowi grekokatolickiemu¹⁰².

W rozdziale VI programu **Partii Regionów** znalazł się następującej treści akapit: „W celu harmonizacji stosunków konfesyjnych i aktywizacji roli wartości duchowych w życiu społeczeństwa partia przewiduje:

- sprzyjanie dialogowi międzykonfesyjnemu w społeczeństwie ukraińskim;
- zabezpieczenie w każdym regionie równych możliwości dla działalności wszystkich konfesji;
- nieingerowanie organów państwowych w sprawy organizacji religijnych;
- uwzględnienie interesów ogólnonarodowych oraz religijnych w procesie tworzenia sieci organizacji religijnych na Ukrainie;
- rozwój infrastruktury religijno-instytucjonalnej wspólnot etnokonfesyjnych;
- przeciwdziałanie przenikaniu na Ukrainę kultów destrukcyjnych”¹⁰³.

W jednym, krótkim akapicie znalazł się swoisty melanz często sprzecznych tez. Z jednej strony regionałowicze chcą dialogu międzykonfesyjnego, a z drugiej – poprzez „uwzględnianie interesów religijnych w procesie tworzenia sieci organizacji religijnych” są za utrzymaniem podstawowego ich zarzewia. W konsekwencji są za utrzymaniem obecnego status quo: Patriarchat Moskiewski ma korzystać z wolności działania na całym obszarze kraju, ale już na przykład UKG nie, bo jest

¹⁰¹ W. Baluk, *op. cit.*, s. 238-240.

¹⁰² Statut i prohrama Social-demokratycznoji partiji Ukrajinji (ob'jednanoji), b. d. i m. w., s. 47.

¹⁰³ Prohrama ta statut Partiji rehioniw, b. d. i m. w., s. 11.

to sprzeczne z interesami tego pierwszego. Partia W. Janukowycza jest również przeciw przenikaniu na Ukrainę sekt destrukcyjnych, choć samo ich pojęcie można interpretować wieloznacznie.

Słowa przytoczone powyżej w formie cytatu stanowią prawie dosłowną kopię punktu 23 *Podstawowych założeń całościowego programu odrodzenia i rozwoju Ukrainy Ogólnoukraińskiego Zjednoczenia „Gromada”*, zatwierdzonych na zjeździe partii 27 IX 1997 r.¹⁰⁴ Dłaczego ideolodzy największego współcześnie gracza na ukraińskiej scenie politycznej, organizacji powstałej w 2001 r. z połączenia Partii Regionalnego Odrodzenia Ukrainy oraz Partii Pracy, zdecydowali się na powielenie skądinąd założeń konkurencji? Politolog Jewhen Biłenkyj uważa, że albo oba partyjne programy były przygotowywane w różnym czasie przez tę samą grupę autorów, albo był on przygotowywany zbyt pośpiesznie i znalazło się w nim wszystko, co też wydawało się przydatne, albo też stosunek do programu regionalistów jest czysto formalny, a jego treść nieprzemyślana i zaakceptowana tylko po to, aby pomyślnie przejść rejestrację w Ministerstwie Sprawiedliwości¹⁰⁵.

Osobny rozdział zatytułowany *Partia i konfesje religijne* ma w swoim programie **Partia Ludowo-Demokratyczna**, jedno z najbardziej znaczących ukraińskich ugrupowań politycznych, kierowane przez W. Pustowojtenkę, premiera w latach 1997-1999. Partia zastrzegła swoje przywiązanie do norm konstytucyjnych, a więc wolności sumienia oraz rozdziału, ale przy tym uznała „działalność Kościoła za ważny element składowy odrodzenia narodowego i duchowego”¹⁰⁶. W *Dziesięciu krokach*, które ujrzały światło dzienne przed wyborami w 1998 r., znalazł się zapis, że wiara jest świętym prawem człowieka, a wszystkie konfesje powinny istnieć bez najmniejszych przeszkód. Partia Ludowo-Demokratyczna zobowiązała się wówczas do zwrotu wspólnotom religijnym skonfiskowanego w przeszłości majątku¹⁰⁷.

Ugrupowanie dwukrotnej szefowej Gabinetu Ministrów Julii Tymoszenko – **Ojczyzna**, zapisało w swoim programie „prowadzenie konsekwentnej polityki zabezpieczenia wolności sumienia, sprzyjania porozumieniu międzykonfesyjnemu, zjednoczenia wysiłków państwa i konfesji w walce z narkomanią, AIDS, prostytutką, bezdomnością wśród dzieci i innymi chorobami społecznymi”¹⁰⁸.

W marcu 2005 r. na fali zwycięstwa Juszczenki w wyborach prezydenckich powstała partia **Ludowy Związek „Nasza Ukraina”**. W zamierzeniach partia miała zjednoczyć liczne stronnictwa wchodzące dotąd w skład powstałego w 2001 r. Bloku Nasza Ukraina. Większość z nich – tak jak Ludowy Ruch Ukrainy, Reformy i Porządek, Kongres Ukraińskich Nacjonalistów czy też Ukraińska Partia Lu-

¹⁰⁴ *Partija ‘Wseukrajins’ke ob’jednannja ‘Hromada’*, Kyjiv 1999, s. 2.

¹⁰⁵ J. Biłen’kyj, *Relihijne w kontekstii prohramnych dokumentiv politycznych partij Ukrainy*, „Istorija Relihij w Ukraini” 2005, t. I, s. 116-117.

¹⁰⁶ *Prohrama Narodno-demokratycznoji partiji*, b. d. i m. w., s. 23.

¹⁰⁷ *Wybory’98*, s. 18.

¹⁰⁸ *Prohramni zasady partiji*, w: <http://www.byut.com.ua>

dowa – odmówiła jednak samorozwiązania. Do „Naszej Ukrainy” przyłączyły się jedynie Partia Solidarność Petra Poroszenki i Młodzieżowa Partia Ukrainy ministra sportu Jurija Pawlenki.

W przyjętym wówczas programie zapisano, że państwo ma dbać o rozwój kultur narodowych, konfesji, a także duchowości każdego obywatela i całego społeczeństwa. W części poświęconej priorytetom „Sprawiedliwe społeczeństwo i dobrobyt dla każdego znalazły się takie słowa: Naszym celem jest zabezpieczenie sprawiedliwości społecznej, praw i podstawowych wolności ludzi oraz efektywnej socjalnej ochrony obywateli”¹⁰⁹. Warto zwrócić również uwagę, że partia ta miała być w tamtym okresie partią powszechną, która powinna jednoczyć wszystkich mieszkańców Ukrainy, niezależnie od tego, jakim językiem się posługują i do jakiej świątyni chodzą¹¹⁰.

Warto wspomnieć o przypadku **Ukraińskiej Partii Chłopsko-Demokratycznej**, która na scenie politycznej istnieje od zjazdu założycielskiego w czerwcu 1990 r. i oficjalnej rejestracji na początku 1991 r. Choć obecnie zepchnięta na margines, w pierwszych latach transformacji partia ta domagała się zagwarantowania w przyszłej konstytucji wolności sumienia jako jednego z głównych praw człowieka, a także skasowania wszystkich aktów prawnych dyskryminujących Kościoły i religię. Członkowie Ukraińskiej Partii Chłopsko-Demokratycznej domagali się rzeczywistego rozdziału państwa i Kościoła oraz zwrotu wspólnotom wyznaniowym budynków sakralnych i ruchomości zagarniętych przez reżim komunistyczny. W zakresie nauczania religii partia domagała się przyznania rodzicom prawa do decydowania, jakiego wyznania zasady będą poznawały ich dzieci w ramach zajęć szkolnych. Podobnie jak partie chadeckie, demokratyczni chłopci opowiadali się za instytucją kapelaństwa wojskowego, więziennego i szpitalnego. Interesujący wydaje się niespotykany w programach innych ugrupowań politycznych zapis o konieczności odnowienia prawa mieszkańców wsi do święcenia własnych domów¹¹¹.

Zarejestrowana w Doniecku **Partia Muzułmanów Ukrainy** szła do wyborów parlamentarnych w 1998 r. pod hasłem „Duchowość, sprawiedliwość oraz porządek”. Jak członkowie organizacji zauważali w swojej deklaracji programowej, wartości duchowe, moralne i religijne są podstawą społeczeństwa oraz jego kondycji ekonomicznej i politycznej. Wolność religijna jest dla nich jednym z najważniejszych warunków funkcjonowania prawdziwie demokratycznego społeczeństwa: „Dzisiaj, w niezależnej Ukrainie, stworzono niezbędne warunki prawne dla swobodnej działalności religijnej. Partia Muzułmanów Ukrainy zrobi wszystko, aby liczna ludność muzułmańska, ukraińskie mniejszości narodowe oraz Tatarzy Krymscy jako historyczni mieszkańcy Krymu, mieli wszelkie możliwości dla wy-

¹⁰⁹ *Prohrama politycznoji partiji „Narodnyj Sojuz Nasza Ukrajina”*, b. m. i d. w., s. 5

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 16.

¹¹¹ E. Sawa-Czajka, *op. cit.*, s. 183-184.

znawania wiary w swoim codziennym życiu, w systemie oświaty czy podczas służby w Siłach Zbrojnych Ukrainy”¹¹².

Partie chadeckie nie odgrywają znaczącej roli na ukraińskiej scenie politycznej. Braku poparcia ze strony skądinąd chrześcijańskiego społeczeństwa dopatruje się w tym, że nie zdołały one adaptować się na ukraińskiej scenie politycznej, będąc chrześcijańską demokracją jedynie z nazwy, gdyż w swoich programach politycy tegoż nurtu nie dość wystarczająco akcentują rolę wartości chrześcijańskich w życiu publicznym. Poza tym na Ukrainie niemalże nie ma tradycji przenikania się religii i polityki, a wręcz przeciwnie, w okresie radzieckim istniał skrajny rozdział jednej sfery życia od drugiej, przy jednoczesnym instrumentalnym wykorzystywaniu Kościoła, co też pokutuje do tej pory wśród ukraińskich partii politycznych. Klęsk wyborczych upatruje się, po pierwsze, w podziale wewnątrz chadecji, po drugie, w braku wizji potencjalnego elektoratu, po trzecie, w kontaktowaniu się z hierarchami kościelnymi, a nie z wiernymi, a więc z wyborcami, i w końcu, po czwarte, w brakach w zapleczu eksperckim¹¹³.

Wspólną ich cechą jest oparcie założeń programów na zasadach i wartościach chrześcijańskich, podkreślając przy tym znaczenie czynnika religijnego w życiu publicznym Ukrainy. **Chrześcijańsko-Demokratyczna Partia Ukrainy** opowiada się za państwem świeckim, prowadzącym politykę wyznaniową, która zmierza do uregulowania skomplikowanych stosunków międzykonfesyjnych oraz zniesienia opodatkowania Kościołów i związków wyznaniowych. Członkowie partii opowiadają się za tolerancją wobec przedstawicieli mniejszości religijnych. Podczas wizyty przewodniczącego partii Witalija Żurawskiego w Doniecku w 1996 r. opowiedział się on za sojuszem między Kościołem i państwem, podkreślając przy tym, że myli się ten, kto uważa, że państwo można zbudować bez religii¹¹⁴. W założeniach programowych z 1998 r. możemy przeczytać, że „Kościół to dusza i sumienie człowieka i społeczeństwa”¹¹⁵.

Latem 1996 r. na łamach popołudniówki „Wieczorny Kijów” ukazał się artykuł autorstwa W. Żurawskiego i deputowanego do Rady Najwyższej Serhija Burjaka. Charakteryzując stosunki wyznaniowe na Ukrainie, odnieśli się także do problemu Kościoła grekokatolickiego, uważając, że ekspansja na wschód tejże konfesji znacznie „naruszy stabilność konfesyjnej konfiguracji kraju” i zaostrzy relacje Kościoła katolickiego z Patriarchatem Moskiewskim. Żurawskyj i Burjak rozumieli, że od sukcesu owej ekspansji zależy przyznanie UKG statusu patriarchatu, ale Watykan permanentnie wysuwa kanoniczne zastrzeżenia wobec tego projektu¹¹⁶.

¹¹² *Wybory* '98, s. 24.

¹¹³ M. Rybaczuk, M. Kyrjuszko, *Czy potribni chrystyjans'ki partiji chrystyjans'kij Ukraini?*, „Ljudyna i Swit”, 1998, nr 7, s. 18-21.

¹¹⁴ *Polityka na zasadach chrystyjans'koji morali*, CRI 1996, nr 4, s. 8.

¹¹⁵ *Wybory* '98, s. 41.

¹¹⁶ W. Żurawskyj, S. Burjak, *Cerkwa i derżatwa*, „Weczirnyj Kyjiw”, 19 VII 1996.

Tabela 10. Partie chadeckie na Ukrainie

Nazwa	Rok rejestracji	Udział w koalicji (bloku) wyborczej	Reprezentacja parlamentarna
Chrześcijańsko-Demokratyczna Partia Ukrainy	1992	-	1994 r. (1); 1998 r. (2)
Chrześcijańsko-Liberalna Partia Ukrainy	1995	-	-
Związek Chrześcijańsko-Demokratyczny	1997	Nasza Ukraina (od 2002 r.)	2002 r. (1)
Partia Republikańsko-Chrześcijańska	1997	Nasza Ukraina	-
Ruch Chrześcijański	2000	-	-
Partia Socjalno-Chrześcijańska	2004	-	-

Źródło: W. Baluk, *Kształtowanie systemu partyjnego...*, cyt. wyd., s. 429-434.

Przy współudziale PKU ds. Religii Chrześcijańsko-Demokratyczna Partia Ukrainy zorganizowała w połowie czerwca 1997 r. konferencję naukową „UKG we współczesnej Ukrainie”. Żurawskij zaznaczył przy tej okazji, że jego partia wspiera Kościół grekokatolicki w działalności oświatowej, dobroczynnej, a także sprzyja dialogowi z innymi wyznaniem¹¹⁷.

W lutym 1998 r. rosyjska agencja DINAU informowała o spotkaniu liderów partii, Witalija Żurawskiego, Ołeksandra Abdullinima i Serhija Wesołowa, z papieżem Janem Pawłem II. Audyencja w Watykanie miała trwać 20 minut, podczas których „papież rzymski pobłogosławił Partię Chrześcijańsko-Demokratyczną, startującą w wyborach do Rady Najwyższej Ukrainy”. W związku z tą wiadomością redakcja Agencji Religijnej Informacji zwróciła się do nuncjatury apostolskiej w Kijowie z prośbą o komentarz. Według słów abp. Antonio Franco, nuncjatura nie posiadała żadnych informacji o przebywaniu w Rzymie wspomnianej delegacji, wykluczając jednocześnie możliwość błogosławieństwa jakiegokolwiek partii politycznej przez Ojca Świętego¹¹⁸.

Najbardziej znaczącą organizacją polityczną wśród partii chadeckich jest wchodzący w skład bloku „Nasza Ukraina” **Związek Chrześcijańsko-Demokratyczny**, od 2002 r. członek Międzynarodówki Chadeckiej. Partia opowiada się za utworzeniem na Ukrainie społeczeństwa obywatelskiego opartego na wartościach chrześcijańskich. W centrum rozważań programowych umieszcza człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga oraz postrzega Kościół jako czynnik integrujący społeczeństwo. Opowiada się za utworzeniem jednego kanonicznego Kościoła prawosławnego na Ukrainie. Chadecy ze Związku Chrześcijańsko-Demokratycznego sprzeciwiają się zaś rozdziałowi Kościoła od państwa, postulując przy tym kooperację i pomoc wzajemną między tymi dwoma instytucjami życia publicznego¹¹⁹.

¹¹⁷ Konferencja „UHKC w súčasnjij Ukrajinі”, ARI 1997, nr 24 (196), s. 2-3.

¹¹⁸ ARI 1998, nr 8 (232), s. 3.

¹¹⁹ W. Baluk, *op. cit.*, s. 245-246.

Wśród partii centroprawicowych i prawicowych za najbardziej wpływowe uznawane są **Ludowy Ruch Ukrainy**¹²⁰ oraz **Ukraińska Partia Ludowa**. Oba ugrupowania wyznające wartości chrześcijańskie znaczną uwagę w swoich dokumentach programowych poświęcają problematyce religijnej. Na pierwszym zjeździe Ruchu delegaci przyjęli uchwałę *O Kościołach na Ukrainie*, w której domagano się wolności wyznania, uelastycznienia zasady rozdziału Kościoła od państwa, a także wsparcia dla odrodzenia UKG, UAKP, organizacji muzułmańskich i judaistycznych. Kiedy w procesie demokratyzacji większość z tych postulatów została przez władze uwzględniona, wówczas Ludowy Ruch Ukrainy opowiedział się za bezpośrednim wsparciem Kościoła grekokatolickiego i autokefalicznego, a przeciwko UKP, który obwiniano za podporządkowanie władzy państwowej i partyjnej oraz niechęć wobec ustępstw na rzecz tych dwóch pierwszych¹²¹.

Pod koniec 1990 r. przewodniczący Ruchu, Iwan Dracz tak komentował życie religijne na Ukrainie: „problem ten ma polityczny charakter. Trzy światowe ośrodki religii chrześcijańskiej – Rzym, Konstantynopol i Moskwa – politykują na obszarze Ukrainy, nie mogą albo też nie chcą wzniesić się na szczyty swojej duchowej misji zbawienia, i jak prości śmiertelnicy, władcy walczą o sferę wpływów na Ukrainie”¹²².

Współcześnie, obie wspomniane powyżej partie polityczne, w zgodzie z art. 35 ustawy zasadniczej, opowiadają się za wolnością sumienia, uznając przy tym prawo każdego człowieka do nieprzymuszonego określenia własnych przekonań religijnych. W programach Ludowego Ruchu Ukrainy i Ukraińskiej Partii Ludowej podkreślono, że bez odrodzenia ukraińskiego Kościoła nie można zbudować ukraińskiego państwa narodowego. Tym samym opowiadają się one za odrodzeniem jednego Kościoła, nawiązującego do tradycji chrztu św. Włodzimierza, kiedy to chrześcijaństwo nie było podzielone na wschodnie i zachodnie.

Działania w tym zakresie były szczególnie widoczne w zachodniej części kraju, gdzie działacze Ludowego Ruchu Ukrainy od początku walczyli z ateizmem jako elementem polityki państwa, za legalizacją Kościoła grekokatolickiego oraz zwrotem wspólnotom grekokatolickim skonfiskowanych im w przeszłości świątyń¹²³.

Nie zważając na konstytucyjną zasadę rozdziału Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła, Ludowy Ruch Ukrainy i Ukraińska Partia Ludowa uważają, że katechizacja społeczeństwa powinna stać się sprawą wagi państwowej, a wartości

¹²⁰ Odrywający w latach 90. ubiegłego stulecia pierwszoplanową rolę na ukraińskiej scenie politycznej Ludowy Ruch Ukrainy od 2002 r. znajduje się w bloku wyborczym „Nasza Ukraina”, obecnie „Nasza Ukraina – Ludowa Samoobrona”.

¹²¹ W. Bondarenko, *Cerkowynyj korabel' u wyri politycznykh prystrastej. Polityczni partiji suchasnoji Ukrainy u jich wıdnoszenni do rehliji ta cerkwy*, „Ljudyna i Swit”, 1991, nr 5, s. 9.

¹²² „Literaturna Ukrajina”, 1 XI 1990.

¹²³ W. Pipasz, *Narodnyj Ruch Ukrainy jak forma nacional'no-wyzwoł'noji borot'by ukrajinців na złami 80-90-ch rokiv XX stolittia: zakarpats'kij rehional'nyj aspekt*, Užhorod 2008, s. 163.

chrześcijańskie – zasadami zachowania społecznego człowieka. W programach partii prawej strony sceny politycznej pobrzmiewa stwierdzenie o konieczności zniesienia podatków lub zmniejszenia ich wymiaru od organizacji religijnych, a także o walce ze zjawiskiem sekt, które propagują obce Ukraincom wyznania i naruszają prawa człowieka¹²⁴.

Weteran wśród ukraińskich organizacji partyjnych – **Ukraińska Partia Republikańska „Sobór”** powstała w kwietniu 1990 r. na bazie Ukraińskiego Związku Helisińskiego, a zarejestrowana jeszcze w listopadzie 1990 r. od początku opowiada się za niezależnym miejscem religii w życiu społecznym, a więc i rozdziałem państwa zarówno od Kościoła, jak i ideologii ateistycznej, za równością wierzących różnych konfesji, broniąc przy tym ich praw do zrzeszania się i wolności wykonywania obrzędów religijnych.

Z Blokiem J. Tymoszenko jest związany obecnie A. Szkil, znany ze swojego charakterystycznego ubioru – białej koszuli ozdobionej w haft ukraiński, tzw. soroczki. Od 1999 r. stał on na czele **Ukraińskiego Zgromadzenia Narodowego (UNA)**. Stanowisko przewodniczącego utracił w związku z wewnątrzpartyjnymi sporami po jego wyborze do Rady Najwyższej w 2002 r. Obecnie znów stoi na czele partii¹²⁵. W tezach programowych z 1998 r. UNA opowiadało się za stworzeniem warunków politycznych na rzecz zjednoczenia prawosławnych i grekokatolików w jeden patriarchat, a także za zwróceniem wierzącym bezprawnie skonfiskowanego w przeszłości majątku kościelnego¹²⁶.

4.7. Opinia publiczna wobec religii i grekokatolicyzmu

Religijność Ukraińców w okresie po upadku komunizmu przebadano do tej pory dość powierzchownie. Badania socjologiczne przeprowadzone w przeciągu pierwszych kilkunastu lat niepodległości Ukrainy jednoznacznie wskazują na wzrost liczby osób przychylnie nastawionych do religii. W 1991 r., zgodnie z wynikami ankiet, przeprowadzonych przez Instytut Filozofii NANU im. Hryhorija Skoworody, deklarujących się jako osoby wierzące było 43% respondentów¹²⁷, natomiast według danych Kijowskiego Międzynarodowego Instytutu Socjologii – 48% badanych¹²⁸. W 2000 r. informacje uzyskane przez Ukraińskie Centrum Studiów Ekonomicznych i Politycznych mówiły o 57,8% wierzących w społeczeństwie nad-

¹²⁴ J. Biłen'kyj, *op. cit.*, s. 118.

¹²⁵ Por. <http://www.una-unso.org>

¹²⁶ *Wybory '98*, s. 40.

¹²⁷ *Suczasnna rehijna sytuacija w Ukrajini. Stan – tendenciji – prohmozy*, Kyjiw 1994, s. 146.

¹²⁸ O. Siewiekina, *Nebaczennyj ptach*, „Ljudyna i Swit”, 1998, nr 8, s. 3. Dla porównania, rok wcześniej, w 1990 r., jako osoba wierząca określił się co trzeci zapytany. *Etnos i socium*, B. W. Popow (red.), Kyjiw 1993, s. 100.

dnieprzańskim¹²⁹, a dwa lata później ten sam ośrodek badania opinii publicznej uzyskał wskaźnik 60,2%¹³⁰.

W 1994 r. ankieteryzy krakowskiego Instytutu Badań Rynku i Opinii Publicznej przeprowadzili na Ukrainie 2242 rozmów, a ich wyniki potwierdziły tendencję wzrostową poziomu religijności. Ponad 43% respondentów określiło się jako osoby wierzące, a spośród nich 6% jako wierzące głęboko, 4,6% podało się za ateistów, 18,4% za niewierzących, natomiast aż 31,4% określiło swój stosunek do religii jako niezdecydowany. W grupie protestantów aż 55% określiło siebie jako głęboko wierzących, u katolików rytu łacińskiego – 25%, rytu greckiego – 16%, u prawosławnych należących do UKP PK – 8%, a u tych związanych z Patriarchatem Moskiewskim – 4%. Wśród członków wspólnot protestanckich brak jest mających wątpliwość, co do swojej wiary lub niewiary, a u wiernych UKP ten odsetek sięga poziomu 38%¹³¹.

W badaniach przeprowadzonych w 1996 r. na reprezentacyjnej próbie 2,1 tys. osób powyżej 14 roku życia, aż 63,4% interlokutorów uznało się za osoby wierzące, 29,5% za niewierzące, 7,1% zaś określiło się jako niezdecydowani¹³². Cztery lata później, w maju 2000 r. Fundacja „Inicjatywy Demokratyczne” i firma „Socis” uzyskały wyniki mówiące o 68% wierzących wśród Ukraińców, 24% niewierzących i ateistów oraz 8% niezdecydowanych¹³³.

W październiku 2002 r. przeprowadzono badania na reprezentatywnej, dwutysięcznej próbie respondentów w wieku powyżej 18 roku życia. I tak, oprócz 60,2% ankietowanych, którzy określili się jako wierzący, 19,4% miało wątpliwości między wiarą a niewiarą (w 2000 r. – 22,5%), 10,7% (w 2000 r. – 11,9%) stanowili niewierzący, kolejne 2,2% (w 2000 r. – 3,2%) – zadeklarowani ateści i na końcu 4,1% (w 2000 r. – 2,6%) – obojętni wobec wiary i religii.

Ze wszystkich badań łatwo można odczytać, że kobiety są bardziej religijne od mężczyzn (odpowiednio 76% i 58% w 2000 r., 68,1% i 50,8% w 2002 r.). Poziom religijności wzrasta również z wiekiem. Wśród respondentów z przedziału wiekowego 18-28 lat za wierzących uznaje się 56,1%, z przedziału 29-39 lat – 58,5%, 40-49 lat – 58% i powyżej 50 lat – 64,6%. Na współczynnik religijności wpływ ma również poziom wykształcenia: interlokutorzy bez matury aż w 72,5% przypadków przypisali się do grupy wierzących (w 2000 r. – 74%), ci z wykształceniem średnim, zarówno ogólnym, jak i zawodowym, odpowiadali twierdząco w odpowiednio 60,4%

¹²⁹ Por. N. P. Dudar, L. I. Szanhina, *Wira j religija w żytti ukrajinciw*, „Nacional’na Bezpeka”, 2000, nr 10, s. 83-98.

¹³⁰ Por. N. Dudar, *Relihijsnist’ ukrajins’koho suspil’stwa. Ostanmi doslidzennja*, „Ljudyna i Swit”, 2003, nr 1, s. 8-9.

¹³¹ W. Pawluczuk, *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków 1998, s. 123-124.

¹³² *Relihijsni hromady i relihijsnist’ w Ukraini. Konfesijna należnist’ relihijsnych hromad w Ukraini*, „Ljudyna i Swit”, 1997, nr 4, s. 36-37.

¹³³ H. Połupanow, *Chrestom i widsoptom*, „Ukrajina Mołoda”, 7 VII 2000.

i 61,1% przypadków, respondenci zaś cieszący się wykształceniem wyższym jedynie w 53,1% uważali się za osoby religijne. Sondaż Fundacji „Inicjatywy Demokratyczne” i „Socisu” wskazał również na korelację między poziomem religijności a narodowością respondenta: 70% Ukraińców uważało się za osoby wierzące przy 61% zamieszkujących Ukrainę Rosjan¹³⁴.

Religijność obywateli Ukrainy zależy również od miejsca zamieszkania. Z badań przeprowadzonych w 2002 r. wynika, że 67,3% respondentów ze wsi to osoby wierzące, 63,6% rozmówców pochodzących z osiedli i miasteczek do 20 tys. mieszkańców, 69,1% z miejscowości do 50 tys., 55% tych zamieszkałych w miastach średniej wielkości (do 100 tys.), 56,7% z miast dużych (do 1 mln) i 52,1% interlokutorów rekrutujących się z metropolii powyżej miliona mieszkańców. W końcu cenzus regionalny: w obwodach zachodniej części kraju (chmielnicki, czerniowiecki, iwanofrankowski, lwowski, rówieński, tarnopolski, wołyński i zakarpacki) związki z religią zadeklarowało 80,5% badanych, 62,3% przepytanych mieszkańców Kijowa, 60,6% Krymu, 56,6% obywateli obwodów centralnych (czerkaski, czernihowski, kijowski, kirowogradzki, poławski, winnicki, żytomierski), 55,5% tych z obw. południowych (chersoński, mikołajowski, odeski) i 50,5% tych ze wschodu Ukrainy (obwody charkowski, dnipropietrowski, doniecki, ługański, sumski, zaporoski).

W polskich badaniach z 1994 r., niezależnie od konfesji, za osoby religijne uważało się ponad dwie trzecie mieszkańców regionu zachodniego, w tym 15% za głęboko wierzące, podczas gdy na południu wierzących było o połowę mniej (33%), a wierzących głęboko jedynie 4%. Na „wschodzie” wartości te przedstawiały się odpowiednio 34% i 3%, w „centrum” – 40% i 5%. Tymczasem niewierzących i ateistów było w regionie zachodnim 8%, a południowym – 37%, z czego 28% to niewierzący, a 8% to ateści¹³⁵.

Te ostatnie informacje doskonale potwierdzają dane dotyczące liczby organizacji religijnych w poszczególnych regionach kraju. W Galicji, w styczniu 2004 r., funkcjonowały 5782 organizacje przy 29 797 na całej Ukrainie, co oznacza, że w trzech obwodach obejmujących ten region (iwanofrankowski, lwowski i tarnopolski) działał co piąty podmiot na mapie konfesyjnej kraju. Dodawszy do tego dane o liczebności organizacji działających w pięciu pozostałych obwodach zachodniej Ukrainy (chmielnicki, czerniowiecki, rówieński, wołyński i zakarpacki), zgodnie z którymi na początku 2004 r. działało tam 7041 podmiotów, otrzymujemy in-

¹³⁴ W sondażu uwzględniono jedynie dwie największe na Ukrainie narodowości: Ukraińców, którzy zgodnie z wynikami spisu powszechnego z 2001 r. stanowią 77,8% ludności kraju (37,5 mln), oraz Rosjan – 17,3% (8,3 mln). <http://www.ukrcensus.gov.ua>

¹³⁵ W. Pawluczuk, *op. cit.*, s. 125. Dla potrzeb analizy wyników badań Ukrainę podzielono wówczas na pięć regionów: centralny, obejmujący Kijów oraz obwody czernihowski, czerkaski, dnipropietrowski, kirowogradzki, poławski, sumski, winnicki i żytomierski, wschodni – charkowski, doniecki, ługański, zachodni – czerniowiecki, chmielnicki, iwanofrankowski, lwowski, rówieński, tarnopolski, wołyński i zakarpacki, południowy z obwodami chersońskim, mikołajowskim, odeskim i zaporoskim oraz ostatni region obejmujący Krym.

formację, że w tym regionie siedziby miało ponad 43% ukraińskich organizacji religijnych. Dla porównania w Kijowie działało w tym czasie 854 podmiotów należących do struktur ukraińskich Kościołów i związków wyznaniowych, na Krymie wraz z Sewastopolem – 1329, w części środkowej – 8970, wschodniej – 2631 i na południu – 3190¹³⁶.

Powracając do badań z 2002 r., należy zauważyć, że 46% badanych spośród tych, którzy uznali się za osoby wierzące, dostrzegło potrzebę wychowania religijnego w rodzinie. Podobnego zdania było 17,4% wahających się między wiarą a niewiarą, 4,7% niewierzących i 2,3% ateistów. Tradycje wychowania religijnego w rodzinie najmocniej zakorzenione są w zachodniej części Ukrainy (65,9%), najmniej zaś we wschodnich regionach kraju (18%). Jedynie trzecia część respondentów była wychowywana w wartościach religijnych.

Ceremonia czy też sakrament przyjęcia na łono Kościoła stał się udziałem dla 84,5% przeпытanych, 12% nigdy nie przystąpiło do żadnej organizacji religijnej, a 2,8% nic o tym nie wie. Większość interlokutorów przyjęła chrzest prawosławny (88%), 7,4% – katolicki w rycie wschodnim, 2,2% – protestancki, poniżej błędu statystycznego uplasowały się odpowiedzi: chrzest katolicki w rycie łacińskim (0,8%), „chrzest” muzułmański (0,8%) i hinduistyczny (0,1%). Warto przy tym wspomnieć, że przyjęcie chrztu nie ma wpływu na dalsze formowanie duchowości człowieka. Swego czasu do jakiegoś Kościoła przystąpiła połowa obojętnych na kwestie religijne, 63,7% niewierzących i 61,4% ateistów.

W powszechnej opinii Ukraińców przymiotnik „prawosławny” ma szersze znaczenie aniżeli „wierzący”, odmiennie niż mogłoby to wynikać z logiki. Prawosławie nie jest tożsame z przynależnością konfesyjną do jednego z zarejestrowanych Kościołów ortodoksyjnych, często nie jest nawet łączone z wiarą w Boga i z prawdami wiary, a interpretowane jako element historii i kultury. Jest to system wartości zawarty w „zwyczajach, (...) w sposobie odczuwania sensu, w charakterze wspólnoty, w krajobrazie, w stosunku do przyrody, do świata, do poezji, w sposobie bycia”¹³⁷. Wyjaśnia to, dlaczego „prawosławnych” w 2002 r. na Ukrainie było dokładnie o 8,6 punktu procentowego więcej (68,8%) niż wszystkich wierzących. Aż 77,5% wszystkich wierzących to prawosławni, 77,2% wahających się, 33,2% niewierzących, 28,8% obojętnych, a nawet 31,8% ateistów. Do grona prawosławnych zalicza się 75,8% ochrzczonych i 31,5% spośród tych, którzy tego sakramentu nie przyjęli, a także 70,5% respondentów wychowanych zgodnie z zasadami wiary oraz 68,2% badanych, którzy takiej edukacji w domu rodzinnym nie otrzymali.

Względna większość osób uważających się za prawosławnych (23,9%), bez względu na swój stosunek do religii, uważała się w 2002 r. za członków UKP PK, 14,8% byli to członkowie znajdującego się w jedności z Patriarchatem Moskiewskim

¹³⁶ Por. <http://www.risu.org.ua>

¹³⁷ Cyt. za: W. Pawluczuk, *op. cit.*, s. 125-126.

