

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (126)

Zawartość:

- I. Violence Against Arab Women: An Overview of Theoretical Perspectives
- II. Dialog i braterstwo ogólnoludzkie jako podstawa relacji Kościoła katolickiego z islamem według papieża Franciszka
- III. Pojęcie „sekt” w różnych naukach

I. Violence Against Arab Women: An Overview of Theoretical Perspectives

Introduction

Arguably, the most threatening presence in contemporary Arab society/communities is that of gender violence and oppression. Grappling with a range of victimizations, Arab women writers expose how female sexuality and bodies are defined, controlled, and exploited by men under the guise of sociocultural and religious traditions. Their works take an unflinching look at how patriarchal gender role expectations and gender-based family violence impact generations of Arab women. The subsequent paragraphs present a detailed investigation of the concepts of victimization and violence with the hope of presenting a comprehensive theoretical framework to understand the position of women in society.

Violence may be defined as involving “acts of physical coercion or their threats.”¹ Although some scholars loosely link the term only with physical abuse and sexual assault, the impact of gender-based violence on various facets of women’s lives cannot be overlooked. The term “gender-based violence” obviously indicates the hostility meted out to an individual for being biologically male or female. The Declaration on the Elimination of Violence against Women (1993) defines violence as “any act of gender-based violence that results in, or is likely to result in, physical, sexual or

¹ S. Jacobs, R. Jacobson, J. Marchbank (eds.), *States of conflict: gender violence and resistance*, New York: Zed Books 2000.

psychological harm or suffering to women, including threats of such acts, coercion or arbitrary deprivations of liberty, whether occurring in public or private life.”²

To comprehend the presence of violence in gendered relationships, it is crucial to understand its nature. Violence “extends from individual relationships to the arrangement of power and authority in organizations and institutions.”³ Another way in which some theorists have sought to understand violence has been by describing it as the extreme application of “social control, an attempt to ‘maintain dominance under circumstances where hegemony is not assured.’”⁴ As for power and violence, Hannah Arendt’s classic study *On Violence* (1970) argues that: Nothing [...] is more common than the combination of violence and power, nothing less frequent than to find them in their pure and, therefore, extreme form. [...] It must be admitted that it is particularly tempting to think of power in terms of command and obedience and hence to equate power with violence.”⁵

In the same vein, “violence,” Connell observes, “is part of a system of domination but is at the same time a measure of its imperfection. A thoroughly legitimate hierarchy would have less need to intimidate.”⁶ What Connell emphasizes here is that violence is required to maintain the masculine hierarchy. By resorting to violent means of domination, male perpetrators actually lay bare the fact that patriarchal domination/control/power is in jeopardy. Hence, an upsurge of violence against women might be taken to mean that there is a perceived crisis in the hierarchal/gender order – what the French historian and philosopher Rene Girard has termed a “crisis of degree” – necessitating the re-establishment of the predictability of known hierarchies.⁷ To put it plainly, gender-based violence has to do with positioning women within a hierarchy and solidifying positions of power.

² “UN Commission on Human Rights, Report of the Special Rapporteur on Violence against Women, Its Causes and Consequences on the Due Diligence Standard as a Tool for the Elimination of Violence against Women,” 20 January 2006, E/CN.4/2006/61, available at: <https://www.refworld.org/docid/45377afb0.html> (accessed 7.10.2019).

³ L.L. O’Toole, J.R. Schiffman, M.L.K. Edwards (eds.), *Gender violence: Interdisciplinary perspective*, New York: New York University Press 2007, p. XXI.

⁴ J. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven and London: Yale University Press 1990, p. 42.

⁵ H. Arendt, *On Violence*, Harcourt Brace Javanovich 1970, p. 46.

⁶ R. Connell, *The Social Organization of Masculinity*, in: S.M. Whitehead, F. Barrett (eds.), *The Masculinities: Reader*, Cambridge: Polity, p. 84.

⁷ R. Girard, *Violence and the Sacred*, London: Continuum 2005, p. 44.

This is reminiscent of Foucault's belief that violence-driven operations are carried out in society in order to 'discipline' the individuals who do not submit.⁸

In keeping with the previous arguments, the Women and Population Division, Sustainable Development Department, and Food and Agriculture Organisation (FAO) state that "violence can be considered as any attempts to control, manipulate or demean another individual using physical, emotional or sexual tactics." For the purposes of this study, I align myself with those definitions and explanations that concentrate on violence as a gendered phenomenon within the sphere of patriarchal social relations and which state that violence is connected with the pressing concerns of dominance and social control (i.e., the purpose of abuse/violence is not so much to inflict pain as to establish relations of dominance and submission). As a phenomenon, violence is shaped by specific cultural and ideological forces.

It is often assumed that when people (especially women) are subjected to violence, they are passive recipients and mere victims of that violence, except when they resist violently in a visible manner that attracts the most attention and reveals their awareness and rejection of such violence. This claim, however, contends with James Scott, Jocelyn Hollander, and Rachel Einwohner's ideas that there are "disguised, low-profile, undeclared" forms of resistance, that "resistance does not have to be seen by others to count as resistance. Resistance can be conscious or unconscious."⁹ These views criticize the assertion that resistance must be actions and/or behaviors that straightforwardly defy violence. This critique also indicates that resistance does not have to be obvious or observed by others and that it can be either intentional or unintentional. Crucially important for the purpose of this study is the belief that resistance may not always be ferocious; it may be passive and involve inaction and silence. Though resistance can be violent or non-violent, active or passive, overt or covert, it is essential to mention that not all resistance has a discernible impact on the victimizer; however, this should not rule out such acts from being considered as resistance. Resistance in this study is viewed as any act by women characters comprising an effort to deal with different forms of violence, victimization, and dominance.

⁸ M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Trans. by Alan Sheridan. London: Penguin 1991, p. 3.

⁹ See J.A. Hollander, R.L. Einwohner, *Conceptualizing resistance*, "Sociological Forum" 19(2004) no. 4, pp. 533–554; J. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven and London: Yale University Press 1990, p. 75.

Whether violent or subtle, visible or not, these acts define an individual's agency to avert, struggle, defy, and/or subvert violence and oppressive authorities.

Violence in the Arab Women Spheres

Violence exists in both specific and non-specific cultural, traditional, or domestic spaces; it includes any threats, acts, coercion, or arbitrary deprivation of liberty, whether emerging in public or private life/spheres. The analyses of such violence must take cognizance of these particular contexts. Consequently, this part of the article explores the scope of violence and victimization in the context of Arab women in light of O'Toole and Schiffman's argument that violence is: "any interpersonal, organizational, or politically oriented violation perpetrated against people due to their social identity or location in the hierarchy of male-dominated social systems such as family or government."¹⁰

The process of women's victimization is thoroughly worked through in Arab feminist writings. It is fitting to begin this analysis by stating that the reality of females in Arab societies is steeped and linked with three common beliefs: "the burdens of girls are from cot to coffin," "girls are a worry until you are in your grave" and "he is a boy. Allah placed him a step higher. You must accept Allah's verdict." Out of this thought process emerges an Arab cultural and traditional embroidery, one that carves out Arab women's lives, conditions, and identities. This sociocultural, over-decorated fabric of gendered perceptions has tremendous societal implications for the discriminatory and oppressive treatment of women. In contrast with their male counterparts, females are brought up hearing the previous, well-known, and generally believed expressions, which are crippling both emotionally and psychologically. The social conditioning arising from perspectives of this nature affects women from childhood onward. They end up internalizing them, developing an inferiority complex.

Within the context of the Arab world, girls and women are often portrayed as "burdens" because they can be the cause of their families' social abasement (a "threat" that is born with a baby girl; which is, in part, the reason why married couples prefer having boys), yet they have little or no say in almost all family affairs. These beliefs are connected with the traditions of the sex-related concepts of *Sharaf* and *Fadiha* (social honor

¹⁰ L.L. O'Toole, J.R. Schiffman, M.L.K. Edwards (eds.), *Gender violence: Interdisciplinary perspective*, p. XIII.

or dishonor/shame), common denominators in Arab women's lives. Honor is one of the essential ideas in the patriarchal practices of Arab culture; distinct from other factors; it plays a significant role in the justification of violence and victimization of women (first, in the degree of consent it has received, and second, in the supportive cultural norms that back it).

Honor and shame (*Fadiha*) are linked almost in a fatal way with women's bodies and sexual behaviors. Honor is defined in terms of women's assigned sexual and familial roles as dictated by traditional family ideology. *Fadiha*, therefore, signifies the devastating loss of a family's social standing through the involvement of its female member(s) in an un-solemnized, whimsical (e.g., adultery or premarital relationship which may or may not include sexual relations), or forceful (e.g., rape) sexual encounter. Traditionally, in all Arab societies, a girl/woman's sexual purity is the ideal cultural code signifying honor. Virginity is the marker of social status and virtue; "the man's honor," El-Saadawi comments, "is safe as long as the female members of his family keep their hymens intact." The loss of one's hymen scars the girl and her family with shame, even if it has nothing to do with sexual activity. El-Saadawi then adds, "The distorted version of honor in our Arab society is more closely related to the women's behavior [...] than the man's own behaviors. He can be a womanizer of the worst caliber and yet be considered an honorable man as long as his womenfolk are able to protect their genital organs. There are specific moral standards for females and others for males, and such double moral standards permeate the whole society. At the root of this anomalous situation lies the fact that sexual experience in a man's life is a source of pride and a symbol of virility, whereas sexual experience in women's life is a source of shame and a symbol of degradation."¹¹

Mernissi also provides another precise analysis of the connection between virginity and honor: Virginity is a matter between men, in which women merely play the role of silent intermediaries [...]. Virginity is the manifestation of a purely male preoccupation in societies where inequality, scarcity, and the degrading subjection of some people to others deprive the community as a whole of the only true human strength: self-confidence. The concepts of honor and virginity locate a man's prestige between a woman's legs. It is not by subjugating nature or conquering mountains and rivers that a man secures his status, but by controlling

¹¹ N. El Saadawi, *The Hidden Face of Eve Women in the Arab World*, London; New York: Zed Books 2007, p. 75.

women's movements related to him by blood or marriage and forbidding any contact with male strangers."¹²

According to Mernissi, honor refers chiefly to the honor of males in the family, and thus women are taught to realize that even their sexual lives, and more precisely their hymens, are a communal asset. In this regard, the family's social honor is much more valued than the mothers, wives, sisters, and female relatives' personal freedom, lives, and well-being. Clarifying this further, Sharifa Zuhur, the Arab-American academic and scholar at the University of California, explains that "the Arab states embody various patriarchal structures and Arab society clings to a patriarchal system in which women's position within and duties toward the family precedes their rights as individuals."¹³

To have men/family/society's honor embodied in women's bodies and sexual behavior means that girls/women must be held under tight control, especially with regard to their sexual conduct: whether actual, suspected, or potential. In the name and interest of the social/family honor, women suffer many traumas and violations, starting with very strict sexual segregation, constant surveillance, and limited mobility (including physical and psychological confinement in private and public spaces). If any defiant, transgressing, 'ungovernable' behaviors/acts violate this honor code, the price is to be paid. Extreme acts of psychological and physical mistreatment, domestic violence, forced suicide, forced marriage, and even murder (i.e., honor killings)¹⁴ are inflicted upon women to restore honor.

