

Benson Igboin

Adekunle Ajasin University, Nigeria

ORCID: 0000-0002-5895-0856

Sekularyzacja i tożsamość religijna w krajobrazie religijnym Nigerii

Abstrakt: W niniejszym artykule dowodzę, że sekularyzacja nie jest pojęciem uniwersalnym; jest to pojęcie zachodnie, którego podstawę do rozważań teoretycznych stanowi jego kontekst społeczny i egzystencjalny. Twierdzę też, że kolonializm i religie misyjne wniosły do Afryki własny rodzaj myśli sekularyzacyjnej, bowiem gdy na Zachodzie toczyła się na ten temat debata, kraje afrykańskie znajdowały się pod rządami kolonialnymi. Posługując się metodami interdyscyplinarnymi, pokazuję, że pojęcie odrodzenia religii po zimnej wojnie, a zwłaszcza po wydarzeniach z 11 września, którym przeniknięta jest zachodnia debata, również nie może mieć charakteru uniwersalnego, ponieważ w Afryce, a w szczególności Nigerii, sekularyzacja w ogóle nie miała miejsca. Na przykładzie Nigerii pokazuję, że od czasów kolonialnych religia nadal odgrywa kluczową rolę w polityce tożsamości i nie widać żadnych oznak osłabienia takiego stanu rzeczy. To jednak wypaczyło tożsamość, a w konsekwencji wpłynęło na jedność narodową i rozwój. Złożoność nigeryjskiej konstytucji w kwestii świeckiego statusu kraju jeszcze bardziej zdestabilizowała i tak już niestabilną politykę. Jeśli możliwe jest ustanowienie rozsądnej tożsamości narodowej, obecna konstytucja powinna zostać zmodyfikowana w taki sposób, aby zrobić miejsce dla niejednoznacznego statusu świeckiego.

Słowa kluczowe: Nigeria, sekularyzacja, tożsamość religijna, Afryka

Abstract: In this article, I argue that secularization is not a universal concept; it is a Western one whose social and existential context provided the basis for its theorizing. I contend that colonialism and missionary religions brought their kind of secular thought to Africa as African countries were under colonial rule when the debate was rife in the West. Showing this through interdisciplinary methods, the article further contends that the notion of resurgence of religion resonating after the Cold War and particularly 9/11, which is saturating Western debate, cannot also be universal, as secularization did not take place in Africa and Nigeria in particular. Using the Nigerian example, it will be shown that religion has continued to play a pivotal role in identity politics since the colonial era, and

there are obviously no signs of abatement. This has however skewed identity, with its resultant effects on national unity and development. The complication of the Nigerian constitution on the secular status of the country has further provided impetus to the already volatile polity. If a reasonable national identity can be established, the present constitution should be unraveled in a manner that makes room for ambiguous secular status.

Keywords: Nigeria, secularisation, religious identity, Africa

1. Wstęp

Jednym z powszechnych błędów popełnianych przez wielu zachodnich badaczy jest uogólnianie i uniwersalizacja pewnych idei, a także zakładanie, że są one nie tylko bezsporne, ale i empirycznie obowiązujące poza Zachodem. Drugim błędem bywa świadome ignorowanie innych światów i światopoglądów, jak gdyby odgrywały one mało istotną rolę w całościowym rozumieniu tych idei oraz ich stosowaniu. Przerodziło się to w podważanie obecności i realności owych światów i światopoglądów, które z biegiem czasu, w brutalnym buncie, zaczęły unieważniać wiele z tak misternie skonstruowanych idei. Tego rodzaju polityka myśli jest czymś oczekiwanym i opisuje relacje istniejące pomiędzy światami, co wyraźnie pokazały walka o Afrykę na konferencji berlińskiej (1884-1885), kolonializm, neokolonializm, globalizacja i towarzyszące im modernizacyjne wpływy i ich skutki. Kiedy więc o sekularyzacji mówi się z perspektywy zachodniej, zwykle wkłada się teologiczną togę: skoro tak jest na Zachodzie, to tak samo jest wszędzie!

Znaczenie sekularyzacji zostało tu w dużej mierze wywiedzione z perspektyw interdyscyplinarnych, które zostaną wykorzystane w niniejszym artykule. Z politycznego, socjologicznego i teologicznego punktu widzenia sekularyzacja rozumiana jest jako prywatyzacja religii, zanik religijności osobistej, funkcja racjonalizacji, różnicowanie sfer świeckich itd. Gdy mowa o sekularyzacji Afryki, te różne kategorie nie zawsze są precyzyjnie rozdzielane.