UKP, natomiast 2,4% – wierni UAKP. Jedynie 3,1% spośród tej grupy respondentów odpowiedziało, że nie należy do żadnego Kościoła, natomiast 5,8% nie wiedziało, jakiej jest przynależności konfesyjnej. Zastanawiać może fakt, dlaczego z UKP PK, który na początku 2005 r. miał 3523 organizacji religijnych wobec 10 689 należących do UKP, utożsamiało się o ponad 9 punktów procentowych więcej badanych niż ze wspomnianym Kościołem pozostającym w kanonicznej jurysdykcji prawosławnego patriarchy z Moskwy? Również wcześniejsze sondaże wskazywały na istnienie takiej specyficznej sytuacji. Zgodnie z informacjami przytoczonymi przez Irenę Borowik w 1995 r. 22,4% Ukraińców deklarowała przynależność do UKP PK, do UKP – 17%, do UKG – 6%, natomiast po 0,6% do UAKP, Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego oraz organizacji religijnych protestantów i muzułmanów. Rok później zanotowano dramatyczny spadek liczby osób należących do UKP PK do 4%, a w 1997 r. do 2% oraz kompensujący tę zmianę wzrost liczby członków UKP do 45% w 1996 r. i 48% w roku następnym. Te ostatnie badania socjologiczne wykazały również istnienie stanowiącej 15% populacji grupy osób prawosławnych bez określonej przynależności konfesyjnej¹³⁸. Tymczasem badania przeprowadzone pod koniec 1997 r. przez Kijowski Międzynarodowy Instytut Socjologii ukazały, że z UKP PK identyfikuje się 23,3% respondentów, z UKP – 6%, a z Kościołem grekokatolickim – 7%¹³⁹. Rok później ten sam ośrodek badawczy na próbie 1032 respondentów otrzymał wyniki, zgodnie z którymi członkami Patriarchatu Kijowskiego było 38,09% ankietowanych, Kościoła grekokatolickiego – 16,29%, UKP – 11,36%, UAKP – 10,52%, a Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (sic!) – 9,09% odpowiadających¹⁴⁰. W 1998 r. Katedra Nauk Społeczno-Humanistycznych Ukraińskiej Akademii Drukarnictwa we Lwowie przeprowadziła badania na obszarze Galicji, które wykazały, że z wyznaniem tradycyjnym (UKG, UKP, UKP PK, UAKP, KRz) identyfikuje się 85,4% respondentów, członkami sekt bądź konwertytami było 5,8%¹⁴¹. Natomiast sondaż przeprowadzony w maju 2000 r. przez Fundację „Inicjatywy Demokratyczne” i firmę badania opinii publicznej „Socis” wskazały na następującą strukturę wyznaniową Ukraińców: UKP PK – 39%, prawosławni bez przynależności konfesyjnej – 22%, UKP – 17% i UKG – 9%¹⁴².

Skąd aż takie różnice w sondażach? Czy rzeczywiście przekładają się one na popularność poszczególnych konfesji wśród opinii publicznej? Otóż i tak, i nie.

¹³⁸ I. Borowik, *op. cit.*, s. 199-200.

¹³⁹ J. Doroszenko, *Chrestom i mandatom. Al'oszi-popowyczi w bytvi za mandaty*, „Ukrajina Mołoda”, 5 III 1998.

¹⁴⁰ O. Siewiekina, *op. cit.* Rozróżnienie na Ukraiński Kościół Prawosławny (UKP), który istnieje oficjalnie na Ukrainie, oraz Rosyjski Kościół Prawosławny (RKP), od którego ten pierwszy jest kanonicznie zależny, może wynikać z racji stricte ideologicznych bądź narodowościowych. Chociażby na Krymie, gdzie 58,3% mieszkańców stanowili Rosjanie, cerkwie prawosławne podpisuje się jako te należące do Patriarchatu Moskiewskiego, a dopiero małym drukiem i w nawiasie dopisuje się „Ukraiński Kościół Prawosławny”.

¹⁴¹ M. Łukaszewycz, *Sociolohija religij*, L'wiv 1999, s. 17.

¹⁴² H. Połupanow, *op. cit.*

W połowie lat 90. XX w. miał miejsce kryzys w UKP PK związany z dojściem do władzy ekipy L. Kuczmy i z cofnięciem przez rządzących poparcia dla idei niezależnego Kościoła prawosławnego. Dodatkowo popularności Patriarchatowi Kijowskiemu nie przysporzyły, a wręcz odwrotnie, odebrały zwolenników, tragiczne w skutkach wydarzenia z lipca 1995 r. i pogrzebu przywódcy Kościoła Wołodymyra (Romaniuka). Z drugiej strony Ukraińcy nie przywiązują aż tak wielkiego znaczenia do przynależności jurysdykcyjnej. Uważa tak dwie trzecie miejscowych prawosławnych¹⁴³. Dla nich cerkiew jest cerkwią, a pop jest popem. Dodatkowo jako obywatele Ukrainy mogą mylnie interpretować nazwę konfesji – „Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Kijowskiego”. Należy również zauważyć, że UKP PK najwięcej swoich parafii posiada w Kijowie i centralnych obwodach kraju, a więc tam, gdzie osób religijnych jest sporo. Do cerkwi należących do UKP PK uczęszcza znacznie więcej wiernych, aniżeli do świątyń UKP. Ta dychotomia wynika przede wszystkim ze słabego zaplecza finansowego UKP PK i, co za tym idzie, małej liczby budynków sakralnych w porównaniu ze wspieranym przez rosyjskich i rosyjskojęzycznych oligarchów Kościołem moskiewskim.

Ogólnoukraińskie badania przeprowadzone na zlecenie UKG w dniach 5-21 XI 2003 r. przez firmę Ukrainian Sociology Service na reprezentatywnej próbie 3007 osób ukazały, że z UKP utożsamia się 15,4% ankietowanych, ale już 37,8% tych, którzy należą do jakiegoś wyznania i 36,6% należących do jakiejś organizacji religijnej. Z kolei dla UKP PK liczby te przedstawiały się odpowiednio: 11,7%, 28,7%, 25,5%, a dla trzeciego w kolejności UKG: 7,6%, 18,6%, 17,3%. Szczegółowe dane zawiera tabela 10. Na marginesie trzeba dodać, że tendencja wzrostu liczby wiernych Patriarchatu Moskiewskiego potwierdza się w najnowszych badaniach. Jeżeli w 2005 r. z UKP PK identyfikowało się 14% ankietowanych, 10,6% z UKP, a za „po prostu prawosławnych” uważało się 33,4%, to w 2010 r. wielkości te były następujące: UKP – 23,6%, UKP PK – 15,1%, „po prostu prawosławny” – 25,6%¹⁴⁴.

O większym swego czasu przywiązaniu Ukraińców do Patriarchatu Kijowskiego aniżeli do UKP świadczyć może również klasyfikacja przywódców obu Kościołów w rankingach popularności. W kwietniu 1993 r. Centrum Reform Rynkowych przeprowadziło sondaż, w którym wyłoniono 35 najbardziej znanych polityków. Na miejscu 18. znalazł się metropolita Filaret (Denisenko), na 20. metropolita Wołodymyr (Sabodan), na 26. zaś patriarcha Mściśław (Skrypnyk). Jedenaście lat później, w kwietniu 2004 r. redakcja „Korespondenta” opublikowała ranking stu najbardziej wpływowych osób na Ukrainie, gdzie na 11. miejscu uplasował się patriarcha Filaret, na 14. metropolita Wołodymyr, na 17. kard. Lubomyr Huzar, a na 39. – główny rabin Kijowa i Ukrainy Yaakov Dov Bleich¹⁴⁵.

¹⁴³ *Relihiynist' w ukrains'komu suspil'stvi. Za materialamy sociolohichnykh doslidzen'*, „Ljudyna i Swit”, 2001, nr 1, s. 23.

¹⁴⁴ Por. <http://www.uceps.org>

¹⁴⁵ S. I. Zdioruk, *op. cit.*, s. 225-226.

Tabela 11. Podstawowe informacje o religijności Ukraińców a ich przynależność konfesyjna

Kościół, wyznanie (religia) lub stosunek do religii	Obywatele Ukrainy N=3007	Wierzący obywatele Ukrainy, należący do Kościoła lub związku wyzna- niowego N=1034	Wierzący obywatele Ukrainy, należący do Kościoła lub zwią- zku wyzna- niowego oraz wspólnoty parafialnej N=630	Wierzący obywatele Ukrainy, odwiedza- jący świą- tynie N=889	Wierzący obywatele Ukrainy, odwiedza- jący świą- tynie nie rzadziej aniżeli raz w miesiącu N=327	Wierzący obywatele Ukrainy, odwiedza- jący świą- tynie nie rzadziej aniżeli raz na tydzień N=243
UKP	15,4	37,8	36,6	37,6	33,8	21,1
UKP PK	11,7	28,7	25,5	28,0	21,7	19,1
UKG	7,6	18,6	17,3	21,7	34,6	31,6
UAKP	0,7	1,6	1,5	1,7	2,0	1,0
Inne Kościoły prawosławne	0,3	0,7	-	-	-	-
KRz	0,7	1,6	3,2	1,9	0,8	3,0
Baptyści, adwentyści, zielonoświąt- kowcy, lute- ranie, chary- zmatyczni, inni prote- stanci oraz Świadkowie Jehowy	2,4	7,8	11,3	7,0	4,7	21,8
Inni chrześci- janie	0,1	0,3	0,3	0,3	0,4	0,8
Muzułmanie	0,8	1,9	3,8	1,7	2,4	1,0
Żydzi	0,03	0,1	-	-	-	-
Inni wierzący	0,07	0,2	0,6	0,2	0	1,0
Wierzący bez przynależno- ści religijnej	29,0	-	-	-	-	-
Niewierzący	16,1	-	-	-	-	-
Odmowa odpowiedzi co do sto- sunku do religii	14,3	-	-	-	-	-

Źródło: <http://www.risu.org.ua>

Przy tym wszystkim mieszkańcy państwa ukraińskiego dostrzegają coś nie do końca normalnego w sytuacji, kiedy w ich kraju funkcjonuje kilka Kościołów tego samego wyznania. Według danych zebranych przez „Socis” jesienią 2000 r. 26% ankietowanych chciało dobrowolnego zjednoczenia wszystkich Kościołów prawosławnych w jeden, 14% respondentów uważało, że na Ukrainie powinno pozostać

kilka jurysdykcji ortodoksyjnych, a dla 33% badanych kwestia zjednoczenia Kościołów nie była interesująca. Co czwarty interlokutor oczekiwał po zjednoczeniu pokoju pomiędzy działaczami zwaśnionych konfesji, natomiast negatywną wizję rozwoju wydarzeń, kiedy wzmocni się pozycja jednego z patriarchatów, roztrząsało 12% ankietowanych¹⁴⁶.

Pięć lat temu 47,1% ankietowanych uważało, że Ukraiński Kościół Prawosławny ma być zjednoczony i niezależny, nie miało to znaczenia dla 23,1%, a 22,4% wahało się z odpowiedzią. Idea utworzenia niezależnego Kościoła prawosławnego jest popierana w zachodniej części Ukrainy (61,8%), w centrum (59%) oraz w Kijowie (58,2%), przy czym za opowiadają się częściej wierni UKP PK oraz UAKP aniżeli UKP. Blisko co czwarty interlokutor (22,8%) uważał, że państwo powinno wspierać proces zjednoczeniowy, a co trzeci, że władza powinna tak robić, ale nie ingerując w wewnętrzne sprawy Kościoła. Ponad 20% negatywnie odniosło się do udziału państwa w tej inicjatywie¹⁴⁷.

Powracając do omówienia struktury wyznaniowej społeczeństwa ukraińskiego, należy wspomnieć, że 6,9% interlokutorów w badaniach z 2002 r. identyfikowało siebie z grekokatolicyzmem, 2,2% z protestantyzmem, 0,8% z rzymskim katolicyzmem, 0,7% z islamem, a po 0,1% z judaizmem, hinduizmem i kultami pogańskimi.

Sześć lat wcześniej z prawosławiem utożsamiało się 52% badanych, z protestantyzmem – 24%, z grekokatolicyzmem – 17%, z rzymskim katolicyzmem – 4%, z islamem – 1%, a z judaizmem – 0,5%. Wśród tych, którzy zadeklarowali się jako „wierzący” (63,4%), wyniki przedstawiały się następująco: prawosławni – 71,8%, grekokatolicy – 17,5%, muzułmanie – 5,3%, protestanci – 2,2%, rzymscy katolicy – 1,6%, „po prostu wierzący” – 1,2% i Żydzi – 0,4%. Aż 19,4% tych, którzy w młodości otrzymali edukację religijną i tylko 0,9% tych, którzy takiego wychowania nie dostali, a także 7,8% ochrzczonych w Kościele, utożsamiało się z UKG. Spośród wierzących do tej konfesji należało 11,1% osób i tylko 0,3% wahających się¹⁴⁸.

Blisko 19% respondentów w 2000 r. i 13,5% w 2002 r. uważało, że potrzeby religijne można zaspokajać poza Kościołem. W 2002 r. zbliżona liczba przepytanych (13,9%) argumentowała swój brak przynależności do jakiejkolwiek konfesji tym, że nie znają takiej religii, która odpowiadałaby ich potrzebom duchowym. Dwa lata wcześniej o swoich duchowych poszukiwaniach mówiło 18%.

Poza tym aż dwie trzecie ukraińskiego społeczeństwa uważało, że można być osobą wierzącą bez wyznawania konkretnej religii. Myśli tak aż 78,1% mających wątpliwości między wiarą a niewiarą, 72,9% niewierzących i 56,9% spośród wierzących: 34,1% grekokatolików, 66,4% prawosławnych, 80,2% „po prostu chrześcijan” i 69,9% osób nieidentyfikujących się z żadną religią. Myśli tak również 48,2%

¹⁴⁶ „Weczirnij Kyjiv”, 9 XI 2000.

¹⁴⁷ *Cerkwa w ukrajins'komu suspil'stvi (za materialamy sociolohicznoho doslidzennja)*, „Ljudyna i Swit”, 2004, nr 8, s. 44.

¹⁴⁸ Por. <http://www.risu.org.ua>

wychowanych w duchu wartości religijnych i 71,6% respondentów, którzy takiej edukacji nie przeszli. Co czwarty przebadany uważa, że wystarczy mu obcowanie z Bogiem „sam na sam” z pominięciem wszelkiego rodzaju rytuałów i poza budynkiem świątyni. Tak postępuje 36,5% wierzących i 28% wahających się.

Z przeciwnym twierdzeniem, że człowiek wierzący powinien obowiązkowo praktykować jakąś religię, zgadza się 59,3% grekokatolików, 27,5% prawosławnych, 11,1% „po prostu chrześcijan” i jedynie 8,6% osób bez identyfikacji konfesyjnej. Co piąty z tej ostatniej grupy nigdy nie interesował się tym problemem. Tego samego zdania jest 46,5% osób katechizowanych w domach rodzinnych i 18,7% tych, którzy takiej okazji nie mieli. Oczywiście podobnego zdania są też w większości skłonne do postaw konserwatywnych osoby starsze.

Blisko dwie trzecie (63,5%) Ukraińców zapytanych w 1998 r. o różnice między Kościołem grekokatolickim a Kościołami prawosławnymi nie dostrzegało żadnych istotniejszych, w przeciwieństwie do 15,1% respondentów. Co piąty (21,4%) udzielił na to pytanie odpowiedzi „trudno powiedzieć”. Interesująco przedstawia się porównanie odpowiedzi katolików obu obrządków oraz wiernych UKP, UKP PK i UAKP na kilka zasadniczych pytań.

Jedno z pytań zadanych interlokutorom przez ankietatorów z Katedry Nauk Społeczno-Humanistycznych Ukraińskiej Akademii Drukarstwa brzmiało następująco: „W czym dostrzegacie Państwo główną przyczynę konfliktów religijnych na Ukrainie?”. Niespełna połowa (49,5%) uchyliła się od odpowiedzi. Dla 39,8% to „walka o władzę, konflikty polityczne, ambicje Kościołów, niedoskonałość duchowieństwa, brak znajomości podstaw Biblii, a także niedoskonałość społeczeństwa, nacjonalizm i mentalność Ukraińców”. Co dziesiąty zaprezentował twierdzenie, że nie są to konflikty religijne, ale zwykłe prześladowania chrześcijan. Tak odpowiedzieli również w 100%, niezależnie od konfesji, osoby deklarujące się jako „codziennie praktykujące”¹⁴⁹.

Co się zaś tyczy praktyki religijnej, pod którym to pojęciem autorzy badań z 2002 r. rozumieją przestrzeganie zasad wiary, uczestnictwo w nabożeństwach, udział w sakramentach spowiedzi i eucharystii, indywidualną modlitwę poza budynkiem sakralnym, finansową pomoc organizacji religijnej, czytanie Biblii, to piąta część interlokutorów przekonana jest, że człowiek wierzący ma obowiązkowo wypełniać te praktyki. Tak uważa co czwarty wierzący, 12,7% wątpiących i 12,2% niewierzących. Takie wyobrażenie o obowiązkach osób religijnych ma 2/3 grekokatolików, co szósty prawosławny i co dziesiąty „po prostu chrześcijanin”. Opinie współczesnych Ukraińców o obowiązkach wierzących w stosunku do praktyk religijnych są ściśle związane z tym, czy uczestniczą oni w nich, czy też nie.

W rzeczywistości respondenci są jeszcze bardziej liberalni. Bardziej realistyczne dla nich jest uczestnictwo w obrzędach religijnych od czasu do czasu, a co się zaś

¹⁴⁹ M. Łukaszewycz, *op. cit.*, s. 25-26

tyczy znajomości zasad wiary, to nie jest to *condicio sine qua non* dla 49,6% badanych. Takie stanowisko nie zależy od stosunku interlokutorów do kwestii religii. Myśli tak 53,7% wierzących, 52,6% wątpiących, 50,2% wychowanych w środowisku wierzących, 48,8% tych, którzy takiej okazji nie mieli, a także 56,6% prawosławnych i 46,9% „po prostu chrześcijan”.

Należy zwrócić uwagę, że dla co czwartej przepytanej osoby nawet całkowite wyeliminowanie z życia udziału w praktykach religijnych, nie powoduje utraty statusu osoby wierzącej. Takie stanowisko podziela 40% niewierzących, trzecia część wahających się między wiarą a niewiarą, co piąty wierzący, 37,5% „po prostu chrześcijan”, 23,5% prawosławnych i jedynie 7,3% grekokatolików.

Tymczasem obywatele Ukrainy najczęściej biorą udział w nabożeństwach w święta kościelne (52,2% respondentów). Świątynie odwiedza wówczas połowa wierzących, 65,2% wątpiących i przeważająca część niewierzących (sic!). Do wstąpienia do budynków sakralnych w te dni skłania badanych przede wszystkim tradycja, w 2000 r. – 29%, w 2002 r. – 42,3%. Co siódmy respondent uczestniczy w nabożeństwach co tydzień, a co dwudziesty nawet częściej. Podstawowy substrat dawców takich odpowiedzi stanowią głównie wierzący oraz osoby w zaawansowanym wieku, przede wszystkim kobiety. Cotygodniowe i częstsze uczestnictwo w odprawianiu obrzędów religijnych motywowane jest koniecznością spotkania z Bogiem (82,7%), potrzebą spowiedzi i przyjęcia komunii (41,4%), chęcią pozbycia się niepokoju duszy (39,4%) i potrzebą odczucia ulgi (39,3%). Przynajmniej raz w miesiącu świątynie odwiedza, jak wynika z badań, 16,4% Ukraińców. W tej grupie wśród najczęściej podawanych motywów znalazły się: spotkanie z Bogiem (59,2%), załagodzenie niepokoju duchowego (42,2%) oraz potrzeba odczucia ulgi (38,3%). Raz w roku do cerkwi, kościołów lub meczetów przychodzi 8,7% ludności, rzadziej – 3,1%. To głównie osoby z grona wahających się, młodzieży i mężczyzn. Wśród ich motywów dominuje tradycja (40,2%), rocznice śmierci bliskich i przyjaciół (22,6%), wspólny „wypad” wraz z rodziną lub przyjaciółmi (20,6%).

W tym kontekście warto wspomnieć o wynikach dwóch badań przeprowadzonych w 1997 r. przez „Socis-Gallup” oraz Centrum „Monitoring Społeczny” wraz z Ukraińskim Instytutem Badań Społecznych. W pierwszym z nich, który przeprowadzono na reprezentatywnej próbie 1200 pełnoletnich osób, zadano pytanie: jak często odwiedza Pan/Pani cerkiew (dom modlitwy, kościół, synagogę itp.)? Odpowiedzi w podziale procentowym przedstawiały się następująco: 46% praktycznie nie odwiedza, 30% raz lub kilka razy do roku, nie mniej niż raz w miesiącu zadeklarowało 12% respondentów, w każdą niedzielę – 11% i codziennie – 1%¹⁵⁰.

Drugi sondaż zawierał pytanie: jak często odwiedza Pan/Pani cerkiew, nie licząc ślubów, chrztów i pogrzebów? I zanotowane odpowiedzi w kolejności częstotliwości występowania: nie odwiedzam – 30%, tylko w święta religijne – 28%, nie

¹⁵⁰ „Den”, 20 VIII 1997.

więcej niż raz w roku – 20%, nie rzadziej niż raz w tygodniu – 11%, raz w miesiącu – 8%, trudno powiedzieć – 8%¹⁵¹.

W 1994 r. na pytanie o częstotliwość uczestnictwa w obrzędach religijnych 66% protestantów odpowiedziało, że bierze w nich udział co tydzień. Tak samo odpowiedziało 32% grekokatolików i jedynie 2% prawosławnych z UKP. Spośród wszystkich prawosławnych respondentów około połowa odpowiedziała, że do cerkwi chodzi jedynie w czasie świąt i przy specjalnych okazjach, natomiast co trzeci o orientacji moskiewskiej nie uczestniczy w nabożeństwach nigdy¹⁵².

Dla porównania, w zachodniej części Ukrainy, w 1998 r. co piąty badany brał udział w nabożeństwach raz w tygodniu, 12,7% raz na dwa tygodnie, a 12,2% raz w miesiącu. Jedynie co dziesiąty interlokutor nie brał udziału w nabożeństwach w ogóle, a 44,4% robiło to kilkakrotnie w ciągu roku. Do komunii przystępowało raz w roku 43,7%, dwa razy – 14,6%, a częściej 14,5%. Nigdy do tego sakramentu nie przystępowało jedynie 14,1% respondentów¹⁵³.

W powszechnej świadomości Ukraińców uczestnictwo w nabożeństwach, niezależnie od ich częstotliwości, powiązane jest z celebrowaniem tradycji narodu. Taka odpowiedź jest druga w hierarchii dla osób odwiedzających świątynie w celu realizacji praktyk religijnych, pierwszą zaś dla osób wahających się między wiarą a niewiarą.

Wśród przebadanych 12,5% wierzących nie zna żadnej modlitwy, trzecia część zna tylko jedną, zazwyczaj *Ojcze nasz*, 27,3% wierzących zna ich 2-3. Nie ma zasadniczych różnic między znajomością modlitw a wiekiem interlokutorów. Takie zależności dają o sobie znać, kiedy poziom znajomości modlitw wzrasta do czterech (25,8%). Większą część tej grupy stanowią ludzie powyżej 50 roku życia. Znajomość większej liczby modlitw zależy wprost od religijnego wychowania w rodzinie. Wśród osób, które przeszły swoistą szkołę religii w młodości, 39,5% zna 10 i więcej modlitw.

Ukraińcy rzadko wspierają finansowo konfesję, do której należą. Robi tak 35,9% respondentów, z czego 43,5% wierzących, 31,7% wahających się, 43,9% niewierzących. Jedynie 11,6% pytanych robi tak regularnie, 12,7% nigdy (42,1% wahających się między wiarą a niewiarą, 25,8% niewierzących). Równocześnie, co piąta osoba uważa za punkt honoru złożenie ofiary w dni świąt religijnych (21,9% wierzących, 19,6% wątpiących, 24,5% niewierzących).

Jak już wspominałem na początku, w październiku 2002 r. 60,2% zaliczyło się do grupy osób wierzących. Podczas tych samych badań zadano pytanie: czy wierzy Pan/Pani w Boga? Twierdząco odpowiedziało 77,4% ankietowanych. W Boga wierzy 96,5%, którzy uważają się za osoby wierzące, 75,9% wahających się i 15,3%

¹⁵¹ „Den”, 9 X 1997.

¹⁵² W. Pawluczuk, *op. cit.*, s. 124.

¹⁵³ M. Łukaszewycz, *op. cit.*, s. 17.

niewierzących. Dla porównania na początku poprzedniej dekady zadano Ukraińcom pytanie: czy nie miałeś nigdy wątpliwości dotyczących istnienia Boga? Takich wątpliwości nie miało 20% pytanych ze wschodnich obwodów kraju i aż 76% z Galicji¹⁵⁴. Poza tym badani wskazali, że wierzą w duszę (64,5%), grzech (67,4%). W grupie osób wierzących wskazania takie przyjmują wartości odpowiednio 80 i 82,1%, natomiast dla niewierzących – 23,8 i 27,4%. W istnienie diabła wierzy 4% wierzących, 5% wahających się i 9% niewierzących, nie wierzy 42,3%, a nie wie 11%, w raj wierzy odpowiednio 41,6%, 43,8% i 14,7%, w istnienie piekła – 39,5%, 45,5% i 15%, w cudowną moc świętych relikwii – 46,9%, 39% i 14,1%, w wędrówkę dusz lub w reinkarnację – 29%, 52,5% i 18,5%.

Najczęściej spotykanymi wyobrażeniami Boga są: żywa istota (25%), wyższa siła niebieska (18%), niewidzialny nadczłowiek (9%), Wyższy Rozum, Absolut, Idea, jedność wszelkiej energii, Prawo Współtworzenia (7%), dobro, czystość, miłość, szczęście, spokój, ochrona, troska (10%), natura (2%).

W 1991 r. wiarę w Boga deklarowało od 43% według Instytutu Filozofii N-NU do 49% Ukraińców zgodnie z informacjami zebranymi przez Roger Russel Researcher. Na przełomie tysiącleci poziom wiary w Boga miał wzrosnąć do 66% („Socis”), 78% (Ukraińskie Centrum Studiów Ekonomicznych i Politycznych), a nawet do 86% (Kijowski Międzynarodowy Instytut Socjologii). Jednocześnie w personalnego Boga żywego, nie zaś w jakiś typ wyższej siły nadprzyrodzonej, wierzył w tym czasie co czwarty Ukrainiec. Według „Aufbruch/New Departures” w 1998 r. 20,6% ankietowanych silnie wierzyło, że Jezus, który żył wśród nas, jest Synem Bożym i Bogiem, dla 14,6% nie jest pewne czy Jezus rzeczywiście żył wśród nas na Ziemi, 16% uważało go jedynie za nadzwyczajnego człowieka, 14,5% nie określiło, czy Jezus jest tylko człowiekiem, czy też jeszcze Bogiem, a 14,3% badanych nie rozumie całego problemu do końca, choć wierzy, że Jezus jest istotą boską¹⁵⁵.

Pomimo że socjolodzy z Ukraińskiej Akademii Drukarstwa nie zadali w 1998 r. swoim rozmówcom wprost pytania o wiarę w Boga, to w przygotowanym przez nich kwestionariuszu znalazły się pytania takie jak: czy człowiek jest dla Państwa miarą wszechrzeczy?, albo też czy Jezus Chrystus jest dla Państwa źródłem prawdy?, z których pośrednio dowiadujemy się, w co wierzą mieszkańcy Galicji. Odpowiedź twierdzącą na powyższe pytania udzieliło odpowiednio 23,3% i 73,3% respondentów, przeczącą – 30,6% i 1,9%, a „trudno powiedzieć” – 46,1% i 9,2%. Dla co szóstego Chrystus jest tylko „nositel” prawdy¹⁵⁶. Mając powyższe dane na uwadze, można postawić tezę, że mieszkańcy Galicji wierzą w Boga, ale nie jest to wiara w pełni ugruntowana.

¹⁵⁴ E. Sinicyń, *Współczesna społeczno-polityczna sytuacja na Ukrainie i jej wpływ na poziom religijności oraz dynamikę orientacji wyznaniowych ludności*, w: *Religie i kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, I. Borowik, A. Szyjewski (red.), Kraków 1993, s. 159.

¹⁵⁵ *Relijijnist'...*, op. cit., s. 21-22.

¹⁵⁶ M. Łukaszewycz, op. cit., s. 18-19.

Przy opracowywaniu wyników badań z 2002 r. podjęto się próby wyodrębnienia grupy osób, które w powszechnej świadomości odpowiadają wyobrażeniu o „prawdziwym wierzącym”. To ci, którzy określili siebie jako osoby wierzące, odpowiedzieli „tak” na pytanie o wiarę w Boga, odpowiedzieli „tak” na pytanie o życie po śmierci, zaliczyli siebie do jednego z wyznań religijnych, uczestniczą w nabożeństwach i innych obrzędach religijnych „częściej niż raz w tygodniu, raz w tygodniu lub ostatecznie raz w miesiącu”, podstawowym motywem uczestnictwa w obrzędach jest dla nich spotkanie z Bogiem, według których wiara daje człowiekowi „sens życia, pojednanie ze śmiercią, zbawienie duszy i drogę do życia wiecznego, pomaga odczuć łączność z nadprzyrodzonym (Bogiem, Duchem, Wyższym Rozumem itd.)”. Osób, które spełniają wyżej wspomniane kryteria, udało się wyodrębnić w badanej próbie zaledwie 34, co stanowi 1,7% (sic!). Jeżeli, jak sugeruje Nadija Dudar, dodać jeszcze dwa kryteria („osoba wierząca powinna obowiązkowo uczęszczać na msze, realizować obrzędy religijne, szeroko znać zasady wiary oraz osoba wierząca powinna obowiązkowo wyznawać tę lub inną religię”), to wówczas grupa poważnych wierzących całkowicie się rozplywa.

Po kilku dziesięcioleciach przymusowej ateizacji Kościół cieszy się w oczach ukraińskiej opinii publicznej sporym zaufaniem, zajmując we wszystkich rankingach pierwsze miejsce. I tak, w 1997 r. Centrum „Monitoring Społeczny” oraz Ukraiński Instytut Badań Społecznych reprezentatywnej grupie 2003 osoby powyżej 15 roku życia zadało pytanie: czy ufa Pan/Pani organizacjom religijnym? Odpowiedzi były następujące: tak – 39%, nie – 33%, trudno powiedzieć – 28%. Wśród instytucji państwowych i publicznych Kościół cieszył się największym zaufaniem społecznym, na drugim miejscu zaś znalazła się armia¹⁵⁷. Przeprowadzone kilka miesięcy później przez Kijowski Międzynarodowy Instytut Socjologii oraz Katedrę Socjologii Narodowego Uniwersytetu „Akademia Kijowsko-Mohylańska” badania tylko potwierdziły wyniki poprzednich: 27,6% obdarzyło zaufaniem Kościół, a Radę Najwyższą i prezydencką administrację odpowiednio 3,1% i 2,7%¹⁵⁸. Podobnie było z wynikami badania zaufania publicznego przeprowadzonymi przez Ukraińskie Centrum Studiów Ekonomicznych i Politycznych: Kościołowi ufało 33,7% respondentów, armii – 30,2%, sądownictwu – 11,9%, milicji – 11,8%, prokuraturze – 11,7%, a związkom zawodowym – 7,5%¹⁵⁹. I jeszcze jedno, tym razem przeprowadzone w lipcu 2001 r. na próbie 2188 osób ze 120 miejscowości z całej Ukrainy, Kościołowi i duchowieństwu ufało 36%, nie ufało – 14%, siłom zbrojnym ufało 28%, a odmiennego zdania był co czwarty respondent¹⁶⁰.

Regularne badania opinii publicznej dotyczące zaufania respondentów do wspólnot konfesyjnych prowadzi Centrum Razumkova. Analizując ich wyniki,

¹⁵⁷ „Den”, 20 VIII 1997.

¹⁵⁸ J. Doroszenko, *op. cit.*

¹⁵⁹ „Ukrajins’ke Slovo”, 10-17 VIII 2000.

¹⁶⁰ „Robitnycza Hazeta”, 7 VIII 2001.

można zauważyć, że w latach 2000-2005 liczba osób ufających Kościołowi całkowicie bądź częściowo znacznie przewyższała liczbę interlokutorów udzielających odmiennych odpowiedzi. Średnia odpowiedzi „ufam w pełni” w podanym okresie to 28,19%, „raczej ufam” – 31,57%, „nie ufam w pełni” – 14,4%, „trudno powiedzieć” – 15,25%. Szczegółowe informacje na ten temat zawiera tabela 12.

Tabela 12. Zaufanie do Kościoła w latach 2000-2005

	Pełne zaufanie	Częściowe zaufanie	Częściowa nieufność	Pełna nieufność	Trudno powiedzieć
VIII 2005	23,5	35,8	16,0	10,6	14,1
II 2005	29,9	31,2	14,9	12,7	11,2
XII 2004	31,1	29,7	14,5	14,0	10,7
X 2004	30,8	31,6	12,2	12,4	13,1
IX 2004	25,0	31,9	19,0	11,3	12,8
VI 2004	21,7	34,5	17,4	13,4	13,0
III 2004	28,2	32,1	16,0	15,9	7,8
II 2004	24,0	33,5	18,6	12,7	11,1
XII 2003	28,0	33,5	14,9	12,9	10,7
IX 2003	27,3	28,9	13,3	17,5	13,0
VIII 2003	25,3	32,6	13,0	17,7	11,4
VI 2003	33,0	29,2	12,8	15,6	9,4
IV 2003	29,4	33,2	12,0	14,3	11,1
III 2003	25,1	33,7	14,1	16,9	10,2
II 2003	27,2	30,1	14,5	17,7	10,5
XII 2002	27,9	32,0	14,9	16,4	8,8
XI 2002	30,9	30,9	14,4	14,4	9,4
X 2002	28,8	32,4	12,1	17,8	8,9
IX 2002	24,8	30,4	14,5	20,0	10,3
VIII 2002	25,4	32,4	15,6	16,2	10,4
VI 2002	30,0	30,0	15,4	15,9	8,7
V 2002	26,8	33,0	14,6	16,0	9,6
III 2002	27,8	33,4	12,9	15,9	10,0
II 2002	29,9	29,7	15,4	14,2	10,7
I 2002	28,1	29,5	14,6	16,9	10,9
XII 2001	31,0	29,6	11,6	15,7	12,2
X 2001	29,4	28,6	14,1	16,4	11,5
VI 2001	28,6	27,5	13,2	17,5	13,2
V 2001	30,0	32,2	14,2	14,0	9,6
II 2001	29,0	33,8	11,5	15,8	9,9
XII 2000	30,6	33,8	14,3	14,5	6,8
VII 2000	33,7	29,4	14,3	14,9	7,7

Źródło: <http://www.razumkov.org.ua>

Do identycznych wniosków można dojść po przestudiowaniu wyników badań opinii publicznej zleconych przez PKU ds. Religii i przeprowadzonych na przełomie 2003 i 2004 r. Przepytano wówczas 1572 respondentów, z czego trzecia część

pochodziła ze wschodniej Ukrainy, 19,8% z zachodnich regionów państwa, 15,1% z centrum, a 14,9% z południa. Blisko połowa wszystkich ankietowanych pozytywnie odniosła się do działalności Kościołów i związków wyznaniowych na Ukrainie, odmiennego zdania było jedynie 5,7%, 37,5% zaś odniosło się do tego problemu neutralnie. Ponad 62% pytanym pozytywnie odbiera udział organizacji religijnych w procesie narodowego i duchowego odrodzenia Ukraińców, a tylko niespełna co dwudziesty sądził inaczej. Dobrze odbierana była działalność socjalna Kościoła (46,2%), wyżej zaś był oceniany jego wpływ na rodzinę i wychowanie dorastającego pokolenia. Uważało tak ponad trzy czwarte ankietowanych. Dla 53,6% kultura była tą sferą życia publicznego, w której związki wyznaniowe mogą zrobić najwięcej pozytywnego, 42% za taką sferę uważało psychologię, a co piąty – oświatę. Warto w tym kontekście wspomnieć, że próby upolitycznienia życia religijnego spotykają się z niezrozumieniem dwóch trzecich badanych¹⁶¹.