Most of these crimes are publically justified and remain unpunished even when reported to the police (legal provisions and justice systems explicitly offer perpetrators of such crimes exoneration for their actions, with the honor motif as mitigation¹⁵), mainly because "shame" is considered to befall the whole community/society, not only the family. And it is not just the husband or father that may carry out the act of honor killing, but any other male members of the family, such as brothers, uncles, cousins, and

¹² F. Mernissi, *Virginity and Patriarchy*, "Women's Studies International Forum" 5(1982) issue 2, p. 183.

¹³ S. Zuhur, *Women and Empowerment in the Arab World*, "Arab Studies Quarterly" 2003 no. 4, p. 2.

¹⁴ L. Abu Odeh, *Honor Killings and the Construction of Gender in Arab Societies*, Georgetown Law Faculty Publications 2010.58 Am. J. Comp. L., pp. 911–952.

¹⁵ L. Abu Odeh, *Honor Killings and the Construction of Gender in Arab Societies*, pp. 911–952.

even adult son(s).¹⁶ The killing buries both the victim and the “disgrace” associated with her. When enforced by traditions, culture, state, and the law, the practices of honor crimes move society to a condition whereby women are not considered human beings. Fueling their fears with consistent threats of honor codes forces girls/women into conformity and contributes to their socialization in consonance with the stereotypical norms of passivity and submissiveness. Women/girls become willing to forfeit their freedom, their rights to education and mobility, the choice of husband, etc., just to be safe.

The class system as a factor in the perpetuation of women’s social oppression has been stressed by Fatema Mernissi in her book *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*. Mernissi notes that strictly adhering to the practice of women’s seclusion is among the “mechanisms of social control.” Whereas “women from more modest households were not entirely secluded” for economic reasons, the practice of “strict seclusion was a way of controlling women” from the upper-class families.” Though refusing to recognize the fact that the practice of seclusion is believed to have some level of Islamic scriptural backing, Mernissi’s conclusion is that the men blindly adhere to it to ensure that their “prestige/honor” is secured and that their “masculinity is not in jeopardy.”¹⁷

Stressing the prevalence of other practices that have harmful consequences on Arab women’s lives, the following paragraphs explore the characteristics of the Arabian marriage system. Significant numbers of cultural injustices are embedded in the conventional marriage system in Arab societies and communities – a social institution that should (according to liberal perspectives) be based on equality. Specific gender and societal ideologies enshrined in the concept of marriage constitute the chief avenue for suppressing women and perpetuating male domination over them.

The traditional perspective of the predominantly male society has been that the primary aspiration of its female members is marriage. In her book *Islam, Labor, and the Law: Gender, Culture, and Politics in the Middle East*, Amira Sonbol asserts that “social conditioning that makes marriage and family the ultimate goal for a woman begins very early as she plays the role of her mother’s helper; it is strengthened at every step of a woman’s life.”¹⁸ As marriage is perceived as Arab girls’/women’s ultimate goal

¹⁶ H. Manar, *The politics of honor: patriarchy, the state and the murder of women in the name of family honor*, “Journal of Israeli History” 21(2002) no. 1–2, pp. 1–37.

¹⁷ F. Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, p. 132.

¹⁸ A. El-Azhary Sonbol, *Islam, Labor, and the Law: Gender, Culture, and Politics in the Middle East*, New York: Syracuse University Press 2003, p. 16.

and wifeliness as a defining feature of their womanhood, women are under persistent social pressure to marry “before the train of marriage”¹⁹ passes. “Arab women,” according to the ideal model, can never have a meaningful or respectable existence outside marriage.²⁰ Fundamentally, this situation is related to the belief that women can not be considered “independent functioning beings.”²¹ In other words, in nearly every case, women are identified in relation to the men they are associated with; before marriage, this is predominately their fathers, and after marriage, it is their husbands. Such endless cultural and social regulations instill feelings of fear, insecurity, and low self-esteem in women who are single, either by choice or chance. Whether economic or professional, no success achieved by a woman matches that of securing a marriage contract. As Sonbol makes it clear, “if there is one constant fear in the life of a girl, it is that she will never be married. Spinsterhood seems to represent the worst fate for a young woman and her family.”²² Such conditions play a significant role in perpetuating the practice of “traditional/arranged/forced marriage,” through which the objectification of a considerable number of Arab girls continues. Customarily, choosing a girl’s/woman’s husband is often a male-dictated family affair. “Marriages (in Arab families), Sonbol explains, are arranged to suit the interests or needs of the couple’s respective families and the young people, particularly the young woman, (in most cases) is forced to marry their families’ choice of mate.”²³

Marriage within a patriarchally-based society institutionalizes violence over women, as it is based on the premise that social order can be maintained only if a dominating husband restrains his wife. Thus, the whole system of marriage is organized so that the husbands possess and control, among other things, their female partners. Commenting on the traditional accounts of marriage, Merrnissi explains that “the meaning of marriage resides in the husband’s supremacy [...] Marriage is a religious act [...] which gives the man a leading power over the woman for the benefit of humanity.”²⁴

¹⁹ “Before the train of marriage passes” is a common expression in Arabic culture. It stresses the notion that marriage is a valuable opportunity in life and that the younger a woman is, the more likely she is to be granted the “privilege” of being married.

²⁰ A. El-Azhary Sonbol, *Islam, Labor, and the Law*, p. 124.

²¹ A. El-Azhary Sonbol, *Islam, Labor, and the Law*, p. 124.

²² A. El-Azhary Sonbol, *Islam, Labor, and the Law*, p. 125.

²³ A. El-Azhary Sonbol, *Islam, Labor, and the Law*, p. 125.

²⁴ F. Merrnissi, *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*. Basic Books, 1992, p. 20.

The term “benefit of humanity” that Mernissi mentioned incorporates two meanings: the first is related to the protection of society, and the second is to the idea of procreation. Since girls/women are seen as “symbolic signifiers of male honor and the family reputation” and pose a potential danger to social chastity and order through deviant practices (such as relationships based on love/mutual affection, dating, and ultimately *Zina*), marriage is considered a protective device. Muslim feminist Margot Badran explains why women can cause social chaos and disorder: “Learned Islamic text and popular belief also hold that women possess enormous sexual appetites (far greater than those of men) and that women’s whole being, body, and voice constitute a sexualized entity. The word describing “the sexualized” in Arabic is *awra* which literally means genitalia.”²⁵

Zina covers both fornication (involving unmarried people) and adultery (involving married individuals). Although Islam requires both men and women to observe their chastity and avoid *Zina*, the present patriarchal cultures have rendered this division unjust, as men place the burden of *Zina*, chastity, and honor entirely on women. According to Badran: “Chastity as sexual behavior confined to marriage is religiously prescribed by Christianity and Islam alike for both sexes, but in these religious cultures, not in practice imposed on men. Chaste women’s bodies must bear the weight of patriarchal honor. The honor of men is not produced through their own chastity but through association with the chaste bodies of their women – the women in their family.”²⁶

Islamic law penalizes both males and females for committing *Zina*²⁷; however, only women are often punished for such acts. “It is very rare to see a sexually immoral man penalized/killed for bringing ‘shame’ to the family,” Mernissi asserted.²⁸

Another principle contributing to the victimization of Arab women is obedience in patriarchal settings. As has been shown previously, the essence of the family in the Arab context is traditional marriage. The union might be devoid of love; however, it must be based on obedience and submissiveness.

²⁵ M. Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, England: Oneworld Publications 2009, p. 170.

²⁶ M. Badran, *Feminism in Islam*, p. 171.

²⁷ Hadith (the collected traditions of the Prophet Muhammad) says: “When an unmarried man, commits adultery with an unmarried woman, they should receive one hundred lashes and be exiled for a year. If they (fornicate while they) were married, they shall receive hundred lashes and be stoned to death”.

²⁸ F. Mernissi, *Women and Islam an Historical and Theological Enquiry*, Oxford: Basil Blackwell 1991, p. 94.

Docility or obedience is a word that is used to indicate compliance or passivity. According to the online dictionary, obedience is “compliance to an order, request, mindful of rule or law or submission to another authority.”²⁹ In almost all Arab societies and communities in the diaspora, females, from a tender age, are taught to be obedient and submissive housekeepers, to behave as “second sex”³⁰ or “second-class citizens,” whilst Arab males are socialized to view themselves as breadwinners and heads of households. What obedience invokes is the hierarchy of power and status. Therefore, the person giving the order has a higher social status than the person receiving it. Women must also show obedience by avoiding any form of resistance by voice, gesture, or action, which could be understood as an immodest behavior and a transgression. Therefore, in the face of any subversive behaviors and/or disobedience, men are urged “to discipline”³¹ women. They must beat them. Make them know that they are men. Make them fear you. If a woman does not “fear” a man, he cannot “control her.”³²

In Arab societies, childbearing is the most crucial expectation governing marriage. Although previously stated that wifeliness is a defining feature of womanhood, it is still an unstable position, defined by uncertainty, which must be replaced by motherhood. As Brinda Mehta clearly stated, “compulsory motherhood is the ideal norm of femininity/womanhood within the authorized confines of marriage.”³³ In the hierarchical social order, motherhood comes after obedience and marriage. Motherhood is not treated as a personal matter; it is a socially constructed institution. Therefore, women’s social status is strongly dependent on being married and rearing children, especially boys.³⁴ The birth of a boy causes more joy than that of a girl. The female outsidership to patriarchal power slightly lessens as she becomes a mother who bears sons because boys will preserve male authority.³⁵ As motherhood carries enormous social status and

²⁹ <https://www.lexico.com/definition/obedience> (accessed 12.11.2019).

³⁰ S. de Beauvoir, *The Second Sex*, Great Britain: Penguin Books 1972, p. 1.

³¹ F. Mernissi, *Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Perseus Books Publishing 1991, p. 158.

³² F. Mernissi, *Veil and the Male Elite*, p. 158.

³³ B. Mehta, *Dissident Writings of Arab Women: Voices against Violence*, London: Routledge 2014, p. 103.

³⁴ Female offspring is less valued because of all the previously discussed issues of honor and shame. Males on the other hand are expected to carry and protect the name of the family and to care for their parents in their advanced age, whereas daughters become part of the son-in-law’s families.