Jeszcze niedawno Barber [2012a] zapowiadał, że nastąpi zwrot demograficzny, który sprawi, że już w 2038 r. światowa populacja osób niewierzących będzie większa niż populacja wyznawców religii, podobnie jak społeczni prorocy z lat 60. XX wieku, również „przepowiadający” schyłek i upadek religii na całym świecie w wyniku postępującej sekularyzacji. Barber [2012b] opierał swoje prognozy na egzystencjalnym i hedonistycznym stylu życia oraz przyjemności czerpanej z dostatku panującego w dużej części Zachodu. Gdy więc twierdzenia teoretyków

sekularyzmu rozpadają się na ich własnych oczach, przypadek podążającego za nimi Barbera pokazuje, że dobrze jest zachowywać ostrożność przy uniwersalizacji idei czy głoszeniu przepowiedni w oparciu o własne przeczucia. Abbink dobitnie wyraża tę przestrożę, twierdząc, że „modernizacja i racjonalizacja życia nie sprawiają, że religia staje się powszechnie nieistotna – nie zachodzi w tych warunkach żaden nieuchronny proces utraty ani odchodzenia od wiary religijnej przez narody czy społeczeństwa” [2014: 94].

Jednak nic nie wskazuje na to, by w Afryce – w przeciwieństwie do Zachodu – religia była w zaniku czy wykazywała oznaki upadku. Jeden z powodów stanowi fakt, że populacja Afryki rośnie niemal geometrycznie w porównaniu z Zachodem, który pozostaje pod tym względem prawie statyczny. W 2018 r. Fundusz Ludnościowy Narodów Zjednoczonych (UNFPA) podał, że po raz pierwszy w historii jest więcej osób powyżej 65. roku życia niż osób poniżej piątego roku życia, przy czym największa liczba osób powyżej 60. roku życia mieszka w Europie, co każe uznać jej populację za starzejącą się. Według raportu UNFPA do 2100 r. na każdego osiemdziesięciolatka może przypadać tylko jedno urodzenie [Lorenz 2022: 1]. Tymczasem 20 najmłodszych populacji znajduje się w Afryce Subsaharyjskiej, a do połowy wieku w Afryce będzie prawdopodobnie mieszkać miliard młodych ludzi. W tym samym czasie w Europie i Azji populacja młodych ludzi prawdopodobnie skurczy się odpowiednio o 21 procent i prawie jedną trzecią [tamże]. Demograficzna implikacja tego zjawiska dla religii jest taka, że Afryka najprawdopodobniej pozostanie w przyszłości bardziej religijna niż Zachód. Zatem traktowanie demografii religijnej Zachodu jako punktu odniesienia globalnych prognoz będzie założeniem błędnym. I nie chodzi bynajmniej o to, że wszyscy mieszkańcy Afryki są czy będą religijni. Gez, Beider i Dickow [2022] zwracają uwagę na rosnącą liczbę odpowiedzi „ani jedno, ani drugie”, mimo że Afryka wciąż uchodzi za najmniej zsekularyzowaną.

Jak twierdzi Abbink [2014] na podstawie badań opinii publicznej, religia i jej wpływ nie zmniejszają się w Afryce i nic nie wskazuje na tendencję spadkową w najbliższej przyszłości. Także Jenkins [2016] jasno wskazuje, że wpływ religii w Afryce rozleje się na resztę świata, gdyż kontynent ten zamieszkuje obecnie więcej muzułmanów i chrześcijan niż którykolwiek inny. Sporną kwestią jest jednak to, jak wpływ religii odcisnął się na tożsamości w demokratyzującej się Afryce, biorąc pod uwagę, że – jak zauważa Abbink – „religia stała się wręcz podstawową tożsamością dla większości Afrykanów, stawianą być może ponad tożsamością narodową” [2014: 87]. Pytanie to jest o tyle istotne, że w przeciwieństwie do Zachodu religia

w Afryce nie przeniosła się do sfery prywatnej, jak wydaje się utrzymywać zachodnia teoria sekularyzacji; wręcz przeciwnie, religia w Afryce jest aktywnie obecna zarówno w przestrzeni prywatnej, jak i publicznej, często stanowiąc uzasadnienie dla moralności i wpływając na politykę. I jest to sytuacja niewątpliwie problematyczna, ponieważ coraz częściej prowadzi do starć, w których ofiar można było uniknąć.