Podczas omawianego sondażu respondentom zadano także pytania dotyczące obecności Kościoła i szerzej – religii w szkole i siłach zbrojnych. W odpowiedzi na pytanie: jaki jest Pana/Pani stosunek do wprowadzenia przedmiotu „etyka chrześcijańska” do systemu szkolnictwa powszechnego? przeważająca część (65,8%) odpowiedziała pozytywnie, 15,9% – negatywnie, a 18,3% miało pogląd obojętny. Nieco mniejsze było poparcie opinii publicznej dla idei duszpasterstwa wojskowego. Ponad połowa badanych opowiedziała się pozytywnie za obecnością kapelanów w armii, 27,7% nie miało wyrobionego zdania, natomiast co piąty sądził, że nie jest to niezbędne.

¹⁶¹ *Cerkwa..., op. cit.*, s. 42-44.

ROZDZIAŁ 5

Sacrum wobec profanum

5.1. Problemy społeczno-polityczne i pomarańczowa rewolucja

W dniu, w którym Rada Najwyższa USRR ogłosiła niezależność Ukrainy, 24 VIII 1991 r. do Ukraińców w kraju i w diasporze zwrócił się kard. Lubacziwskyj, jednoznacznie wspierając decyzję parlamentarzystów, a także zapewniając o tym, że UKG dołoży wszelkich starań, aby naród ukraiński mógł „cieszyć się lepszym jutrem”, chcąc wiernie mu służyć, tak jak to już miało miejsce w historii. Zwierzchnik Kościoła grekokatolickiego zwrócił się również do wiernych o ich aktywną pracę na rzecz wzmocnienia pełnowartościowości i niezależności Ukrainy, aby nie zaprzepaścić tych „chwil ogólnonarodowej radości”¹.

Przy okazji piątej rocznicy niepodległości kard. Lubacziwskyj stwierdził, że Ukraińcy, pomimo sporych trudności, dali przed całym światem świadectwo, iż są godni żyć samodzielnie. Wyraził przekonanie, że wkrótce naród ukraiński zajmie należne mu miejsce we wspólnocie europejskiej. Zdaniem purpurata, wówczas wszyscy powinni byli skupić się na wzmocnieniu aspektów moralnego i materialnego życia, które należy osiągnąć w oparciu o wartości chrześcijańskie. Zwrócił się o modlitwę za przywódców narodu, a także zaapelował do wszystkich obywateli Ukrainy, aby żyli w miłości, pokoju i spokoju, zgodnie z przykazaniami Bożymi².

Z apelem do duchowieństwa, zakonników, zakonnic i osób świeckich z okazji dziesiątej rocznicy niezależności państwa ukraińskiego zwróciła się w podpisanym przez kard. Huzara 20 VIII 2001 r. liście pasterskim hierarchia UKG: „Chry-

¹ *Zajawa Błażenniszoho Patrijarcha Myroslawa Iwana kardynała Ljubaczivskoho z nahody proholoszennja nezależnosti Ukrajiny*, „Ljudyna i Swit”, 1991, nr 10, s. 3.

² *Zwernennja Błażenniszoho Patrijarcha Myroslawa Iwana Kardynała Ljubaczivskoho do ukrajins'koho narodu z narody pjatoji ricznyci proholoszennja nezależnosti Ukrajiny*, ARI 1996, nr 35 (150), s. 12.

stus wyzwolił nas, abyśmy w tej wolności żyli. Stójcie więc niezachwianie i nie poddawajcie się znowu pod jarzmo niewoli. Bo wy do wolności powołani zostaliście, bracia" (Gal 5, 1-13). Tymiż słowami św. Pawła Apostoła hierarchowie grekokatoliccy odnieśli się do sytuacji w kraju, kiedy po latach swego rodzaju „egipskiej niewoli” udało się Ukraińcom „wyjść na pustynię”. Często ludzie, jak kiedyś Żydzi Mojżesza, pytają, czy było to naprawdę potrzebne? Ale według biskupów Ukraina odniosła sporo sukcesów, więcej, aniżeli można byłoby oczekiwać. Sformowano strukturę państwa, społeczeństwo dokonało wyboru parlamentu, prezydenta, uchwalono konstytucję, powstały partie, którym chodzi o dobro publiczne. „Stoimy na drodze budowy społeczeństwa obywatelskiego, w którym darzona szacunkiem będzie godność ludzka, wszystkie jej prawa”³.

Wśród największych klęsk pierwszego dziesięciolecia niepodległości biskupi wymienili grabież Ukrainy na masową skalę, nienawiść, przemoc i najniższe instynkty w życiu politycznym kraju. Hierarchowie zwrócili również uwagę na „jedno z najważniejszych zadań na przyszłość”, którym miałoby być odnowienie jedności w ramach Kościoła kijowskiego. „Jeden Kościół da nam możliwość, abyśmy poczuli się jednym narodem. Gdyż naród, to przede wszystkim nie jedność polityczna, ale duchowo-religijna”⁴.

Kilka miesięcy później Huzar zwrócił się do zwierzchnika ukraińskiej armii, prezydenta Leonida Kuczmy, ministra obrony Ukrainy Wołodymyra Szkidczenki, a także oficerów i żołnierzy, z okazji dziesięciolecia Sił Zbrojnych Ukrainy. Kard. Huzar zaznaczył na wstępie, że często słowa „żołnierz” i „broń” kojarzą się tylko z wojną, agresją i panowaniem nad światem, dlatego też ogromnym sukcesem młodego państwa ukraińskiego jest fakt, że tego wszystkiego udało się, jak do tej pory, uniknąć. Chociaż świat szykuje się do „świętej wojny”, to przywódca Kościoła grekokatolickiego nawoływał do „świętego pokoju”, a także wyrażał marzenie, że pokój nigdy nie opuścił Ukrainy⁵.

Po raz pierwszy w kwestii wyborów UKG głos zabrał w 1994 r. w *Postaniu hierarchów z okazji przeterminowanych wyborów do Rady Najwyższej Ukrainy*. Wówczas to przypomniano grekokatolikom, że udział w elekcji jest obowiązkiem, chyba że w okręgu wyborczym brak jest godnego kandydata. Przestrzeżono przed agitacją partii chcących „powrotu do minionego”, przed kandydatami o poglądach jawnie radykalnych i nacjonalistycznych, a także zwrócono uwagę, aby doszukiwać się

³ *Zuvernennja jepyskopiŭ Kyjewo-Halic'koji Mytropoliji Ukrajin's'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy do duchowenstwa, monaszestwa i myrjan z nahody desjatoji ricznyci Nezaležnosti Ukrajin's'koji deržawy*, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajin's'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2001, nr 1, s. 77.

⁴ *Ibidem*, s. 78.

⁵ *Łyst Błażenniszoho Ljubomyra do Holownokomanuwacza Zbrojnych sył Ukrainy, Ministra oborony Ukrainy ta komandnoho składu i służbowców Zbrojnych sył Ukrainy z narody 10-littja Zbrojnych sył Ukrainy*, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajin's'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2001, nr 1, s. 81.

w kandydatach wartości oczekiwanych od późniejszych parlamentarzystów, a więc chęci uchwalenia konstytucji, przyjęcia kompleksu ustaw, zgodnie z którymi „nie może być najmniejszej wątpliwości co do suwerenności, niezależności i demokratycznego ustroju Ukrainy”, prywatnej własności, sprzeciwu wobec centralizacji i starego systemu socjalistycznego. Biskupi zakazali przy tej okazji swoim duchownym wydawania zgody na wystawianie swoich kandydatur⁶.

O ile to ostatnie zawołanie było przestrzegane w wyborach do Rady Najwyższej, to już niekoniecznie w wyborach samorządowych. Niestety, nie udało mi się dotrzeć do danych z 1994 r., ale cztery lata później, w 1998 r. członkami rad lokalnych zostało sześciu duchownych grekokatolickich, piętnastu zaś w 2002 r.⁷

Przed wyborami w 1998 r. bp Huzar w imieniu grekokatolickiego episkopatu przestrzegał, że „kazalnica nie może stać się trybuną polityczną”. Oczywiście każdy członek Kościoła, czy to duchowny, zakonnik, zakonnica czy też osoba świecka, miał wolne prawo wybrać takiego kandydata, którego podpowiadało mu jego sumienie i kogo uważał on za godnego przywódcę społecznego. Zdaniem Huzara, każdy głosujący przed aktem wyboru powinien odpowiedzieć sobie na pytania, czy program partii albo też kandydata uwzględnia dobro powszechne, czy też tylko jakiejś jednej grupy, czy zabezpiecza dobro całego państwa, czy skierowany jest na przyszłość, czy też tylko na szybki i tymczasowy rezultat, czy bierze pod uwagę godność i prawa człowieka. Według hierarchy, najlepszą rekomendacją dla kandydata jest to, jak żył i żyje, czy przestrzega zasad moralnych, czy jest osobą wierzącą, czego dokonał do tej pory⁸.

Zapytany przez dziennikarki Klarę Hudzyk i Halinę Umblat o to, jak w różnorodności bloków i partii politycznych odnaleźć tę odpowiednią, Huzar miał odpowiedzieć, że pomiędzy ich programami nie ma zbyt wielkiej różnicy, a chodzi przede wszystkim o osobowości kandydatów, nie zaś o ideologię. Hierarcha zwrócił uwagę, że na ukraińskiej scenie politycznej istnieje partia, która nie zasługuje na głosy wyborców. Według obecnego zwierzchnika UKG, w ciągu ostatnich siedemdziesięciu lat całkowicie zdyskredytował się w oczach chrześcijan komunizm. Co się zaś tyczy innych partii, to wyborcy muszą zorientować się w dotychczasowej

⁶ S. I. Zdioruk, *op. cit.*, s. 228.

⁷ W wyborach samorządowych w 1998 r. deputowanymi do rad lokalnych zostało łącznie 61 duchownych różnych konfesji, z czego, poza wspomnianymi księżmi grekokatolickimi, 36 prawosławnych z UKP i 12 z UKP PK, 4 z UAKP i 3 ze wspólnot protestanckich. Ogromną większość z nich wybrano w zachodniej części Ukrainy, 19 w obwodzie zakarpackim, 14 – lwowskim, 5 – wołyńskim i 4 w iwano-frankowskim. Cztery lata później, w 2002 r., członkami rad samorządowych zostało 82 księży z UKP PK, 61 z UKP, 18 z UAKP, a także po kilku przedstawicieli duchowieństwa protestanckiego, a na Krymie – muzułmańskiego. A. Szuba, *Religija i politika w ukraińskom obszczestwie*, w: *Relihija i suspil'stvo w Ukraini. Faktory zmin*, Kyjiv 1998, s. 63-64; S. I. Zdioruk, *op. cit.*, s. 301-302.

⁸ *Cerkwa ne smije stawaty politycznoju trybonuju*, „Za Wil'nu Ukrainu”, 27 XII 1997.

działalności politycznej kandydatów, odpowiedzieć sobie na pytanie, czy są oni świadomymi obywatelami i budowniczymi nowej Ukrainy⁹.

W marcu 1998 r. grekokatolicka hierarchia duchowna po raz drugi zwróciła się do wiernych i wszystkich ludzi dobrej woli w związku kampanią wyborczą. Kommentując tenże dokument na konferencji prasowej, bp Lubomyr Huzar zaznaczył, że chociaż sytuacja w kraju zasiała zwątpienie i pokusę własnej wygody, to jednak obowiązkiem każdego chrześcijanina jest pamięć o szansach i losie państwa. Według biskupa pomocniczego arcybiskupa większego, Bóg dał Ukrainie niepodległość, za którą obecne pokolenie nie musiało przelewać krwi, co zobowiązuje do niezamarnowania tak wielkiego daru, gdyż przyszłość państwa jest w rękach jego obywateli. Odwołując się do apelu biskupów, Huzar podkreślił, że brak udziału w wyborach jest grzechem, ale jeszcze większym grzechem, grzechem śmiertelnym jest głosowanie przeciwko własnemu państwu i narodowi.

Hierarcha ponownie podkreślił, że duchowieństwo grekokatolickie nie może wysuwać swoich kandydatur w wyborach. W diecezji iwanofrankowskiej kilku księży zgłosiło swoje kandydatury do rad samorządowych, ale UKG nie popierał takiego sposobu na ochronę własnych interesów. Według Huzara „deputactwo to praca 24 godziny na dobę, a nie tylko »przybiec i zagłosować«”, a na taką pracę księży czasu nie mieli. Zaznaczył, że w metropolii nie ma zakazu udziału duchownych w radach deputowanych, ale do następnych wyborów takie przepisy zostaną wprowadzone w życie. Korzystając ze swoich delegowanych praw zwierzchnika UKG, Huzar nakazał, aby w dniu wyborów, 29 III 1998 r., podczas liturgii do zwykłych modlitw dodać również słowa: „Módlmy się również za naszą Ojczyznę, aby utwierdził się w niej spokój, pokój i dobrobyt”¹⁰.

W wystosowanym 22 IX 1999 r. apelu do duchowieństwa i wiernych z okazji zbliżających się wyborów prezydenckich hierarchowie zwrócili uwagę, że podstawową formą realizacji społecznego powołania człowieka jest jego aktywny udział w życiu publicznym. Aktywność taka miałaby świadczyć o dojrzałości zarówno duchowej, jak i obywatelskiej, ale na skutek doświadczeń z okresu komunistycznego społeczeństwo było pasywne, wierząc, że od pojedynczego głosu niewiele zależy, a wszystko i tak już wcześniej zostało przesądzone. Co prawda, ukraińskie doświadczenia z demokracją są niewielkie, ale – zdaniem hierarchów – o tym, że końcowy rezultat zależy od wyborców, świadczy choćby nadzwyczaj aktywna agitacja pretendentów do najwyższego urzędu w państwie w czasie kampanii wyborczej. Wybory są – według nich – szansą na wyrażenie swojego stosunku do procesów zachodzących w kraju, a niepójście do wyborów oznacza zmarnowanie tejże szansy. Pasywność zaś może prowadzić do ustanowienia takiego syste-

⁹ K. Hudzyk, H. Umblat, *op. cit.*

¹⁰ *Myrjany jduť holosuwaty: U hreko-katolyc'kych cerkwach u den' wyboriw molytymut'sja za jich uspic, „Mołoda Hałyczyna”, 26 III 1998.*

mu rządów, który ograniczałby prawa i wolności człowieka, czy nawet do utraty niezależności przez Ukrainę, dlatego też chrześcijanie mają obowiązek wzięcia udziału w wyborach.

Biskupi poprosili wiernych, aby zwracali uwagę na agitację kandydatów, potrafili odróżnić realny program od nierealnych do spełnienia obietnic. Przestrzegali też przed stosowaniem moralnych i materialnych nacisków, kupczeniem głosami.

Przypomniano, że w chrześcijańskim rozumieniu godność głowy państwa nie wypływa z katalogu przysługujących jej uprawnień, ale ze złożonej z siebie ofiary, z rządu i służenia własnemu narodowi. Według biskupów, kandydaci do funkcji prezydenta powinni podzielać właśnie takie rozumienie sprawowania przez nich najwyższego urzędu w państwie. Uważali oni, że dokonując oceny kandydatów należy przede wszystkim zwracać uwagę, czy kandydat odnosi się z szacunkiem do niepodległości Ukrainy, czy też proponuje jakieś kroki, które w perspektywie ograniczyłyby jej suwerenność, czy odnosi się z szacunkiem do podstawowych praw człowieka, w tym do wolności religijnej, słowa, do informacji, zgromadzeń. Oprócz tego – zdaniem hierarchów – należy dogłębnie poznać osobę kandydata, jego przeszłość, gdyż to, czego dokonał w przeszłości, lepiej o nim świadczy aniżeli słowa wypowiedziane dzisiaj. Jeżeli dawniej dany pretendent reprezentował interesy wąskiej grupy ludzi, członków nomenklatury partyjnej, to czy dzisiaj będzie on troszczył się o sprawy całego narodu? Co prawda, nie ma kandydatów idealnych, ale należy wybrać takich, którzy są najbliższe tych fundamentalnych kryteriów, zgodnych z chrześcijańskim sumieniem i zdrowym rozsądkiem.

Po raz kolejny potępiono wszelkie próby wykorzystania ambony w celach agitacji, zarówno ze strony duchowieństwa, jak i kandydatów i ich sztabów wyborczych. Według biskupów, co prawda Kościołowi nie jest obojętne, kto obejmie najwyższy urząd w państwie, ale w tych czy innych wyborach nie może wspierać poszczególnych kandydatów, a księża nie mogą brać bezpośredniego udziału w życiu politycznym. Hierarchowie podkreślali, że Kościół służy wszystkim swoim wiernym niezależnie od ich poglądów, szczególnie zaś tych politycznych¹¹.

Zapytany o komentarz do wspomnianego powyżej listu bp Huzar powiedział, że Kościół nie mówi, na kogo należy głosować, gdyż nie jest nieomylny, a nieomylność przysługuje tylko Bogu. Tak samo wytłumaczył zakaz podejmowania agitacji przez duchownych. Według Huzara, skoro Kościół może się pomylić i nie wskazać dobrego kandydata, księża nie mogą angażować w proces wyborczy jego autorytetu. W tym samym wywiadzie bp Gbur, ówczesny sekretarz synodu biskupów, podzielił się refleksją, że Ukraińcy zawsze widzą wyniki elekcji przez pryzmat eschatologii: albo zostanie wybrany dobry prezydent, albo też Ukraina przestanie istnieć. Według Gbura niezależnie od tego, kto zajmie najwyższy urząd w państwie,

¹¹ *Pastyr's'ke zwernennja do duchowenstwa ta wirnych z nahody prezidents'kyh wyboriw*, „Meta”, 1999, nr 1 (132), s. 2.

to niepodległość Ukrainy nie jest zagrożona. Udział w wyborach jest – według pochodzącego z Polski hierarchy – obowiązkiem, a ten, kto bez względu na przyczynę nie bierze w nich udziału, oddaje głos innym¹².

Według powszechnych opinii Kościół grekokatolicki rozdzielił swoje sympatie w czasie tejże elekcji prezydenckiej między dwóch kandydatów, związanych z Ukraińskim Ruchem Ludowym: Jurija Kostenkę oraz Hennadija Udowenkę¹³.

W czasie kampanii wyborczej do Rady Najwyższej, 22 II 2002 r. kard. Huzar jeszcze raz podkreślił, że UKG nie wystawia swoich kandydatów i żadnemu z nich nie udziela szczególnego błogosławieństwa. Wierni, a zarazem wyborcy, nie powinni zwracać uwagi na nagłaśniane w czasie kampanii wyborczej ofiary kandydatów na rzecz Kościoła, jednorazowe skądinąd bardzo dobre uczynki ani też na wspólne zdjęcia z duchownymi i hierarchami, ale na ich codzienny stosunek do religii¹⁴.

Po zakończeniu elekcji parlamentarnej Huzar zwrócił się do grekokatolickiego duchowieństwa, zakonników i zakonnic oraz do laikatu i wszystkich ludzi dobrej woli, dziękując za modlitwę o sprawiedliwy i etyczny wybór. Mimo że niektórych mogą rozczarować ich wyniki, to jednak – według Huzara – jest to kolejny krok w rozwoju procesów państwowotwórczych. Wierni i duchowieństwo UKG powinni włączyć się w walkę o lepsze jutro Ukrainy, choćby poprzez modlitwę¹⁵.

Tydzień później, 8 IV 2002 r., Huzar wystosował list do swoich współobywateli, którzy brali udział w wyborach 31 III 2002 r., i poprosił ich o przebaczenie za „nieprzemyślane zachowanie się niektórych duchownych naszego Kościoła, którzy podczas kampanii wyborczej, nie zwracając uwagi na swój szczególny status, prowadzili jawną albo zawoalowaną agitację na rzecz pewnych bloków, partii i kandydatów”. Takie działania uznał za sprzeczne z oficjalnym stanowiskiem UKG i zapowiedział, że będą ukarane. Jednocześnie Huzar potępił organizacje i działaczy politycznych, którzy namawiali duchowieństwo do takich działań. Według kardynała, bez względu na to, czy odnieśli sukces w wyborach, czy też ponieśli klęskę, nie rozumieją oni roli, jaką Kościół odgrywa w życiu społecznym, co przekłada się na ich niski poziom moralny¹⁶.

¹² Czy stane propowidał'nycja trybunoju dlja ahitaciji? Interwju Kwityky Hryn'kiw, „Meta”, 1999, nr 1 (132), s. 3.

¹³ W. Kowal's'kyj, *Cerowni ambony mało ne peretworyhysja pid czas wyboriw na partijnij trybuny*, „Chreszczatyk”, 26 XI 1999.

¹⁴ *Lyst Błażenniszoho Ljubomyra do spiwchromadjan stosowno pidhotowky do wyboriw*, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2002, nr 2, s. 81.

¹⁵ *Zwernennja Błażenniszoho Ljubomyra do duchowenstwa, monaszestwa, myrjan Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy ta wsich ljudej dobroji woli z nahody zawerszemnja wyboriw*, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2002, nr 2, s. 83.

¹⁶ *Lyst Błażenniszoho Ljubomyra do spiwchromadjan, jaki braly uczast' u wyborach 31 bereznja 2002 roku*, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2002, nr 2, s. 84.

We wrześniu 2002 r. Huzar zwrócił się z listem otwartym do wszystkich zaangażowanych w ukraińskim życiu politycznym. Zauważył w nim potrzebę dialogu jako najlepszy, sprawdzony sposób na rozwiązywanie nieporozumień i konfliktów. Zgodnie z opinią hierarchy, ma być to dialog prawdziwy, nie zaś iluzoryczny i pełny pustych deklaracji, jak ma to miejsce w rozmowach pomiędzy przedstawicielami wspólnot wyznaniowych, co zwierzchnik ukraińskich grekokatolików poddaje krytyce. Na skutek braku dialogu społeczeństwo nie obdarza polityków zaufaniem, a to jest niezbędne w celu dalszego rozwoju państwa¹⁷.

Kolejna kampania przedwyborcza, tym razem na urząd głowy państwa ukraińskiego, rozpoczęła się oficjalnie 4 VII 2004 r. Od samego początku budziła ona wielkie zainteresowanie, gdyż od tego, kto zajmie urząd prezydenta po Kuczynie, zależały dalsze, perspektywiczne losy państwa i narodu¹⁸.

Krótko po tym kard. Huzar stwierdził, że duchowni cieszą się wśród Ukraińców wielkim autorytetem i kiedy wykorzystują swój autorytet w celu agitowania za tym lub innym kandydatem, to czynią tym samym wielką, moralną krzywdę, gdyż zabierają wiernym prawo wyboru. Zdaniem zwierzchnika UKG, wykracza to poza kompetencje duszpasterzy, dlatego też Kościół stanowczo się temu sprzeciwia. Sprzeciwia się jakiegokolwiek formie ingerowania księży w proces wyborczy, nieodpowiadania na pytania o to, na kogo będzie on głosował, gdyż odpowiedź na takie pytanie będzie wskazówką dla wiernych, że właśnie ten kandydat jest godny głosu. Według Huzara, Kościół powinien zachęcać ludzi do głosowania, korzystania z tego fundamentalnego prawa i dokonywania wyboru moralnego kandydata, gdyż powinien on być przede wszystkim osobą uczciwą. Dzień wyborów

¹⁷ *Widkrytyj lyst Błażenniszoho Ljubomyra do usich, chto zaanżahowanij u politycznomu žytti naszo ho narodu*, „Błażowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2002, nr 2, s. 105.

¹⁸ W czasie kampanii prezydenckiej głos na temat swoich osiągnięć w zakresie stosunków wyznaniowych zabrał Leonid Kuczma, który ocenił je bardzo wysoko. W jednym z wywiadów telewizyjnych miał powiedzieć, że w czasie dekady jego rządów na stanowisku głowy państwa nie było konfliktów konfesyjnych, konfliktów, w których doszłoby do przelania krwi. Patrząc na sytuację, która miała miejsce w wielu krajach postradzieckich, Kuczma taki stan zaliczyłby na plus swojej prezydentury. Niestety nie udało się dokonać tego, co chciała dokonać cała ukraińska elita polityczna, a więc utworzyć jeden Kościół prawosławny. Kuczma powiedział również o swoim zafascynowaniu rolą, jaką odgrywa Kościół w sąsiednich krajach, powołując się przy tym na Polskę.

Co się zaś tyczy programów politycznych głównych pretendentów do najwyższego urzędu w państwie, to Petro Symonenko opowiadał się za zabezpieczeniem wolności sumienia i wyznania, sprzyjaniu w stworzeniu dla osób wierzących odpowiednich warunków dla wyznawania przez nich swojej wiary, czy też potępieniem ekstremizmu religijnego. Wiktor Juszczenko mówił o potrzebie jedności narodu ukraińskiego, orientacji społeczeństwa na wartości ogólnoludzkie, w tym wolność, demokrację, zgodę między narodami i konfesjami, wzajemny szacunek i tolerancję, sprawiedliwość i dobro. Urzędujący wówczas premier, Wiktor Janukowycz, także podkreślał konieczność wszechstronnego popierania zadowolenia potrzeb religijnych wierzących oraz pokoju międzywyznaniowego. *Cerkwy na starti prezydents'koji kampaniji w Ukraini*, „Ljudyna i Swit”, 2004, nr 8, s. 2.

zaś powinien być traktowany przez wyborców jako święto demokracji, a zarazem prawdziwej władzy ludu¹⁹.

Z odezwą do wiernych zwrócił się także Synod Biskupów, w której podkreślono, że hierarchom Kościoła grekokatolickiego nie jest obojętny problem wyboru głowy państwa, ale przez szacunek dla wolnej woli wyborców nie zamierzają wskazywać odpowiedniego kandydata albo też dyktować ludziom, na kogo należy głosować. Przywódcy UKG potępili fałszowanie wyborów, do czego zaliczyli monopol informacji w trakcie kampanii, wykorzystywanie administracji dla celów partykularnych, kupowanie głosów, co jest zamachem na godność ludzką, demonstrowanie braku zasad etycznych, wykorzystywanie stanowisk służbowych i fałszowanie wyników wyborów. Ukazała się też specjalna instrukcja dla duchownych, co powinni robić, a czego powinni unikać w czasie kampanii wyborczej²⁰.

Jak pokazała druga tura wyborów prezydenckich, egzaminu moralnego nie zdali rządzący. Bezpośrednio po zamknięciu lokali wyborczych 21 XI 2004 r. media poinformowały o zwycięstwie Wiktora Janukowycza, co zaczął oficjalnie podważać sztab Juszczenki. Liderzy opozycji wezwali do obywatelskiego nieposłuszeństwa, czego efektem były wielotysięczne wiece poparcia na rzecz powtórzenia głosowania w Kijowie, Lwowie, Doniecku, jak i w innych miastach. W swoich rozmyśleniach, datowanych na 26 XI 2004 r., Huzar napisał, że wydarzenia ostatnich dni ukazały, że Ukraińcy stali się gotowi, aby utworzyć państwo prawa, w którym wszyscy są równi przed prawem, a także, gdzie każdy może bez żadnych sankcji mówić o tym, co myśli. Według hierarchy, Bóg czuwa nad Ukrainą, a jego zamysł jest dalekosiężny. Kontynuując swoją myśl, zwrócił uwagę, że każdy człowiek ma wolną wolę, wykorzystuje ją do dobrych i złych uczynków, i właśnie te ostatnie zdominowały drugą turę wyborów prezydenckich, kiedy na ogromną skalę fałszowano rezultaty elekcji. Huzar z żalem skonstatował, że naród ukraiński był pozbawiony prawa do wolnych i sprawiedliwych wyborów, odpowiedzialność zaś za to spoczywała przede wszystkim na tych organach państwa, które zgodnie z konstytucją były odpowiedzialne za zabezpieczenie warunków niezakłóconego okazania woli przez społeczeństwo. Zwierzchnik UKG zauważył, że obecny kryzys polityczny pogłębiał się również ze względu na nieprzejednane stanowisko rządzących krajem, co łączyło się z ich osobistymi interesami, a także powoływanie się częściej na rozwiązanie siłowe aniżeli na wolę narodu. Według kard. Huzara, to skutek czasów radzieckich, kiedy ówczesni przywódcy zostali uformowani, a nawet czasów stalinowskich. Dopiero w czasach niezależności Ukraińcy doświadczyli siły własnej woli, odczuli w sobie przyrodzoną godność i własne prawa. Dzisiaj nie mogą pozwolić, aby ktoś ich tych praw pozbawił, dzisiaj bowiem przebudzili się do odpowiedzialnego życia obywatelskiego i utwierdzenia na-

¹⁹ *Ibidem*, s. 3-4.

²⁰ „Den”, 10 VII 2004.

rodowości ukraińskiej. Dla arcybiskupa większego byłoby ogromną stratą, gdyby Ukraińcy nie wykorzystali tej sposobności.

Kontynuując swoje rozmyślenia, Huzar stwierdził, że szczęścia narodu nie zdobywa się lekko, ale jest to „ciężki krzyż”. Na przestrzeni ubiegłego stulecia naród ukraiński poświęcił na kształtowanie swojej tożsamości wiele ofiar. Ci zaś, którzy dzisiaj i w dzień, i w nocy, stoją na mrozie – według Głowy i Ojca UKG – gotowi są na jeszcze większe poświęcenia i cierpienia, to godni naśladowcy męźnych przodków, którzy rozumieją, że wielkie rzeczy zdobywa się wielkim wysiłkiem. Ważne również, aby nie zatrzymać się w zapale, który może szybko wygasnąć, albo też zboczyć na manowce, ale uświadomić sobie, że także w przyszłości będą czekać i inne wyzwania, może nie takie dramatyczne, ale wymagające entuzjazmu, wytrwałości i odpowiedzialności. Według zwierzchnika UKG, podczas obecnych wyborów najbardziej wszystkimi wstrząsnęły obłuda, niesprawiedliwość, czyli, ogólnie rzecz biorąc, czynienie zła przez rządzących. Zdaniem Huzara, Ukraińcy powinni zmierzać do zmiany oblicza władzy, a tak poważny, szeroki i dalekosiężny program można zrealizować jedynie wspólnymi siłami. Chociaż ostatnim czasem mówiło się o rozpadzie państwa i regionalnych odmiennościach, to jednak – co zauważył kardynał – w tych dniach wszyscy odkryli w sobie głęboką jedność narodu ukraińskiego i jego wielką solidarność. Właśnie na 26 XI 2004 r. na godzinę 18 wspólnoty chrześcijańskie na Ukrainie wezwały swoich wiernych i wiernych innych konfesji do wspólnej modlitwy za pokojowe i sprawiedliwe rozwiązanie kryzysu²¹.

Po powtórzonej drugiej turze wyborów prezydenckich, 10 I 2005 r., Huzar wydał dwa listy pasterskie: do wiernych oraz do duchowieństwa, w których podzielił się opinią, że elekcja Juszczenki na najwyższy urząd w kraju oznacza nowy ład w życiu publicznym. Według Huzara, zmiany na lepsze zależą także od zwykłych ludzi, od ich poparcia dla ekipy, która chce ich dokonać, a wyraz tego, że naród dąży do prawdy i dobra, dał podczas wydarzeń okrzykniętych jako „pomarańczowa rewolucja”. Dlatego Huzar zaapelował, aby każdy robił co w jego mocy, choćby poczynając od przestrzegania przepisów prawa, sumiennego wykonywania swoich obowiązków, utrzymywania porządku wokół siebie, mówienia prawdy, nieprzyjmowania łapówek²².

W liście do duszpasterzy podkreślił, że to właśnie dzięki ich postawie oraz ich poprzedników w zachodnich obwodach Ukraińcy zdołali zachować i pokazać podczas wydarzeń wokół wyborów prezydenckich swoją świadomość narodową i religijną, a także wysoki poziom życia kulturalnego, oświatowego i ekonomicz-

²¹ *Rozdumy Błażenniszoho Ljubomyra szczodo majbutnosti Ukrajin's'koji derżawy na pidstawu rezul'tativ wyboriw Prezydenta Ukrainy, „Błahowisnyk Werchownoho Archyepyskopa Ukrajin's'koji Hreko-Katolyč'koji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2005, nr 4, s. 64-65.*

²² *Łyst Błażenniszoho Ljubomyra do myrjan UHKC na zawerszennja prezydents'kych wyboriw, ARI 2005, nr 1, s. 4.*

nego. Wezwał do wspierania wiernych w budowie nowego ładu i podziękował za nieingerowanie w sprawy polityczne, aby nie skompromitować Kościoła²³.

W swoich rozmyślaniach, datowanych na 10 I 2005 r., Huzar nazwał największym zwycięzcą wyborów ukraiński naród, który pokonał swoich gnębieli i samego siebie. Według zwierzchnika UKG, ugruntowało się także przekonanie, że Ukraińcy nie są narodem opuszczonym przez Boga, że pomimo różnic regionalnych stanowią jedność, że są oni gospodarzami własnych losów. Wydarzenia „pomarańczowej rewolucji” pokazały również – według Huzara – jak wielką moc ma modlitwa. Dzięki nim przez dziesięciolecia odwrócona od ludzi władza zrozumiała, że jest dla obywateli, a nie na odwrót²⁴.

5.2. Opieka duszpasterska nad wojskowymi

W okresie niezależności diametralnie zmienił się stosunek żołnierzy ukraińskiej armii do kwestii religii. Jeżeli w 1992 r. za wierzących uważało się 4% wojskowych, natomiast 1,3% regularnie brało udział w obrzędach religijnych, to już cztery lata później, w 1996 r. wielkości te wynosiły odpowiednio 29% i 27%²⁵.

Na początku trzeciego tysiąclecia odsetek wierzących w ukraińskim wojsku plasował się na poziomie dwudziestu kilku procent. Ponad połowa wierzących w armii utożsamiała się z UKP PK (57,3% żołnierzy w służbie zasadniczej i 54,3% żołnierzy kontraktowych, podoficerów i oficerów). Znacznie mniejsze wartości osiągnęły UKP (odpowiednio 9,2% i 9,4%), UKG (11,8% i 3,1%), UAKP (3,9% i 0,3%) oraz wspólnoty muzułmańskie (6,9% i 0,9%). Bardziej szczegółowe dane na temat religijności ukraińskich żołnierzy zawiera tabela 13.