³⁵ N. El Saadawi, *The Hidden Face of Eve Women in the Arab World*, p. 39.

prestige, the woman's infertility is considered her worst fate. She is treated as a failure by her culture/society – one who cannot fulfill her essential biological destiny (as if it is her fault only). These problematic, “natural,” and essentialized assumptions of mothering impose tremendous pressures on the female body and her mental health. She bears all the shame because nothing shames the man. Her body is stigmatized as “barren, useless, and unfeminine.”³⁶

Socialized to repress their sexuality, be submissive as wives and daughters, and accept the authority of their fathers and husbands (and other male kin), women get confined to the realm of domesticity. In the context of Arab feminism, domesticity is defined as an “ideology that has been constructed historically and culturally and is closely linked to patriarchy, gender/power relations, and the artificial private/public distinction.” Patriarchy defines women in such a way that their full and wholesome existence depends on getting married, producing children, and caring for their families. In her book, *Difficult Journey – Mountainous Journey*, the Palestinian writer Fadwa Tuqan portrays the devastating, trapping effects of domesticity on women's lives: “Given the many prohibitions imposed on women, their movements in the home strongly resembled those of domesticated poultry who can come and go freely until they find fodder and then suffer constant temptation. But this particular domesticated poultry confined its energies to hatching the young. Women exhausted their lives with the big copper cooking pots and gathering firewood for the stove in all seasons. As in other societies where women's lives make no sense, women's lives here seemed devoid of significance in every epoch and every house.”³⁷

Hence, society is divided into two sub-universes: the universe of men (the public, the world of religion and power) and the universe of women (the domestic world of sexuality, body, the family, and/or matrimonial home).

The role of religion is significant in any discussion of women's status in Arab societies and communities. Religion is used and misused by religious authorities and men at both national and domestic levels to confine female bodies within patriarchal enclosures and justify violent and oppressive practices. El-Saadawi clearly points out that “Islam is not the enemy of women, but it has been and is being used by patriarchal systems so that its most repressive and reactionary aspects are emphasized.”³⁸ Mernissi also reflects on the political and ideological manipulation of religion without

³⁶ N. El Saadawi, *The Hidden Face of Eve*, p. 69.

³⁷ F. Tuqan, “Difficult Journey-Mountain Journey,” Badran and Cooke, p. 28.

³⁸ N. El Saadawi, *The Hidden Face of Eve Women in the Arab World*, p. 176.

mincing words: “Not only have the sacred texts always been manipulated, but manipulation of them is a structural characteristic of the practice of power in Muslim societies since all power from the seventh century was only legitimated by religion, political forces and economic interests pushed for the fabrication of false traditions [...]. Religious discourse swarmed with traditions that legitimated certain privileges and established their owners in possession of them.”³⁹

According to Mernissi, manipulated religious texts are structured and used to promote the interests of power systems. Models of hierarchical relationships and sexual inequality put the stamp of religion on them and become sacred. Women’s complete subservience is maintained through misinterpreted and misapplied religious texts. Along the same lines, Haideh Moghissi explains that “Muslim men did not only arrogate to themselves the task of defining Muslim women’s ontological, theological, sociological, and eschatological status, but they have prohibited the growth of scholarship on Islamic thought among women. Consequently, Muslim women are not aware that their Islamic rights have been violated by the male-centered societies in which they live.”⁴⁰

Venting her frustration at how religion is used as a determinant in female entrapment and containment, Moghissi states: “they speak on behalf of women about her obedience towards her husband by using God said this and the Prophet said that [...] You have to remain silent and obedient, and it is your destiny to be a woman so just accept it.”⁴¹ The fusion of religion and cultural traditions exploits and victimizes women, suppressing their intellectual growth and development. Tahira Khan portrays women’s ongoing battle, which according to her, involves their sexuality, marriage, mobility, work, dress, etc. “Religious zealots,” she believes, “control women in the name of Islam; the West controls them in the name of freedom. They are never consulted: Why should they be when they have no intellect, no artistry? They do not belong to themselves but to others.”⁴²

³⁹ F. Mernissi, *Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*, pp. 8–9.

⁴⁰ H. Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism the Limits of Postmodern Analysis*, London–New York: Zed Books 1999, pp. 39–40.

⁴¹ H. Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism*, p. 126.

⁴² T. Khan, *Beyond Honour: A Historical Materialistic Explanation of Honour Related Violence*, Oxford University Press 2006, p. 2.

Conclusion

In conclusion, there is little doubt that in much of Arab communities, as in other parts of the world, women are subject to abuse at the hands of men. Religiously backed cultural traditions and norms (such as a good girl/woman is not promiscuous, a respectable woman marries early, a respectable woman is obedient to male authority, a girl is worth more as a wife, etc.) have continued to validate control of female sexuality, and play a significant role in perpetuating the objectification, oppression, and gender violence. Incidents of violence against women are rarely publicly condemned, even in cases of extreme physical abuse. Many Arab women's lives are shaped, if not by violence (physical, verbal, or mental), then by the threat of violence often present in cultures underpinned by patriarchal ideology. Women's predicament in these societies is that not only are the acts of violence – such as wife/daughter-beating and honor-related threats – hidden, but they are all too often normalized.

Women are constantly under surveillance, and they come to anticipate such surveillance to the extent that they have to modify their behavior in pre-emptory attempts to stave off gendered violence of various types. Women grow up fully aware that their gendered bodies, behavior, and sexuality are being watched and judged and that any deviation from any acceptable norms renders them vulnerable. This, however, does not suggest that violence is an exclusively “Arab” phenomenon or that victims of abuse typify Arab women; it is an important caveat, as one must remember that portraying them solely in terms of their victimization undercuts their agency inadvertently perpetuating violence they often aim to resist.

Safia Al-Shameri

II. Dialog i braterstwo ogólnoludzkie jako podstawa relacji Kościoła katolickiego z islamem według papieża Franciszka¹

Wstęp

Dialog i braterstwo międzyludzkie to dwie komplementarne rzeczywistości, które wpisują się w paradygmat relacji Kościoła katolickiego z religiami niechrześcijańskimi. Dialog jest złożoną, wielopłaszczyznową rzeczywistością. Stanowi trudne zadanie, choćby ze względu na konieczność zachowania partnerstwa stron, a także bezwarunkowy respekt należny drugiemu z racji na to, kim jest. Przedmiotem niniejszego artykułu jest odniesienie się Kościoła katolickiego do islamu, uznawanego tradycyjnie za religię państwa i prawa, w kontekście wypowiedzi papieża Franciszka na temat dialogu, będącego rozmową o ludzkim życiu, fundamentem pokoju i braterstwa uniwersalnego.

Dialog rozmową o ludzkim życiu

Wypowiedzi na temat dialogu w ogóle, a dialogu międzyreligijnego w szczególności pojawiają w dokumentach, przemówieniach, katechezach, homiliach, modlitwach papieża Franciszka. Ojciec Święty często odwołuje się do rzeczywistości dialogu, widząc w nim *remedium* na wszelkie problemy czy dramaty współczesnego świata. Dialog – według papieża Franciszka – winien zająć miejsce konfrontacji. W najgłębszym swym wyrazie dialog jest rozmową. Może ona być cechą wyróżniającą spotkania ludzi o różnych przekonaniach religijnych, innym światopoglądzie. Spojrzenie na dialog jako rozmowę nawiązuje do znanej już w starożytności koncepcji. Dialog to według greckiej myśli „dwa słowa” wymieniane przez dwie różne strony, dwóch uczestników spotkania.

W Sarajewie w Bośni i Hercegowinie w dniu 6 czerwca 2015 r. w międzynarodowym franciszkańskim ośrodku studenckim, na spotkaniu ze zwierzchnikami różnych religii (w tym islamu) i wyznań chrześcijańskich tego państwa Franciszek powiedział, iż dialog międzyreligijny, jako warunek pokoju, jest

„rozmową o ludzkim życiu” [...], a dopiero później dyskusją na temat głównych problemów wiary. Dzieli się w nim codzienną egzystencję,

¹ Tekst jest częścią pracy magistersko-licencjackiej pt. *Dialog Kościoła z islamem w nauczaniu papieża Franciszka* (Warszawa 2021) napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Eugeniusza Sakowicza.

z jej konkretnością, radościami i smutkami, trudami i nadziejami. Wspólnie podejmuje się odpowiedzialność, planuje się lepszą przyszłość dla wszystkich. Uczy się żyć razem, poznawać i akceptować różnorodność wszystkich w sposób wolny, z zachowaniem własnej tożsamości. W dialogu uznaje się i rozwija ducha wspólnoty, który jednoczy i pomaga krzewić wielkie wartości moralne, sprawiedliwość, wolność i pokój. Dialog jest szkołą człowieczeństwa i czynnikiem jedności, pomagającym budować społeczeństwo oparte na tolerancji i wzajemnym szacunku².

Rozmowa o ludzkim życiu prowadzona jest przede wszystkim w codzienności, w relacjach sąsiedzkich, w miejscach nauki, pracy, odpoczynku. Jest to tzw. dialog życia czy dialog codzienności, wskazywany i analizowany wcześniej przez papieża Jana Pawła II. Do dialogu tego powołani są wszyscy ludzie. Nie wymaga on profesjonalnego przygotowania, odbytych studiów teologicznych. Uczestnikiem tej „rozmowy o ludzkim życiu” może być i powinien być każdy człowiek, od dziecka poczynając, na starcu kończąc. Wszyscy bowiem ludzie bez względu na ich tożsamość kulturową czy religijną są powołani przez Boga do okazywania sobie wzajemnie życzliwości, solidarności czy współczucia w doświadczanych dramatach. Symbolicznym wyrazem tego dialogu jest słowo pozdrowienia: „Dzień Dobry!”, kierowane przez papieża Franciszka do wszystkich, z którymi spotyka się, rozmawia, do których przemawia.

Na audiencji dla korpusu dyplomatycznego, akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej (22 marca 2013 r.), papież Franciszek wygłosił przemówienie, w którym podkreślił znaczenie religii w budowaniu mostów z Bogiem i między ludźmi oraz sens dialogu międzyreligijnego, zwłaszcza dialogu z islamem³. „Mosty” buduje się nie w milczeniu, ale w czasie rozmowy. Motyw „budowania mostów” bardzo często powraca w nauczaniu papieża Franciszka o islamie i w przemówieniach do muzułmanów.

W homilii podczas czuwania na Placu św. Piotra w dniu 7 września 2013 r. papież wezwał do pojednania i dialogu: „Chciałbym prosić Boga dziś wieczorem, abyśmy my, chrześcijanie i bracia wyznający inne religie, każdy mężczyzna i kobieta dobrej woli, wołali z mocą: przemoc i wojna nigdy nie są drogą do pokoju! Niech każdy popatrzy w głąb swojego sumienia i posłucha słowa, które mówi: wyjdź poza twoje interesy, powodujące zanik serca, przewycięż obojętność w stosunku do drugiego człowieka,

² Franciszek, *Ten kraj może stać się przestaniem*, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 36(2015) nr 6, 15.

³ Franciszek, *Działajcie na rzecz budowania pokoju*, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 34(2013) nr 5, 26n.

która znieczula serce, pokonaj twoje racje śmierci i otwórz się na dialog, na pojednanie [...]”⁴. Drogą ku pojednaniu jest rozmowa wyływająca z sumienia i serca człowieka.

W nauczaniu papieża Franciszka często i wyraźnie pojawia się aspekt dialogu. Przedmiotem rozmowy są zarówno pokój w wymiarze politycznym, jak i pokój z przyrodą, czyli ekologia. Słowem papieża często towarzyszą gesty.