W niniejszym artykule omówiony zostanie pokrótce rozwój i schyłek zachodniej teorii sekularyzacji oraz to, w jaki sposób teorię tę podważyło odrodzenie się religii. Będę twierdzić, że podczas gdy na Zachodzie toczyła się debata na temat sekularyzacji, większość krajów afrykańskich znajdowała się pod władzą kolonialną, skutkiem czego teoria sekularyzacji, tak jak jest ona rozumiana na Zachodzie, w swojej twardej formie, została wprowadzona na grunt afrykański, ale się tu nie przyjęła. Przyjrzymy się historii Nigerii pod kątem obecności religii, a następnie zatrzymamy nad problematycznym charakterem sekularyzmu w tym kraju i jego wpływem na tożsamość i relacje międzyludzkie oraz politykę. Przeprowadzone tu rozumowanie opiera się na przesłance, że surowa czy twarda sekularyzacja, o której przekonany jest Zachód, w Afryce nie miała miejsca, zaś praktykowana w Afryce obsesyjna religijność również nie pomogła w rozwoju kontynentu. Dla całościowego rozwoju potrzebna jest bowiem twórcza równowaga między nimi.

2. Sekularyzacja w myśli zachodniej

Na Zachodzie relacje między religią a państwem były przedmiotem sporów. Szczególnie od epoki europejskiego oświecenia status teologii jako królowej nauk nie tylko słabł, ale zdawał się stopniowo tracić na znaczeniu, w miarę jak na pierwszy plan wysuwał się racjonalizm. Propagowanie i promowanie idei „Boga luk” systematycznie wypierało religię ze sfery i świadomości publicznej, gdyż coraz więcej ludzi przyjmowało pogląd, że religię należy usunąć, a przynajmniej ograniczyć do sfery prywatnej. Upadek tradycyjnej czy zorganizowanej religii trafnie tłumaczył napór sekularyzacji. Sama sekularyzacja nie była wolna od religii, ponieważ tak jej pierwotny, jak i nabierany stopniowo sens zawsze odnosił się do religii i z nią rezonował. Począwszy od łacińskiego *saecularis*, przymiotnika od *saeculum* – który oznacza długi okres, ale który szybko przyjął chrześcijańskie znaczenie: światowy, doczesny, odnoszący się do grzeszności i odrzucenia Boga, do przekazania światu majątku Kościoła – rozumienie sekularyzacji charakteryzuje głębokie odniesienie do religii. Jeszcze wyraźniej widać to we wprowadzeniu rozróżnienia pomiędzy księżmi będącymi zakonnikami a księżmi parafialnymi, co było wyrazem teorii separacji leżącej u podstaw sekularyzacji [Knippenberg 2015].

Wprowadzenie i przyjęcie sekularyzacji jako terminu używanego w naukach społecznych w latach 60. XX wieku spotęgowało jej wpływ na współczesne społeczeństwo. Narodziny sekularyzacji jako teorii twierdzącej, że religia jest „trucizną” dla sfery publicznej, wywarło silny i niekorzystny wpływ na znaczenie religii. Oczywiście teoria sekularyzacji, jeśli w ogóle uznać ją za teorię – Onishi [2018] twierdzi, że nie jest ona niczym więcej niż „doktryną”, jest przekonaniem, a właściwie prorocstwem, że religia nie tylko zacznie zamierać, ale też ostatecznie zniknie z ludzkiej społeczności. Zdaniem wspomnianego badacza „doktryna sekularyzmu opiera się na mitologicznej wizji człowieka jako autonomicznego racjonalnego «ja», które posiada zdolność do zapanowania nad sobą i światem poprzez myślenie kalkulacyjne” [tamże: 171]. Onishi postrzega sekularyzację jako wyraz niezrównoważonego ego, któremu wydaje się brakować wyraźnej definicji nowoczesnej ludzkości w konkretnych kategoriach.