Pomimo, że ukraińskie ustawodawstwo wyznaniowe nie przewiduje takiej instytucji, jak kapelaństwo wojskowe, to jednak szereg Kościołów ma podpisane umowy bilateralne z siłami zbrojnymi lub też ich jednostkami. Model ten nawiązuje do rozwiązań zaproponowanych na zwoływanych systematycznie od 1994 r. konferencjach i debatach z udziałem przedstawicieli administracji państwowej, armii i organizacji religijnych. Według zwolenników tej formy współpracy, wychowanie religijne przeważnie zapobiega upadkowi moralnemu i przyczynia się do pełnej realizacji przez człowieka swoich obowiązków wobec państwa i społeczeństwa. Wychowanie religijne powinno rozpoczynać się już od najmłodszych lat, w rodzinie, ponieważ już w tym czasie, a jeszcze wyraźniej w młodości, kształtuje się charakter młodego człowieka i obywatela. Wpojenie wartości chrześcijań-

²³ *Лист Благеннісзoho Лjubomyra do duchowенства UHKC на завершенні прeзидeнтських виборів, ARI 2005, nr 1, s. 4.*

²⁴ *Роздуми з нагоди завершення прeзидeнтських виборів в Україні, ARI 2005, nr 1, s. 5-7.*

²⁵ W. Jelen's'kyj, *Duchowynj suprowid u Zbrojnych sylach Ukrajinj. Diskusiji i perspektivy*, „Ljudyna i Swit”, 2001, nr 11-12, s. 6.

skich młodym ludziom, w tym żołnierzom, to jeden z podstawowych celów organizacji religijnych²⁶.

Tabela 13. Wierzący i niewierzący w Siłach Zbrojnych Ukrainy oraz w ukraińskiej Państwowej Służbie Granicznej

Korpus kadry (kategoria żołnierzy i oficerów)		Procentowy udział wierzących i niewierzących w latach		
		2001	2002	2003
Żołnierze służby zasadniczej	Wierzący	46,1	46,9	49,3
	Niewierzący	11,9	11,5	10,7
Żołnierze służby kontraktowej	Wierzący	43,2	44,0	45,1
	Niewierzący	31,7	29,8	30,2
Podoficerowie (chorążowie)	Wierzący	33,3	33,1	34,3
	Niewierzący	24,2	24,7	23,7
Podporucznicy	Wierzący	25,1	26,3	28,1
	Niewierzący	20,4	20,9	21,3
Porucznicy	Wierzący	20,3	21,4	23,8
	Niewierzący	47,9	39,1	35,2
Kapitanowie	Wierzący	6,3	7,4	10,2
	Niewierzący	59,8	56,2	53,9
Majorzy	Wierzący	5,2	6,1	7,3
	Niewierzący	72,9	69,8	64,8
Podpułkownicy	Wierzący	3,5	3,7	4,1
	Niewierzący	78,7	77,6	73,9
Pułkownicy	Wierzący	0,8	0,8	1,1
	Niewierzący	89,3	87,4	86,9
Ogółem	Wierzący	20,4	21,1	22,6
	Niewierzący	48,5	46,3	44,5

Źródło: S. I. Zdioruk, *Suspił'no-religijni widnosyny. Wyklyky Ukraini XXI stolittja*, Kyjiv 2005, s. 384.

Nie jest wyjątkiem również UKG, który porozumienia takie ma podpisane z Państwową Służbą Graniczną, Ministerstwem Spraw Wewnętrznych i Gwardią Narodową. Od połowy 1994 r. w jednostkach wojskowych w Kołomyi i okolicy posługę duszpasterską pełniło dwóch księży grekokatolickich i jedna zakonnica. Co tydzień odprowadzana była liturgia, a dwa razy w tygodniu prowadzona była katechizacja. Żołnierze służby zasadniczej, którzy znaleźli się w Kołomyi, pochodzą przede wszystkim ze wschodniej części kraju, uważają się za prawosławnych, choć w rodzinnych stronach prawie nie uczęszczali do cerkwi, a niektórzy nigdy nie byli w żadnej świątyni, zostali wychowani na niewierzących. Nie widzą oni niczego złego w fakcie, że opiekują się nimi duchowni grekokatolicy, a nawet część niewierzących przyjęła w koszarach z ich rąk chrzest²⁷.

²⁶ R. M. Koczanczuk, *Duszpastirs'ka opika wijs'kowich*, Kyjiv 2004, s. 32-35.

²⁷ *Duszpastyrjuwannija swjaszczeniwykiw UHKC w wijs'kowych czastynach m. Kołomyji*, ARI 1996, nr 4 (119), s. 5-6.

Na wschodzie i południu kraju, gdzie sieć parafii grekokatolickich jest słabo zorganizowana, funkcje kapelanów wojskowych pełnią proboszczowie. Taka sytuacja ma miejsce choćby w Sewastopolu, gdzie kapłanem dla stacjonujących w mieście sił morskich służb ochrony pogranicza jest ks. Mykoła Berdnyk²⁸.

Porozumienie o współpracy pomiędzy UKG a Państwowym Komitetem Ukrainy ds. Ochrony Granicy Państwowej Ukrainy zostało podpisane pod koniec marca 1999 r. i składa się z 7 punktów. Ze strony Kościoła umowę sygnował ordynariusz zborowski M. Kołtun. Przewidziano w niej przygotowanie planu współpracy w zakresie duchowego, kulturalnego i moralnego rozwoju młodzieży przedpoborowej, wychowania religijnego i patriotycznego żołnierzy ochrony pogranicza, sprzyjanie pokojowemu współżyciu żołnierzy różnych wyznań, organizowanie przez duchownych i dowodzących wspólnych przedsięwzięć na rzecz odrodzenia duchowego, edukacji chrześcijańskiej i formowania zasad duchowych w życiu żołnierzy, wzmocnienia zdrowia moralnego i psychicznego odbywających służbę w armii. W porozumieniu znalazł się zapis o możliwości pracy duszpasterskiej księży grekokatolickich w jednostkach wojsk ochrony pogranicza, w tym odprawiania na ich terenie nabożeństw, ich udziale w zajęciach z religioznawstwa w Akademii Wojsk Granicznych im. B. Chmielnickiego, udzielaniu przez duchownych pomocy w zabezpieczeniu literatury religijnej dla bibliotek w jednostkach wojskowych. UKG i Komitet wspólnie zobowiązali się do przygotowania i propagowania materiałów na temat roli Kościoła w wychowaniu żołnierzy oraz zorganizowania wspólnej grupy roboczej odpowiedzialnej za wykonanie i rozwój wzajemnej współpracy²⁹.

W lutym 2000 r. w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych odbyło się spotkanie kolegium, w którym udział wzięło 34 przedstawicieli z 19 Kościołów i organizacji religijnych. Podczas obrad biskup pomocniczy głowy UKG, L. Huzar, zabrał głos na temat tolerancji kierownictwa w stosunku do wyznań i konfesji, mówił o pomieszczeniach odpraw w jednostkach ministerialnych, a także o tym, że praca kapelanów powinna być regulowana w specjalnym statucie, który zatwierdziłby prezydent. Podpisano również dokument o zamiarach współpracy, który ze strony kościelnej, jako przedstawiciel Ogólnoukraińskiej Rady Kościołów i Organizacji Religijnych, parafował bp Marcyan Trofimiak³⁰.

Za cele współpracy uznano w nim wsparcie duchowe, a także formowanie wartości moralnych, patriotycznych i kulturowo-etycznych pracowników i funkcjonariuszy organów spraw wewnętrznych. Duchowni uzyskali możliwość odwiedzania jednostek wojskowych spraw wewnętrznych w celu odprawiania nabożeństw, prowadzenia innych obrzędów religijnych z udziałem wojskowych, dzieł się przez duchownych doświadczeniem w zakresie pracy wychowawczej,

²⁸ UGKC u Sewastopoli, „Meta”, 2000, nr 3 (136), s. 6.

²⁹ *Spil'na uhoda pro wzajemodiju miż Ukrajins'koju Hreko-Katolyč'koju Cerkwoju ta Derżawnym komitetom u sprawach ochorony derżawnoho kordonu Ukrajinu*, CRI 1999, nr 5, s. 50-51.

³⁰ ARI 2000, nr 2, s. 2.

zapewnienia dla jednostek literatury religijnej oraz materiałów audio i wideo, a także w celu innej aktywności w zakresie poszerzania praw i potrzeb wierzących pracowników i funkcjonariuszy resortu³¹.

Bardziej zorganizowane formy duszpasterstwa wojskowego przyjęto dopiero w ostatnich latach, ale ze względu na fakt, że omówienie tych zagadnień wykracza poza ramy czasowe niniejszej monografii, zostaną one jedynie zasygnalizowane.

W 2006 r. we Lwowie powstało Centrum Wojskowego Kapelaństwa przy Kurii Archidiecezjalnej. Dwa lata później ta formalnie niezależna organizacja religijna o charakterze misyjnym otrzymała na swoją działalność pojezuicki kościół św. św. Apostołów Piotra i Pawła we Lwowie³².

W listopadzie 2008 r. utworzono Radę ds. Opieki Duszpasterskiej przy ukraińskim Ministerstwie Obrony Narodowej, będącą organem konsultacyjno-doradczym. W jego skład weszło 7 konfesji: UKP, UKP PK, UAKP, UKG, KRz, OZZEChB oraz Duchowy Zarząd Muzułmanów Ukrainy.

5.3. Teologia i szkolnictwo wyższe

Ukraiński Kościół Grekokatolicki posiada bardzo dobrze rozwinięty system wyznaniowego szkolnictwa wyższego, przy prawie zerowej obecności szkół niższego szczebla. Zgodnie z *Praktycznymi krokami wprowadzenia „Koncepcji Oświaty Teologicznej” w Archidiecezji Lwowskiej i w UKG z 2000 r.* składa się on z akademii duchownej otwartej dla wszystkich chętnych – Lwowskiej Akademii Teologicznej (LAT), obecnie Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego (UKU), seminariów duchownych, diecezjalnych (Drohobycz, Iwanofrankowsk, Lwów, Tarnopol, Użhorod) i zakonnych (redemptorystów we Lwowie, bazylianów w Złoczowie), kolegiów i instytutów katechetycznych (Drohobycz, Iwanofrankowsk, Lwów, Zborów). Poza tym w *Praktycznych krokach...* wymieniono także fakultety i szkoły regenckie, zajmujące się formacją teologiczną, liturgiczną i muzyczną diaków (psalmistów) oraz regentów w Czortkowie, Drohobyczu, Iwanofrankowsku, Kołomyi i Lwowie. Jedyną wymienioną szkołą średnią jest Grekokatolickie Liceum im. Klemensa Szeptyckiego we Lwowie³³. Według Mychajło Dymydzia w rozwoju szkolnictwa grekokatolickiego można wyróżnić trzy etapy: Pierwszym było wznowienie działalności przez Lwowskie Seminarium Duchowne Świętego Ducha (1990 r.) oraz LAT (1994 r.), które to instytucje stworzyły podwaliny pod system kształcenia teologicznego³⁴.

³¹ W. Jelen's'kyj, *op. cit.*, s. 6.

³² Por. <http://www.kapelanstvo.org.ua>

³³ *Praktyczni kroki dlja wtilennja Koncepciji bohosłows'koji oświaty u L'wivus'kij archijeparchiji ta w UHKC, „Bohosłow'ja”, 2000, nr 64, s. 20-21.*

³⁴ M. Dymyd, *Bohosłows'ka oświta w Ukraini. Problemy i perspektywy: Pytannja akredytaciji bohosłow'ja, „Bohosłow'ja”, 2000, nr 64, s. 3-5.*

Drugim etapem nazwać można proces integracji oświaty teologicznej wewnątrz UKG poprzez opracowanie wspólnego programu nauczania dla wszystkich seminariów grekokatolickich na Ukrainie, który, zgodnie z propozycją Soboru Patriarszego z 1996 r., Synod Biskupów postanowił realizować. Powołana do życia przez arcybiskupa większego Komisja ds. Oświaty Teologicznej i Wychowania przedstawiła wspólne warunki, które zobowiązywałyby wszystkie seminaria do unifikacji podstaw programowych. Opracowany przy tej okazji przez dr Borysa Gudziaka schemat nauczania przedmiotów teologicznych spełniał wszystkie warunki Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, dotyczące przygotowania przyszłych duchownych i nostryfikacji jego wiedzy dzięki akredytowanemu na poziomie międzynarodowym programowi nauczania w LAT.

Stworzenie Rady Nadzorczej Wyższej Oświaty Teologicznej Archidiecezji Lwowskiej we wrześniu 1997 r. było początkiem trzeciego etapu rozwoju szkolnictwa wyznaniowego Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie. Jej zadaniem było znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy potrzebne są we Lwowie dwie uczelnie kształcące teologów – akademie i seminarium. W przypadku pozytywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie Rada Nadzorcza powinna była dokładnie rozdzielić zadania jednej i drugiej instytucji, a o swojej propozycji poinformować bp. Huzara. Biskup pomocniczy kard. M. I. Lubacziwskiego poprosił Radę Nadzorczą o opracowanie i przedłożenie mu *Koncepcji Oświaty Teologicznej Archidiecezji Lwowskiej*. Obradująca pod przewodnictwem ks. dr M. Dymydzia, rektora LAT, Rada Nadzorcza w składzie: ks. M. Bendyk, dr B. Gudziak, ks. M. Hawriliw, prof. M. Hołubec, dr hab. J. Hrycak oraz inż. M. Marynowycz rozszerzyła swoje prace, czego efektem było przedłożenie i zaakceptowanie przez Synod Metropolii Kijowsko-Halickiej *Koncepcji Oświaty Teologicznej na Ukrainie*.

Koncepcja rozpoczyna się swego rodzaju preambułą, w której możemy przeczytać: „Uroczyste świętując 1000-lecie Chrztu, otrzymując od Pana wielki dar wolności i przygotowując się do celebrowania ogólnoświatowego Jubileuszu 2000-lecia od narodzenia Zbawiciela, chrześcijanie na Ukrainie mają okazję uświadomić sobie dziedzictwo religijne i teologiczne, które było i powinno być ważną częścią narodowego, kulturalnego i politycznego życia społeczeństwa. (...) Do tego składają nas wielkie zmiany, które zachodzą na całym świecie, a przede wszystkim w krajach Europy Wschodniej. Te zmiany są spowodowane istotą postkomunizmu, postmodernizmem oraz postindustrialną ekonomią. Wszystko to razem wzięte powinno nas zachęcić do twórczych przemyśleń, zrozumienia i wspierania nowej rzeczywistości, aby testament Chrystusa, przekazany jego Kościołowi – ewangelizować, uświęcać, oczyszczać, zbawiać i wszystkich w Nim jednoczyć w jedno ciało – zrealizować jak najpomyślniej”³⁵.

³⁵ Dokument omówiono na postawie: *Koncepcja bohosłows'koi oświty w Ukrajini*, „Bohosłow'ja”, 2000, nr 64, s. 6-19.

Koncepcja składa się z 47 punktów, z czego, w części pierwszej określono, czym się teologia zajmuje i zarysowano historię rozwoju teologii i oświaty teologicznej na Ukrainie, poczynawszy od chrztu św. Włodzimierza aż po wiek XX. Autorzy słusznie zauważyli, że dzięki szkolnictwu grekokatolickiemu w czasach Cesarstwa Austriackiego, szczególnie zaś za metropolity Szeptyckiego, doszło do odrodzenia życia kulturalnego i powstania ruchu narodowego. Szczególny, chociaż jeszcze nieuświadomiony do końca etap rozwoju ukraińskiej teologii, to okres zaświadczenia o chrześcijańskiej sile i duchu przed obliczem totalitarnych prześladowań. Zaznając represji i przebywając w podziemiu, Kościół nie mógł kontynuować rozwoju współczesnej teologii akademickiej, natomiast nabył nowych cech, które pozwoliły mu przetrwać nie tylko półwieczną niewolę, ale i dalej prowadzić pracę teologiczną i duszpasterską w warunkach konspiracji, wychowywać i wysławiać księży i biskupów. Pojmowanie Słowa Bożego realizowało się nie tylko poprzez męczennictwo, ale i przez aktywne stanowisko chrześcijan wobec przewagi ateizmu (p. 19).

W świetle *Koncepcji* pod koniec XX w. wymiar duchowy i intelektualny ukraińskiego społeczeństwa uległ znaczącym przemianom, w związku z czym zmiana musiała ulec oświata teologiczna, dostosowując się do warunków współczesnej zsekularyzowanej, pluralistycznej cywilizacji oraz procesów globalizacji. Nie należało przy tym zapominać o ukształtowanej przez stulecia tradycji ukraińskiej teologii (p. 22).

Autorzy dokumentu zwrócili uwagę na złożoność procesów religijnych na Ukrainie, która powodowała potrzebę uwzględnienia ekumenicznego wymiaru oświaty teologicznej (p. 23), jej wymiaru akademickiego, dzięki któremu mogłaby zaistnieć krytyczna refleksja naukowa, a Kościół byłby na bieżąco ze współczesnymi tendencjami w teologii (p. 25). Odrodzona oświata wyznaniowa powinna sprzyjać odnowieniu pełni życia kościelnego we wszystkich jego częściach składowych: duszpasterskiej, teologicznej, misyjnej, charytatywnej itd. Jednak – według autorów – po trwałym odłączeniu Kościoła od społeczeństwa przez reżim totalitarny szczególną uwagę zwrócić należało na socjalny wymiar religii, formowania i popularyzacji nauki społecznej Kościoła, oraz przede wszystkim zrozumienie teorii praw człowieka (p. 26).

Koncepcja podkreślała, że na obecnym etapie kryzysu doktryn politycznych i różnych ideologii oświata wyznaniowa musi się opierać na najlepszych tradycjach ukraińskiej teologii oraz na poznaniu okoliczności, które pozwolą na zabezpieczenie rozwoju człowieka i poszanowanie jego godności (p. 27). Ważnym zadaniem stojącym przed teologią ukraińską miało być opracowanie stanowiska UKG w stosunku do najnowszych nurtów światowej teologii, w tym miejsca i roli w Kościele duchowieństwa, osób świeckich – kobiet i mężczyzn. Z jednej strony należało poznać i zwalczyć nastroje izolacjonistyczne i fundamentalistyczne, które – z różnych przyczyn – były obecne wśród wiernych na Ukrainie. Z drugiej strony – zdaniem autorów *Koncepcji* – ukraińska teologia powinna uwzględniać te pomyłki kleryka-

lizmu, laicyzacji, pod którym to pojęciem rozumie się wzrost roli osób świeckich, oraz feminizmu, które dopuściły u siebie wspólnoty innych narodów (p. 28).

Przed oświatą teologiczną stoi jeszcze jedno zadanie – „zwrócenia zaniedbanemu i zagubionemu człowiekowi rozumienia zbawczej siły Wcielnego Słowa i ideału ofiary”. W zamian za obecną w dzisiejszych czasach korupcję, zubożenie i ogólne upokorzenie człowieka ma się pojawić rozpowszechniana przez teologię kultura solidarności i nienasycenia, humanizmu, godności i praw człowieka (p. 30). Stawiając przed sobą takie cele, oświata wyznaniowa orientuje się na wszystkich ludzi dobrej woli, szczególnie zaś na młodzież, która na przekór współczesnym tendencjom do utraty moralności jednoczy się wokół Kościoła (p. 31).

Ponieważ – jak zauważają autorzy – przed wiekami nauka teologii legła u podstaw tworzenia uniwersytetów, w tym Akademii Kijowsko-Mohylańskiej czy Uniwersytetu Lwowskiego, Kościół domaga się od władz państwowych uznania jej za dyscyplinę naukową i traktowanie jako części powszechnej edukacji na Ukrainie, co też sprzyjać będzie przezwyciężeniu intelektualnego i duchowego głodu obywatela epoki postradzieckiej (p. 32). Odrodzenie i rozwój ukraińskiej teologii ma na celu harmonizację osoby, odrodzenie jej duchowości, oczyszczenie duszy oraz formowanie Ukraińca chrześcijanina i patrioty (p. 33). Według autorów *Koncepcji*, oświata teologiczna jest wszechogarniająca, ponieważ jest poznaniem Najwyższego i odkryciem jego rozumu i serca. Powinna odbywać się nie tylko w placówkach oświatowych, „ale na stacjach kosmicznych i w pustelniach, na wózku inwalidzkim i w przychodni lekarskiej, w drodze i w osiedlach ludzkich; powinna ona stać się sensem bytu człowieka, jego niewidzialnym atrybutem, komponentem jego wiedzy, świadomości i światopoglądu. Na tej podstawie każda istota ludzka, dzięki swojemu rozumowi danemu jej przez Boga, jest zdolna do jego odkrycia, poznania samej siebie, stając się nosicielem duchowości i humanizmu” (p. 34).

Teologia rozwija się na dwóch podstawowych poziomach: specjalistycznej oświaty teologicznej oraz ogólnego wychowania chrześcijańskiego. Pierwszy z nich realizowany jest przez szkoły wyznaniowe: uniwersytety, akademie, seminaria, instytuty katechetyczne. Ogólne wychowanie chrześcijańskie prowadzone jest praktycznie we wszystkich gałęziach ludzkiego życia, ponieważ nie ma takiej sfery, która mogłaby istnieć bez Stwórcy (p. 35). Ośrodkami takiej edukacji powinny być szkoły ogólnokształcące, poczynawszy od przedszkola, aż po licea i kolegia. W naturalny sposób takim miejscem jest również rodzina, a także inne wspólnoty i zgromadzenia, takie jak armia, więzienia czy też szpitale (p. 41).

Autorzy dokumentu uważają teologię za dyscyplinę naukową, obejmującą przygotowanie czterech kategorii specjalistów: 1) wysoko kwalifikowanych teologów (z tytułami i stopniami), 2) duchownych, 3) katechetów, 4) personel pomocniczy (regenci, diakowie). Istnieją trzy stopnie teologiczne: bakałarza, magistra licencjonowanego, doktora (p. 36).

Akademie teologiczne i wydziały teologiczne uniwersytetów świeckich mają za zadanie formowanie wysoce profesjonalnych kadr teologicznych i stałe podwyższanie ich kwalifikacji, formowanie zarówno niezależnych autorów, jak i ich zespołów, w celu przygotowania podręczników teologicznych, prac naukowych, wydawnictw publicystycznych, a także organizację i obsługę prac komisji terminologicznej, tworzenie zespołów translatorskich i organizację przekładów literatury teologicznej (p. 38).

Seminariom duchownym powierzono obowiązek formowania u przyszłych księży należnego stopnia duchowości, oświaty i kultury, dzięki któremu będą mogli sprostać komunistycznemu stereotypowi duchownego i odbudować nadwyżnione przez poprzednie dziesięciolecia zaufanie do stanu duchownego (p. 39).

Instytuty i wydziały katechetyczne mają na celu przygotowywanie katechetów zdolnych do prowadzenia dialogu z osobami świeckim, szczególnie zaś z osobami wahającymi się i z tymi, którzy wiarę porzucili, oraz wyraźne formowanie w nich światopoglądu chrześcijańskiego i chrześcijańskiej duchowości (p. 40).

Ogromne znaczenie dla dalszej oświaty wyznaniowej mają stowarzyszenia osób świeckich, które same powinny stać się miejscem wychowywania chrześcijańskiego, korzystając z dorobku innych tego typu organizacji na świecie, ale również powinny one przyłączyć się do misji ewangelizacyjnej Kościoła poprzez współczesny apostołat świeckich (p. 42).

W *Koncepcji* wymieniono trzy formy oświaty teologicznej: 1) monologiczną (wykłady, kazania), 2) dialogową (seminaria, konwersatoria, samodzielna praca z tekstem), 3) medytacyjną (modlitwa, kontemplowanie ikon, duchowy kontakt z dziełami literatury i sztuki, szacunek wobec przyrody, rozumne wykorzystywanie czasu wolnego) (p. 43). Dla zwiększenia efektywności oświaty teologicznej poleca się korzystanie z najnowszych zdobyczy nauki i techniki (p. 44). Program specjalistycznej oświaty teologicznej powinien zapewniać naukę dyscyplin klasycznych, takich jak Stary i Nowy Testament, teologię systematyczną i praktyczną, historię Kościoła, a także przedmiotów uzupełniających wiedzę podstawową, m.in. historię religii, etykę społeczną, ekumenizm, misjologię i filozofię oraz języki klasyczne i współczesne (p. 45).

W celu konsolidacji ukraińskich Kościołów w zakresie oświaty teologicznej i koordynacji działalności naukowej i organizacyjnej szkół wyznaniowych autorzy *Koncepcji* uznali za konieczne stworzenie stowarzyszenia teologów, którego celem byłoby również reprezentowanie interesów teologów i teologii przed organami państwowymi, przede wszystkim przed Ministerstwem Oświaty (p. 47).

Charakter uzupełnienia do *Koncepcji* mają *Praktyczne kroki wprowadzenia „Koncepcji Oświaty Teologicznej” w Archidiecezji Lwowskiej i w UKG*, które zawierają pełną listę grekokatolickich instytucji oświatowych na Ukrainie oraz poza jej granica-

mi³⁶. Ich autorzy zauważyli potrzebę przekazania przez szkoły wyznaniowe pomocy metodycznej i kadrowej uczelniom świeckim w celu wprowadzenia w nich elementów kształcenia teologicznego. Jako dopełnienie do systemu oświaty greko-katolickiej zaproponowano stworzenie we Lwowie do 2001 r. przedszkola, szkoły podstawowej i średniej³⁷.

Poruszono również problem akredytacji. Ponieważ UKG jest Kościołem partykularnym, zdecydowano, że w przyszłości akredytacja programów nauczania będzie przeprowadzana przez Synod Biskupów. Tymczasem, póki zaprowadzenie takiego modelu jest niemożliwe, akredytacja czy też afiliacja odbywać się miała na dotychczasowych warunkach Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego.

W celu podwyższenia jakości kształcenia w seminariach i instytutach katechetycznych zaproponowano afiliację ich programów do Lwowskiej Akademii Teologicznej oraz uporządkowanie procesu nauczania przy pomocy Synodalnej Rady Oświaty i Wychowania Teologicznego. Zapewniono przy tym, że system afiliacji nie będzie oznaczał ograniczenia autonomii tychże podmiotów, a wręcz przeciwnie, powinien on sprzyjać dalszemu rozwojowi naukowemu szkoły, aż do jej akredytacji. Warunki afiliacji miałyby zostać określone w umowie bilateralnej pomiędzy LAT a zainteresowanym seminarium bądź instytutem katechetycznym.

W strukturze oświaty teologicznej UKG wyodrębniono trzy kategorie wykładowców: 1) profesorowie z zagranicy, którzy, czując swoje misjonarskie powołanie, przyjechali na Ukrainę w celu rozwoju miejscowych struktur; 2) profesorowie pochodzenia ukraińskiego, którzy zdobyli edukację poza granicami Ukrainy i „wykorzystują dar Nauczania dla dobra swojego narodu i Kościoła”; 3) kadra miejscowa, która zakończyła lub uzupełnia swoje wykształcenie w szkołach wyznaniowych poza krajem. W przyszłości skład kadry wykładowców miał ulec zmianie na korzyść ostatniej grupy. Koordynacją w zakresie wzrostu kwalifikacji nauczycieli akademickich miała zająć się Synodalna Rada Oświaty i Wychowania Teologicznego³⁸. Programy nauczania powinny odpowiadać warunkom określonym przez odpowiednią dykasterię Kurii Rzymskiej, z uwzględnieniem ukraińskich realiów, biorąc pod uwagę ich specyficzny wymiar ekumeniczny, liturgiczny, pastoralny, terminologiczny oraz historyczny, przede wszystkim postateistyczny³⁹.

W *Praktycznych krokach* znalazł się także postulat budowy we Lwowie Teologicznego Centrum Naukowego, w skład którego wchodziłyby budynki LAT, semi-

³⁶ W tej ostatniej grupie wymienione zostały: Ukraiński Uniwersytet Katolicki w Rzymie, diecezjalne seminaria duchowne w Kurytybie, Lublinie, Ottawie, Prudentópolis (Brazylia), Stamfordzie, Waszyngtonie, Kolegium św. Józafata w Gianicolo, studentat bazylikański w Rzymie, Kolegium św. Zofii w Rzymie oraz The Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies przy Uniwersytecie Świętego Pawła w Ottawie.

³⁷ „Bohosłow’ja”, 2000, nr 64, s. 21.

³⁸ *Ibidem*, s. 23.

³⁹ *Ibidem*.

narium duchownego, akademiki dla studentów i hotele dla wykładowców, biblioteka, wydawnictwo, archiwum, sala sportowo-rekreacyjna, jadalnia, ośrodek katechetyczno-rekolekcyjny itd. Najlepszym i w zasadzie naturalnym miejscem na takie Centrum byłaby działka w pobliżu Soboru Archikatedralnego św. Jerzego. W miejscowości Rudno pod Lwowem, w budynku zwolnionym po przeprowadzce do Lwowa Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego Św. Ducha, powstać miałyby całoroczne centrum rekolekcyjne. Natomiast w Brzechowicach mógłby powstać kompleks wypoczynkowy dla naukowców i dydaktyków z LAT⁴⁰.

Finansowaniem oświaty teologicznej na Ukrainie miał się zająć specjalny fundusz. W celu lepszego rozwoju procesu kształcenia i badań naukowych za niezbędne uznano wyznaczenie priorytetów w tych dziedzinach.

Wspólne minimum programowe dla grekokatolickich seminariów duchownych na Ukrainie przyjęto 26 VI 2000 r. Unifikacji uległo pierwszych pięć lat nauki przyszłych księży (rok przygotowawczy oraz pierwsze cztery lata właściwych studiów filozoficzno-teologicznych). W propozycji zaakceptowanej przez Komisję Oświaty Teologicznej i Wychowania przedstawiono również siatkę zajęć na szósty i siódmy rok kształcenia, co było zgodne z nową koncepcją wychowania duchownych w ramach UKG, polegającą na pełnej unifikacji programów kształcenia seminaryjnego i specjalizacji poszczególnych seminariów stosownie do ich profilu: akademickiego, parafialnego, duszpasterstwa rodziny, duszpasterstwa młodzieży, kapelaństwa itd.⁴¹

Każde seminarium zostało zobowiązane do zapoznania kleryków z dyscyplinami zaproponowanymi w minimum programowym w przeciągu pierwszych pięciu lat kształcenia. Poza zajęciami obowiązkowymi mogły one zaproponować własne zajęcia pod warunkiem, że łączna liczba zajęć określonych w minimum programowym i zajęć dodatkowych nie przekroczyłaby wartości 26 w skali tygodnia i 390 w skali semestru, przy założeniu, że każdy semestr miałby 15 tygodni dydaktycznych. Stwierdzono, że minimum programowe miało odpowiadać wszystkim warunkom kształcenia przyszłych duchownych określonych przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego, a poprzez afiliację z LAT, umożliwiałoby każdemu absolwentowi otrzymanie uznawanego przez instytucje kościelne na całym świecie dyplomu bakałarza lub magistra teologii.

Zgodnie z decyzją grekokatolickich hierarchów z 1994 r. LAT podporządkowana została Synodowi Biskupów UKG. W 1998 r. Akademia została uznana przez Stolicę Apostolską za najważniejszą instytucję struktury oświaty i nauki teologicznej na Ukrainie. Bardzo wysoko oceniono program kształcenia i poziom kadry.

Na początku lutego 2002 r. Huzar skierował list do kard. Zenona Grocholewskiego, prefekta Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, w którym informował

⁴⁰ *Ibidem*, s. 24.

⁴¹ *Navczal'na prohrama duchownych seminarij Ukrajinny, „Bohosłow'ja”, 2000, nr 64, s. 26-27.*

o zamiarze powołania do życia podczas lipcowego synodu UKG Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego (UKU) we Lwowie, prosząc o wsparcie tejże inicjatywy. Według przywódcy ukraińskich grekokatolików, przyszłość kierowanego przez niego Kościoła oraz realizacja jego powołania była ściśle powiązana z utworzeniem systemu szkolnictwa, skoncentrowanego na formowaniu młodego pokolenia, zgodnie z duchową i naukową tradycją Wschodu. Pierwszym krokiem w tym kierunku było odnowienie działalności w 1994 r. przez Lwowską Akademię Teologiczną. W ciągu ośmiu lat uczelnia ta znacząco się rozwinęła, stając się ważną instytucją kulturalną, naukową, a przede wszystkim ośrodkiem kształcącym kadry dla UKG. Uzyskała uznanie Kongregacji oraz międzynarodowe akredytacje. W dalszej części pisma możemy przeczytać, że kierunki działalności, rozwój wydziałów i struktur, wyspecjalizowanie kadry wykładowców, projekty badań, programy nauczania oraz organizacja życia studenckiego, rozbudowa bibliotek, nowe programy bakalaureatu, licencjatu i doktoratu zostały szeroko przedstawione Grocholewskiemu w sprawozdaniu *Self Study* z 2001 i 2002 r., a także w raporcie ks. Roberta Tafta, którego Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego wyznaczyła na wizytatora⁴².

Projekt stworzenia na Ukrainie systemu pełnej i integralnej oświaty katolickiej ze szkołą wyższą na czele, a więc UKU, jest – o czym czytamy w dalszej części listu – znany, popierany i błogosławiony przez Jana Pawła II. Nowa uczelnia powstałaby na bazie wydziałów filologicznego, historycznego, humanistycznego i – na wyraźną prośbę papieża skierowaną do grekokatolickich hierarchów – socjologicznego, do których dołączyłby funkcjonujący wydział teologiczny⁴³.

Stosownie do decyzji Fundacji Świętego Klemensa z 22 II 2002 r. Huzar wydał dekret, w którym, zgodnie ze Statutem UKU, na stanowisko senatora i rektora uczelni mianował z dniem 1 III 2002 r. ks. dr. Borysa Gudziaka⁴⁴. Władze państwowe zarejestrowały akt prawa wewnętrznego szkoły 24 maja 2002 r.

Na podstawie decyzji instytucji kościelnych, Synodu Biskupów UKG oraz Fundacji Świętego Klemensa, w zgodzie z prawem kanonicznym i ukraińskim ustawodawstwem, a także z błogosławieństwem Ojca Świętego Jana Pawła II wypowiedzianym podczas jego wizyty apostolskiej we Lwowie w 2001 r., Huzar 22 VI 2002 r. wydał dekret o ustanowieniu i inauguracji działalności UKU. Powstanie nowej szkoły wyższej to wypełnienie woli Szeptyckiego, Slipyja i Lubacziwskiego, i kontynuowanie tradycji działającej w okresie międzywojennym grekokatolickiej

⁴² *Лист Благеннісзoho Лjubomyra до Кaрдynaлa Zenona Grocholec'koho стoсoвнo прoхoлoсзeння Укрaїнc'кoгo Кaтoлц'кoгo Унiвeрcытeтy*, „Блaхoвiснык Вeрхoвнoгo Архiєпiскoпa Укрaїнc'кoгo Грeкo-Кaтoлц'кoгo Цeрквy Блaжeннісзoho Лjubomyрa Кaрдynaлa Хузaрa”, 2002, nr 2, s. 79-80.

⁴³ *Ibidem*, s. 80.

⁴⁴ *Dekret прo прiзнaчeння сeнaтoрa тa рeктoрa Укрaїнc'кoгo Кaтoлц'кoгo Унiвeрcытeтy*, „Блaхoвiснык Вeрхoвнoгo Архiєпiскoпa Укрaїнc'кoгo Грeкo-Кaтoлц'кoгo Цeрквy Блaжeннісзoho Лjubomyрa Кaрдynaлa Хузaрa”, 2002, nr 2, s. 93.