Dialog według papieża Franciszka jest wołaniem o modlitwę, która zgodnie z katechizmową definicją jest rozmową człowieka z Bogiem – stworzenia ze swoim Stwórcą. Dialog obliguje jego uczestników do prowadzenia godnego życia i troski o godność tych, z którymi jest on prowadzony. Zobowiązuje do postrzegania jego uczestników jako braci. Zwrócił na to uwagę papież Franciszek w dniu 8 lipca 2013 r. w czasie podróży na włoską wyspę Lampedusę.

Dialog domaga się poszanowania wartości, którymi żyją jego „strony”. Ważne jest porozumienie jego uczestników, wyrażające się we wspieraniu ważnych inicjatyw o wymiarze społecznym. Dialog zobowiązuje do zgody, respektu dla wolności religijnej, która stanowi nieodzowny warunek braterstwa i pokoju. Spotkanie chrześcijan i muzułmanów jest sprzeciwem wobec instrumentalnego traktowania swojej religii, nietolerancji, przemocy. Dialog stanowi nadto antidotum na obojętność i wzajemną nieznajomość, które mogą prowadzić do nieufności, ale również i do konfliktów. Mówił o tym papież Franciszek w dniach 24–26 maja 2014 r. podczas podróży do Ziemi Świętej.

Według Sylwii Górznej⁵ papież Franciszek, podobnie jak jego poprzednicy, proponuje wyznawcom innych religii koncepcję polityki konsensusu – porozumienia osiągniętego głównie przez dialog i koncepcję niestosowania przemocy (polityka *non-violence*) na rzecz pokojowych środków celem przewycięzania m.in. fundamentalizmu⁶ religijnego, stanowiącego przeszkodę dla dialogu międzyreligijnego⁷.

⁴ Franciszek, *Niech umilknie zgiełk oręża!*, „L’Osservatore Romano” [wyd. polskie] 34(2013) nr 10, 8.

⁵ S. Górzna, *Papież Franciszek wobec dialogu z islamem*, „Collectanea Theologica” 89(2019) nr 1, 153–167. DOI: <https://doi.org/10.21697/ct.2019.89.1.10>.

⁶ D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, 66. Autorka dodaje, że cechą wszystkich fundamentalizmów religijnych jest zachęcanie do przemocy, dyskredytacja praw obywatelskich, wolności i demokracji, nienawiść do innego i innej kultury.

⁷ S. Górzna, *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, Słupsk 2013, 67; S. Górzna,

W ogłoszonym w 2019 r. przez papieża Franciszka *Dokumencie o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współlistnienia* zamieszczony został następujący passus: „W imię Boga i wszystkiego, co do tej pory zostało powiedziane; Al-Azhar al-Sharif i muzułmanie Wschodu i Zachodu, wraz z Kościołem katolickim i katolikami Wschodu i Zachodu, deklarują akceptację kultury dialogu jako drogi; wzajemnej współpracy jako kodeksu postępowania; wzajemnego porozumienia jako metody i standardu”⁸. Dokument ten stwierdza m.in., iż:

- Dialog, porozumienie i upowszechnienie kultury tolerancji, akceptacji innych i pokojowego współżycia przyczyniłyby się w znacznym stopniu do zmniejszenia wielu problemów gospodarczych, społecznych, politycznych i środowiskowych, tak mocno gnębiących znaczną część rodzaju ludzkiego;
- Dialog między ludźmi wierzącymi oznacza spotkanie się na ogromnej przestrzeni wspólnych wartości duchowych, ludzkich i społecznych – i na tej podstawie przekazywanie najwyższych wartości moralnych, do których dążą religie. Oznacza to również unikanie dyskusji nieproduktywnych⁹.

Powyższe stwierdzenia wiążą się z „rozmową” o życiu człowieka, zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak też społecznym.

Dialog na rzecz pokoju

Arabowie, którzy stanowią 30 proc. wyznawców islamu na świecie oraz wszyscy muzułmanie traktują pokój jako fundament życia. Wierni tej religii uważają ich drogę życia za drogę pokoju. Konieczne jest bezwarunkowe poddanie się Allahowi, by spełniać Jego wolę. Ten, kto w posłuszeństwie powierza swoją wolę Bogu, będzie w stanie szerzyć pokój w świecie, zarówno tym najbliższym – w swojej rodzinie i tym, będącym miejscem „zamieszkania” ludzkości. Pozdrowienie muzułmanów: „Salem alejکم!”

The political dimension of interreligious dialogue during the pontificate of John Paul II, „Społeczeństwo i Polityka” 2013 nr 4, 148–150.

⁸ Franciszek, Ahmad Al-Tayyeb, *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współlistnienia*; <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/dokument-o-ludzkim-braterstwie-dla-pokoju-swiatowego-i-wspolistnienia,508566> (dostęp 26.07.2021).

⁹ Franciszek, Ahmad Al-Tayyeb, *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współlistnienia*.

jest pozdrowieniem pokoju, życzeniem, by harmonia towarzyszyła w życiu tego, który jest pozdrawiany.

Islam to religia zbudowana na pięciu *filarach* (*arkanach*). Są nimi następujące obowiązki muzułmanów: wyznanie wiary w jednego Boga; pięciokrotna w ciągu dnia modlitwa; post w miesiącu ramadan; jałmużna przepisana prawem; pielgrzymka do Mekki (przynajmniej jeden raz w życiu). Wierność tym zasadom jest proklamowaniem pokoju. Głoszony przez niektóre ugrupowania islamu *dżihad*, czyli tzw. „święta wojna” nie stanowi nawoływania do nienawiści i zbrojnej walki, lecz wezwanie do zmagania się z „niewiernym” w sobie samym¹⁰.

W kontekście powyższej myśli warto zwrócić uwagę na nauczanie papieża Franciszka, skupione na pokoju w jego wielorakich wymiarach i odniesieniach. Ojciec Święty uważa, iż sprawa uchodźców dotyczy ostatecznie rzeczywistości pokoju międzynarodowego. Nerozwiązany kryzys uchodźczy, abstrahując od wielorakich jego przyczyn, może wzmacniać niepokój polityczny. Jego geneza dotyka w końcu wojen prowadzonych w regionach świata od lat stanowiących punkty zapalne nienawiści. Oprócz pokoju z człowiekiem i wspólnotami ludzkimi, w tym uchodźcami, papież Franciszek naucza o pokoju z przyrodą, naturą.

W encyklice *Fratelli tutti* papież naucza:

[...] skuteczne procesy trwałego pokoju, to przede wszystkim wypracowane przez ludzi przemiany osobiste, gdzie każdy człowiek może być skutecznym zaczynem poprzez własny styl życia na co dzień. Wielkich przemian nie dokonuje się przy biurkach ani w urzędach. Zatem „każdy odgrywa rolę fundamentalną, w jednym projekcie twórczym, aby napisać nową kartę historii, kartę pełną nadziei, pełną pokoju i pełną pojednania”. Istnieje „architektura” pokoju, w której tworzeniu biorą udział różne instytucje społeczeństwa, każda z nich według swoich kompetencji, ale istnieje również „rzemiosło” pokoju, które angażuje nas wszystkich. Wychodząc od rozmaitych procesów pokojowych, które rozwijają się w różnych miejscach na świecie „nauczyliśmy się, że te drogi wprowadzania pokoju, pierwszeństwa rozumu przed zemstą, delikatnej harmonii między polityką a prawem, nie mogą obyć się bez zaangażowania osób. Nie wystarczy projektowanie ram prawnych oraz porozumień instytucjonalnych między politycznymi i gospodarczymi grupami dobrej woli. [...] Ponadto zawsze cenne jest włączanie do naszych procesów pokojowych doświadczenia warstw, których często nie zauważano, by właśnie one stały się wspólnotami, które nadają koloryt procesom zbiorowej pamięci” (nr 231).

¹⁰ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 1997, 129–148.

Tworzenie pokoju jest procesem permanentnym, ciągłym. Właściwie nigdy się nie kończy.

Nie istnieje kres w budowaniu pokoju społecznego w danym kraju – naucza papież Franciszek – ale raczej jest to „zadanie, które nie pozwala spocząć i potrzebuje zaangażowania wszystkich. Praca ta wymaga od nas, by nie ustawać w wysiłku budowania jedności narodu i, pomimo przeszkód, różnic i odmiennych podejść do tego, w jaki sposób osiągnąć pokojowe współistnienie, wytrwać w walce o promowanie kultury spotkania, która wymaga umieszczenia w centrum wszelkich działań politycznych, społecznych i gospodarczych osoby ludzkiej, jej wzniosłej godności i poszanowania dobra wspólnego [...]” (nr 232).

Przeciwnicy religii uważają, że była ona przyczyną nienawiści, walk, wojen. Ten niesprawiedliwy sąd podbudowują faktami z przeszłości, wskazując na tzw. wojny religijne. Z drugiej strony niemal każda religia wskazuje na siebie jako drogę pokoju, a liderów czy założycieli uważa za piewców bądź heroldów pokoju. Papież Franciszek przekonuje, iż

Między religiami możliwa jest droga pokoju. Punktem wyjścia musi być spojrzenie Boga. Bo „Bóg nie patrzy oczami, Bóg patrzy sercem. A miłość Boża jest taka sama dla każdego człowieka, niezależnie od wyznawanej przez niego religii. Jeśli jest ateistą, jest to ta sama miłość. Kiedy nadejdzie ostatni dzień i będzie wystarczająco dużo światła na ziemi, aby zobaczyć rzeczy takimi, jakimi są, będziemy mieli wiele niespodzianek!” (nr 281).

Warunkiem pokoju jest uwierzenie w Boga i powierzenie Mu swojego losu. Według papieża Franciszka

Szczere i pokorne oddawanie czci Bogu „nie prowadzi do dyskryminacji, nienawiści i przemocy, ale do poszanowania świętości życia, poszanowania godności i wolności innych osób i zaangażowania się z miłością na rzecz pomyślności wszystkich”. Rzeczywiście „kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4,8) (nr 283).

Niekiedy fundamentalistyczna przemoc jest wyzwalana w niektórych grupach jakiejkolwiek religii z powodu braku roztropności jej przywódców. Jednakże, „przykazanie pokoju jest głęboko wpisane w reprezentowane przez nas tradycje religijne. [...] Jako przywódcy religijni jesteśmy wezwani do bycia prawdziwymi «dialogującymi», do działania

w budowaniu pokoju nie jako pośrednicy, ale jako autentyczni mediatorzy” [...] (nr 284).

Braterstwo uniwersalne

3 października 2020 r. ogłoszona została encyklika *Fratelli tutti* Ojca Świętego o braterstwie i przyjaźni społecznej. W dokumencie tym słowo braterstwo pada 12 razy, natomiast w różnych wersjach przymiotnikowych oraz odmianie (np. braterski) termin z rdzeniem „brat” występuje 73 razy. Przez wszystkie lata pontyfikatu papież Franciszek przygotowywał się do opracowania tego dokumentu, mającego fundamentalne znaczenie w kontekście poważnych zagrożeń w relacjach międzyludzkich. Zanim zostanie podjęty motyw przewodni encykliki warto skoncentrować się na wcześniejszym nauczaniu papieża, antycypującym temat.