Akademii Teologicznej, działającego w Rzymie od 1963 r. Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego im. Papieża Klemensa oraz Lwowskiej Akademii Teologicznej⁴⁵.

Trzy dni później, przy okazji uroczystości przedstawienia senatu i rektora UKU w kaplicy Lwowskiej Akademii Teologicznej, Huzar powiedział, że oto spełnia się marzenie wielu pokoleń: „Dziękując Bogu, powinniśmy podziękować także tym, którzy w przeciągu długich lat, a – ściślej – stuleci, pielęgowali w naszym narodzie ideę oświaty jako służenia prawdzie”. Dalej Huzar złożył podziękowania także tym wszystkim „młodym entuzjastom”, którzy zaledwie kilka lat temu podjęli się realizacji wielkiej idei, przede wszystkim zaś ks. Mychajłowi Dymydzio- wi i ks. Borysowi Gudziakowi: „Oni to, jako rektorzy, osiągnęli to, co zarówno Kościół, jak i państwo uznają za instytucję godną miana najwyższej świątyni nauki – uniwersytetu. Tym dwóm osobom i razem z nimi biskupom, księżom, osobom świeckim – wyrazy szczerzego uznania i podziękowania”⁴⁶.

Dalej kard. Lubomyr Huzar w przemówieniu podzielił się swoimi refleksjami nad współczesnym rozumieniem terminu „uniwersytet”. Według przywódcy ukraińskich grekokatolików „to głębokie rozumienie wielkich wartości istnienia naszego człowieczeństwa, rozumienie, wypielęgowane przez myślenie, pracę, naukę, osobiste przeżycia, wymianę myśli, poglądów, czasami również sprzecznych. To miejsce, gdzie uczymy się odróżniać prawdę od bredni, dobro od zła. Niestety w naszych czasach rozpowszechnił się pogląd, że uniwersytet jest jakby wyższą szkołą, która daje nam pewną wiedzę, prestiżowe umiejętności, która zabezpiecza nam dobro materialne – jednym słowem – która pozwala nam osiągnąć lepszą płacę”. Ale dla Huzara uniwersytet jest czymś więcej: „Otóż nie w samej wiedzy, umiejętności produkowania czegoś, ale w pojmowaniu istnienia, rozumieniu tego, skąd pochodzi i dokąd zmierza człowiek, rozumienia głębin i wyżyn, które człowiek może osiągnąć, polega zadanie i treść nauki uniwersyteckiej. Z jednej strony takie rozumienie istnienia człowieka i wszystkiego, co go otacza, to jest ta mądrość, ta prawdziwa filozofia, która nadaje każdej rzeczy jej właściwą wielkość”. Właśnie tak pojmowana nauka kształtuje w człowieku prawdziwą moralność⁴⁷.

Huzar, stojący również z racji pełnionego urzędu na czele Fundacji Świętego Klemensa, uzasadnił, dlaczego wybrał właśnie ks. Gudziaka na stanowisko rektora uczelni. Zdaniem kardynała jest to duchowy syn patriarchy Slipyja, od którego powziął natchnienie realizacji wielkiego dzieła budowy grekokatolickiej szkoły wyższej. To również osoba posiadająca doskonale przygotowanie profesjonalne: jest

⁴⁵ *Dekret pro zasnawannja ta inawguraciju Ukrajins'koho Katolyc'koho Uniwersytetu*, „Błahowisnyk Werchownoho Archiepiskopa Ukrajins'koho Hreko-Katolyckoji Cerkwy Błazenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2002, nr 2, s. 92.

⁴⁶ *Słowo Błazenniszoho Ljubomyra z nahody predstavlennja Senatu i Rektora Ukrajins'koho Katolyc'koho Uniwersytetu w kaplyci L'wiws'koho Bohosłows'koho Akademiji*, „Błahowisnyk Werchownoho Archiepiskopa Ukrajins'koho Hreko-Katolyckoji Cerkwy Błazenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2002, nr 2, s. 280.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 280-281.

absolwentem Uniwersytetu Harvarda, posiada stopień naukowy doktora w zakresie historii, a będąc osobą duchowną ma opanowane dyscypliny teologiczne. Mając takie przygotowanie, rektor Gudziak – według Huzara – będzie gwarancją prawidłowego funkcjonowania i rozwoju UKU dla dobra narodu i Kościoła⁴⁸.

Na początku sierpnia 2004 r. kard. Huzar zwrócił się w liście pasterskim do wiernych o finansowe wsparcie UKU. Autor przypomniał, że uczestnicy Synodu Metropolitalnego, który odbył się w poprzednim roku, postanowili zwrócić się do wiernych z prośbą o zbiórkę ofiar na poszczególne cele: na początku Wielkiego Postu na rzecz potrzebujących w parafii, w pierwszą niedzielę grudnia na żołnierzy wyznania grekokatolickiego, a w pierwszą niedzielę września – na działalność UKU. Uzasadniając konieczność takiej ofiary, przywódca grekokatolików zauważył, że uniwersytet jest dla każdego Kościoła ważną instytucją naukową, dzięki której wierni mogą pogłębiać swoją wiedzę o Bogu, pojmować świat jako dzieło Boże oraz zapobiegać wypaczeniom w wyznawaniu świętej wiary. Wspomniana szkoła wyższa funkcjonuje dzięki ofiarom wiernych UKG, szczególnie zaś dzięki ukraińskiej diasporze, a także dzięki przedstawicielom innych narodów, którzy są świadomi wartości tejże instytucji. Jednak, według słów Huzara, przede wszystkim mieszkańcy Ukrainy powinni dołożyć starań, aby dać tejże rodzimej szkole katolickiej możliwość rozwoju⁴⁹.

Uniwersytet w 2005 r. składał się z wydziałów Filozoficzno-Teologicznego i Humanistycznego oraz działającego na prawach wydziału Instytutu Katechetyczno-Pedagogicznego. Na funkcjonującym od początku działalności uczelni Wydziale Filozoficzno-Teologicznym prowadzone są studia pięcioletnie z zakresu teologii, podczas których student bierze udział w zajęciach m.in. z metafizyki, antropologii, Starego i Nowego Testamentu, patrystyki, liturgiki, historii chrześcijaństwa. Dużą rolę przywiązuje się również do teoretycznego i praktycznego opanowania teologii pastoralnej i służby socjalnej. Po obronie pracy dyplomowej absolwent studiów uzyskuje dyplom specjalisty z zakresu teologii (*Sacrae Theologiae Baccalaureatus*), który jest uznawany na uniwersytetach w Europie Zachodniej⁵⁰.

Od listopada 2001 r. UKU prowadzi dwuipółletnie studia przygotowujące do zdobycia dyplomu ukończenia studiów teologicznych drugiego stopnia oraz tytułu licencjata teologii (*Sacrae Theologiae Licentiatus*). Na początku czwartego semestru

⁴⁸ *Ibidem*, s. 281-282.

⁴⁹ *Łyst Błażenniszoho Ljubomyra do wirnych Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy u sprawi zbyrannja kosztiv na Ukrajins'kyji Katolyc'kyji Uniwersytet*, „Błahowisnyk Werchownoho Archijepiskopa Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy Błażenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara”, 2004, nr 4, s. 47.

⁵⁰ Na początku marca 2006 r. Ministerstwo Nauki i Oświaty Ukrainy uznało teologię za dyscyplinę naukową, a Państwowa Komisja Akredytacyjna nadała UKU prawo do prowadzenia zawodowych studiów wyższych na kierunku teologia. W kwietniu 2006 r. postanowieniem tejże Komisji zatwierdzono program nauczania w zakresie teologii, a 7 VII 2006 r. mury uczelni opuścili pierwsi absolwenci teologii z uznawanymi przez państwo dyplomami. Por. M. Marynowycz, *Ukraiński Katolicki Uniwersytet w systemie edukacyjnym Ukrainy*, „Biuletyn Ukrainoznawczy”, 2006, nr 12, s. 192-193.

uczestnik studiów jest zobowiązany do otwarcia przewodu i przedłożenia konspektu pracy, która odpowiadałaby jednej z trzech specjalizacji: teologii Wschodu, historii Kościoła, prawu kanonicznemu.

W ramach fakultetu funkcjonowały katedry dydaktyczne: Teologii (kierownik: dr hab. Mychajło Petrowycz), Historii Kościoła (kierownik: dr Oleh Turij), Filozofii (kierownik: dr hab. Wołodymyr Turczynowskyj) oraz Ogólnouniwersyteckie Centrum Nauki Współczesnych Języków Obcych.

W 1998 r. został powołany do życia Instytut Katechetyczno-Pedagogiczny, którym od początku kieruje s. Luiza Ciupa ze Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Marii Panny. Instytut prowadzi czteroletnie studia religijne w specjalnościach: katechetyka, etyka chrześcijańska, duszpasterstwo rodziny i młodzieży, w systemie wieczorowym i zaocznym, a także pięcioletnie studia magisterskie w zakresie nauk religijnych o specjalności pedagogika religijna, również jedynie w systemie zaocznym.

Trzy lata później zorganizowano Wydział Humanistyczny. Prowadzi on studia z zakresu historii z poszerzonym programem z zakresu teologii, a od 2005 r. również studia na kierunku pedagogika o specjalności pedagogika społeczna i specjalizacji psychologia społeczna. Po zakończeniu czterech lat studiów historycznych absolwent otrzymuje tytuł zawodowy specjalisty. Może on kontynuować edukację na studiach magisterskich w jednej z trzech specjalności: mediewistyka, historia Europy Środkowo-Wschodniej w okresie wczesnego renesansu i renesansu, nowożytna i najnowsza historia Ukrainy.

Na Wydziale funkcjonowały katedry dydaktyczne: Nowożytnej i Najnowszej Historii Ukrainy (kierownik: dr Ołeksandr Zajcew), Nowożytnej i Najnowszej Historii Powszechnej (kierownik: dr hab. Jarosław Hrycak), Pedagogiki (kierownik: dr Maria Szwed), Studiów Klasycznych, Bizantyjskich i Średniowiecznych (kierownik: ks. dr hab. Jurij Awwakumow).

Poza działalnością dydaktyczną UKU jest także ważnym dla Kościoła ośrodkiem naukowym. W jego strukturze w 2005 r. funkcjonowało osiem instytutów naukowych: Terminologii Teologicznej i Przekładów (dyrektor: Mychajło Petrowycz), Studiów Ekumenicznych (dyrektor: dr Antoine Arjakovsky), Historii Kościoła (dyrektor: dr Oleh Turij), Liturgiki (dyrektor: prof. dr hab. Kristian Hannik), Religii i Społeczeństwa (dyrektor: inż. Myrośław Marynowycz), Rodziny i Małżeństwa (dyrektor: dr hab. Jurij Pidlisny), Prawa Kościelnego (dyrektor: dr hab. Mychajło Dymyd) oraz Zarządzania Organizacjami Non Profit (dyrektor: Andrij Borowec).

W galicyjskiej stolicy od 1993 r. funkcjonuje również punkt konsultacyjny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod nazwą Instytut Wyższej Kultury Religijnej, w którym początkowo prowadzono zajęcia na trzyletnim, licencjackim kursie teologii. Po trzech latach działalności rozpoczęto pertraktacje z archidiecezją lwowską UKG i kierownictwem lubelskiej uczelni na temat powołania eksternistycznych magisterskich studiów teologicznych dla obywateli Ukrainy. Podpisana 8 IX 1996 r.

umowa zobowiązywała KUL do prowadzenia cyklu wykładów i seminariów z zakresu teologii, z których część – ze względu na trudności finansowe studentów – miałyby się odbywać we Lwowie. W celu realizacji przewidzianych programem kształcenia zajęć dydaktycznych strona ukraińska podjęła się zapewnienia swoim studentom odpowiedniej bazy materialnej, w tym sal wykładowych, zakwaterowania i wyżywienia dla nauczycieli akademickich, wynagrodzenia i zwrotu kosztów za przejazdy z Lublina do Lwowa i z powrotem. Na osobę odpowiedzialną za realizację procesu kształcenia Rada Wydziału Teologii KUL desygnowała ks. dr. Zbigniewa Krzyszowskiego⁵¹.

Lwowscy studenci KUL kształcą się według programu studiów dla eksternistów, poszerzonego o przedmioty szczególnie potrzebne na Ukrainie, wśród których wymienić należy wschodnie prawo kanoniczne według KKKW, liturgikę Kościoła grekokatolickiego, historię Kościoła grekokatolickiego, poszerzone zajęcia z pedagogiki i psychologii. Studenci w dniach swoich zjazdów uczestniczą w mszy św., ponadto korzystają z dni skupienia, a przed świętami z rekolekcji⁵².

Studentami studiów eksternistycznych są w swojej znacznej części księża wraz ze swoimi żonami, a także wiele sióstr zakonnych z szeregu zgromadzeń oraz osoby świeckie, które, najczęściej, udzielają się w pracy w parafiach bądź w nauczaniu etyki chrześcijańskiej. Pierwsze obrony prac magisterskich miały miejsce w grudniu 2000 r. Wówczas to grupa 33 magistrantów przystąpiła we Lwowie do obrony pracy i egzaminu dyplomowego. Od roku akademickiego 2001/2002 do zajęć na kursie przygotowawczym na prawach eksternistów ze Lwowa dołączyła grupa ponad trzydziestu osób z Tarnopola⁵³.

5.4. Media grekokatolickie

Od 2001 r. organizowane są spotkania szefów i pracowników ukraińskich mass mediów grekokatolickich. Do pierwszego doszło wiosną tego roku z inicjatywy Departamentu Polityki Informacyjnej Metropolii Kijowsko-Halickiej UKG, a dotyczyło ono przede wszystkim prac związanych z pielgrzymką papieża Jana Pawła II na Ukrainę w dniach 23-27 VI 2001 r. Jego uczestnicy podjęli wówczas szereg problemów i przyjęli w formie uchwał kilka propozycji skierowanych do kard. Lubomyra Huzara, który poparł przeważającą część inicjatyw, wprowadzonych potem prawie natychmiast w życie⁵⁴.

⁵¹ Z. Krzyszowski, *Uniwersytet na rzecz Cerkwi Grekokatolickiej*, w: *Więksi i mniejsi prorocy Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku. Materiały I i II Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej*, K. Klauz, S. C. Napiórkowski, K. Pek (red.), Lublin 2003, s. 781-782.

⁵² *Ibidem*, s. 782-783.

⁵³ *Ibidem*, s. 783.

⁵⁴ ARI 2001, nr 10, s. 6.

Druga konferencja miała miejsce w dniach 17-19 X 2001 r. w Truskawcu. Za główny cel narady postawiono sobie scalenie wysiłków redaktorów naczelnych, wiodących dziennikarzy oraz osób odpowiedzialnych za informację w każdej z diecezji i powołanie do życia Związku Dziennikarzy Religijnych. Stworzono sześćo-osobową grupę roboczą dla opracowania dokumentów niezbędnych do celów rejestracyjnych stowarzyszenia⁵⁵.

Październikowy mityng redaktorów i dziennikarzy ukraińskich mediów grekokatolickich rozpoczął się od odczytania posłania głowy UKG, skierowanego do jego uczestników, którego dokonał sekretarz prasowy hierarchy ks. dr Jurij Sakwuk. W dalszej części dyrektor Departamentu Polityki Informacyjnej Myrośław Pawlujuk zaznajomił biorących udział w spotkaniu z decyzjami Synodu Metropolitalnego UKG oraz zadeklarował, że sprawozdanie z konferencji złoży podczas najbliższego spotkania hierarchów Kościoła, do którego doszło również w Truskawcu w dniach 30-31 X 2001 r.

Kwestią drażliwą jest problem języka, w którym ukazują się ukraińskie media masowe. Wciąż znaczna ich liczba publikowana jest, szczególnie na wschodzie i południu Ukrainy, w języku rosyjskim. Prasa, audycje i strony internetowe związane z UKG wydawane są wyłącznie w jedynym języku państwowym, czyli po ukraińsku. Kościół grekokatolicki w 2005 r. wydawał własne tytuły prasowe jedynie w 7 z 27 ukraińskich jednostek administracyjnych najwyższego szczebla. W Galicji ukazywały się 22 tytuły (obwód lwowski – 13, iwanofrankowski – 6, tarnopolski – 3). Na pozostałe regiony kraju przypadają 4, po jednym w Kijowie oraz w obwodach donieckim, winnickim i zakarpackim⁵⁶.

Najdłuższymi tradycjami wśród grekokatolickich mediów drukowanych szczyti się wydawane we Lwowie przez oo. bazylianów miesięcznik „**Misjonarz**” z podtytułem „Ukraińskie Czasopismo Chrześcijańskie”. Jego redaktorem naczelnym jest ks. Kornelij Jaremak, bazylianin. Pierwszy numer ujrzał światło dzienne w 1897 r., natomiast swoją działalność po okresie komunizmu wznowił w 1990 r. Od 2003 r. ukazuje się również „Kalendarz Misjonarza”, który ukazywał się do 1940 r. „Misjonarz” to, jak głosi hasło reklamowe, „czasopismo chrześcijańskie dla każdej rodziny”, adresowane do osób w różnym wieku.

Zarząd Światowego Ukraińskiego Towarzystwa Patriarchalnego wraz z nowojorskim kierownictwem Amerykańskiego Ukraińskiego Towarzystwa Patriarchalnego wydają na Ukrainie i w USA dwumiesięcznik „**Patriarcha**” z podtytułem „Za jedność Kościoła i narodu”. Redaktorem naczelnym czasopisma jest Petro Didula. Siedziba ukraińskiej redakcji znajduje się we Lwowie. Gazeta po raz pierwszy ukazała się w 1967 r. w USA nakładem ukraińskich grekokatolików, którzy „czynami chcieli zaświadczyć o swojej wierności Kościołowi i jednocześnie oka-

⁵⁵ *Ibidem*, s. 9.

⁵⁶ Por. <http://www.risu.org.ua>

zać poparcie Patriarsze Josipowi Slipemu w rozwoju idei Patriarchatu naszego Kościoła". W każdym numerze znajdują się fakty, komentarze i ważne wydarzenia z życia UKG, teksty analityczne i informacyjne, nowości z życia religijnego Ukrainy i zagranicą, a także artykuły o duchowym bogactwie Ukrainy⁵⁷.

Jednym z najważniejszych grekokatolickich tytułów prasowych jest organ lwowskiej archidiecezji UKG o nazwie „Cel”, ukazujący się z cytatem z Ewangelii według św. Jana w charakterze nagłówka, „kto zaś prawdę w czyn wprowadza, zbliża się do światła (3, 21)”. Wznowienie działalności redakcji gazety po dłuższej przerwie nastąpiło w październiku 1999 r. przy wsparciu i błogosławieństwie bp. Huzara, natomiast pierwszy numer miesięcznika ukazał się w styczniu następnego roku. We wstępnym słowie Huzar zaznaczył, że „gazeta dzisiaj ponownie się odradza, aby służyć wiernym grekokatolickiej archidiecezji lwowskiej i być ich środkiem dla komunikacji z hierarchią oraz obcowania wiernych”⁵⁸. W artykule programowym redaktorzy i dziennikarze powiadomili o planach wyjścia poza granice archidiecezji i informowania czytelników o tym, co dzieje się w świecie chrześcijańskim, w innych Kościołach krajowych, w Rzymie, no i oczywiście w UKG, w jego diecezjach na Ukrainie oraz poza jej granicami. Początkowo odrodzony miesięcznik tworzyli pracownicy Radia Zmartwychwstanie i Agencji Informacji Religijnej.

„Lwowskie Wiadomości Archidiecezjalne” to miesięcznik o charakterze stricte informacyjnym, który ukazał się po raz pierwszy w 1936 r., a po wojnie wznowił swoją działalność dopiero kilka lat po wyjściu UKG z podziemia, w styczniu 1995 r. Jego redakcja mieści się w kompleksie archikatedralnym na Wzgórzu św. Jerzego⁵⁹.

Od stycznia 2000 r. we Lwowie ukazuje się gazeta o charakterze społeczno-religijnym „Łuk”. Jej założycielem i wydawcą jest pochodzący z Polski ks. Julian Gbur, obecnie ordynariusz grekokatolickiej diecezji stryjskiej. Celem dwutygodnika, zgodnie z tekstem programowym z pierwszego numeru, jest „stać się mostem [stąd ów łuk w tytule – przypis T. S.], który połączyłby nie tylko wiernych ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego, ale również wszystkich chrześcijan”. W tym celu gazeta zaprasza do współpracy przedstawicieli różnych wyznań, umożliwiając im publikację na swoich łamach: „Wydarzenia z życia kościoła na Ukrainie i w świecie,

⁵⁷ Por. <http://www.patriarkhat.org.ua>

⁵⁸ ARI 2000, nr 1, s. 29.

⁵⁹ Na początku zawsze umieszczona jest modlitwa. Wśród stałych rubryk gazety odnaleźć można *Posłania*, w której publikuje się listy duszpasterskie do wiernych papieża, głowy ukraińskich grekokatolików Lubomyra Huzara albo arcybiskupa lwowskiego Ihora Woźniaka, dalej *Dekrety i rozporządzenia* władz kościelnych, w tym nominacje na stanowiska w granicach diecezji, zawierające sprawozdania *Zebrania protoprezbiterów* oraz *Synod Biskupów UKG*, *Wystąpienia ordynariusza*, artykuły wyjaśniające arkana prawa – *Prawo kościelne*, i teologii – *Terminy teologiczne*, a także podziękowania, zaproszenia, gratulacje i nekrologi. Nieregularnie ukazują się kolumny poświęcone religioznawstwu, społeczeństwu, teologii moralnej, filozofii czy ekumenizmowi. Przy okazji świąt czy ważnych rocznic pojawiają się stosowne cykle artykułów pod wspólnym tytułem, m.in. w numerze z marca 2006 r. 60. rocznica pseudosoboru, albo w następnym numerze Z okazji Zmartwychwstania czy Dzień młodzieży.

historia, dokumenty Stolicy Apostolskiej, komentarze i dyskusje, aktualne problemy współczesności – wszystko to, a także wiele więcej znajdziecie na naszych stronach, aby czytać, myśleć i w końcu na lepsze siebie i życie dookoła”⁶⁰.

Kolejne grekokatolickie czasopismo, wydawane przez Seminarium Duchowne Ducha Świętego we Lwowie „**Poznaj Prawdę**”, ukazuje się od marca 1996 r. Na samym początku nakład gazety wynosił trzy tysiące egzemplarzy. Początkowo oprócz niej ukazywało się czasopismo „*Nadzieja Kościoła*”, które zostało później włączone do „*Poznaj Prawdę*”.

Głównym celem, który przyświecał twórcom periodyku, była walka z sektami i propagowanie oficjalnej nauki Kościoła katolickiego⁶¹. Wraz z nowym tysiącleniem zmieniła się szata graficzna, a przede wszystkim zawartość merytoryczna czasopisma. Podejmowana tematyka została poszerzona o kwestie etyczne, problemy życia duchowego, spraw rodziny, wychowania młodzieży. Pojawiły się rubryki poświęcone historii i dniu dzisiejszemu Kościoła, ikonografii, tematом biblijnym, łapownictwu, korupcji i działalności gospodarczej.

W listopadzie 1995 r., w pomieszczeniach Gabinetu Książki Austriackiej Biblioteki im. Stefanyka we Lwowie, odbyła się prezentacja miesięcznika religijnego dla dzieci „**Ziarenko**”. Gazetę założono przy szkole biblijnej przy klasztorze studentów we Lwowie. W prezentacji uczestniczyli ihumen ławry w Uniowie o. Sewastijan Dmytruch, opat klasztoru studentów we Lwowie o. Josyf Miljan, szef stowarzyszenia grekokatolickiej inteligencji Iwan Hreczko, a także czytelnicy i twórcy periodyku z redaktorem naczelnym o. Romanem Tkaczem.

Mając ogromne doświadczenie w katechizacji dzieci o. Roman włożył wiele sił i energii w stworzenie pierwszego na Ukrainie czasopisma religijnego skierowanego specjalnie dla dzieci. Na stronach „*Ziarenka*” młodzi czytelnicy mają okazję znaleźć artykuły poświęcone życiu świętych i wybitnych działaczy Kościoła, historie biblijne i religijne, teksty o modlitwach, katechezy. Publikowane są również wiersze autorstwa dzieci, opowiadania, listy czytelników, a także rebusy i krzyżówki o tematyce religijnej. Pierwszy numer poświęcony Bożemu Narodzeniu ukazał się w styczniu 1995 r. w nakładzie 120 egzemplarzy, ale już w połowie roku zwiększono nakład do 6 tys.

Pierwszy numer czasopisma diecezji iwanofrankowskiej UKG „**Nowa Zorza**” ukazał się 21 III 1991 r. Od samego początku jego redaktorem naczelnym jest ks. Ihor Pelechatyj, któremu udało się skupić wokół gazety szerokie grono autorów, zarówno osób świeckich, jak i duchownych, w tym wybitnych naukowców, m.in. astronoma Iwana Klimyszyna czy historyka Wołodymyra Hraboweckiego. Periodyk ukazywał się w Galicji przed ostatnią wojną światową, w latach 1926-1939.

⁶⁰ Por. <http://www.ugcc.org.ua>

⁶¹ Stąd też tytuły artykułów, które znalazły się na łamach gazety w pierwszej fazie jej działalności: *Jakie jest imię Boga?*, *O Kościele*, *Jezus Chrystus – człowiek, anioł czy Bóg?*, *Dlaczego chrzczymy niemowlęta?*

Inicjatorem powstania pisma był grekokatolicki biskup stanisławowski Grzegorz Chomyszyn⁶². Pierwszy nakład po wznowieniu działalności wydawniczej wynosił dwa tysiące egzemplarzy, ale na skutek coraz większej popularności wśród czytelników szybko zaczął wzrastać. Obecnie ukazuje się jako tygodnik o zasięgu ogólnoukraińskim w nakładzie dziesięciu tysięcy egzemplarzy. Poza tym każdy z prenumeratorów raz na pół roku otrzymuje broszurę o charakterze religijnym. „Nowa Zorza” podejmuje na swoich stronach problematykę życia Kościoła, jego historii, historii i kultury narodu ukraińskiego współcześnie oraz w przeszłości. Czasopismo od samego początku istnienia niezmiennie opowiada się za niezależnością Ukrainy, ochroną języka ukraińskiego, kultury oraz historii kraju⁶³.

Pod koniec maja 1996 r. nakładem wydziału wydawniczego diecezji iwanofrankowskiej ukazał się numer czasopisma religijnego „Dobry Pasterz”, poświęcony 400-leciu unii brzeskiej Kościoła kijowskiego ze Stolicą Apostolską. Do tego momentu „Dobry Pasterz” był wydawany dość nieregularnie ze względu na brak własnej drukarni, ale od tego numeru pojawia się w sprzedaży dwa razy w roku. Zarządzający wydawnictwem miejscowej diecezji ks. I. Pelechatyj mówił wówczas: „Można z całą pewnością powiedzieć, że gazeta zacznie żyć pełnią życia, przecież znacząco zmniejszyły się koszty druku tego wydawnictwa. Jeżeli zaś chodzi o materiały, to liczymy na współpracę z Iwanofrankowskim Instytutem Teologiczno-Katechetycznym, który dysponuje poważnym potencjałem naukowym. Kadra profesorów i wykładowców szkoły wyższej będzie publikować swój dorobek naukowy oraz nowe badania. Na stronach »Dobrego Pasterza« pojawią się także prace ojców Kościoła wschodniej oraz zachodniej tradycji i współczesnych autorów”⁶⁴.

W marcu 2000 r. Komisja Młodzieży diecezji iwanofrankowskiej z ks. Witalijem Demjancem na czele wydała pierwszy numer swojego czasopisma, który otrzymał nazwę „Światło Prawdy”. Nowa gazeta została stworzona w okresie Wielkiego Jubileuszu dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa dzięki życzeniu wszystkich członków Komisji, aby pracować dla zbawienia dusz młodych ludzi. Pierwszy numer miesięcznika składał się z ośmiu stron i rozpowszechniany był bezpłatnie wśród młodzieży, szczególnie na wyższych uczelniach. Zamieszczono w nim materiały z XV Światowego Dnia Młodzieży w Rzymie, z noworocznej pielgrzymki do Taizé, myśli metropolity Szeptyckiego o życiu i wychowaniu, opowieści sióstr zakonnych o staroruskich ikonach. Znalazły się tutaj również informacje o organizacjach mło-

⁶² Jego celem było wówczas stanie na straży naszego Kościoła, wyznania grekokatolickiego, na straży chrześcijańskich zwyczajów i moralności, wychowywanie czytelników zgodnie z ideami prawdziwego patriotyzmu chrześcijańskiego i wysokiego obowiązku moralnego. Na czele redakcji stali przed wojną ks. Teodosij Hałuszczynskij (w latach 1926-1927) i Osyp Nazaruk (1927-1939).

⁶³ Od 2004 r. redakcja „Nowej Zorzy” przygotowuje co tydzień również religijne audycje radiowe, które następnie w każdą niedzielę emituje iwanofrankowskie Radio Dzwony na falach 105,8 FM o 8:30 oraz o 19:30. Por. <http://nz.com.if.ua>

⁶⁴ *Ibidem*.

dziezowych w grekokatolickiej diecezji iwanofrankowskiej oraz modlitwa papieża Jana Pawła II z okazji świętowania Wielkiego Jubileuszu Roku 2000⁶⁵.

W Kijowie, przy parafii św. Mikołaja wydawane jest czasopismo nazwane „*Oranta*” od wyobrażenia Matki Boskiej Orantki. Na początku lipca 1995 r. ukazał się pierwszy po rejestracji państwowej, a w zasadzie szósty numer czasopisma. W sferze zainteresowań redakcji i dziennikarzy periodyku są nie tylko wydarzenia parafialne, chociaż, zwłaszcza na początku działalności znajdowały się tam materiały problemowe dotyczące budowy cerkwi grekokatolickiej w ukraińskiej stolicy. Na łamach „*Oranty*” publikuje się również informacje z życia Kościoła w kraju i poza jego granicami, literaturę religijną, wywiady z działaczami religijnymi. Skierowana jest ona nie tylko do kijowskich grekokatolików, ale również do członków UKG rozsianych na południu i wschodzie Ukrainy. Jak pisał w jednym z numerów miesięcznika, a następnie dwutygodnika, Wołodymyr Lesyn, „nasi wierni w Doniecku, Dniepropietrowsku czy Dnieprodzierżyńsku oraz w innych miastach i wsiach Wschodu najbardziej nas potrzebują”⁶⁶.

W Drohobyczu, największym mieście grekokatolickiej diecezji samborsko-drohobyckiej ze stolicą w Truskawcu, w czerwcu 2002 r. po raz pierwszy ukazał się „*Sobór Świętej Trójcy*”, będący biuletynem parafii katedralnej pod takim właśnie wezwaniem.

W Kałuszu w obwodzie iwanofrankowskim od listopada 1997 r. wychodzi biuletyn parafii Narodzenia Pańskiego pod nazwą „*Chrystus Naszą Siłą*”. Założycielem i wydawcą biuletynu jest proboszcz parafii ks. Dmytro Wirsta, według którego miesięcznik ten poświęcony jest prezentacji „życia religijno-moralnego i narodowego ludu ukraińskiego”⁶⁷.

Przy lwowskim klasztorze studytów, od drugiej połowy 1992 r. działa Wydział Wydawniczy „*Świadectwo*”. Początki wydawnictwa sięgają końca lat 80. XX w., kiedy to grupa młodych ukraińskich studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego rozpoczęła wydawanie na potrzeby grekokatolików w kraju literaturę religijną. W lubelskim okresie działalności „*Świadectwo*” wydało 15 tytułów książek i broszur o łącznym nakładzie 80 tys. egzemplarzy. Z błogosławieństwa kard. Lubaczińskiego „*Świadectwo*” nawiązało współpracę ze lwowskimi studytami i wkrótce przeniosło się do stolicy Galicji. Obecnie co miesiąc wychodzi w wydawnictwie pięć nowych tytułów. Zgodnie z danymi z początku 2006 r. nakładem „*Świadectwa*” ukazało się 600 tytułów o łącznym nakładzie blisko 3 mln egzemplarzy. Jak na stronie internetowej pisał dyrektor wydawnictwa – Bohdan Trojanowskyj, „dzisiaj literatura, która wychodzi w oficynie »*Świadectwa*« obejmuje szerokie spektrum tematów, które zaspokajają potrzeby różnych kategorii czytelników. (...)”

⁶⁵ ARI 2000, nr 3, s. 6.

⁶⁶ Por. <http://www.askoldova-mohyla.org>

⁶⁷ Por. <http://www.ugcc.org.ua>

Wydawana literatura jest tylko kroplą w morzu potrzeb. W swoich najbliższych planach wydawnictwo przewiduje szeroki wachlarz tematyki, m.in. przekłady dzieł znanych twórców światowej literatury chrześcijańskiej, bez znajomości których trudno mówić o jakimkolwiek rozwoju duchowości oraz myśli teologicznej⁶⁸.

Ukraińska prowincja bazylianów prowadzi również działalność wydawniczą w swojej drukarni w Żółkwi. Nazwa oficyny jest zbieżna z tytułem czasopisma wydawanego przez zakonników – „**Misjonarz**”. Tylko w latach 1992-2000 wydano 438 tytułów literatury religijnej w nakładzie od kilku do kilkudziesięciu tys. egz.⁶⁹

W sierpniu 2003 r. przy UKU we Lwowie powstało wydawnictwo, które, kontynuując działalność oficyny Lwowskiej Akademii Teologicznej, zaczęło wypuszczać na rynek księgarski dzieła ukraińskich i zagranicznych autorów z zakresu teologii, filozofii, historii powszechnej, sztuki i Kościoła, filologii, kulturoznawstwa, a także słowniki i podręczniki dla szkół wyższych. Będąc częścią grekokatolickiej szkoły wyższej, **Wydawnictwo Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego** pragnie pracować według najwyższych standardów akademickich, służyć ukraińskiej i światowej wspólnotie naukowej, podtrzymując i rozwijając życie intelektualne, kulturalne i społeczne Ukrainy w zgodzie z Ewangelią i religią chrześcijańską.

Instytuty naukowe, wchodzące w skład UKU, drukują w wydawnictwie swoje publikacje, których do tej pory ukazało się blisko osiemdziesiąt. Obok serii książkowych *Historia Państw Świata* oraz *In via*, poświęconej zaznajomieniu ukraińskiego odbiorcy z kanonem literatury antycznej i średniowiecznej, oficyna wydaje czasopisma naukowe: zawierającą artykuły na temat historii Kościoła „*Arkę*”, zajmującą się historią muzyki i muzykologią „*Kalofonie*” oraz przeznaczoną na prezentację wyników badań z zakresu prawa kanonicznego „*Miare*”. Poza tym w swoim dorobku wydawnictwo ma szczególnie interesujący i imponujący zbiór dokumentów i materiałów z lat 1899-1917 *Metropolita Andrzej Szeptycki i grekokatolicy w Rosji*, który stanowi jeden z tomów szerszej serii poświęconej życiu i działalności Szeptyckiego, a także tłumaczenie z języka angielskiego niezwykle ciekawej pracy Bohdana Bociurkiwa *Ukraiński Kościół Grekokatolicki i państwo radzieckie (1939-1950)*.

W Iwanofrankowsku, obok gazety „**Nowa Zorza**”, funkcjonuje wydawnictwo o tej samej nazwie. Powstało pod koniec grudnia 1996 r. Publikuje się w nim cały przekrój literatury religijnej, w tym katechizmy, kalendarze liturgiczne, modlitewniki, a także biografie świętych i hierarchów duchownych, albumy, monografie historyczne oraz literaturę piękną autorów katolickich⁷⁰.

Kościół grekokatolicki na Ukrainie, poza prasą i wydawnictwami książkowymi, ma również redakcję radiową. W 1989 r. w Brukseli z błogosławieństwem Synodu UKG, dzięki pomocy miejscowego Catholic Radio and Television Network,

⁶⁸ Por. <http://www.svichado.com>

⁶⁹ Por. <http://www.osbm.in.ua>

⁷⁰ Por. <http://nz.com.if.ua>

ks. Andriej Onuferko, grekokatolicki duchowny z Chicago stworzył „**Radio Zmartwychwstanie**”. Pierwsza półgodzinna audycja radiowa w języku ukraińskim i skierowana do grekokatolickiego odbiorcy wyszła w eter 19 XI 1989 r. W 1990 r. Onuferko wysłał do Lwowa Mychajło Dymydzia, któremu powierzył rozeznanie się w możliwościach rozpoczęcia działalności na Ukrainie. Jeszcze 8 II 1991 r. szef KGB w obwodzie lwowskim generał-major Iwan Malik pisał w tajnej notatce: „w styczniu tego roku do kierownictwa radiokomiteu zwrócili się przedstawiciele brukselskiej kompanii »Radia Zmartwychwstanie« z prośbą o przyznanie nadajnika i częstotliwości radiowej. Biorąc pod uwagę złożoność problemu i gwałtowne zaostrożenia stosunków międzyreligijnych, uważamy za niecelowe wydawanie zezwoleń na wykorzystanie zasobów radiowych przez jakąkolwiek konfesję religijną”⁷¹. Mimo to administrator archidiecezji lwowskiej, abp Wołodymyr Sternjuk, zdecydował o powołaniu rozgłośni radiowej, a na jej czele postawił Dymydzia. Kierownictwo Państwowego Radia i Telewizji Ukrainy wydało zgodę na współpracę z radiem na zasadach komercyjnych i pod koniec października 1991 r. niedzielne programy „Radia Zmartwychwstanie”, które w całości były jeszcze przygotowywane w stolicy Belgii, stały się dostępne dla radiosłuchaczy w obwodzie lwowskim. Transmitowała je regionalna państwowa rozgłosnia radiowa. W maju 1992 r. lwowska redakcja rozpoczęła samodzielnie produkować audycje, dlatego też redakcja w Brukseli została zlikwidowana, a aparaturę techniczną przekazano na Ukrainę. Zwiększyła się częstotliwość ukazywania się programów „Radia Zmartwychwstanie”. Teraz można było ich słuchać na kanale pierwszym lwowskiej rozgłośni codziennie w wymiarze 25-30 minut. Od kwietnia 1993 r. audycje przygotowywane przez grekokatolickich dziennikarzy są transmitowane codziennie również przez Światową Służbę Radia Ukraina oraz program trzeci ukraińskiego radia.

W 1996 r. „Radio Zmartwychwstanie” reklamowało się w taki oto sposób: „Codzienne programy religijno-informacyjne i kulturalno-oświatowe Radia Zmartwychwstanie to nowości z życia kościelnego na całym świecie, to aktualne problemy duchowości w reportażach i wywiadach, to wykłady o obrzędach bizantyjskim i łacińskim, to współczesne prace teologiczne, to odzwierciedlenia kalendarza kościelnego oraz roku liturgicznego, to pouczenia dla dzieci, bajki i opowiadania, to literatura piękna i krytyka, to opowiadania o sztuce ikonopisarstwa, śpiew cerkiewny oraz muzyka. Słuchajcie Radia Zmartwychwstanie codziennie pół godziny na falach Ogólnoświatowej Służby Radia Ukraina o 7.30, a także na trzecim programie Radia Ukraińskiego o 20.00”⁷².

Kościół grekokatolicki na Ukrainie jest również obecny w świecie wirtualnym. Oprócz oficjalnej strony internetowej UKG www.ugcc.org.ua, która ukazuje się od 1995 r. w trzech wersjach językowych: po ukraińsku, rosyjsku i angielsku, każda

⁷¹ ARI, *Special'nyj wypusk biuletenu, pryswjaczenyj wychodu w efir 1000-ji programy...*, op. cit., s. 2.

⁷² Por. <http://www.rr.lviv.ua>

z grekokatolickich diecezji, z wyjątkiem kijowskiej i tarnopolsko-zborowskiej oraz egzarchatów na wschodzie kraju, doniecko-charkowskiego i odesko-krymskiego, w 2005 r. posiadała swoją własną witrynę: buczacka – buchacheparchy.com.ua, iwanofrankowska – www.if-eparchia.org.ua, kołomyjsko-czerniowiecka – www.k-o.if.ua/dioceseUGCC, lwowska – www.ugcc.lviv.ua, mukaczewska – www.mg-ce.uz.ua, sokalska – www.sokaleparchy.org.ua, samborsko-drohobycka – www.sd-e.org.ua oraz stryjska – www.strep.org.ua.

W Internecie jest również obecny zakon bazylianów (www.osbm.in.ua) oraz strony poszczególnych klasztorów (Kijów – osbm.kiev.ua, Łuck – www.lutskos-bm.narod.ru), zakon studytów (www.studyty.org.ua), redemptorystów (www.cs-sr.lviv.ua), salezjanów (www.sdbua.net) wraz z klasztorem we Lwowie (www.sd-b.org.ua) oraz jezuitów (www.jesuit-ua.org).

Również własne strony mają grekokatolickie uczelnie – Ukraiński Uniwersytet Katolicki (www.ucu.edu.ua) oraz Lwowskie Seminarium Duchowne Świętego Ducha (www.lds.lviv.ua), a także organizacje charytatywne, takie jak Caritas Ukraina (www.caritas-ua.org), Służba Maltańska (www.malteser.lviv.ua), Fundacja św. Włodzimierza (stwf.iatp.org.ua). Kilka parafii ze Lwowa, Kijowa, Sewastopola i Żytomierza także ma własne domeny internetowe.

Na uwagę zasługuje szczególnie strona internetowa administrowana przez Religijno-Informacyjną Służbę Ukrainy (RISU) – www.risu.org.ua. Jest to projekt prowadzony od 2001 r. przez Instytut Religii i Społeczeństwa UKU we Lwowie pod hasłem „Trzymać rękę na pulsie religijnego życia Ukrainy”. Powstała ona w celu informowania szerokiego grona odbiorców o życiu religijnym na Ukrainie, nie tylko UKG, ale wszystkich konfesji. Obecnie treści zamieszczane są na stronie w językach ukraińskim, rosyjskim, angielskim, niemieckim i włoskim. Dzieli się ona na 10 zasadniczych działów: wiadomości, gdzie znajduje się również archiwum z lat 2001-2007, główne religie, gdzie możemy przeczytać podstawowe informacje o najważniejszych konfesjach na Ukrainie wraz z biogramami ich przywódców, religia i społeczeństwo, podzielony na analitykę, komentarze, wywiady, przegląd mediów, konferencje internetowe oraz ankiety, dalej kalejdoskop, duchowość i sztuka (liturgia, ikonografia i ikonologia, architektura sakralna oraz muzyka sakralna), studia i artykuły, w tym głównie religioznawcze, dalej źródła (statystyka religii na Ukrainie, linki do stron związanych z religią w kraju i za granicą, dokumenty z zakresu polityki wyznaniowej państwa, dokumenty poszczególnych konfesji, międzynarodowe dokumenty z zakresu wolności religijnej na Ukrainie, biblioteka elektroniczna, kalendarze roku liturgicznego poszczególnych wyznań, w końcu – informacje organów państwowej polityki wyznaniowej. Kolejne zakładki odsyłają do informacji o redakcji RISU, wersji WAP informacji, mapy strony i bardzo ciekawej podstrony dotyczącej wolności religijnej na Ukrainie⁷³.

⁷³ Por. <http://www.risu.org.ua>

Zakończenie

Polityka wyznaniowa realizowana przez Związek Radziecki, a następnie państwa bloku komunistycznego, miała na celu uzyskanie pełnej kontroli nad Kościołami, ich marginalizację w społeczeństwie, a w dłuższej perspektywie likwidację religii. W stosunku do Kościoła grekokatolickiego przybrała ona najbardziej radykalną formę, gdyż w większości państw regionu został on zdelegalizowany, a jego wierni, duchowieństwo i majątek przejęte na ogół przez Kościół prawosławny. Czołowych przedstawicieli Kościoła oraz jego najbardziej aktywnych działaczy dotknęły brutalne prześladowania i represje. Działania te nie przyniosły jednak spodziewanych efektów i gdy tylko zaistniały bardziej sprzyjające okoliczności, Kościół ten się odradzał. Nie inaczej stało się na Ukrainie.

Po ponad czterech dekadach od likwidacji Kościoła grekokatolickiego w Galicji i na Zakarpaciu działaczom duchowym i świeckim udało się na fali Gorbaczowowskiej pierestrojki wyprowadzić go z katakumb. W niezależnej Ukrainie wspólnocie grekokatolików nie tylko powiodło się odtworzenie przedwojennego stanu posiadania Kościoła, ale również znaczne zwiększenie liczby diecezji, a co za tym idzie również hierarchów, parafii, klasztorów, szkół wyznaniowych czy mediów. Wielkim sukcesem okazało się wyjście Kościoła poza Galicję i Zakarpacie, a więc tradycyjny obszar działalności, i stworzenie własnych struktur we wszystkich obwodach, czyli na obszarach uznawanych przez Patriarchat Moskiewski za własne terytorium kanoniczne. Oznaką żywotności Kościoła jest również przeniesienie stolicy arcybiskupów większych do Kijowa w sierpniu 2005 r. czy też utworzenie na początku 2008 r. egzarchatu łuckiego, obejmującego obwody rówieński i wołyński.

Symptomy ożywienia Kościoła grekokatolickiego to nie tylko rozwój aktywności religijnej czy pomnażanie bazy materialnej oraz ludzkiej w postaci duchowieństwa i zakonników. To także rozwój działalności pozareligijnej, choćby oświatowej czy medialnej. Poprzez duchownych Kościół uczestniczy także w wydarzeniach o charakterze politycznym. Przestał on ponadto wegetować na marginesie społeczeństwa, lecz stał się aktywnym aktorem ukraińskiej przestrzeni publicznej.

Nie obywa się bez problemów. Wyjście poza Zachodnią Ukrainę i aktywność na pozostałych terenach kraju są uznawane przez Ukraiński Kościół Prawosławny za przejaw prozelityzmu, stanowiąc jedną z głównych przyczyn sporów pomiędzy ortodoksami a grekokatolikami.

Głównym powodem konfliktu na linii UKP – UKG są jednak nieporozumienia na tle majątkowym. W 1946 r., kiedy oficjalnie zlikwidowano Kościół grekokatolicki w Galicji oraz trzy lata później, kiedy to samo spotkało diecezję mukačzewską na Zakarpaciu, cały majątek sakralny został przejęty przez państwo i Kościół prawosławny. Gdy zaś przed dwudziestoma laty grekokatolicy zaczęli wychodzić z podziemia, pojawił się problem, jak postąpić ze świątyniami i ruchomościami o charakterze liturgicznym, których pierwotnym właścicielem był Kościół grekokatolicki. Sytuacja na tyle się skomplikowała, że obok UKP i UKG w zachodniej części kraju, przede wszystkim w Galicji pojawiły się UAKP i UKP PK. Jeżeli przed wojną mieszkańcom jednej wsi wystarczała jedna świątynia, to teraz, bardzo często tym samym ludziom, dla zaspokojenia ich potrzeb religijnych, niezbędne byłoby wybudowanie kolejnych dwóch lub trzech. Ze względu na ogromne koszty z tym związane władze państwowe zdecydowały się w takich miejscowościach nie przekazywać obiektów sakralnych jednej wspólnocie religijnej, ale kilku na zasadach współdzierżawy.

W niemal zgodnej opinii badaczy konflikty majątkowe między Kościołami były elementem ukraińskiego krajobrazu religijnego w latach 90. ubiegłego stulecia, teraz natomiast wyraźnie ucichły. Różne konfesje religijne starają się ze sobą, jeżeli nie współpracować, to przynajmniej prowadzić dialog. Należy jednak zauważyć, że w przypadku prawosławia, ze względu na specyfikę struktury wyznaniowej Ukrainy, partnerem dla grekokatolików nie są tylko przedstawiciele UKP, ale również UKP PK oraz UAKP. Co warto podkreślić, te dwie ostatnie wspólnoty nie są uznawane przez światowe prawosławie i przez to, ze względu na dialog ekumeniczny z Patriarchatem Moskiewskim, nie znajdują się w sferze zainteresowania Stolicy Apostolskiej. Swego czasu z Watykanu płynęły również sygnały, aby takiego dialogu zaniechać. Takie postawienie sprawy można traktować jako przejaw partykularności UKG, próbę pokazania, że grekokatolicy są wspólnotą, która sama decyduje o tym, z kim i na jakich warunkach prowadzi dialog.

Przez wiele lat rozmowy ekumeniczne na temat Ukrainy były prowadzone ponad głowami wspólnot w tym kraju działających. Z jednej strony prowadziła je Stolica Apostolska, z drugiej Patriarchat Moskiewski. Dopiero pod koniec ubiegłego wieku doszło do rozmów przedstawicieli UKG i UKP na neutralnym gruncie, w maju 1997 r. w Bari, a w połowie 1998 r. w Wiedniu. Był to pierwszy krok do przełamania wzajemnych uprzedzeń i nieporozumień. To również kolejny krok w stronę równouprawnienia grekokatolików zarówno wewnątrz Kościoła katolickiego, jak i w dialogu katolicko-prawosławnym, w którym przecież obok przedstawicieli Watykanu biorą udział reprezentanci Kościołów partykularnych.

W dialog międzykonfesyjny z rzadka włącza się państwo, choć trzeba przyznać, że z inicjatywy prezydenta Leonida Kuczmy doszło do powołania w grudniu 1996 r. najważniejszej dla tego dialogu instytucji, a mianowicie Ogólnoukraińskiej Rady Kościołów i Organizacji Religijnych. To odseparowanie od religii wiąże się z przyjętą w ukraińskim ustawodawstwie zasadą rozdziału Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła. Jej konsekwencją powinno być równe traktowanie wszystkich wyznań religijnych, co w praktyce niepodległej państwowości ukraińskiej nie miało dotychczas miejsca. Owszem z tego typu deklaracjami mamy do czynienia ze strony najwyższych władz kraju, ale mają się one nijak do praktyki na prowincji. Oznacza to, że w przypadku Ukrainy możemy mówić o decentralizacji jej polityki wyznaniowej i wspieraniu wyznań lokalnie najsilniejszych bądź również tych, z którymi identyfikują się miejscowe władze. Na poziomie centralnym tymczasem panuje chaos, czego efektem jest brak opracowanej koncepcji polityki wyznaniowej, brak nowelizacji ustawy wyznaniowej pomimo wielokrotnie zgłaszanych projektów poprawek, oraz częste zmiany w sferze naczelnych organów władzy zajmujących się relacjami państwo-Kościół, zarówno instytucjonalne, jak i personalne.

Również w stosunku do Kościoła grekokatolickiego władze publiczne nie mają opracowanej jednej polityki. Widoczna jest nawet dysharmonia w relacjach na obszarach tradycyjnie uznawanych za grekokatolickie. W trzech obwodach galicyjskich, iwanofrankowskim, lwowskim i tarnopolskim, zauważalne jest wsparcie ze strony rządzących m.in. poprzez przekazywanie wspólnotom grekokatolickim na własność lub w dzierżawę świątyń oraz innych nieruchomości i ruchomości, przydzielanie gruntu pod budownictwo sakralne, obligatoryjne lub tylko fakultatywne przekazywanie treści religijnych w szkołach publicznych czy też objęcie opieką duszpasterską żołnierzy stacjonujących w tej części kraju, często pochodzących ze wschodu i południa Ukrainy, z rodzin prawosławnych lub indyferentnych religijnie. Przedstawiciele władz lokalnych i regionalnych biorą udział uroczystościach religijnych organizowanych przez UKG, a hierarchowie i duchowieństwo grekokatolickie jest zapraszane na oficjalne uroczystości państwowe.

Odmienne wygląda sytuacja na Zakarpaciu, gdzie do 1949 r. grekokatolicy stanowili większość wierzących, tego prymu zaś, w przeciwieństwie do Galicji, współcześnie nie odzyskali i pod względem liczby wiernych oraz organizacji religijnych plasują się na drugim miejscu po – będącym w jedności z Patriarchatem Moskiewskim – UKP.

Ta decentralizacja polityki wyznaniowej przejawia się nie tyle w utrudnianiu, co w nieułatwianiu rozwoju struktur Kościoła poza Galicją i Zakarpaciem. W swojej monografii przywołałem kilka przykładów ze wschodniej i południowej Ukrainy, gdzie grekokatolikom nie przekazywano stanowiących własność państwa wolnych świątyń lub też opóźniano procedury przy stawianiu nowych cerkwi i kaplic.

Wydaje się, że współcześnie Kościołowi w relacjach z państwem zależy nade wszystko na jego rehabilitacji, uznaniu przez państwo za ofiarę stalinizmu i zbrod-

niczego reżimu komunistycznego. W jakimś sensie rehabilitacja Kościoła wiąże się z rehabilitacją jego hierarchów, duszpasterzy i wiernych, czego też sukcesywnie wymiar sprawiedliwości dokonuje. W czerwcu 1999 r. prezydent Kuczma mówił o potrzebie moralnej i politycznej rehabilitacji Kościoła grekokatolickiego jako instytucji życia społecznego. Trzy lata później wydał on dekret o likwidacji skutków totalitarnej polityki ZSRR wobec religii i Kościołów.

UKG jest trzecim pod względem liczby wiernych i organizacji religijnych Kościołem na Ukrainie i, co warto podkreślić, największym Kościołem wschodnim pozostającym w unii ze Stolicą Apostolską. Właśnie ten fakt, bycia Kościołem *sui iuris* w unii z Rzymem, a nie częścią Kościoła katolickiego, jest obecnie wyraźnie artykułowany przez ukraińskich teologów i kanonistów. Taka interpretacja statusu prawnego UKG oznacza, że bez żadnego skrępowania może on decydować o swoich wewnętrznych sprawach.

Najważniejszą kwestią, do której rozwiązania dąży się już od kilku dziesięcioleci, jest problem nadania UKG statusu patriarchatu. W 1963 r. UKG uznano za Kościół arcybiskupi większy, a KKKW w kan. 152 mówi o tym, że przepisy prawne normujące działalność Kościołów patriarchalnych i ich zwierzchników mają zastosowanie do Kościołów arcybiskupich większych i ich zwierzchników, poza kilkoma wyjątkami, dotyczącymi procedury wyboru arcybiskupa większego. Aż do 1992 r. UKG był jedyną wspólnotą posiadającą status Kościoła arcybiskupiego większego, jednak w tym roku do godności takiej został podniesiony Kościół syromalabarski, w 2005 r. zaś Kościoły syromalankarski i rumuński. Są to wspólnoty znacznie mniejsze od UKG, co też jest jednym z argumentów, że UKG nie może stać w jednym szeregu z tymi Kościołami.

W rzeczywistości niepodległego, integralnego terytorialnie państwa ukraińskiego dla wielu niezrozumiałą jest również fakt istnienia dwóch Kościołów grekokatolickich: obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, a więc UKG, a także wspólnoty rytu bizantyjsko-rusińskiego, czyli diecezji mukaczewskiej. Od początków starań o legalizację Kościoła grekokatolickiego w okresie pieriestrojki przedstawiciele hierarchii, duchowieństwa i wiernych obu wspólnot ramię w ramię domagali się tego od władz. Początkowo również Stolica Apostolska zapraszała biskupów z Zakarpacia w charakterze przedstawicieli UKG, przynajmniej tak to wynika ze źródeł. Z czasem jednak diecezja mukaczewska zaczęła coraz wyraźniej akcentować swoją odrębność od UKG i domagać się od Kurii Rzymskiej ochrony swojej tożsamości. Mimo to stale podejmowano próby na zbliżenie obu wspólnot, czego gorącym ośrodkiem na Zakarpaciu był tamtejszy biskup pomocniczy Iwan Marhytycz. Po śmierci w grudniu 2008 r. emerytowanego ordynariusza mukaczewskiego, Iwana Semedija, gorącego zwolennika podporządkowania diecezji bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, przy niepowołaniu przez wiele lat nowego biskupa diecezjalnego, a jedynie administratora apostolskiego mieliśmy do czynienia z sytuacją, kiedy to wszystkie rozwiązania były możliwe, łącznie z podporządkowaniem diecezji mu-

kaczewskiej UKG lub utworzeniem niezależnego Kościoła metropolitalnego *sui iuris*, poprzez utworzenie na Zakarpaciu drugiej diecezji grekokatolickiej. O tym ostatnim rozwiązaniu przekonują nie tak dawne wydarzenia w porównywalnym liczebnie Słowackim Kościele Grekokatolickim, kiedy w styczniu 2008 r. do godności metropolii i archidiecezji podniesiono diecezję preszowską, podporządkowując jej jednocześnie nowo utworzone diecezje bratysławską i koszycką.

Nasuwa się pytanie, w jakim kierunku zmierza dziś Kościół grekokatolicki na Ukrainie? Jakie są perspektywy na najbliższą przyszłość? Czy jego oferta będzie konkurencyjna na „rynku religijnym” w zróżnicowanej konfesyjnie, choć jednocześnie zlaicyzowanej, zubożonej duchowo okresie rządów komunistycznych Ukrainie? Nie należy zapominać, że jest to Kościół w dużym stopniu o regionalnym charakterze, mającym jednakże aspiracje stania się ogólnonarodowym czy też ogólnokrajowym. Wydaje się, że jest to słuszny kierunek rozwoju, w zasadzie jedyny możliwy w aktualnej sytuacji. Czy jednak nie zaniedbuje się przy okazji obszarów, na których pozycja Kościoła jawiła się jako ugruntowana, takich jak niejednokrotnie wspomniane przeze mnie Zakarpacie? W jakim stopniu wreszcie pozycja grekokatolicyzmu na Ukrainie zależeć będzie od działań samego Kościoła, w jakim zaś od kierunku rozwoju państwa i społeczeństwa ukraińskiego. Czy podaży ono drogą laicyzujących się społeczeństw europejskich – francuskiego, brytyjskiego, czeskiego, niemieckiego, czy też nastąpi „rechryścianizacja” Ukrainy?

Pytań nasuwa się wiele, większość pozostaje bez odpowiedzi. Niewątpliwie przez ostatnie lata uczyniono ogromny wysiłek by ostatecznie Kościół grekokatolicki „wyszedł z katakumb”, by stał się częścią przestrzeni publicznej, a nie marginalną, jedną z wielu marginalnych wspólnot. Czy Kościołowi uda się tę pozycję utrzymać, a może wzmocnić, pokaże przyszłość.

Materiały uzupełniające

Ustawa Ukrainy
z dnia 23 IV 1991 r.
O wolności sumienia i organizacjach religijnych
z późniejszymi zmianami¹
(Stan prawny na 30 VI 2012 r.)

Rozdział I Przepisy ogólne

Art. 1. Zadania ustawy

Do zadań niniejszej ustawy należą:

zagwarantowanie prawa do wolności sumienia obywatelom Ukrainy, a także realizacja tego prawa;

zabezpieczenie odpowiednio do Konstytucji Ukrainy, Deklaracji o suwerenności państwowej Ukrainy, a także norm prawa międzynarodowego, uznanych przez Ukrainę, sprawiedliwości społecznej, równości, ochrony praw i interesów prawnych obywateli niezależnie od stosunku do religii;

ustalenie obowiązków państwa w stosunku do organizacji religijnych;

ustalenie obowiązków organizacji religijnych przed państwem i społeczeństwem;

przewycięzenie negatywnych skutków polityki państwa w stosunku do religii i kościoła;

zagwarantowanie sprzyjających warunków dla rozwoju moralności społecznej i humanizmu, zgody obywatelskiej i współdziałania ludzi niezależnie od ich światopoglądu i wyznania.

Art. 2. Ustawodawstwo Ukrainy o wolności sumienia i organizacjach religijnych

Na Ukrainie całość stosunków prawnych, związanych z wolnością sumienia i działalnością organizacji religijnych, reguluje ustawodawstwo Ukrainy.

¹ Podstawę niniejszego tłumaczenia stanowi tekst ustawy zawarty w: A. M. Czernij, *Religijeznawstwo*, *op. cit.*, s. 322-332. Dodatkowo posłużono się tekstem w języku rosyjskim zawartym w: A. O. Protopopow, *Religija i zakon...*, *op. cit.*, s. 178-191.

Ustawodawstwo Ukrainy o wolności sumienia i organizacjach religijnych składa się z niniejszej ustawy, a także innych aktów ustawodawczych, wydanych odpowiednio do niej.

Art. 3. Prawo do wolności sumienia

Każdemu obywatelowi na Ukrainie gwarantuje się prawo do wolności sumienia. W niniejsze prawo włącza się wolność posiadania, przyjmowania i zmiany religii albo przekonań według własnego wyboru i wolność osobistego albo wspólnego z innymi wyznawania jakiegokolwiek religii albo nie wyznawania żadnej, odprawiania kultów religijnych, otwartego wyrażania i swobodnego propagowania swojej religii albo przekonań ateistycznych.

Nikt nie może ustanowić obowiązkowych przekonań i światopoglądu. Niedopuszczalne jest jakiegokolwiek przymuszanie obywateli do ujawnienia swojego stosunku do religii, do wyznawania albo odmowy wyznawania religii, do uczestnictwa albo nie uczestniczenia w nabożeństwach, obrzędach i ceremoniach religijnych, nauczania religii.

Rodzice albo osoby, które ich zastępują, za wzajemną zgodą mają prawo wychowywania swoich dzieci odpowiednio do swoich własnych przekonań i stosunku do religii.

Realizacja wolności wyznawania religii albo przekonań podlega tylko tym ograniczeniom, które są niezbędne dla ochrony bezpieczeństwa i porządku publicznego, życia, zdrowia i moralności, a także praw i wolności innych obywateli, ustanowionych prawem i odpowiedzialnością międzynarodowych zobowiązań Ukrainy.

Nikt nie ma prawa wymagać od duchownych informacji, uzyskanych przez nich podczas spowiedzi wierzących.

Art. 4. Równość obywateli niezależnie od ich stosunku do religii

Obywatele Ukrainy są równi wobec prawa i mają równe prawa we wszystkich dziedzinach życia ekonomicznego, politycznego, społecznego i kulturalnego niezależnie od ich stosunku do religii. W oficjalnych dokumentach nie wykazuje się stosunku obywateli do religii.

Jakiegokolwiek bezpośrednie lub niebezpośrednie ograniczenie praw, ustanowienie bezpośrednio lub niebezpośrednio uprzywilejowania obywateli w zależności od ich stosunku do religii, tak samo jak i podżeganie do powiązanej z nią wrogości i nienawiści czy obrażanie uczuć obywateli, podlegają odpowiedzialności, przewidzianej prawem.

Nikt nie może z motywów swoich przekonań religijnych uchylać się od wykonywania obowiązków konstytucyjnych. Zastąpienie wykonania jednego obowiązku drugim dopuszcza się tylko w przypadkach przewidzianych ustawodawstwem Ukrainy.

Art. 5. Rozdział kościoła (organizacji religijnych) od państwa

Na Ukrainie realizacja polityki państwa w stosunku do religii i kościoła należy wyłącznie do władz Ukrainy.

Kościół (organizacje religijne) jest na Ukrainie rozdzielony od państwa.

Państwo chroni prawa i interesy prawne organizacji religijnych; sprzyja nawiązywaniu stosunków wzajemnych, tolerancji religijnej i światopoglądowej i szacunkowi między obywatelami, którzy wyznają religię albo jej nie wyznają, między wierzącymi różnych wyznań i ich organizacjami religijnymi; przyjmuje do wiadomości i szanuje tradycję i wewnętrzne ustalenia organizacji religijnych, które są zgodne z obowiązującym ustawodawstwem.

Państwo nie ingeruje w wykonywanie w ramach prawa działalności organizacji religijnych, nie finansuje działalności jakiejkolwiek organizacji, określającej swój stosunek do religii.

Wszystkie religie, wyznania i organizacje religijne są równe wobec prawa. Ustanowienie jakiegokolwiek uprzywilejowania lub ograniczenia jednej religii, wyznania lub organizacji religijnej w stosunku do innych jest niedopuszczalne.

Organizacje religijne nie wykonują funkcji państwowych.

Organizacje religijne mają prawo brać udział w życiu społecznym, a także korzystać na równi z organizacjami społecznymi z zasobów masowej informacji.

Organizacje religijne nie biorą udziału w działalności partii politycznych i nie udzielają partiom politycznym pomocy finansowej, nie przedstawiają kandydatów do organów władzy państwowej, nie prowadzą agitacji albo finansowania kampanii wyborczych kandydatów do tych organów. Duchowni mają prawo uczestniczyć w życiu politycznym na równi z innymi obywatelami.

Organizacja religijna nie powinna ingerować w działalność innych organizacji religijnych, w jakiejkolwiek formie propagować wrogość i nietolerancję w stosunku do niewierzących i wierzących innych wyznań.

Organizacja religijna zobowiązana jest przestrzegać wymagań obowiązującego ustawodawstwa i porządku prawnego.

Art. 6. Rozdział szkoły od kościoła (organizacji religijnych)

Państwowy system oświaty jest na Ukrainie rozdzielony od kościoła (organizacji religijnych) i ma charakter świecki. Dostęp do różnych rodzajów i poziomów kształcenia umożliwia się obywatelom niezależnie od ich stosunku do religii.

Niedopuszczalne jest ograniczenie prowadzenia badań naukowych, w tym finansowanych przez państwo, propagowania ich rezultatów albo włączania ich do programów kształcenia ogólnego, określających odpowiednio lub nieodpowiednio stan jakiejkolwiek religii lub ateizmu.

Obywatel może uczyć się zasad wiary i zdobywać edukację religijną indywidualnie albo razem z innymi, swobodnie wybierając język nauczania.

Organizacje religijne mają prawo odpowiednio do swoich wewnętrznych ustaleń tworzyć w celu edukacji religijnej dzieci i dorosłych instytucje oświatowe i grupy, a także prowadzić nauczanie w innych formach, wykorzystując w tym celu pomieszczenia, które do nich należą albo zostały im przekazane do dyspozycji.

Wykładowcy zasad wiary i kaznodzieje religijni zobowiązani są do wychowywania swoich słuchaczy w duchu tolerancji i szacunku do obywateli, którzy nie wyznają religii i do wierzących innych wyznań.

Rozdział II

Organizacje religijne na Ukrainie

Art. 7. Organizacje religijne

Organizacje religijne na Ukrainie tworzy się w celu zaspokojenia potrzeb religijnych obywateli wyznawania i propagowania wiary i działają odpowiednio do swojej struktury

hierarchicznej i instytucjonalnej, wybierają, mianują i wymieniają personel zgodnie ze swoim statutem (ustawą).

Organizacjami religijnymi na Ukrainie są gminy wyznaniowe, administracje i centra, klasztory, bractwa religijne, towarzystwa misyjne (misje), duchowne instytucje oświatowe, a także zjednoczenia, które składają się z wyżej wymienionych organizacji religijnych. Zjednoczenia religijne tworzą centra religijne (administracje religijne).

W stosunku do innych organizacji o cechach religijnych przepisy niniejszej ustawy nie mają zastosowania.

Art. 8. Gmina wyznaniowa

Gmina wyznaniowa jest terenową organizacją religijną wierzących obywateli jednego kultu, wyznania, kierunku, prądu lub szkoły, którzy dobrowolnie zjednoczyli się w celu wspólnego zaspokojenia potrzeb religijnych.

Państwo uznaje prawo gminy wyznaniowej do jej podległości w sprawach kanonicznych i organizacyjnych jakiegokolwiek działającemu na Ukrainie i poza jej granicami centrowi religijnemu (administracji religijnej) i swobodnej zmiany tej przynależności.

Powiadomienie organów państwowych o utworzeniu gminy wyznaniowej nie jest obowiązkowe.

Art. 9. Administracje i centra religijne

Administracje i centra religijne działają na podstawie swoich statutów (ustaw), które rejestruje się na zasadach, określonych w art. 14 niniejszej ustawy.

Organizacje religijne, których ośrodki kierownicze znajdują się poza granicami Ukrainy, mogą w swojej działalności kierować się postanowieniami tych ośrodków, jeśli przy tym nie naruszają ustawodawstwa Ukrainy.

Nieograniczone prawem stosunki państwa z administracjami i centrami religijnymi, również z tymi, które znajdują się poza granicami Ukrainy, regulowane są na podstawie umów między nimi a organami państwowymi.

Art. 10. Klasztory, bractwa religijne i misje

Administracje i centra religijne mają prawo odpowiednio do swoich zarejestrowanych statutów (ustaw) do zakładania klasztorów, bractw religijnych, towarzystw misyjnych (misji), które działają na podstawie swoich statutów (ustaw), które rejestruje się na zasadach, określonych w art. 14 niniejszej ustawy.

Klasztory i bractwa religijne mogą być utworzone również na zasadach, przewidzianych w niniejszej ustawie dla zakładania gmin wyznaniowych, z rejestracją ich statutów (ustaw).

Art. 11. Duchowne instytucje oświatowe

Administracje i centra religijne odpowiednio do swoich zarejestrowanych statutów (ustaw) mają prawo do tworzenia duchownych instytucji oświatowych w celu przygotowania duchownych i innych wykonujących niezbędne im specjalności religijne. Duchowne instytucje oświatowe działają na podstawie swoich statutów (ustaw), które rejestruje się na zasadach, określonych w art. 14 niniejszej ustawy.

Obywatele, którzy uczą się w wyższych i średnich duchownych instytucjach oświatowych, korzystają z praw i przywilejów, co do odroczenia służby wojskowej, opodatkowania, włączenia okresu nauki do stażu pracy na zasadach i warunkach, przewidzianych dla studentów i uczniów państwowych instytucji oświatowych.

Art. 12. Statuty (ustawy) organizacji religijnych

Statut (ustawa) organizacji religijnej, który odpowiednio do ustawodawstwa cywilnego, określa jej zdolność prawną, podlega rejestracji na zasadach, określonych w art. 14 niniejszej ustawy.