W tym miejscu należy podkreślić, iż papież Franciszek wypełnia w pewnym sensie testament Jana Pawła II, który nosił się z zamiarem opracowania encykliki na temat braterstwa. Śmierć papieża w 2005 r. udaremniła ten plan, który podjęty został i zrealizowany przez papieża Franciszka.

Papież Franciszek w dniu 10 września 2013 r. w kościele Najświętszego Imienia Jezus w Rzymie spotkał się z uchodźcami z prowadzonych przez jezuitów obozów dla uchodźców. Skierował do nich słowa:

Każdy z was, drodzy przyjaciele, ma za sobą jakąś historię życia, która mówi nam o dramatach wojennych, konfliktach, często związanych z polityką międzynarodową. Ale każdy z was prezentuje przede wszystkim bogactwo ludzkie i religijne, bogactwo, które trzeba przyjąć, nie obawiać się go. Wielu z was jest muzułmanami, wyznawcami innych religii; przybywacie z różnych krajów, z różnych sytuacji. Nie powinniśmy obawiać się różnic! Braterstwo pozwala nam odkryć, że są one bogactwem, darem dla wszystkich! Żyjmy w braterstwie!¹¹

Z kolei podczas podróży apostolskiej do Albanii w dniu 21 września 2014 r. papież Franciszek spotkał się z przywódcami różnych religii oraz wyznań chrześcijańskich tego państwa w Katolickim Uniwersytecie Matki Bożej Dobrej Rady w Tiranie. W czasie przemówienia nawiązał do historycznej wizyty papieża Jana Pawła II w Albanii w 1993 r., podczas której papież z Polski powiedział:

¹¹ Franciszek, *Nie obawiajmy się różnic!*, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 34(2013) nr 11, 30.

„wolność religijna [...] nie jest jedynie cennym darem Boga dla ludzi obdarzonych łaską wiary: jest darem dla wszystkich, ponieważ stanowi podstawową gwarancję wszelkich form wolności [...]. To wiara najpełniej nam uświadamia, że mamy jednego Stwórcę i że wszyscy jesteśmy braćmi. Wolność religijna jest więc obroną przed totalitaryzmem i buduje braterstwo między ludźmi”¹².

Pod hasłem „Uczyń mnie narzędziem Twojego pokoju” w dniach: 3–5 lutego 2019 r. papież Franciszek odwiedził Zjednoczone Emiraty Arabskie. Celem wizyty tej był udział Ojca Świętego w spotkaniu międzyreligijnym, zatytułowanym „Braterstwo ludzkie”¹³.

Wśród deklaracji zamieszczonych w podpisany w dniu 4 lutego 2019 r. przez papieża Franciszka i wielkiego imama Uniwersytetu Al-Azhar w Kairze, Ahmad’a Al-Tayyeb’a znalazły się słowa: „Pluralizm i różnorodność religii, koloru skóry, płci, ras i języków są chciane przez Boga w Jego mądrości, przez którą stworzył On rodzaj ludzki”¹⁴. Stworzeni przez Boga ludzie powołani zostali do braterstwa. Źródłem braterstwa jest zatem prawda wiary o Bogu Stwórcy.

W encyklice *Fratelli tutti* czytamy: „różne religie, wychodząc z uznania wartości każdej osoby ludzkiej jako stworzenia, powołanego do bycia dzieckiem Bożym, wnoszą cenny wkład w budowanie braterstwa i obronę sprawiedliwości w społeczeństwie” (nr 271). Braterstwo jest więc nie tylko ideą, ale faktem realnym, konkretnym, domagającym się trudu, wysiłku budowania, tworzenia.

W dokumencie tym sygnatariusze podjęli apel „w imię ludzkiego braterstwa”, nie tylko zagrożonego, ale podważanego czy wręcz niszczonego przez różne wydarzenia, okoliczności, sytuacje życia. Jest ono rozdarte „przez politykę ekstremizmu i podziału, przez systemy nieskrępowanego zysku lub przez nienawistne tendencje ideologiczne, które manipulują działaniami i przyszłością kobiet i mężczyzn”. A przecież braterstwo „obejmuje wszystkich ludzi, jednoczy ich i czyni równymi” (nr 285).

Czym jest braterstwo? Dokument udziela jasnej odpowiedzi:

¹² Franciszek, *Prawdziwa religia jest źródłem pokoju, a nie przemocy*, „L’Osservatore Romano” [wyd. polskie] 35(2014) nr 10, 14.

¹³ *Co papież Franciszek twierdzi o islamie?*, <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/co-papiez-franciszek-twierdzi-o-islamie,508077> (dostęp 26.07.2021).

¹⁴ Franciszek, Ahmad Al-Tayyeb, *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*.

Braterstwo nie jest jedynie wynikiem poszanowania swobód indywidualnych, ani nawet pewnej usankcjonowanej równości. Chociaż są to warunki sprzyjające, to nie wystarczają one, aby braterstwo wynikało z nich jako rezultat konieczny. Braterstwo może wnieść do wolności i równości pewien wkład pozytywny. Co dzieje się bez świadomie pielęgnowanego braterstwa, bez woli politycznej braterstwa, przekładających się na wychowanie do braterstwa, do dialogu, do odkrywania wzajemności i ubogacania się nawzajem jako wartości? (nr 103).

Braterstwo ma charakter powszechny, uniwersalny. Jako takie polega ono na „uświadomieniu sobie wartości człowieka, tego, ile warta jest osoba zawsze i w każdych okolicznościach. Skoro każda osoba ma tak wielką wartość” (nr 106). „Dlatego też – czytamy dalej – powszechne braterstwo i przyjaźń społeczna w obrębie każdego społeczeństwa są dwoma nierozdzielными i równie istotnymi biegunami. Rozdzielenie ich prowadzi do deformacji i szkodliwej polaryzacji” (nr 142).

Rozdział ósmy encykliki *Fratelli tutti*, zatytułowany „Religie w służbie braterstwie na świecie”, zaczyna się od słów:

Różne religie, wychodząc z uznania wartości każdej osoby ludzkiej jako stworzenia, powołanego do bycia dzieckiem Bożym, wnoszą cenny wkład w budowanie braterstwa i obronę sprawiedliwości w społeczeństwie. Dialog między osobami różnych religii nie odbywa się wyłącznie ze względu na dyplomację, uprzejmość czy tolerancję. Jak nauczali biskupi Indii, celem dialogu jest nawiązanie przyjaźni, pokoju i harmonii oraz dzielenie się wartościami i doświadczeniami duchowymi oraz moralnymi w duchu prawdy i miłości (nr 271).

I dalej: „Jako wierzący uważamy, że bez otwarcia się na Ojca wszystkich ludzi, nie może być solidnych i stabilnych motywów apelu o braterstwo. Jesteśmy przekonani, że jedynie z tą świadomością dzieci, które nie są sierotami, możemy żyć ze sobą w pokoju” (nr 260). Ponieważ „rozum sam z siebie potrafi pojąć równość między ludźmi i ustanowić obywatelskie współzycie między nimi, ale nie jest zdolny ustanowić braterstwa” (nr 272).

Zakończenie

Dialog międzyreligijny (w tym dialog Kościoła katolickiego z islamem) jest wyrazem braterstwa ogólnoludzkiego. Dialog wypływa z uświadomienia solidarności ludzkiej, dzielenia wspólnego losu. Stanowi wyzwanie do podejmowania tych samych zadań dotyczących losu człowieka jako jednostki

i społeczności. Treścią dialogu jest tajemnica życia człowieka, który – bez względu na wyznawaną religię – pyta zawsze o sens narodzin i śmierci, sens cierpienia i – mimo rozlicznych doświadczeń, często dramatycznych – dąży do szczęścia.

Dialog na rzecz pokoju wskazuje nie tylko na wartość harmonii i zgody w wymiarze międzynarodowym, ale nade wszystko na prymat ducha nad materią. Pokój jest przestrzenią życia człowieka, w której może on rozwijać siebie, wzrastać w dobru, podejmować służbę wobec drugiego.

Celem dialogu jest budowanie braterstwa między ludźmi. Braterstwo ogólnoludzkie ma wymiar uniwersalny. „Wszyscy są braćmi” – to stwierdzenie, które papież Franciszek uznaje za wiodące w swoim pontyfikacie. Słowa i gesty papieża służą braterstwu powszechnemu, obejmującemu ludzi różnych kultur, religii, światopoglądów. Wyjątkową misję mają tu do spełnienia chrześcijanie i muzułmanie.

ks. Ireneusz Mariusz Michalik

III. Pojęcie „sekta” w różnych naukach

Wstęp

„Sekta” to termin, który występuje w rozmaitych znaczeniach. Może posiadać zabarwienie negatywne, neutralne, pozytywne. Wszystko zależy od kontekstu kulturowego, w którym wyraz ten funkcjonuje. Pozytywne skojarzenia ma w kulturze i religijności Dalekiego Wschodu. Oznacza tu zarówno grupę wyznaniową, jak też szkołę filozoficzną¹⁵. Powyższe pojęcie należy rozpatrywać w różnych aspektach: religioznawczym, teologicznym, socjologicznym, prawnym, psychologicznym¹⁶.

Pochodzenie słowa

Termin „sekta” ma źródło w rabinicznym judaizmie, który w ten sposób nazywał wszelkie ruchy i odłamy przeciwne głoszonej przez siebie tradycji¹⁷. Nowy Testament posługuje się nim zamiennie z pojęciem „herezja” (gr. *hairesis*), dla określenia odrębnych grup społecznych bądź wspólnot chrześcijan związanych ze szkołami filozoficznymi lub żydowskimi

¹⁵ A. Szyszko-Bohusz, *Hinduizm, buddyzm, islam*, wyd. 2, Kraków 1995, 35–37; J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, wyd. 2, Warszawa 2010, 137–156; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, Lublin 2017, 64; zob. C.M. Cekiera, *Destrukcyjna działalność sekt, „Zarządzanie i Edukacja”* 7(2003) nr 6, 73; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, Kraków 2014, 99, 154.

¹⁶ M. Mancewicz, *Rozważania terminologiczne nad pojęciem sekta*, w: D. Grześiak-Witek, P. Witek (red.), *Sekty jako zagrożenie i wyzwanie XXI wieku*, Stalowa Wola-Sandomierz 2010, 14n; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 64n; zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, 70n; Z. Pawłowicz, *Sekty w Polsce*, Gdańsk 2000, 9; Z. Pawłowicz, *Leksykon Kościołów, ruchów religijnych i sekt w Polsce*, Częstochowa 2008, 132; P. Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne. Wybrane zagadnienia prawne, kryminologiczne i społeczne*, Toruń 2013, 212–246.

¹⁷ O.D. Santagada, *Charakterystyka oraz sytuacja sekt i niezależnych grup religijnych*, w: O.D. Santagada, E.P. Bravo, I.D. de Leon i in., *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty na przykładzie Ameryki Łacińskiej*, wyd. 2, Warszawa 1995, 13n; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 65.

ruchami przeciwnymi chrześcijaństwu¹. Etymologia tej nazwy może oznaczać „pójście za kimś”, „podążanie”, „naśladowanie kogoś” (łac. *sequor, sequi*) albo „odcięcie od czegoś”, „odłączenie”, „oddzielenie”, „odrabianie” (łac. *seco, secare*). Pierwszy źródłosłów uwypukla istotny komponent związku wspólnoty z postacią charyzmatycznego lidera, duchowego mistrza. Drugi natomiast podkreśla element oderwania się grupy od dominującej na danym obszarze kulturowym religii, odłam wyznaniowy bądź wspólnotę izolującą się od reszty społeczeństwa. Pojęcie „sekty” (łac. *secta*) sugeruje dokonanie przez człowieka lub grupę osób pewnego wyboru kierunku życia, drogi postępowania, nauki, zasad. W łacinie klasycznej wyraz ten nie posiada negatywnego znaczenia. Z biegiem czasu nabiera jednak pejoratywnej konotacji².

¹ A. Zwoliński, *Anatomia sekty*, Radom 2004, 13; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 34; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 65; zob. B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, Wrocław 1997, 21; J. Maruchin, *Sekty destrukcyjne – perspektywa socjologiczna*, w: E. Narecka, E. Ziarek (red.), *Psychomanipulacja a młodzież. Zjawisko – zagrożenie – pomoc*, Lublin 2002, 31; C.M. Cekiera, *Destrukcyjna działalność sekt*, 74; A. Zwoliński, *Próba syntezy zjawiska sekty*, w: I. Kamiński, M. Płodowski (red.), *Sekty. Społeczne i prawno-polityczne aspekty zjawiska. Zbiór studiów*, Olsztyn 2009, 36.

² M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekta*, „Przegląd Religioznawczy” 1998 nr 3–4, 185; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekta*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, 361; M. Mancewicz, *Rozważania terminologiczne nad pojęciem sekta*, 15; D. Kuncewicz, *Sekty – panorama definicji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 3(2006) nr 2, 111n; D. Kuncewicz, *Panorama definicji sekt*, „Sekty i Fakty” 2009 nr 2, 18n; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 65; zob. P. Descouvemont, *Dlaczego dzisiaj sekty cieszą się tak wielkim powodzeniem?*, Kraków 1992, 24n; K. Funke, *Sekten*, w: K. Funke (red.), *Erste Auskunft «Sekten». Okkultismus, Esoterik, neue Religiosität*, Leipzig 1994, 168; *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*, Warszawa 2000, 8n; D. Kuncewicz, T. Opolska, M. Wasiak, *Sekty. Przedmiot fascynacji i zagrożeń*, Warszawa 2000, 5; Z. Pawłowicz, *Sekty w Polsce*, 9n; P. Stawiński, *Fenomen sekt w ujęciu historyczno-socjologicznym*, w: S. Pamuła, A. Margasiński (red.), *Sekty. Uwarunkowania i niebezpieczeństwa w III RP*, Częstochowa 2001, 18; C.M. Cekiera, *Destrukcyjna działalność sekt*, 74; A. Zwoliński, *Anatomia sekty*, 14; E. Moczuk, G. Mikrut, *Sekty jako zjawisko społeczne*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Prawo” 2005 nr 3, 247; M. Bendza, *Sekty: trudności ze zdefiniowaniem zjawiska. Próba ukazania niebezpieczeństwa*, „Elpis” 7(2005) z. 11–12, 49n; I. Kamiński, *Kontrowersje związane z posługiwaniem się określeniem „sekta”*, „Sekty i Fakty”

Religioznawstwo

Przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych próbują wyjaśnić złożone i wieloaspektowe pojęcie „sektę”. Istnieje wiele definicji tego terminu. Na gruncie religioznawstwa określa się nim grupę w obrębie danej religii – odbiegającą od innych wspólnot pod względem doktrynalnym, kultowym, organizacyjnym³. Wewnątrz każdej religii – na pewnym etapie jej rozwoju – pojawiają się odłamy, denominacje i sekty. Odłamy to większe podziały⁴.

2009 nr 2, 30–32; E.M. Guzik-Makaruk, *Sekta religijna a obowiązujący system prawa karnego. Wokół definicji i jej potrzeby*, w: M. Gajewski (red.), *Kontrowersyjne grupy kultowe i sekty. Analiza psychologiczna i prawna*, Kraków 2011, 204; R. Dębiński, *Bezpieczeństwo Europejczyków, a rozwój nowych ruchów religijnych i sekt*, „Journal of Modern Science” 2012 t. 1, 261; P. Sokołowski, *Sekta. Aspekt semantyczny*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 1371; K. Susabowska, *Duchowość pogranicza między Kościołem a sektą, czyli o próbie klasyfikacji zjawiska*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie” 2013 nr 65, 408; P. Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, 196–199; M. Gawryluk, *Działalność sekt destrukcyjnych w życiu społecznym i religijnym Polski na przykładzie Bractwa Zakonnego Himawanti*, „Studia Claromontana” 2013/2014 t. 31, 689; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 13n, 33, 101; M. Kwieciński, *Działalność sekt zagrożeniem młodzieży*, w: E. Adasiewicz, S. Cudak (red.), *Funkcjonowanie rodziny w globalnych zmianach społecznych*, Łódź–Warszawa 2015, 366; M. Gajewski, *Sekta jako wyzwanie i zagrożenie. Analiza problemu z perspektywy nauk społecznych. Wybrane zagadnienia*, w: I. Kamiński, J. Perszon, J. Kulwicka-Kamińska (red.), *Alternatywne światy zagubienia. Religie, ideologie, kultury i New Age*, t. 5, Toruń 2015, 14; K. Milkowski, *Zagrożenie wolności człowieka w sektach*, w: K. Hennig (red.), *Nowe zagrożenia bezpieczeństwa. Wyzwania XXI wieku*, Kraków 2015, 234.

³ *Sekta*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 5, Warszawa 1996, 795; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 66; zob. P. Sokołowski, *Sekta. Aspekt semantyczny*, kol. 1371; P. Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, 201; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 15, 37, 100; M. Gajewski, *Sekta jako wyzwanie i zagrożenie*, 11; I. Czerwonogóra, J. Minkiewicz-Najtkowska, *Sekty zagrożeniem dla młodego pokolenia*, w: M. Białas (red.), *Świat dziecka zagubionego w społeczeństwie. Rozważania o praktyce edukacyjnej, wychowawczej i resocjalizacyjnej*, Poznań 2015, 176.

⁴ Przykładem odłamów może być katolicyzm, prawosławie, protestantyzm w chrześcijaństwie lub mahajana, hinajana, wadźrajana w buddyzmie; M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 1997, 12, 16; D. Kuncewicz,

Występuje w nich wiele denominacji⁵. W ramach denominacji rozwijają się sekty. Interesujące nas grupy powstają wskutek co najmniej drugorzędnych podziałów wewnątrz odłamów. Należy też dodać, że w literaturze religioznawczej pojęcie „sekta” pojawia się zarówno w kontekście klasyfikacji wspólnot religijnych, jak też historii modyfikacji różnych idei filozoficzno-religijnych stojących u podłoża tzw. rodzin religii⁶.

Teologia

Zgodnie z katolickimi koncepcjami teologicznymi sektami nazywa się grupy religijne, które oprócz Biblii uznają także inne księgi za „objawione” bądź wspólnoty wyłączające z Pisma Świętego pewne księgi protokanoniczne lub zmieniające ich treść⁷. Sekta to grupa posiadająca własny światopogląd, który nawiązuje do nauk jakiejś wielkiej religii, ale radykalnie odcina się i różni od niej⁸. Niektórzy teologowie protestancy – reprezen-

Sekty – panorama definicji, 112; D. Kuncewicz, *Panorama definicji sekt*, 19; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 66.

⁵ Wystarczy wymienić nurt protestantyzmu, który można podzielić na szereg wyznań: luterzańskie, kalwińskie, zwingliańskie, anglikańskie. W ramach kalwinizmu rozwinęły się liczne denominacje, jak adwentyści, baptyści czy zielonoświątkowcy. Także w buddyjskiej mahajanie można mówić o wielu denominacjach (chińska, japońska, koreańska, wietnamska); M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, 12; D. Kuncewicz, *Sekty – panorama definicji*, 112; D. Kuncewicz, *Panorama definicji sekt*, 19; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 66.

⁶ D. Kuncewicz, *Sekty – panorama definicji*, 112; D. Kuncewicz, *Panorama definicji sekt*, 19; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 66n; zob. A. Szyszko-Bohusz, *Hinduizm, buddyzm, islam*, 35–37; Z. Pawłowicz, *Sekty w Polsce*, 12; A. Zwoliński, *Anatomia sekty*, 14; J.L. Brockington, *Święta nić hinduizmu*, 137–156.

⁷ *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, „L'Osservatore Romano” 7(1986) nr 5, 3; B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, 26; P. Sokołowski, *Sekta. Aspekt semantyczny*, kol. 1371; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 35, 148, 196; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 67.

⁸ *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, 3; B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, 26; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 67; zob. P. Szuppe, *Sekty. Realne zagrożenie*, Warszawa 2007, 6; M. Mancewicz, *Rozważania*

tujący nurt charyzmatyczno-apologetyczny – określają tym terminem grupę ludzi opierającej swoje wierzenia na światopoglądzie przywódcy. Tego rodzaju wspólnota zaprzecza podstawowym prawdom chrześcijańskim – zawartym w Biblii⁹. Grupę taką wyróżniają: negacja dialogu ekumenicznego; uzupełnianie Pisma Świętego o dodatkowe treści lub fragmentaryczna jego interpretacja; redukowanie możliwości zbawienia wyłącznie do członków sekty; brak ciągłości w historii chrześcijaństwa; odrzucanie podstawowych prawd wiary – szczególnie dogmatu trynitarnego oraz osoby Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela i Zbawiciela; orientacja eschatologiczna – głosząca bliski koniec świata¹⁰.

W świetle teologii sekta może oznaczać grupę, w której destrukcja (manipulacja) obejmuje sferę poznawczą (kłamstwo, dezinformacja), emocjonalną (wzbudzanie poczucia winy, lęku, strachu) i duchową (fałszywy obraz Boga oraz drogi prowadzącej do Niego, osłabienie lub zniekształcenie religijnego dążenia człowieka ku Bogu)¹¹.

Z teologicznego punktu widzenia uprawniona staje się także próba zdefiniowania sekty przez autora powyższego tekstu. Będzie to zatem grupa destrukcyjna, która ma negatywny wpływ na człowieka w wymiarze poznawczym (fałszywy obraz Boga), emocjonalnym (wzbudzanie poczucia lęku, strachu przed Bogiem) i duchowym (błędna koncepcja drogi prowadzącej ku Bogu).

Teologiczne rozumienie pojęcia „sekta” różni się od religioznawczego tym, że akcentuje niezgodność doktrynalną określonej grupy z chrześcijaństwem, a także jej destrukcyjne oddziaływanie na człowieka w sferze poznawczej, emocjonalnej i duchowej. Podejście religioznawcze natomiast

terminologiczne nad pojęciem sekta, 27; P. Sokołowski, *Sekta. Aspekt semantyczny*, kol. 1371; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 98n, 148.