Statut (ustawę) organizacji religijnej przyjmuje się na walnych zebraniach wierzących obywateli albo na zjazdach i konferencjach religijnych.

Statut (ustawa) organizacji religijnej powinien zawierać informacje o:

- 1) rodzaju organizacji religijnej, jej przynależności wyznaniowej i siedzibie;
- 2) miejscu organizacji religijnej w strukturze organizacyjnej zjednoczenia religijnego;
- 3) stanie majątkowym organizacji religijnej;
- 4) prawie organizacji religijnej do zakładania przedsiębiorstw, zasobów masowej informacji, innych organizacji religijnych, tworzenia instytucji oświatowych;
- 5) zasadach wnoszenia zmian i uzupełnień do statutu (ustawy) organizacji religijnej;
- 6) zasadach rozstrzygania kwestii majątkowych i innych w przypadku zawieszenia działalności organizacji religijnej.

Statut (ustawa) może zawierać również inne informacje, mające związek ze specyfiką działalności danej organizacji religijnej.

Statut (ustawa) organizacji religijnej nie powinien stać w sprzeczności z obowiązującym ustawodawstwem.

Dokumenty, które określają działalność wyznaniową, rozstrzygające inne wewnętrzne problemy organizacji religijnej, nie podlegają rejestracji w organach państwowych.

Art. 13. Osobowość prawna organizacji religijnych

Organizacja religijna z chwilą rejestracji jej statutu (ustawy) nabywa uprawnienia osoby prawnej.

Organizacja religijna jako osoba prawna korzysta z praw i wypełnia obowiązki, przewidziane w obowiązującym ustawodawstwie i swoim statucie (ustawie).

Art. 14. Rejestracja statutów (ustaw) organizacji religijnych

W celu otrzymania przez gminę wyznaniową osobowości prawnej obywatele w liczbie nie mniejszej niż dziesięć osób, którzy ją założyli i osiągnęli wiek 18 lat, składają wniosek o rejestrację statutu (ustawy) do państwowej administracji obwodowej lub miejskiej Kijowa i Sewastopola, a w Republice Krym – do Rządu Republiki Krym. [Część pierwsza art. 14 ze zmianami wniesionymi zgodnie z ustawą nr 3795-XII z dnia 23 XII 1993 r.]

Centra religijne, administracje, klasztory, bractwa religijne, misje i duchowne instytucje oświatowe składają wniosek o rejestrację statutu (ustawy) do państwowego organu Ukrainy do spraw religii.

Organ, który przeprowadza rejestrację, w okresie miesiąca rozpatruje wniosek, statut (ustawę) organizacji religijnej, podejmuje odpowiednią decyzję i nie później niż w ciągu dziesięciu dni powiadamia o niej wnioskodawców.

W koniecznych wypadkach organ, który przeprowadza rejestrację statutów (ustaw) organizacji religijnych, może zażądać opinii terenowej administracji państwowej, komitetów wykonawczych wiejskiej, osiedlowej lub miejskiej Rady Deputatów Ludowych, a także specjalistów. W tym wypadku decyzję o rejestracji statutów (ustaw) organizacji religijnych przyjmuje się w terminie trzech miesięcy. [Część czwarta art. 14 ze zmianami wniesionymi zgodnie z ustawą nr 3795-XII z dnia 23 XII 1993 r.].

Przekroczenie ustanowionego niniejszą ustawą terminu podjęcia decyzji o rejestracji statutów (ustaw) organizacji religijnych może być zaskarżone do sądu na za-sadach, określonych w cywilnym ustawodawstwie procesowym Ukrainy.

Zmiany i uzupełnienia statutów (ustaw) organizacji religijnych podlegają rejestracji na tych samych zasadach i w tych samych terminach, co rejestracja statutów (ustaw).

W razie potrzeby w rozpatrywaniu wniosku o rejestrację statutu (ustawy) mogą brać udział przedstawiciele organizacji religijnej.

Art. 15. Odmowa rejestracji statutu (ustawy) organizacji religijnej

Rejestracja statutu (ustawy) organizacji religijnej może spotkać się z odmową, jeśli jej statut (ustawa) lub działalność jest sprzeczna z obowiązującym ustawodawstwem.

Decyzja o odmowie rejestracji statutu (ustawy) organizacji religijnej wraz z zaznaczeniem podstaw odmowy, zostaje przekazana wnioskodawcom w formie pisemnej w terminie dziesięciu dni. Taka decyzja może być zaskarżona w sądzie na zasadach, określonych w cywilnym ustawodawstwie procesowym Ukrainy.

Art. 16. Zawieszenie działalności organizacji religijnej

Działalność organizacji religijnej może być zawieszona w związku z jej reorganizacją (podziałem, połączeniem, włączeniem) lub likwidacją.

Reorganizację lub likwidację organizacji religijnej przeprowadza się odpowiednio do jej własnych przepisów. Rejestracja statutów (ustaw) nowoutworzonych po reorganizacji organizacji religijnych realizuje się za zasadach, określonych w art. 14 niniejszej ustawy.

W razie naruszenia prawa przez organizację religijną, która posiada osobowość prawną, zasad niniejszej ustawy i innych aktów ustawodawczych, jej działalność może zostać zawieszona także na podstawie decyzji sądu.

Zawieszenie działalności organizacji religijnej na podstawie decyzji sądu następuje tylko w wypadkach:

- 1) dokonania przez organizację religijną czynności, których niedopuszczalność przewidują artykuły 3, 5 i 17 niniejszej ustawy;
- 2) połączenia działalności obrzędowej czy kaznodziejskiej organizacji religijnej z zagrożeniem dla życia, zdrowia, wolności i godności osoby;
- 3) systematycznego naruszania przez organizację religijną ustanowionych przez ustawodawstwo zasad przeprowadzania publicznych imprez religijnych (nabożeństw, obrzędów, ceremonii itd.);
- 4) podburzania obywateli do niewykonywania swoich konstytucyjnych obowiązków albo czynności, które łączą się z poważnymi naruszeniami zasad współżycia społecznego lub praw i majątku organizacji państwowych, społecznych albo religijnych.

Sąd rozstrzyga sprawę o zawieszenie działalności organizacji religijnej na zasadach, przewidzianych w Cywilnym Kodeksie Procesowym Ukrainy, z pozwu organu, upoważ-

nionego do przeprowadzenia rejestracji statutu konkretnej organizacji religijnej albo prokuratora. [Art. 16 uzupełniony częścią 4 i 5 zgodnie z ustawą nr 3795-XII z dnia 23 XII 1993 r.].

Rozdział III

Stan majątkowy organizacji religijnych

Art. 17. Korzystanie z majątku, który jest własnością państwa, organizacji społecznych albo obywateli

Organizacje religijne mają prawo wykorzystywać dla swoich potrzeb budowle i majątek, który został im przekazany do dyspozycji na podstawie umów z organizacjami państwowymi, społecznymi lub obywatelami. Budynki i majątek kultowy, który stanowi własność państwową, przekazuje się organizacjom religijnym w stanie, w którym się znajdują, do bezpłatnego korzystania albo oddaje się na własność organizacji religijnych bezpłatnie na podstawie decyzji obwodowych lub miejskich Kijowa i Sewastopola administracji państwowych, a w Republice Krym – Rządu Republiki Krym. [Część druga art. 17 ze zmianami wniesionymi zgodnie z ustawą nr 3795-XII z dnia 23 XII 1993 r.].

Budynki i majątek kultowy, który jest własnością państwową, może zostać przekazany kolejno do korzystania dwóm albo większej liczbie gmin wyznaniowych za ich wzajemną zgodą. W przypadku braku takiej zgody organ państwowy ustala porządek korzystania z budynku i majątku kultowego w drodze zawieranej z każdą gminą oddzielnej umowy. [Część trzecia art. 17 w redakcji ustawy nr 3795-XII z dnia 23 XII 1993 r.].

Budynek kultowy i inny majątek, który przedstawia wartość historyczną, artystyczną i inną kulturową, przekazuje się organizacjom religijnym i korzysta się z niego z zachowaniem obowiązujących zasad ochrony i korzystania z zabytków historii i kultury.

Starania o przekazanie organizacjom religijnym budynków i majątku kultowego na własność lub do bezpłatnego korzystania rozpatruje się w okresie miesiąca z pisemnym powiadomieniem o tym wnioskodawców.

Organizacje religijne mają prawo pierwszeństwa na przekazanie im budynków kultowych z działką gruntu, niezbędną dla obsługi tego budynku.

Korzystanie przez organizacje religijne z ziemi realizowane jest na zasadach, obowiązujących w Kodeksie Ziemi Ukrainy i innych aktach ustawodawczych Ukrainy. [Część siódma art. 17 ze zmianami wniesionymi zgodnie z ustawą nr 3180-XII z dnia 5 V 1993 r.].

Umowy o przekazanie organizacjom religijnym do korzystania budowli kultowych i innych oraz majątku mogą zostać zerwane lub zawieszone na zasadach i na podstawach, przewidzianych w cywilnym ustawodawstwie Ukrainy.

Samowolne zabranie budynków kultowych lub przywłaszczenie majątku o charakterze kultowym jest niedopuszczalne. Decyzje organów państwowych w sprawach własności i korzystania z budynków i majątku kultowego mogą być zaskarżone na zasadach, przewidzianych w Cywilnym Kodeksie Procesowym Ukrainy. [Część dziesiąta art. 17 w redakcji ustawy nr 2295-XII z dnia 23 IV 1992 r.].

Art. 18. Własność organizacji religijnych

Organizacje religijne posiadają, korzystają i zarządzają majątkiem, który do nich należy na podstawie prawa własności. Własnością organizacji religijnych mogą być budynki,

przedmioty o charakterze kultowym, obiekty o przeznaczeniu produkcyjnym, socjalnym i dobroczynnym, środki transportu, środki finansowe i inny majątek, niezbędny dla zabezpieczenia ich działalności.

Organizacje religijne mają prawo własności majątku, pozyskiwania lub tworzenia go na własny koszt, darowania przez obywateli, organizacje, albo przekazania przez państwo, a także nabywania na innych podstawach, przewidzianych prawem.

Własnością organizacji religijnych może być również majątek, który znajduje się poza granicami Ukrainy.

Organizacje religijne mają prawo zabiegania o dobrowolne darowizny finansowe i inne dary oraz otrzymywania ich.

Darowizny finansowe i majątkowe oraz inne dochody organizacji religijnych, nie podlegają opodatkowaniu. [Część szósta art. 18 utraciła moc w zakresie dotyczącym zwolnienia od opłat wwozowych, celnych i akcyzowych oraz podatku wyrównawczego od wartości importowanych towarów zgodnie z załącznikiem do ustawy nr 498/95-VS z 22 XII 1995 r.; część szósta art. 18 utraciła moc w zakresie dotyczącym zwolnienia od wartości towarów, które wwozi się (przesyła się) na obszar celny Ukrainy zgodnie z załącznikiem do ustawy nr 608/96-VS z 17 XII 1995 r.].

Organizacje religijne nie mają prawa ściągania z obywateli przymusowych opłat.

Prawo własności organizacji religijnych jest chronione prawem.

Art. 19. Działalność produkcyjna i gospodarcza organizacji religijnych

Organizacje religijne, na zasadach określonych w obowiązującym ustawodawstwie, mają prawo zakładać dla wykonania swoich celów statutowych przedsiębiorstwa wydawnicze, poligraficzne, produkcyjne, restauracyjno-budowlane, gospodarki wiejskiej i inne, a także instytucje dobroczynne (przyszluki, internaty, szpitale itp.), które posiadają osobowość prawną.

Dochody z działalności produkcyjnej, a także inne dochody przedsiębiorstw organizacji religijnych, podlegają opodatkowaniu zgodnie z obowiązującym ustawodawstwem na zasadach i w rozmiarach, określonych dla przedsiębiorstw organizacji społecznych. Część dochodów przeznaczona na działalność dobroczynną nie podlega opodatkowaniu. [Część druga art. 19 w zakresie dotyczącym zwolnienia od opodatkowania dochodów zgodnie z dekretem nr 12-92 z 26 XII 1992 r.].

Budownictwo organizacji religijnych budynków kultowych i innych przeprowadza się na zasadach, ustanowionych obowiązującym ustawodawstwem dla obiektów cywilnego przeznaczenia.

Restaurację i remont budynków kultowych – zabytków historii i kultury – przeprowadza się z dotrzymaniem obowiązujących zasad ochrony i korzystania z zabytków historii i kultury.

Art. 20. Rozporządzanie majątkiem organizacji religijnych, które zawiesiły swoją działalność

W razie zawieszenia działalności organizacji religijnej problemy majątkowe rozwiązywane są odpowiednio do jej statutu (ustawy) i obowiązującego ustawodawstwa.

Po zawieszeniu działalności organizacji religijnych majątek oddany im do korzystania przez organizacje państwowe i społeczne albo obywateli, zwraca się jego dawniejszemu właścicielowi.

Majątek o charakterze kultowym, który należy do organizacji religijnych, nie może być zaliczony do wyegzekwowania roszczeń kredytów.

W przypadku braku następców prawnych majątek organizacji religijnej, która zawiesiła swoją działalność, przechodzi na własność państwa.

W razie zawieszenia działalności organizacji religijnej w związku z naruszeniem niniejszej ustawy i innych aktów ustawodawczych Ukrainy, majątek, który stanowi jej własność, z wyjątkiem kultowego, może przejść bezpłatnie na własność państwa. Majątek kultowy przekazuje się innym organizacjom religijnym.

Rozdział IV

Prawa organizacji religijnych i obywateli, związane z wolnością wyznania

Art. 21. Obrzędy i ceremonie religijne

Organizacje religijne mają prawo zakładania i prowadzenia ogólnie dostępnych miejsc nabożeństw albo zebrań religijnych, a także miejsc, uszanowanych w tej czy innej religii (miejsca pielgrzymek).

Nabożeństwa, obrzędy religijne, ceremonie i procesje przeprowadza się bez przeszkód w budynkach kultowych i na przyległym terenie, w miejscach pielgrzymek, instytucjach organizacji religijnych, na cmentarzach, w miejscach odrębnych pochówków i krematoriach, w mieszkaniach i domach obywateli, a także w instytucjach, organizacjach i przedsiębiorstwach z inicjatywy ich kolektywów pracowniczych i za zgodą ich administracji.

Dowództwa jednostek wojskowych umożliwiają żołnierzom udział w nabożeństwach i wykonywanie obrzędów religijnych.

Nabożeństwa i obrzędy religijne w szpitalach, hotelach, domach starców i inwalidów, aresztach i zakładach karnych przeprowadza się na prośbę obywateli, którzy w nich przebywają lub z inicjatywy organizacji religijnych. Administracja wymienionych instytucji sprzyja temu, bierze udział w ustaleniu godzin i innych warunków, na których odbywają się nabożeństwa, obrzędy lub ceremonie.

W innych wypadkach publiczne nabożeństwa, obrzędy religijne, ceremonie i procesje za każdym razem wymagają zezwolenia odpowiedniej terenowej administracji państwowej, komitetów wykonawczych wiejskiej, osiedlowej lub miejskiej Rady Deputatów Ludowych. Starania o wydanie wymienionego zezwolenia rozpoczyna się nie później niż na dziesięć dni przed wyznaczonym terminem przeprowadzenia nabożeństwa, obrzędu, ceremonii czy procesji, z wyjątkiem wypadków, niecierpiących zwłoki.

Art. 22. Literatura i przedmioty o charakterze religijnym

Obywatele i organizacje religijne mają prawo do nabywania, posiadania i korzystania z literatury religijnej w języku według własnego wyboru, a także innych przedmiotów i materiałów o charakterze religijnym.

Organizacje religijne mają prawo wytwarzać, eksportować, importować i rozpowszechniać przedmioty o charakterze religijnym, literaturę religijną i inne materiały informacyjne o treści religijnej.

Organizacje religijne korzystają z wyłącznego prawa zakładania przedsiębiorstw dla wydawania literatury religijnej i produkowania przedmiotów o charakterze kultowym.

Art. 23. Działalność dobroczynna i kulturalno-oświatowa organizacji religijnych

Przy organizacjach religijnych mogą tworzyć się towarzystwa, bractwa, stowarzyszenia i inne zrzeszenia obywateli dla prowadzenia działalności dobroczynnej, oświatowej i rozpowszechniania literatury religijnej i innej działalności kulturalno-oświatowej. Mogą one posiadać własne statuty, które rejestruje się na zasadach, obowiązujących organizacje społeczne.

Organizacje religijne mają prawo prowadzenia działalności dobroczynnej i miłosiernej, samodzielnie, jak i poprzez fundacje społeczne. Wydatki na ten cel nie podlegają opodatkowaniu.

Art. 24. Międzynarodowe związki i kontakty organizacji religijnych i wierzących

Organizacje religijne i wierzący, osobiście albo razem z innymi, mają prawo ustanawiania i podtrzymywania związków i bezpośrednich kontaktów osobistych, włączając wyjazd za granicę w celach pielgrzymkowych, udział w zebraniach i przedsięwzięciach religijnych. Uczestnicy takich kontaktów i przedsięwzięć mogą na zasadach, określonych w obowiązującym ustawodawstwie, nabywać, otrzymywać i wieźć ze sobą literaturę religijną i inne materiały o treści religijnej.

Organizacje religijne mogą kierować obywateli za granicę w celu nauki w duchownych instytucjach oświatowych i przyjmować w tym celu obywateli obcych państw.

Duchowni, kaznodzieje religijni, nauczyciele i inni przedstawiciele zagranicznych organizacji, którzy są obywatelami obcych państw i tymczasowo przebywają na Ukrainie, mogą zajmować się działalnością kaznodziejską, wykonywaniem obrzędów religijnych czy inną działalnością kanoniczną tylko w tych organizacjach religijnych, na zaproszenie których przybyli, i przy oficjalnym uzgodnieniu z organem państwowym, który przeprowadził rejestrację statutu (ustawy) odpowiedniej organizacji religijnej. [Część czwarta uzupełniona zgodnie z ustawą nr 3795-XII z 23 XII 1993 r.]

Rozdział V

Praca w organizacjach religijnych i w ich przedsiębiorstwach

Art. 25. Stosunki z zakresu prawa pracy w organizacjach religijnych

Organizacja religijna ma prawo przyjmować do pracy obywateli.

Warunki pracy ustala się za porozumieniem zawartym między organizacją religijną a pracownikiem w formie zawartej na piśmie umowy o pracę.

Organizacja religijna zobowiązana jest do zarejestrowania na obowiązujących zasadach umowę o pracę.

Według tych zasad dokonuje się rejestracji dokumentów, które określają warunki wynagradzania duchownych, osób pełniących służbę w kościele oraz osób, które pracują w organizacjach religijnych na obieralnych stanowiskach.

Obywatele, którzy pracują w organizacjach religijnych na podstawie umów o pracę, mogą być członkami związku zawodowego.

Art. 26. Prawa pracownicze obywateli, którzy pracują w organizacjach religijnych

Wobec obywateli, którzy pracują w organizacjach religijnych na podstawie umów o pracę stosuje się przepisy prawa pracy na równi z pracownikami państwowych i społecznych przedsiębiorstw, instytucji i organizacji. Opodatkowanie dochodów z pracy w organizacjach religijnych, włączając duchownych, osób pełniących służbę w kościele oraz osób, które pracują w organizacjach religijnych na obieralnych stanowiskach, przeprowadza się według zasad, ustanowionych dla pracowników państwowych przedsiębiorstw, instytucji i organizacji. [Art. 26 ze zm. wniesionymi zgodnie z ustawą nr 3795-XII z 23 XII 1993 r.].

Art. 27. Stosunki z zakresu prawa pracy obywateli w przedsiębiorstwach i zakładach organizacji religijnych

Wobec obywateli, którzy pracują we wszystkich przedsiębiorstwach, założonych przez organizacje religijne, a także w stworzonych przez nie instytucjach dobroczynnych, stosuje się przepisy prawa pracy, przepisy podatkowe, ubezpieczenia społeczne i zabezpieczenia socjalnego pracowników państwowych i społecznych przedsiębiorstw, instytucji i organizacji. [Art. 26 ze zmianami wniesionymi zgodnie z ustawą nr 3795-XII z 23 XII 1993 r.].

Art. 28. Zabezpieczenie socjalne i ubezpieczenie społeczne obywateli, którzy pracują w organizacjach religijnych

Obywatele, którzy pracują w organizacjach religijnych, w tym duchowni, osoby pełniące służbę w kościele oraz osoby, które pracują w organizacjach religijnych na obieralnych stanowiskach, podlegają zabezpieczeniu socjalnemu i ubezpieczeniu społecznemu na równi z pracownikami państwowych i społecznych przedsiębiorstw, instytucji i organizacji. [Część pierwsza art. 28 ze zmianami wniesionymi zgodnie z ustawą nr 3795-XII z 23 XII 1993 r.].

W tym celu organizacje religijne, ich przedsiębiorstwa i instytucje wnoszą do państwowego funduszu ubezpieczenia społecznego i funduszu emerytalnego składki wyliczone zgodnie z zasadami i w rozmiarach, obowiązujących organizacje społeczne, ich przedsiębiorstwa i instytucje.

Wszystkim obywatelom, którzy pracują w organizacjach religijnych, emerytura państwowa przyznawana i wypłacana jest na ogólnych zasadach, odpowiednio do obowiązującego ustawodawstwa.

Rozdział VI

Organy państwowe i organizacje religijne

Art. 29. Państwowa kontrola przestrzegania ustawodawstwa o wolności sumienia i organizacjach religijnych

Państwową kontrolę w zakresie przestrzegania ustawodawstwa Ukrainy o wolności sumienia i organizacjach religijnych realizują terenowe Rady Deputatów Ludowych i ich komitety wykonawcze.

Art. 30. Państwowy organ Ukrainy do spraw religii

Państwowy organ Ukrainy do spraw religii jest powołany w celu zabezpieczenia wykonania polityki państwa w stosunku do religii i kościoła. W tym celu:

na prośbę organizacji religijnych sprzyja osiągnięciu porozumienia z organami państwa oraz okazuje niezbędną pomoc w kwestiach, które wymagają decyzji tych organów;

sprzyja utrwalaniu wzajemnego zrozumienia i tolerancji między organizacjami religijnych różnych wyznań;

przeprowadza rejestrację statutów (ustaw) organizacji religijnych, o których mowa w części drugiej art. 14 niniejszej ustawy, a także zmian i uzupełnień do nich;

okazuje pomoc konsultacyjną organom państwa w zakresie stosowania ustawodawstwa o wolności sumienia i organizacjach religijnych; [Ustęp piąty części pierwszej art. 30 ze zmianami wniesionymi zgodnie z ustawą nr 3795-XII z 23 XII 1993 r.]

realizuje kontakty i związki koordynacyjne z odpowiednimi organami z innych państw;

sprzyja udziałowi organizacji religijnych w międzynarodowych ruchach religijnych, forach, kontaktom roboczym z międzynarodowymi centrami religijnymi i zagranicznymi organizacjami religijnymi;

zabezpiecza ekspertyzy religioznawcze przy udziale przedstawicieli organizacji religijnych i odpowiednich specjalistów.

Państwowy organ Ukrainy do spraw religii tworzy Gabinet Ministrów Ukrainy. [Część trzecia art. 30 utraciła moc zgodnie z ustawą nr 2140-XII z 19 II 1992 r.]

Art. 31. Odpowiedzialność za naruszenie ustawodawstwa o wolności sumienia i organizacjach religijnych

Urzędnicy i obywatele, winni naruszeń ustawodawstwa Ukrainy o wolności sumienia i organizacjach religijnych, ponoszą odpowiedzialność, określoną ustawodawstwem Ukrainy.

Art. 32. Umowy międzynarodowe

Jeśli w umowie międzynarodowej, której uczestnikiem jest Ukraina, przyjęte zostaną inne zasady, niż te, które są zawarte w ustawodawstwie o wolności sumienia i organizacjach religijnych, to przyjmuje się zasady umowy międzynarodowej.

Kijów, dnia 23 IV 1991 r.

Nr 987-XII

*Przewodniczący
Rady Najwyższej USRR
L. Krawczuk*

Tabela 14. Ukraiński Kościół Grekokatolicki według stanu na 1 I 2012

Nazwa obwođu lub innej jednostki administracyjnej	Organizacje religijne							Stan liczbowy					Periodyki
	Ogółem	W tym:						Duchowni (księża)	Zakonnicy i zakonnice	Studenti i stu- chacze szkół wyznaniowych	Szkoly nie- dzielne (punkty katechetyczne)		
		Centra	Zarządy (diecezje)	Wspólnoty (parafie)	Klasztory	Misje	Bractwa					Szkoly wyznaniowe	
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
ARK	9	-	-	9	-	-	-	-	5	-	-	5	-
Charkowski	8	-	-	7	1	-	-	-	6	2	-	6	1
Chersoński	27	-	-	26	1	-	-	-	9	-	-	5	-
Chmielnicki	62	-	-	60	2	-	-	-	27	9	-	19	-
Czerkaski	5	-	-	5	-	-	-	-	3	-	-	-	-
Czernihowski	2 (1)	-	-	2 (1)	-	-	-	-	3	-	-	-	-
Czerniowiecki	25	-	-	25	-	-	-	-	15	-	-	1	-
Dniepropietrowski	7	-	-	7	-	-	-	-	7	-	-	3	-
Doniecki	34	-	1	31	2	-	-	-	25	10	-	16	1
Iwanofrankowski	697	-	2	660	21	9	1	4	601	211	137	188	6
Kijowski	20	-	-	19	-	-	-	1	16	-	17	7	-
Kijów	20	-	2	14	3	1	-	-	14	23	-	4	1
Kirowogradzki	5	-	-	5	-	-	-	-	5	-	-	-	-
Lwowski	1582	1	10	1512	40	12	-	7	983	766	857	634	13
Ługański	4	-	-	4	-	-	-	-	3	-	-	1	-
Mikotajowski	11	-	-	11	-	-	-	-	5	-	-	5	-
Odeski	23	-	1	20	2	-	-	-	11	2	-	3	-
Poltawski	11	-	-	11	-	-	-	-	6	-	-	3	-
Rówieński	9	-	-	9	-	-	-	-	8	-	-	4	-
Sewastopol	3	-	-	3	-	-	-	-	1	-	-	1	-

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
Sumski	4	-	-	4	-	-	-	-	2	-	-	-	-
Tarnopolski	808	-	3	780	20	2	-	3	465	136	297	199	2
Winnicki	18	-	-	16	2	-	-	-	9	4	-	8	1
Wołyński	22	-	1	18	3	-	-	-	16	6	-	10	-
Zakarpacki	438	-	2	415	19	-	1	1	292	92	81	132	2
Zaporoski	13	-	-	13	-	-	-	-	4	-	-	3	-
Żytomierski	14	-	-	13	1	-	-	-	4	4	-	4	-
Razem	3881 (1)	1	22	3699 (1)	117	24	2	16	2545	1265	1389	1261	27

Źródło: <http://mincult.kmu.gov.ua>

Tabela 15. Organizacje religijne Kościołów i związków wyznaniowych na Ukrainie według stanu na 1 I 2012

Kościół, związek wyznaniowy lub wyznanie (religia)	Organizacje religijne							Stan liczbowy						
	Ogółem	W tym:					Misje	Bractwa	Szkół wyznaniowe	Duchowni (księża)	Zakonnicy i zakonnice	Studenci i słuchacze szkół wyznaniowych	Szkół niedzielne (punkty katechetyczne)	Periody
		Centra	Zarządy (diecezje)	Wspólnoty (parafie)	Klasz-tory									
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	
UKP	12536 (110)	1	46	12230 (110)	191	14	34	20	9922 (22)	4625	1847 / 2918	4258	110	
UKP PK	4594 (27)	1	34	4455 (27)	49	27	12	16	3088	175	584 / 522	1294	36	
UAKP	1248	1	15	1208	9	7	1	7	730	10	107 / 47	312	6	
Ruski Prawosławny Kościół Starobrzędowy (Unia Białokrynicka)	58 (6)	1	-	55 (6)	2	-	-	-	32 (4)	6	-	8	-	
Ruski Prawosławny Kościół Starobrzędowy (Unia Bezpopowców)	11 (2)	-	-	11 (2)	-	-	-	-	6	-	-	-	-	
Rosyjski Kościół Prawosławny Poza Granicami Kraju	33	-	2	28	2	-	-	1	28 (4)	20	- / 11	4	1	
Rosyjski Kościół Prawdziwie Prawosławny	31	-	1	29	-	1	-	-	25 (2)	-	-	4	-	
Inne wspólnoty prawosławne	102 (18)	1	1	100 (18)	-	-	-	-	90 (4)	-	-	16	6	
UKG	3881 (1)	1	22	3699 (1)	117	24	2	16	2545 (32)	1265	1204 / 185	1261	27	
KRz	1089 (5)	1	22	913 (5)	100	41	4	8	608 (272)	663	299 / 320	518	13	
OZZEChB (baptysty)	2709 (30)	1	26	2544 (30)	-	95	2	41	3002 (19)	-	2490 / 3182	1408	14	
Organizacje religijne byłej Rady Kościołów Ewangelicznych Chrześcijan – Baptystów	10 (44)	-	-	10 (44)	-	-	-	-	47 (1)	-	-	15	-	
Inne organizacje religijne ewangelicznych chrześcijan – baptystów	271 (16)	2	2	248 (16)	-	11	1	7	313 (22)	-	307 / 520	138	-	

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
Organizacje religijne ewangelicznych chrześcijan	339 (3)	7	5	305 (3)	-	12	1	9	307 (9)	-	329 / 307	105	4	
ORGCHWEZ (zielonoświątkowcy)	1609 (112)	1	27	1510 (112)	-	52	2	17	2352 (11)	-	649 / 322	1045	24	
Związek Wolnych Kościołów Chrześcijan Wiary Ewangelicznej	133 (69)	1	6	113 (69)	-	9	1	3	194	-	122 / 94	110	6	
Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w Duchu Apostolskim na Ukrainie	22	1	-	21	-	-	-	-	25	-	-	9	-	
Związek Kościoła Bożego Ukrainy	83 (10)	1	3	78 (10)	-	1	-	-	90	-	-	53	4	
Centrum Kościoła Bożego (Proiectw) Wiary Ewangelicznej na Ukrainie	112 (35)	1	12	92 (35)	-	5	-	2	172 (1)	-	-	55	1	
Ukraińskie Centrum Zjednoczonego Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej	62 (127)	1	14	30 (127)	-	14	-	3	167	-	20 / 75	41	3	
Inne org. religijne chrześcijan wiary ewangelicznej	507 (32)	7	3	488 (32)	-	3	2	4	549	-	224 / 20	185	13	
Kościół Pełnej Ewangelii	669 (17)	3	5	649 (17)	-	6	1	5	638	-	552 / -	219	23	
Ukraiński Chrześcijański Kościół Ewangelicki	178	1	8	162	-	4	-	3	207	-	154 / 51	116	12	
Kościół Żywego Boga	51	-	1	50	-	-	-	-	45	-	-	33	1	
Inne charyzmatyczne organizacje religijne	491 (38)	8	3	461 (38)	-	8	7	4	472 (2)	-	87 / -	179	16	
Ukraińska Unijna Konferencja Kościoła Adventystów Dnia Siódmego	1043 (37)	1	9	1025 (37)	-	3	1	4	1180	-	229 / 281	722	10	
Kościół Adventystów Dnia Siódmego Ruchu Reformacyjnego na Ukrainie	27 (17)	1	-	26 (17)	-	-	-	-	48	-	-	8	1	
Świadkowie Jehowy	665 (442)	1	-	654 (442)	-	-	-	-	1902 (20)	-	-	183	-	
Kościół Chrystusowy	123	2	-	115	-	3	-	3	155	-	25 / 57	70	4	
Kościół Nowoapostolski	52 (7)	1	-	51 (7)	-	-	-	-	80 (6)	-	-	20	-	
Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich	35 (16)	1	-	34 (16)	-	-	-	-	362 (119)	-	-	41	-	
Prezbiterianie	77 (1)	4	-	71 (1)	-	-	-	2	72 (8)	-	10 / 20	23	1	
Zakarpacki Kościół Reformowany	118	1	3	112	-	-	-	-	78 (11)	-	-	107	2	
Niemiecki Kościół Ewangelicko-Luterancki	41 (1)	1	-	40 (1)	-	-	-	-	32 (11)	-	-	16	-	
Ukraiński Kościół Luterancki	43	1	-	41	-	-	-	1	36 (2)	-	4 / -	19	2	
Inne wspólnoty luterskie	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	
Zjednoczenie judaistycznych org. religijnych Ukrainy	19	1	-	17	-	-	-	1	14	-	-	6	-	
Ogólnoukraiński Kongres Judaistycznych Organizacji Religijnych	89	1	-	84	-	2	-	2	47 (15)	-	19 / -	17	5	
Zjednoczenie Chasydów Chabad Lubawicz	13	1	1	10	-	-	-	1	7 (6)	-	19 / -	8	2	
Judaistycznych organizacji religijnych Ukrainy	124	1	9	107	-	2	1	4	74 (51)	-	175 / -	41	18	
Inne wspólnoty judaistyczne	52	1	1	50	-	-	-	-	26 (2)	-	-	9	2	
Duchowny Zarząd Muzdumców Ukrainy	28	-	-	28	-	-	-	-	18 (3)	-	-	7	2	
Inne wspólnoty judaistyczne	118 (34)	2	-	115 (34)	-	-	-	1	71 (8)	-	82 / -	39	4	

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
Duchowne Centrum Muzułmanów Ukrainy	22	1	1	19	-	-	-	1	24 (5)	-	-	13	-
Duchowny Zarząd Muzułmanów Krymu	359 (576)	1	-	353 (576)	-	-	-	5	352 (25)	-	202 / -	66	2
Inne wspólnoty muzułmańskie	113	2	-	110	-	-	-	1	94 (8)	-	27	9	2
Towarzystwo Świadomości Kriszny	43 (6)	1	5	34 (6)	-	-	-	3	44 (1)	-	204 / -	11	2
Buddyzm	58 (2)	2	-	55 (2)	1	-	-	-	44 (6)	5	-	2	1
Inne wyznania orientalne	34 (18)	-	-	34 (18)	-	-	-	-	43	-	-	-	-
RUNWira	60	1	-	59	-	-	-	-	50	-	-	3	3
Inne wspólnoty neopogańskie	70 (4)	4	1	59 (4)	-	1	2	3	58	-	21 / 85	9	3
Ormiański Kościół Apostolski	28 (1)	1	-	27 (1)	-	-	-	-	20 (12)	-	-	6	-
Karaimizm	13	1	-	12	-	-	-	-	7	-	-	-	-
Inne, odrębne, niezależne organizacje religijne	286 (50)	8	1	263 (50)	-	10	3	1	283 (18)	-	- / 37	58	4
Międzykonfesyjne organizacje religijne	12	-	-	3	-	3	3	2	5	-	-	-	-
Zagraniczne organizacje religijne	2	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-
Razem	34586 (1914)	85	290	33099 (1914)	471	360	80	201	30880	6769	9992 / 9083	12899	390