⁹ J. McDowell, D. Stewart, *Oszukani*, Lublin 1994, 12; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 67.

¹⁰ B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, 27n, 31; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 67n; zob. C.M. Cekiera, *Destrukcyjna działalność sekt*, 74n; M. Bendza, *Sekty: trudności ze zdefiniowaniem zjawiska*, 51; M. Mancewicz, *Rozważania terminologiczne nad pojęciem sekta*, 17n; P. Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, 222n; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 15n, 95.

¹¹ R. Broniek, *Pojęcie „sekty” z perspektywy Dominikańskiego Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach*, „Collectanea Theologica” 91(2021) nr 4, 175. DOI: <https://doi.org/10.21697/ct.2021.91.4.06>.

podkreśla ewolucyjny rozwój takiej wspólnoty w perspektywie historyczno-kulturowej. Wielu badaczy łączy obie dziedziny naukowe – tworząc na ich podstawie teologiczno-religioznawcze definicje. Uznają oni sektę za grupę czy ruch religijny wyodrębniony z jakiejś wielkiej religii świata lub związek wyznaniowy, który oderwał się od któregoś z Kościołów bądź wspólnot religijnych i przyjął własne zasady doktrynalne, kulturowe, organizacyjne¹². Ważnym kontekstem powstawania i rozwoju tego typu wspólnot są również ludzkie frustracje – wynikające z rozmaitych problemów społecznych. Implikuje to rozważania na gruncie socjologii¹³.

Socjologia

Socjologowie przyjmują, że termin „sektą” jest wieloznaczny. Poszczególni badacze podają własne definicje. M. Weber i E. Troeltsch pod pojęciem „sekt” rozumieją wspólnotę, która opiera się na społecznej umowie. Stanowi przeciwieństwo Kościoła – instytucjonalnego i zobiektywizowanego organizmu¹⁴. Z socjologicznego punktu widzenia najważniejszymi cechami takiej grupy są: dobrowolność uczestnictwa; dążenie do pozostania niewielką społecznością; ekskluzywizm poparty odpowiednią doktryną czy ideologią (poczucie wybrania); autorytarny typ władzy; negacja istniejącego porządku społecznego; wysokie wymagania moralne względem człon-

¹² P. Szuppe, *Sekty. Realne zagrożenie*, 6; M. Gawryluk, *Działalność sekt destrukcyjnych w życiu społecznym i religijnym Polski na przykładzie Bractwa Zakonnego Himawanti*, 689n; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 15, 37, 100; I. Czerwonogóra, J. Minkiewicz-Najtowska, *Sekty zagrożeniem dla młodego pokolenia*, 176; K. Milkowski, *Zagrożenie wolności człowieka w sektach*, 234; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 68.

¹³ D. Kuncewicz, *Sekty – panorama definicji*, 113; D. Kuncewicz, *Panorama definicji sekt*, 19; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 68.

¹⁴ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, wyd. 2, Warszawa 1995, 135; M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, 42, 899–903; *Indywidualizm religijny i Kościół*, w: E. Troeltsch, *Religia, kultura, filozofia. Wybór pism*, Poznań 2006, 49n; E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 2011, 129, 135n; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 68; zob. P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 39, 63, 67n, 100n; M. Gajewski, *Sekta jako wyzwanie i zagrożenie*, 11.

ków¹⁵. Wspólnota taka charakteryzuje się daleko posuniętą indywidualizacją życia religijnego i dowolnością łączenia komponentów chrześcijańskich z elementami różnych tradycji. Zajmuje nieprzychylnie stanowisko wobec innych zorganizowanych form życia społecznego oraz uznaje za słuszne jedynie własne prawdy religijne. To zaś rodzi konflikt ze społeczeństwem lub poszczególnymi instytucjami religijnymi i stymuluje pojawienie się wśród członków sekty solidarności grupowej, opartej na wspólnym doświadczeniu. Sekta kładzie większy nacisk na wymiar emocjonalny swoich przekonań, bardziej akcentuje doświadczanie oraz przeżywanie wiary niż jej racjonalne wyjaśnianie¹⁶. Według R. Starka i W.S. Bainbridge'a sekta

¹⁵ Przy tej okazji warto przedstawić istotne cechy Kościoła, do których zalicza się: przynależność niejako przez urodzenie w rodzinie o danym profilu religijnym; uniwersalizm; otwartość na każdego człowieka; hierarchiczna struktura urzędu; współuczestnictwo w tworzeniu porządku społecznego; uznawanie własnej grzeszności i możliwości otrzymania przebaczenia na drodze do religijnego ideału; racjonalny, biurokratyczny model organizacji. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekta*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, 361n; E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, 129–137; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 68n; zob. K. Funke, *Sekten*, 169n; B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, 22; *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*, 9n; P. Stawiński, *Fenomen sekt w ujęciu historyczno-socjologicznym*, 18n; E. Moczuk, G. Mikrut, *Sekty jako zjawisko społeczne*, 247n; A. Zwoliński, *Próba syntezy zjawiska sekty*, 37; M. Mancewicz, *Rozważania terminologiczne nad pojęciem sekta*, 18n; M.B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, 190n; P. Sokołowski, *Sekta. Aspekt semantyczny*, kol. 1371; K. Susabowska, *Duchowość pogranicza między Kościołem a sektą, czyli o próbie klasyfikacji zjawiska*, 409; P. Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, 171n, 223n; M. Gawryluk, *Działalność sekt destrukcyjnych w życiu społecznym i religijnym Polski na przykładzie Bractwa Zakonnego Himawanti*, 690; M. Kwieciński, *Działalność sekt zagrożeniem młodzieży*, 367; M. Gajewski, *Sekta jako wyzwanie i zagrożenie*, 11n; S. Sorys, *Sekty jako zagrożenia religijności*, w: E. Juško, R.B. Sieroń, S. Sorys (red.), *Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku. Zagrożenia i szanse*, Łapczyca 2015, 42; I. Czerwonogóra, J. Minkiewicz-Najtkowska, *Sekty zagrożeniem dla młodego pokolenia*, 173n.

¹⁶ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin 2001, 28; M. Mancewicz, *Rozważania terminologiczne nad pojęciem sekta*, 19n; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 69.

to schizmatycki ruch, który odłączył się od macierzystej (tradycyjnej) organizacji religijnej¹⁷.

Wśród polskich socjologów dominuje postawa opisowa, ukazująca różnice między sektą a Kościołem. Niezależnie od genezy powstania – zwłaszcza w początkowym okresie – sekta wyróżnia się: izolacją od środowiska zewnętrznego; niezależnością i nonkonformizmem; odrębnością światopoglądową, ideologiczną, aksjologiczną (własna hierarchia wartości, system norm moralnych i społecznych); autorytarnym rodzajem przywództwa; uczestnictwem o dobrowolnym charakterze; fanatyzmem członków; silnym, wewnętrznym zespoleniem. W dalszej fazie rozwoju – krzepnąc organizacyjnie i doktrynalnie, formalizując zasady członkostwa oraz strukturę hierarchii – może stać się ustabilizowaną sektą, denominacją lub Kościołem¹⁸.

Socjologiczne podejście opiera się na interpretacji sekty jako grupy społecznej, charakteryzującej się izolacją względem otoczenia, wynikającą z własnego – najczęściej opozycyjnego do istniejącego w danej kulturze – systemu wartości. Wspólnota taka mocno akcentuje rolę przywódcy. Wyróżnia się silną więzią wewnętrzną, spajającą członków oraz będącą podstawą ich wzajemnych relacji. Wymaga absolutnego posłuszeństwa i lojalności¹⁹.

¹⁷ D. Kuncewicz, *Sekty – panorama definicji*, 114; D. Kuncewicz, *Panorama definicji sekt*, 20; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 69; zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekta*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, 363; R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, wyd. 2, Kraków 2007, 161.

¹⁸ S. Pyszka, *Kościół katolicki a sekty*, Kraków 1994, 7; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekta*, „Przegląd Religioznawczy” 1998 nr 3–4, 185n; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwiernadle socjologii*, 37; D. Kuncewicz, *Kontrowersyjne grupy religijne. Psychologiczne aspekty przynależności*, Tychy 2005, 12n; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 63n, 71n; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 70.

¹⁹ W. Nowak, *Sekty w Polsce a młodzież. Przewodnik*, Olsztyn 1994, 11; A. Zwoiliński, *Anatomia sekty*, 17; P. Szuppe, *Sekty. Realne zagrożenie*, 7; P. Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, 224; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 15, 36, 71; I. Czerwonogóra, J. Minkiewicz-Najtowska, *Sekty zagrożeniem dla młodego pokolenia*, 176; R. Matusiak, *Sekty w cyberprzestrzeni – zjawisko i profilaktyka*, w: E. Juško, R.B. Sieroń, S. Sorys (red.), *Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku*, 89; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 70.

Prawo

Tematyka sekt jest również przedmiotem zainteresowania prawa, ze względu na dobro wspólne społeczeństwa i bezpieczeństwo obywateli. Państwa europejskie stosują tego rodzaju pojęcie do grup o charakterze przestępczym, kryminogennym, które naruszają prawa człowieka oraz zagrażają porządkowi publicznemu i moralnemu²⁰.

W prawodawstwie polskim nie używa się terminu „sekt”. Można natomiast spotkać definicję grupy psychomanipulacyjnej, destrukcyjnej. Posiada ona silnie rozwiniętą strukturę władzy. Charakteryzuje się rozbieżnością celów deklarowanych i realizowanych oraz ukrywaniem norm regulujących życie członków. Tego typu wspólnota przekracza prawa, wolności przysługujące każdemu człowiekowi. Jej wpływ na wyznawców, rodziny, społeczeństwo jest szkodliwy. Na gruncie prawnym taka grupa staje się synonimem sekty, której zasadniczym elementem jest mechanizm manipulacji²¹.

Do specyfiki przytoczonej wyżej definicji należy rozszerzenie zakresu pojęcia „sekt” na wszystkie te grupy, które są zorganizowane nie tylko wokół idei religijnych czy światopoglądowych. Istotnym komponentem jest

²⁰ D. Kuncewicz, *Sekty – panorama definicji*, 115n; D. Kuncewicz, *Panorama definicji sekt*, 21; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 70.

²¹ *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*, 13n; Z. Pasek, *Nowe ruchy religijne a sekty. Terminologiczne rozważania religioznawcy*, w: M. Mazur, Z. Pasek, A. Potocki i in., *Nowy ruch religijny czy sekta?*, Warszawa 2004, 13; K. Wiktor, „*Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*” z perspektywy czasu, w: M. Mazur, Z. Pasek, A. Potocki i in., *Nowy ruch religijny czy sekta?*, 46; G. Mikrut, K. Wiktor, *Sekty za zamkniętymi drzwiami*, Kraków 2004, 27n; P. Szuppe, *Sekty. Realne zagrożenie*, 9; Z. Pawłowicz, *Leksykon Kościołów, ruchów religijnych i sekt w Polsce*, 132; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 71; zob. P. Sokolowski, *Sekta. Aspekt semantyczny*, kol. 1371n; P. Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, 256–258; M. Gawryluk, *Działalność sekt destrukcyjnych w życiu społecznym i religijnym Polski na przykładzie Bractwa Zakonnego Himawanti*, 690; P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 37; E. Kapuścińska-Książek, *Terroryzm w sektach – granice odpowiedzialności prawnej*, w: A. Gałęcki, A. Kurkiewicz, S. Mikołajczak (red.), *Infrastruktura krytyczna w procesie zarządzania w sytuacjach kryzysowych*, t. 2, Poznań 2014, 75; M. Gajewski, *Sekta jako wyzwanie i zagrożenie*, 14n; I. Czerwonogóra, J. Minkiewicz-Najtowska, *Sekty zagrożeniem dla młodego pokolenia*, 176.

również zaakcentowanie niezgodności między społecznym wizerunkiem wspólnoty a jej faktycznym sposobem funkcjonowania. Planowe manipulowanie informacją na swój temat stanowi cechę każdej sekty. Metodami wpływu społecznego (psychotechnikami) stosowanymi przez różne ruchy kultowe zajmuje się psychologia²².

Psychologia

W świetle interpretacji psychologicznej sekta to grupa, charakteryzująca się nadmiernym poświęceniem jakiejś osobie, idei, rzeczy. Stosuje metody perswazji i kontroli dla realizacji zamierzeń przywódcy. Wyrządza krzywdę członkom, ich rodzinom, społeczeństwu²³.

Według psychologicznego podejścia sekty są grupami, które wykorzystują swoich członków fizycznie i psychicznie. Doprowadzają ich do podporządkowania przywódcy na drodze manipulacji sferą poznawczą oraz emocjonalną. Destrukcyjny charakter takiej wspólnoty dotyczy posługiwania się przez jej lidera nieetycznymi metodami wpływu społecznego²⁴. Tego rodzaju grupę określa wysoki stopień totalności i przymusu²⁵. Stwierdzenie to pozwala dostrzec pewną prawidłowość w funkcjonowaniu wzorcowego modelu sekty: im szerszy i głębszy zakres kontroli przewiduje ona nad członkami, tym większe szkody mogą spowodować używane wobec nich techniki psychicznego nacisku²⁶.

²² D. Kuncewicz, *Sekty – panorama definicji*, 116n; D. Kuncewicz, *Panorama definicji sekt*, 21; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 71; zob. R. Nawrat, *Manipulacja społeczna – przegląd technik i wybranych wyników badań*, „Przegląd Psychologiczny” 32(1989) nr 1, 125n.

²³ D. Kuncewicz, *Sekty – panorama definicji*, 117; D. Kuncewicz, *Panorama definicji sekt*, 21n; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 71; zob. P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 15.

²⁴ S. Hassan, *Psychomanipulacja w sektach*, Łódź 1997, 26; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 72; zob. P. Starmach, *Kościół pontyfikatu Jana Pawła II wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych jako problemu duszpasterskiego*, 38.

²⁵ D. Kuncewicz, T. Opolska, M. Wasiak, *Sekty*, 28; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 72; zob. P. Sokołowski, *Sekta. Aspekt semantyczny*, kol. 1371.

²⁶ D. Kuncewicz, *Sekty – panorama definicji*, 117n; D. Kuncewicz, *Panorama definicji sekt*, 22; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 72.

W świetle tej dyscypliny naukowej sekta jest grupą totalitarną. Wkracza we wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Narusza fundamentalne prawa człowieka oraz niszczy relacje społeczne. Wpływa destrukcyjnie na jednostkę, rodzinę przez stosowanie technik psychologicznych, socjologicznych, wykorzystywanie fizyczne, psychiczne, materialne. Powoduje uzależnienie osoby od grupy i jej przywódcy²⁷.

Psychologiczne zainteresowanie zjawiskiem sekt koncentruje się wokół trzech czynników: autorytarnej struktury władzy; manipulacji; skutków oddziaływania grupy na jednostkę i społeczeństwo. Pojawiające się na gruncie psychologii określenia tego rodzaju wspólnot mogą nie tylko odnosić się do ruchów religijnych, ale także obejmować pewne firmy, ośrodki rozwoju osobistego lub terapeutyczne, jak również organizacje polityczne²⁸.

W oparciu o kontekst prawny i psychospołeczny powstało określenie sekty destrukcyjnej. To grupa naruszająca porządek publiczny wskutek całkowitego podporządkowania (uzależnienia, ubezwłasnowolnienia) członków przez przywódców na drodze ich psychicznej destabilizacji oraz zerwania dotychczasowych więzi społecznych. Niebezpieczne dla samych wyznawców i środowiska są wspólnoty: izolujące się od otoczenia; posiadające autorytarną strukturę zależności; wymagające bezwzględnego posłuszeństwa; narzucające rytm codziennego życia; przywiązujące dużą wagę do indoktrynacji; deifikujące przywódcę; głoszące doktrynalny fundamentalizm²⁹.

²⁷ P. Szuppe, *Sekty. Realne zagrożenie*, 8; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 72.

²⁸ S. Hassan, *Psychomanipulacja w sektach*, 68–70; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 72; zob. P. Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, 243n.

²⁹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekta destrukcyjna*, „Przegląd Religioznawczy” 1998 nr 3–4, 186; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, 37n; J. Maruchin, *Sekty destrukcyjne – perspektywa socjologiczna*, 34; E. Bartuś, *Sekty – szkoła wobec współczesnych zagrożeń*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Płocku. Pedagogika” 2004 nr 3, 142; Z. Pawłowicz, *Leksykon Kościołów, ruchów religijnych i sekt w Polsce*, 163; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 72n; zob. D. Kuncewicz, *Kontrowersyjne grupy religijne*, 13; D. Kuncewicz, *Sekty – panorama definicji*, 115; D. Kuncewicz, *Czym przyciągają grupy destrukcyjne?*, „Zeszyty Społeczne KIK” 15(2007) nr 15, 197; D. Kuncewicz, *Panorama definicji sekt*, 20n; M. Mancewicz, *Rozważania terminologiczne nad pojęciem sekta*, 25n; M. Gawryluk, *Działalność sekt destrukcyjnych w życiu społecznym i religijnym Polski na przykładzie Bractwa Zakonnego Himawanti*, 692;

Sekta destrukcyjna oznacza grupę wyodrębnioną z kategorii sekt, która negatywnie wpływa nie tylko na swoich członków, ale też stanowi poważne zagrożenie społeczne. Jest to ruch totalitarny, podszywający się pod wspólną religijną, kulturalną lub terapeutyczną. Wymaga od wyznawców całkowitego posłuszeństwa, oddania się idei, darmowej pracy na rzecz wytyczonego przez przywódcę celu. Dzięki rozbudowanemu systemowi wewnętrznej kontroli, nakazów i zakazów, manipulacji psychologicznej całkowicie uzależnia adeptów – niszcząc więzi rodzinne oraz relacje społeczne³⁰. Definicje te są bliskie niektórym prawnym ujęciom sekty, które posiłkują się kategoriami socjologicznymi oraz psychologicznymi³¹.

J. Mariański, *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Lublin 2014, 180.

³⁰ A. Zwoliński, *Anatomia sekty*, 17n; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 73; zob. M. Romańczuk-Grącka, *Kryminologiczne aspekty sekt destrukcyjnych*, Olsztyn 2008, 32; P. Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, 255; M. Kwieciński, *Działalność sekt zagrożeniem młodzieży*, 367.

³¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, 38; M. Szostak, *Sekty destrukcyjne. Studium metodologiczno-kryminalistyczne*, wyd. 2, Zakamycze 2001, 61; W. Kwidziński, *Psychopatologia destrukcyjnych kultów*, w: I. Kamiński, M. Płodowski (red.), *Sekty. Społeczne i prawno-polityczne aspekty zjawiska*, 53–82; P. Chrzczonowicz, *Przestępczość związana z działalnością tzw. sekt destrukcyjnych w Polsce – charakterystyka zagadnienia*, w: I. Kamiński, M. Płodowski (red.), *Sekty. Społeczne i prawno-polityczne aspekty zjawiska*, 195–205; M. Kotowska, A. Kanciak, *Sekty w ujęciu kryminologicznym*, w: I. Kamiński, M. Płodowski (red.), *Sekty. Społeczne i prawno-polityczne aspekty zjawiska*, 206–215; A. Kruszevska, *Naruszania norm prawa przez sekty i nowe ruchy religijne oraz propozycje nowelizacji w tym zakresie*, w: I. Kamiński, M. Płodowski (red.), *Sekty. Społeczne i prawno-polityczne aspekty zjawiska*, 216–231; I. Kamiński, *Zagrożenia, generowane przez sekty destrukcyjne, dla państwa i demokracji oraz przeciwdziałanie im (przykład Francji, Niemiec, USA, Chin i Japonii)*, w: I. Kamiński, M. Płodowski (red.), *Sekty. Społeczne i prawno-polityczne aspekty zjawiska*, 232–277; A. Kruszevska, *Terroryzm w sektach (m.in. AUM Shinrikyo – Najwyższa Prawda)*, w: I. Kamiński, M. Płodowski (red.), *Sekty. Społeczne i prawno-polityczne aspekty zjawiska*, 278–300; D. Krok, *Poznawcze i emocjonalne strategie psycho-manipulacji perswazyjnej w sektach*, w: M. Gajewski (red.), *Kontrowersyjne grupy kultowe i sekty*, 43–66; M. Romańczuk-Grącka, *Kontrola informacji w sektach destrukcyjnych a realizacja znamion ustawowych wybranych typów przestępstw*, w: M. Gajewski (red.), *Kontrowersyjne grupy kultowe i sekty*, 179–200; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 73.

W powyższym ujęciu sekta destrukcyjna staje się synonimem sekty kryminogennej – grupy ludzi powiązanych ze sobą wspólnym światopoglądem, stałymi bądź okresowymi formami kultowymi i organizacyjnymi, których metody oraz cele działania są sprzeczne z prawem i zasadami życia społecznego³².

Zakończenie

Spojrzenie na termin „sekta” w różnych naukach (religioznawstwo, teologia, socjologia, prawo, psychologia) ukazuje jego złożony i wielopłaszczyznowy wymiar. Przedstawiciele reprezentujący rozmaite dziedziny wiedzy próbują precyzować – w oparciu o odpowiednią metodologię – to pojęcie. Trzeba jednak pamiętać, że stworzenie uniwersalnej definicji sekty na płaszczyźnie naukowej jest niemożliwe.

Paweł Szuppe

³² E. Moczuk, G. Mikrut, *Sekty jako zjawisko społeczne*, 248; R. Piestrak, *Prawo a sekty i okultyzm*, „Pedagogia Ojcostwa” 2011 nr 2, 167; E.M. Guzik-Makaruk, *Sekta religijna a obowiązujący system prawa karnego*, 206; R. Dębiński, *Bezpieczeństwo Europejczyków, a rozwój nowych ruchów religijnych i sekt*, 261; P. Chrzczonowicz, *Sekty destrukcyjne*, 255n; P. Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, 74.