Źródło: <http://mincult.kmu.gov.ua>

Bibliografia

1. Źródła

1.1. Drukowane

- Chresnoju dorohoju. Funkcionuwannja i sprobny likwidaciji Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy w umowach SRSR u 1939-1941 ta 1944-1946 rokach. Zbirnyk dokumentów i materiałůw, L'wiw 2006;*
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus – Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II, Lublin 2002;*
- Dokumenty jeparchijal'nych soboritu Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy 2001-2002, t. 2, L'wiw 2004;*
- Ire per mundum. 2/II: Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich. Dokumenty, Warszawa 1996;*
- Kalendar „Misionarja” na 2006 rik (relihiyjnyj notatnyk i adresar UHKC i HKC u diaspori), L'wiw 2006;*
- Kongregacija u sprawach Schidnych Cerkow. Instrukcija zastosuwannja liturgijnych prypisiw Kodeksu Kanoniw Schidnych Cerkow, L'wiw 1998;*
- Konstytucija Ukrainy, Kyjiw 2001;*
- Mytropolyt Andrej Szeptyc'kyj i greko-katolyky w Rosii. Knyha I. Dokumenty i materialy 1899-1917, L'wiw 2004;*
- Partija 'Wseukrajins'ke ob'jednannja 'Hromada'', Kyjiw 1999;*
- Pastyrs'ke zwernennja Błażennijszoho Myroslawa Iwana Kardynała Ljubaczisw'koho pro jednist' swjatyh Cerkow. L'wiw, 7 kwitnja 1994;*
- Prohrama Narodno-demokratycznoji partiji, b. d. i m. w.;*
- Prohrama politycznoji partiji „Narodnyj Sojuz Nasza Ukraina”, b. m. i d. w.*
- Prohrama ta statut Partiji rehioniw, b. d. i m. w.;*
- Protopopow A. O., Religija i zakon. Prawowyye osnovy swobody sowiesti i dejatel'nosti religioznych ob'edinenij w stranach SNG i Baltii. Obornik prawowych aktow, Moskwa 2002;*
- Riszennja i Postanowy Synodiw Jepyskopiw Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkwy 1989-1997 rokiw, L'wiw 1998;*
- Serhijczuk W., Neskorena Cerkwa. Podwiżnyctwo hreko-katolikiv Ukrainy w borot'bi za wiru i derżawu, Kyjiw 2001;*

Sorokows'kyj A., *Materijaty do istoriji ukrajins'koho patrijarchal'noho ruchu (1963-2001)*, L'wiv 2009;
Statut i prohrama Social-demokratyčnoji partiji Ukrajiny (ob'jednanoji), b. d. i m. w.;
W poszukach identyčnosti. Dokumenty schidnych katolic'kych Cerkow, L'wiv 2000;
Źródła do dziejów reaktywowania i organizacji struktur Kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1989-1996, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3: *Studia z dziejów grekokatolickiej diecezji przemyskiej*, S. Stepień (red.), Przemysł 1996;

1.2. Prasa

ARI 1995, 1996, 1997, 1998, 2000, 2001, 2003, 2005
 „Błahowisnyk Werchownoho Archijepiskopa Ukrajins'koho Hreko-Katolyckoho Cerkwy Błahenniszoho Ljubomyra Kardynała Huzara” 2002, 2003, 2004, 2005
 „Biuletyn Ukrainoznawczy” 2006
 „Bohosłow'ja” 2001
 „Chreszczatyk” 1999, 2004
 „Christian Orient” 1992
 CRI 1996, 1997, 1999, 2001
 „Den'” 1997, 1998, 1999, 2003, 2004
 „Dobryj Pastyr” 2007
 „Dzerkało Tyżnia” 2003
 „Dzieje Najnowsze” 1995
 „Harvard Ukrainian Studies” 2002-2003
 „Hołos Ukrajiny” 1999
 „Istorija Religij w Ukraini” 2005, 2007
 „Kowczeh” 1993
 „Literaturna Ukrajina” 1991
 „Ljudina i Swit” 1990, 1991, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005
 „Meta” 1999, 2000, 2002, 2003
 „Mołod' Ukrajiny” 2001
 „Mołoda Hałyczyna” 1998
 „Nacional'na Bezpeka” 2000
 „Niezawisimost'” 1998
 „Nomos” 2001
 „Patrijarchat” 1990, 1994, 1999
 „Postup” 2003, 2004
 „Prawo Kanoniczne” 1992
 „Przegład Geograficzny” 2001
 „Przegład Powszechny” 1990, 2004, 2005
 „Przegład Religioznawczy” 1998, 2002, 2005
 „Religion, Church and Society” 1995, 2001, 2003, 2005, 2007
 „Relihijna Panorama” 2001, 2002
 „Robitnyča Hazeta” 2001
 „Rocznik Nauk Prawnych” 2002
 „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa” 1993, 2003, 2009

„Studia z Prawa Wyznaniowego” 2004
„Tygodnik Powszechny” 2003
„Ukrajina. Jewropa. Swit” 1997
„Ukrajina Mołoda” 1998, 2000
„Ukrajins’ke Slovo” 2000
„Uradowyj Kurjer” 1997, 1999, 2001, 2004
„Weczirnij Kyjiw” 1996, 2000, 2003
„Więź” 1991
„Wysokyj Zamok” 1999
„Za Wil’nu Ukrainu” 1996, 1997, 1999, 2001
„Żywa Woda” 1998

1.3. Internet

<http://if-eparchia.org>
<http://nz.com.if.ua>
<http://ofmbizant.narod.ru>
<http://pl.wikisource.org>
<http://www.askoldova-mohyla.org>
<http://www.byut.com.ua>
<http://www.catholic-hierarchy.org>
<http://www.cssr.lviv.ua>
<http://www.ecumenicalstudies.org.ua>
<http://www.gcatholic.com>
<http://www.ichistory.org>
<http://www.milesjesu.com>
<http://www.osbm.in.ua>
<http://www.patriyarkhat.org.ua>
<http://www.risu.org.ua>
<http://www.rr.lviv.ua>
<http://www.scnm.gov.ua>
<http://www.svichado.com>
<http://www.ucu.edu.ua>
<http://www.ucu.edu.ua/irs>
<http://www.ugcc.org.ua>
<http://www.ukrcensus.gov.ua>
<http://www.una-unso.org>
<http://www.vatican.va>
<http://zakon.rada.gov.ua>

1.4. Wywiady

Dwa kalendarze, trzy czasy, cztery języki. Z bp. Milanem Szaszikiem CM rozmawia Tomasz Szyszlak,
„Przegląd Powszechny”, 2009, nr 3 (1051);

Wywiad z Iwanem Helem, przeprowadzony we Lwowie 20 maja 2009 r. Tekst nieautoryzowany w posiadaniu autora;

2. Ważniejsze opracowania

- Adamowicz L., *Rumuński Kościół Greckokatolicki*, w: O. Khortyk, *Status prawny Kościoła Arcybiskupiego Wileńskiego*, Lublin 2006;
- Babynec' I., *Emigracja zakarpats'koho duchowienstwa u pisljatojennni roki (1945-1950 rr.)*, w: *Zarubizni ukrajinci*, Užhorod 2002;
- Baluk W., *Kształtowanie się systemu partyjnego Ukrainy w okresie transformacji ustrojowej (1987-2004)*, Wrocław 2006;
- Baluk W., Protsyk O., *System partyjny*, w: *Europa Wschodnia – dekada transformacji. Ukraina*, B. J. Albin, W. Baluk (red.), Wrocław 2002;
- Bendas D., Kossej J., Puskasz L., Filip L., *Ternysta doroha do jednosti. Naukowo-populjarne wydannja pryswjaczene 350 riczczu Užhorodskoj Uniji*, Užhorod 1995;
- Bendza M., *Sposoby realizacji unii brzeskiej*, w: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, J. S. Gajek, S. Nabywaniec (red.), Lublin 1998;
- Berger P. L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005;
- Best P. J., *Apostolska Administracja Łemkowszczyzny 1934-1944*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4: *Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość*, S. Stępień (red.), Przemyśl 1998;
- Bławac'ka R., *Jich Błażenstwo Myroslaw Iwan Kardynał Ljubaczys'kyj – żyttja dorohoju mołytywy*, L'wiv 2004;
- Bocjurkiw B., *Ukrajins'ka Hreko-Katolyc'ka Cerkwa i Radjans'ka derżawa (1939-1950)*, L'wiv 2005;
- Borkowicz J., *Idea patriarchatu w nauczaniu kardynała Lubomyra Huzara*, w: *Kościół greckokatolicki na Warmii i Mazurach*, M. Melnyk (red.), Olsztyn 2006;
- Borowik I., *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000;
- Boruc'kyj S., *Derżawa, Cerkwa, Ljudyna. Derżawno-cerkowni ta miżkofesijni widnosyny u dzerkali suczasnosti. 1992-2002 rr.*, L'wiv 2003;
- Boysak B., *The Fate of the Holy Union in Carpatho-Ukraine*, Toronto – New York 1963;
- Brogi M., *Genesi e situazione attuale delle Chiese orientali – Geneza i obecna sytuacja Kościołów wschodnich*, w: *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich – Il Francescanesimo incontra la spiritualità delle Chiese orientali*, t. I: *Materiale z II Sympozjum zorganizowanego przez Franciszkańskie Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej Warszawa, 27-29 kwietnia 1995 – Atti del Simposio promosso dal Centro Francescano per l'Europa dell'Est e l'Asia del Nord Varsavia 27-29 aprile 1995*, Warszawa 1996;
- Bugel W., *W obawie o własną tożsamość. Eklezjologia Unii Užhorodzkiej*, Lublin 2000;
- Chodubski A. J., *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 2004;
- Chojnowski A., *Ukraina*, Warszawa 1997;
- Czernij A. M., *Relihijeznawstwo*, Kyjiw 2003;
- Czohara A., *Stosunki państwo-kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994;
- Daćko I., *Wnesok Myroslawa Iwana Kardynała Ljubaczys'koho (1984-2000) w urajins'kyj eku-menizm*, w: R. Bławac'ka, *Ich Błażenstwo Myroslaw Iwan Kardynał Ljubaczys'kyj – żyttja dorohoju mołytywy*, L'wiv 2004;

- Dmytruch S., *Żyttja jak podwyh dlja Chrysta. Curriculum Vitae monacha redemptorysta Miscebjustytelja i Prawlaczohu Archijereja Kyjewo-Halyc'koho Mytropoliji Wołodymyra Sternjuka*, L'wiv 2007;
- Dobryczew W., *U tini swiatoho Jura*, L'wiv 1970;
- Dylałowa H., *Dzieje Unii Brzeskiej (1596-1918)*, Warszawa – Olsztyn 1996;
- Dzwonkowski R., *Kościół katolicki w ZSSR 1917-1939. Zarys historii*, Lublin 1997;
- Etnos i socium*, B. W. Popow (red.), Kyjiw 1993;
- Fenycz W., *'Czuži' sered swojich, 'swoji' sered czużych. Hreko-katolyky Mukacziv's'koho jeparchiji pid czas ta pislja 'wozz'jednannja' Zakarpattja z Radjans'koju Ukrajinoju*, Užhorod 2007;
- Fenycz W., *Wid likwidaciji do widrodżennia. Hreko-katolyky w suchasnomu religijnomu žytti na Zakarpatti*, m-pis;
- Gajek J. S., Krzywicki R., *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, w: *Ku chrześcijaństwa jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza (red.), Lublin 1997;
- Gajek J. S., Moskałyk J., *Kościół greckokatolickie na świecie*, w: *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, J. S. Gajek, S. Nabywaniec (red.), Lublin 1998;
- Gajuk I., *Wirmens'ka Cerkwa w Ukraini*, L'wiv 2002;
- Gbur J., *Odrodzenie i organizacja Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie*, w: *Unia brzeska. Przeszłość i teraźniejszość 1596-1996*, P. Nataneł, R. M. Zawadzki (red.), Kraków 1998;
- Grzymała-Moszczyńska H., *Religia a konflikty – modele teoretyczne*, w: *Religia i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, I. Borowik, A. Szyjewski (red.), Kraków 1993;
- Gudziak B., *Kryza i reforma. Kyjiw's'ka mytropolija, Carhorod's'kij patriarchat i heneza Berestejs'koho uniji*, L'wiv 2000;
- Haumann H., *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2000;
- Hreczko I., *Widnowlennja UHKC w Ukraini*, w: *Rizdwo Chrystowe 2000. Statki j materialy*, W. Gajuk (red.), L'wiv 2001;
- Hryhoriewa W., Nawicki U., Filatawa A., *Unijactwa u Belarusi. Ad Połackaha Sabora 1839 h. i da naszych dzion*, w: *Z historyi unijactwa u Belarusi. Da 400-hoddzja Bresckaj unii*, M. W. Bicz, P. A. Łojek (red.), Minsk 1996;
- Istorija religiji w Ukraini*, A. M. Kołodny, P. L. Jaroc'kyj (red.), Kyjiw 1999;
- Istorija religiji w Ukraini. Tom 5: Protestantyzm w Ukraini. Rannij protestantyzm. Piznij protestantyzm. Baptyzm*, P. Jaroc'kyj (red.), Kyjiw 2002;
- Jablons'kyj W., *Suchasni polityczni partiji Ukrainy*, Kyjiw 1996;
- Khortyk O., *Status prawny Kościoła arcybiskupiego większego*, Lublin 2006;
- Kijak S., *Identycznist' ukrajins'koho katolicyzmu*, Iwano – Frankiw's'k 2006;
- Koczanczuk R. M., *Duszpastirs'ka opika wijs'kowich*, Kyjiw 2004;
- Koller S., *Zarys odrodzenia parafii i życia religijnego na Syberii w strukturach Nowosybirskiej Administratury w latach 1991-1998*, w: *Kościół katolicki na Syberii. Historia – współczesność – przyszłość*, A. Kuczyński (red.), Wrocław 2002;
- Kosiw I., *Kyjewo-Halyc'kij patrijarchat Ukrajins'koho Cerkwy jak ukrajins'ka bahatowikowita tuha za jednistju*, L'wiv 2004;
- Krajňák J., *Kościół greckokatolicki w Czeskiej i Słowackiej Republice Federacyjnej*, w: *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej*, Lublin 1994;
- Krzyszowski Z., *Uniwersytet na rzecz Cerkwi Grekokatolickiej*, w: *Więksi i mniejsi prorocy Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku. Materiały I i II Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej*, K. Klauza, S. C. Napiórkowski (red.), K. Peka, Lublin 2003;

- Kumor B., *Geneza i zawarcie Unii Brzeskiej*, w: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, J. S. Gajek, S. Nabywaniec (red.), Lublin 1998;
- Lacko M., *Przymusowa likwidacja unii użhorodzkiej*, Miensk 1993;
- Litak S., *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994
- Łukaszewycz M., *Sociologia religii*, L'wów 1999;
- Magocsi P. R., *Adaptacja bez asymilacji: fenomen greckokatolickiej eparchii w Mukaczewie*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4: *Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej. Idea a rzeczywistość*, S. Stepień (red.), Przemyśl 1998;
- Magoczi P. R., *Narod nywydyk. Ilustrowana istorija karpatorusynow*, Użhorod 2007;
- Majkowicz T., *Kościół greckokatolicki w PRL*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 1: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, S. Stepień (red.), Przemyśl 1990
- Melnyk M., *Rola Kościoła greckokatolickiego w dialogu i pojednaniu polsko-ukraińskim*, w: *Kościół greckokatolicki na Warmii i Mazurach*, M. Melnyk (red.), Olsztyn 2006;
- Michna E., *Kwestie etniczno-narodowościowe na pograniczu Słowiańszczyzny Wschodniej i Zachodniej. Ruch rusiński na Słowacji, Ukrainie i w Polsce*, Kraków 2004;
- Monastyri Ukrajins'koji Hreko-Katolic'koji Cerkwy, L'wów 2006;
- Monczak I., *Samouprawnia Kyjiwska Cerkwa*, L'wów 1994;
- Mróz M., *Katolicyzm na pograniczu. Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskiej i białoruskiej w Polsce w latach 1918-1925*, Toruń 2003;
- Mróz M., *W kręgu dyplomacji watykańskiej. Rosja, Polska, Ukraina w dyplomacji watykańskiej w latach 1917-1926*, Toruń 2004;
- Mróz M., *Z dziejów rosyjskiego katolicyzmu. Kościół greckokatolicki w Rosji w latach 1907-2007*, Toruń 2008;
- Mychajlyszyn M. M., *Błażenniszyj Josyf Słippyj ta ideja patrijarchatu UHKC*, L'wów 2007;
- Mychajlyszyn M. M., *Rola metropolity Josyfa Kobernyckiego-Dyczkowskiego Słippyja w rozwoju idei patriarchatu Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej*, Kraków 2002;
- Németh T. M., *Eine Kirche nach der Wende. Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Spiegel ihrer synodalen Tätigkeit*, Freistadt 2005;
- Osadczy W., *Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863. Z dziejów porozumienia między obrządkiem greckokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej*, Lublin 1999;
- Osadczy W., *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007;
- Parfent'jew P., *W Rossii my nie gosti. Wizyt kardinala Wal'tera Kaspera w Rossiju w fewrale 2004 goda. Kommentarij rossijskiego greko-katolika*, L'wów 2004;
- Paszczenko W., *Hreko-katolyki w Ukraini. Wid 40-h rokiw XX stolittja do naszych dniw*, Połtawa 2002;
- Patek A., *Położenie prawne Kościoła katolickiego na Wschodzie w okresie międzywojennym w świetle oficjalnego ustawodawstwa wyznaniowego władz sowieckich*, w: *Kościół katolicki na Syberii*, A. Kuczyński (red.), Wrocław 2002;
- Pawluczuk W., *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków 1998;
- Peciuch I., *Grekokatolicycy męczennicy Ukrainy*, w: *Więksi i mniejsi prorocy Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku. Materiały I i II Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej*, K. Klauza, S. C. Napiórkowski, K. Pek (red.), Lublin 2003;
- Pešek J., *Barnovský M., Štatna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*, Bratislava 1997;
- Pipasz W., *Narodnyj Ruch Ukrainy jak forma nacional'no-wyzwol'noji borot'by ukrajinciw na złami 80-90-ch rokiw XX stolittja: zakarpats'kyj rehional'nyj aspekt*, Użhorod 2008;

- Polityczni partiji Ukrainy. Dowidnyk*, Kyjiw 1999;
- Pospiszil W. D., *Schidne Katolyc'ke Cerkowne prawo. Zgidno z Kodeksom Kanoniuw Schidnych Cerkow*, L'wiw 2006;
- Przebinda G., *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001;
- Puszkasz L., *Kyr Teodor Romża. Żyttja i smert' jepyskopa*, L'wiw 2001;
- Radwan M., *Carat wobec Kościoła grekokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796-1839*, Lublin 2004;
- Roberson R. G., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1998;
- Rzemieniuk F., *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (neounia)*, Lublin 1999;
- Rzemieniuk F., *Unici polscy 1596-1946*, Siedlce 1998;
- Sapeljak A., *Kyjiv's'ka Cerkwa na słow'jans'komu Schodi. Kanoniczno-ekumenucznyj aspekt*, Buenos Ajres – L'wiw 1999;
- Sawa-Czajka E., *Mniejszości narodowe i religijne w programach organizacji politycznych na Ukrainie (1989-1991)*, w: *Polityka narodowościowa państw Europy Środkowo-wschodniej*, J. Z. Pietraś, A. Czarnocki (red.), Lublin 1993;
- Senyk S., *Peredumowy Berestejs'koji uniji*, w: *Osnowni Dokumenti Berestejs'koji uniji*, L'wiw 1996;
- Sinicyń E., *Współczesna społeczno-polityczna sytuacja na Ukrainie i jej wpływ na poziom religijności oraz dynamikę orientacji wyznaniowych ludności*, w: *Religie i kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, I. Borowik, A. Szyjewski (red.), Kraków 1993;
- Stępień S., *Bp Teodor Majkowicz (1932-1998) – pierwszy ordynariusz grekokatolickiej diecezji wrocławsko-gdańskiej*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4: *Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość*, S. Stępień (red.), Przemyśl 1998;
- Stępień S., *W poszukiwaniu tożsamości obrządkowej. Bizantyzacja a okcydentalizacja Kościoła grekokatolickiego w okresie międzywojennym*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5: *Miejsce i rola Kościoła grekokatolickiego w Kościele powszechnym*, S. Stępień (red.), Przemyśl 2000;
- Stočkyj J., *Sytuacja religijna na Ukrainie w latach 1988-1998*, w: G. Hryciuk, J. Stočkyj, *Studia nad demografią historyczną i sytuacją religijną Ukrainy*, Lublin 2000
- Stojko V., *The Ukrainian Catholic Church in the Catacombs*, w: *The Millennium of Ukrainian Christianity*, N. L. Chirovsky (red.), New York 1988;
- Suceu A., *Fraternità OFMConv. di rito bizantino-romeno in Romania – Wspólnota obrządku bizantyjsko-rumuńskiego Braci Mniejszych Konwentualnych w Rumunii*, w: *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów wschodnich – Il Francescanesimo incontra la spiritualità delle Chiese orientali*, t. I: *Materiały z II Sympozjum zorganizowanego przez Franciszkańskie Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej Warszawa*, 27-29 kwietnia 1995 – *Atti del Simposio promosso dal Centro Francescano per l'Europa dell'Est e l'Asia del Nord Varsavia 27-29 aprile 1995*, Warszawa 1996;
- Suczasa religijna sytuacija w Ukraini. Stan – tendenciji – prohozy*, Kyjiw 1994;
- Surmacz O., *Dni krywawych swastyk. Hreko-katolyc'ka cerkwa w period nimec'koho okupacijnoho reżymu w Ukraini (1941-1944 rr.)*, L'wiw 2005;
- Suttner E. C., *Unie Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskim w wiekach XVI i XVII*, w: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, J. S. Gajek, S. Nabywaniec (red.), Lublin 1998;
- Szewciw I., *Ukrajins'ka Katolyc'ka czy 'Hreko-katolyc'ka' cerkwa?*, w: I. Szewciw, *Statti, dopowidi, promowi i t.p.*, L'wiw 1996;
- Szuba A., *Religija i politika w ukrainskom obszczestwie*, w: *Relihija i suspil'stvo w Ukraini. Faktory zmin*, Kyjiw 1998;

- Szyszlak T., *Odrodzenie Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego po upadku komunizmu. Zarys problematyki*, w: *Wspólnoty chrześcijańskie w państwach byłego ZSRR – perspektywa dwudziestolecia*, M. Mróz, T. Dębowski (red.), Wrocław 2006;
- Tretera J. R., *Stát a cirkve v České republice*, Kostelní Vydří 2002;
- Turij O., *Cerkwa muczenykiv*, L'wiv 2007;
- Vaško V., *Neumlčená. Kronika katolícké cirkve v Československu po druhé svetové válce*, t. II, Praha 1990
- Wietrzak Z., *Kościół katolicki w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 1997;
- Wogaman P., *Christian Perspectives on Politics*, London 1988;
- Wojewoda Z., *Zarys historii Kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1944-1989*, Kraków 1994;
- Wojnałowycz W., *Partijno-deżawna polityka szczoto rehiji ta religijnych instytucij w Ukraini 1940-1960-ch rokiw. Poltolochnyj dyskurs*, Kyjiv 2005;
- Wójtowicz-Huber B., *„Ojcowie narodu”. Duchowieństwo grekokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867-1917)*, Warszawa 2008;
- Wróbel J., *Polityka ZSRR wobec Kościoła katolickiego w latach 1917-1939*, w: *Polacy w Kościele katolickim w ZSRR*, E. Walewander (red.), Lublin 1991;
- Wybory'98. *Politycznyj kompas wyborcia. Powna ta toczna informacija pro 30 partij ta wyborczych blokiw*, Kyjiv 1998;
- Zdioruk S. I., *Suspil'no-relihijni widnosyny. Wyklyky Ukraini XXI stolittja*, Kyjiv 2005;
- Zieliński T. J., *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Toruń 2008;
- Ziętek D., *Tożsamość i religia. Ormianie w krakowskiej i lwowskiej diasporze*, Kraków 2008.

Summary

The Lviv Sacrum and the Kiev Profanum. Greek Catholic Faith in the Ukrainian Public Sphere From the Perestroika to the Orange Revolution

This monograph presents the issue of presence of Greek Catholic Churches in the Ukrainian socio-political and religious life in the time span of the last two decades – from 1987 to 2005. The author attempts to distinguish the Ukrainian Greek Catholic Church functioning on the whole Ukrainian territory, with the exception of Transcarpathia and the Mukachevo Greek Catholic Diocese, which is in the religious and legal sense a part of the Ruthenian Greek Catholic Church. Different here are the origins of both jurisdictions. The Ukrainian Greek Catholic Church recalls the tradition of the Union of Brest from 1596, whereas the Ruthenian Catholic Church the tradition of Union of Uzhhorod from 1646, Union of Mukachevo from 1664 and the union of Maramures from 1713. The Ukrainian Greek Catholic Church is nowadays the largest Eastern Church maintaining an union with Rome and a third largest Church in Ukraine, right behind the Ukrainian Catholic Church and the Ukrainian Catholic Church of the Kiev Patriarchate. The Ruthenian Catholic Church is one of the youngest Union Churches *self-governing* (*sui iuris*) and the only one whose center is located on the American continent. The Mukachevo diocese in Transcarpathia has within its structures an autonomic status by being responsible directly to the Vatican.

The basic thesis of this work is, that from the Perestroika to the Orange Revolution a process of a religious revival had occurred, what was not just a characteristic for the Greek Catholic Church, but all denomination in the country. The Ukrainian Greek Catholic Church and the Mukachevo Greek Catholic Diocese are especially distinguished in this context. We have to remember the fact, that Catholicism of the eastern rite had been banned in the Ukraine by communists almost instantly after WWII, just like all over Eastern Europe with the exception of Yugoslavia and Hungary. In March 1946 a illegal council took place in Lviv, where the delegates had voted for an union with the Ruthenian Catholic Church. In Transcarpathia no council has been called, and not even a synod, and the union with the Moscow Patriarchate has been announced during a pilgrimage to Mukachevo in August 1949. Members of high order of clergy were arrested and later also convicted; believers and other clergy members were given a false choice – they either join the Catholic Church, they stop any religious activity or they share the fate of their leaders. For over a half of century actions and efforts were undertaken to legalize again

the Greek Catholic communities. In the meantime religious life moved into "catacombs", that is they were continued illegally. At the end of 1980's long lasting protests had at last brought an effect, when the Board on Religious Affairs at the Ministry Council of Soviet Ukraine had allowed at a meeting held on 20th of November 1989 to register Greek Catholic religious organizations. The public was informed about this decision in the beginning of December 1989, after the Gorbachev's visit to Pope John Paul II.

In the years of legal activity the Greek Catholic Church had not just renewed its structures from before WWII, but also had widened its properties. When in 1939 the Greek Catholic Church had within today's borders of Ukraine four administrative units, that is the Lviv metropolity with Lviv, Przemyśl, Stanisławów and the Mukachevo dioceses in the Transcarpathia, but in 2005 it had two archdioceses, eight dioceses (with the Mukachevo one) and two exarchates. Contemporary Greek Catholic communities have also an organized network of orders, religious schools and mass media.

In comparison to the Soviet era the approach of Ukrainian authorities changed towards the Greek Catholic Church. Same situations is being found in relation to the approach of the Ukrainian society towards religiosity in general and Catholicism of the eastern rite in particular. The Greek Catholic Church (Ukrainian authorities do not distinguish the Mukachevo Greek Catholic diocese) is one of the recognized Churches, having registered religious organizations in all districts of Ukraine. Central authorities do express on every occasion its independence from religion and equality of all Churches. This rule however does not relate to local authorities, where a difference is visible in relation of the authorities to the Greek Catholic Church in traditionally Greek Catholic districts (Ivano-Frankivsk, Lviv and Tarnopol Oblasts) and regions where de facto Greek Catholic missionaries do their work. In the first case the Ukrainian Greek Catholic Church is being supported by the authorities, what is especially visible in decisions on restitution of Church properties, in the other case it is being discriminated, what is visible in situations where land is being given to erect new temples.

Резюме

Львівський *sacrum*, київський *profanum*. Греко-католицизм в українському публічному просторі від перебудови до помаранчевої революції

В монографії представлені питання присутності греко-католицьких Церков в українському суспільно-політичному і релігійному житті на протязі неповних двох десятиліть, від 1987 року до 2005 року. Автор старається підкреслити різницю між Українською греко-католицькою Церквою, яка функціонує на території всієї України, за винятком Закарпаття та Мукачівської греко-католицької єпархії, яка в юридично-канонічному сенсі є частиною Русинської греко-католицької Церкви. Відрізняється походження обох юрисдикцій: Українська греко-католицька Церква пов'язана з традицією брестської унії з 1596 року, тоді як Русинський греко-католицький Церкві близька спадщина ужгородської унії з 1646 року, мукачівської з 1664 року та мармороської з 1713 року. Українська греко-католицька Церква є в даний час найбільшою східною Церквою, яка залишається в унії з Римом та третьою конфесією щодо величини в Україні, відразу після Української Православної Церкви та Української Православної Церкви Київського Патріархату. Русинська греко-католицька Церква є в свою чергу однією з наймолодших уніатських Церков *sui iuris*, центр якої знаходиться на американському континенті. Мукачівська єпархія на Закарпатті має автономічний статус в її рамках і безпосередньо підчиняється Апостолькій Столиці.

Головна теза праці представляє твердження, що в період від перебудови до помаранчевої революції наступив процес релігійного відродження, що було також не лише рисою греко-католицьких громад, але майже всіх деномінацій в країні. Особливо відрізняються на цьому фоні Українська греко-католицька Церква та Мукачівська греко-католицька єпархія. Необхідно пам'ятати, що східний католицизм був делегалізований в Україні комуністами майже відразу після закінчення II світової війни, подібно як на території Центральної Європи, за винятком Югославії та Угорщини. В березні 1946 року у Львові відбувся нелегальний собор, на якому делегати прийняли рішення про возз'єднання з Російською Православною Церквою. На Закарпатті не було організовано собору або синоду, а акт про возз'єднання з Московським Патріархатом був оголошений під час прощі вірних до Мукачева в серпні 1949 року. Зверхники Церкви були арештовані, а недовзі покарані, священикам та вірним запропоновано невеликий вибір: або вступлять до православної Церкви, або перестануть проводити будь-яку релігійну діяльність, або розділять

долю своїх наставників. Понад пів століття тривала боротьба та старання щодо легалізації греко-католицьких громад. В тому самому часі життя Церкви в великій мірі перенесено до *підземелля*, воно продовжувалося в нелегальній формі. Під кінець 80-тих років XX століття багаторічні протести принесли ефект, коли Рада в справах Релігій при Раді Міністрів радянської України на засіданні 20.XI.1989 року дозволила на реєстрацію греко-католицьких релігійних організацій. Про це рішення влади суспільство дізналося на початку грудня 1989 року, після візиту Горбачова у Папи Римського Іона Павла II.

На протязі кільканадцяти років легальної діяльності греко-католиків, були відновлені не лише структури такі як перед II світовою війною, але в значний спосіб збільшився майновий стан. По скільки в 1939 році греко-католицька Церква мала на території сьогодишньої України чотири адміністраційні одиниці, а саме львівську метрополію з львівською єпархією, перемишльську і станіславівську та мукачівську єпархію на Закарпатті, то в 2005 році нараховувала дві архієпархії, вісім єпархій (з мукачівською) та два екзархати. Греко-католицькі громади мають також організовану сітку монастирів, релігійних шкіл та мас-медіа.

В порівнянні з радянським періодом змінилося відношення української влади до греко-католицизму. Це саме можна сказати про відношення українського суспільства до релігії загалом і спіднього католицизму зокрема. Українська греко-католицька Церква (уряд в Києві не відрізняє Мукачівської греко-католицької єпархії) є однією з легальних церков, які мають зареєстровані релігійні організації на території всіх областей України. Центральна влада старається підкреслити на кожному кроці свою незалежність від релігії та рівність всіх Церков. Це правило не відноситься до регіональної влади, коли можна помітити різницю по відношенні представників влади щодо греко-католицької Церкви в традиційно греко-католицьких областях (Івано-Франківська, Львівська, Тернопільська) та в областях, в яких *de facto* греко-католики проводять місійну діяльність. В першому випадку Українська греко-католицька Церква підтримується владою, що між іншим, помітне в випадку рішення про реституцію сакрального майна, а в другому – дискримінована, що помітно в випадку виділення землі на побудову церков.

Spis treści

Wykaz ważniejszych skrótów	6
Wstęp	7
Rozdział 1. Religijna Ukraina	13
1.1. Główne Kościoły i związki wyznaniowe	13
1.2. Liczebność wspólnot i religijne regionalizmy	22
Rozdział 2. Dwa grekokatolicyzmy – historia i współczesność	31
2.1. Idea unijna w Kościele katolickim i jej percepcja w postaci wspólnot tradycji bizantyjskiej	31
2.2. Unia brzeska i pierwsze stulecia Kościoła galicyjskiego	57
2.3. Unia użhorodzka i początki Kościoła zakarpackiego	66
2.4. Likwidacja Kościołów grekokatolickich w Galicji i na Zakarpaciu oraz ich działalność w katakumbach	68
2.5. Walka o legalizację i odrodzenie grekokatolicyzmu w okresie pierestrojki	80
2.6. Odnowienie i reorganizacja struktur kościelnych	96
2.7. Hierarchowie, duchowieństwo, zakonnicy	111
2.8. Status prawno-kanoniczny Kościołów grekokatolickich na Ukrainie	136
2.9. Dylematy tożsamościowe	147
Rozdział 3. Ekumenizm i konflikty międzykonfesyjne	173
3.1. Zagadnienia ogólne	173
3.2. Ekumenizm państwowy i oddolny	175
3.3. Ekumeniczne inicjatywy grekokatolików	185
3.4. Relacje grekokatolicko-prawosławne	199
3.5. Relacje grekokatolicko-rzymskokatolickie	206
Rozdział 4. Profanum wobec sacrum	211
4.1. Zagadnienia ogólne	211
4.2. Główne regulacje z zakresu prawa wyznaniowego	213
4.3. Instytucje polityki wyznaniowej	220
4.4. Restytucja majątków i budownictwo sakralne	231
4.5. Rehabilitacja Kościoła i miejsce religii w systemie oświatowym	248
4.6. Partie polityczne wobec religii i grekokatolicyzmu	252
4.7. Opinia publiczna wobec religii i grekokatolicyzmu	263

Rozdział 5. <i>Sacrum wobec profanum</i>	279
5.1. Problematyka społeczno-polityczna i pomarańczowa rewolucja.....	279
5.2. Opieka duszpasterska nad wojskowymi	288
5.3. Teologia i szkolnictwo wyższe.....	291
5.4. Media grekokatolickie.....	302
 Zakończenie	 311
Materiały uzupełniające	317
Bibliografia	333
Summary	341
Резюме	343