Pozorny triumf teorii sekularyzacji, jak sądzono, miał oznaczać, że nauka sama wyjaśni pochodzenie ludzkości i tym samym położy kres przesądom i dogmatom propagowanym przez religię; w rzeczywistości jej popularność w kręgach naukowych i praktyce wpłynęła na to, jak identyfikują się poszczególne jednostki i narody [Abraham 2015]. Wraz z demokracją oraz towarzyszącym jej liberalizmem i wolnością, teza sekularyzacji twierdziła, że jednostki mogą podważać znaczenie mitów i doktryn, które religia głosiła przez całe wieki. Wraz z nadejściem industrializacji, wzrostu gospodarczego i postępu techniki uznano, że w przyszłości ludzkość czeka stan ataraksji, ponieważ, jak sądzili sekularyści, głód, choroby, ubóstwo i wszystko inne, co stało się przyczynkiem do rozkwitu religii, zostaną całkowicie wyeliminowane z ludzkiej społeczności. Ten odczarowany pogląd na życie obiecywał inne niebo, tu na ziemi. Gdy ludzkość zbuduje już sobie ten rajski kokon, religia w naturalny sposób ulotni się z tej przestrzeni [Toft, Philpott i Shah 2011]. Tę racjonalną wizję dla ludzkości zburzyły jednak w praktyce dwie wojny światowe, które pokazały, że – zamiast zapewnić ludzkości bezpieczeństwo – odwołanie się do racjonalizmu i nauki doprowadziło do straszliwych ofiar w ludziach, których skutki nie zostały do końca wymazane z globalnej historii i świadomości.

Bruce [2009] zauważa, że od połowy XIX wieku religia na Zachodzie zaczęła wyraźnie podupadać; jej kolonizacyjny etos i wpływ na politykę również w ogromnym stopniu osłabły i zaczęły znikać z polityki państwowej. Zachodnie liberalne demokracje stopniowo odgradzały się od religii i agresywnie skłaniały się ku sekularyzmowi. Choć sekularyzacja miała początkowo na celu usunięcie

pozostałości religii ze sfery publicznej i zastąpienie ich zasadami świeckimi, co następowało ze szczególną wyrazistością we frankofońskich naukach społecznych, sekularyzacja „zawdzięcza więcej niezamierzonym konsekwencjom rozproszonych zmian społecznych niż celowym działaniom zwolenników programu sekularystycznego” [tamże: 145].

Shortall jasno pokazuje te niezamierzone konsekwencje sekularyzacji, twierdząc np. w odniesieniu do katolików we Francji, że „uderzający w katolickiej myśli politycznej jest stopień, w jakim przeciwstawiła się ona logice świeckich taksonomii politycznych” [2021: 3]. Zgodnie z ideą i tożsamością katolicką, Shortall argumentuje, że Kościół „starał się wyartykułować religijnie ugruntowaną alternatywę zarówno dla kapitalizmu, jak i komunizmu, zarówno dla liberalizmu, jak i totalitaryzmu”, będących następstwem II wojny światowej [tamże]. Kościół, jej zdaniem, nie tyle został pochłonięty przez sekularyzm, co raczej sekularyzm stał się przesłanką do narodzin *nouvelle theologie* – nowej teologii, która w czasie pomogła w wyartykułowaniu żywej wizji zaangażowania publicznego w przestrzeni świeckiej. Badaczka wyjaśnia dalej: „Rozdział Kościoła od państwa nie zakończył publicznej roli Kościoła katolickiego we Francji. Choć oznaczał koniec jednego rodzaju polityki katolickiej, był też początkiem innego [...]. W rzeczywistości jednak wydarzenia 1905 roku zmusiły teologów do nowego spojrzenia na naturę Kościoła i jego relacje z porządkiem politycznym, ponieważ musieli oni stawić czoła kluczowemu problemowi Kościoła katolickiego w XX wieku: jak utrzymać swoją rolę publiczną po sekularyzacji instytucji życia publicznego [...]. Rozdział Kościoła od państwa miał raczej produktywny niż destrukcyjny wpływ na [...] teologię, inspirując nowe podejścia do problemu teologii politycznej i otwierając nowe drogi dla katolickiego zaangażowania w życie publiczne. Rezultaty były przełomowe nie tylko dla Kościoła, ale także dla szerzej rozumianej polityki europejskiej, teologowie zaczęli bowiem zabierać głos w debatach na temat faszyzmu i komunizmu, demokracji i praw człowieka, kolonializmu i wojny atomowej” [tamże: 2-3].

Jak pokazują obecnie wydarzenia globalne, przewidywania i nadzieje na prawdziwie zsekularyzowany świat nie spełniły się [Igboin 2021a; Lewison 2011]. Jeśli już, to sekularyzacja była realizowana jako ekskluzywne czy partykularystyczne przekonanie, którego trzymano się, by wyeliminować religię, tak jakby religia była jedynym wrogiem. W istocie jednak sekularyzacja nie mogła sprostać tęsknocie tkwiącej w głębinach ludzkiej duszy – w tej głębi, która jest domeną religii. Pustkę duchową i potrzebę nadania sensu ludzkiemu życiu może zapełnić tylko religia,

nigdy sekularyzacja. Zanim doszło do uznania granic sekularyzacji czy rozpoczęcia procesu desekularyzacji, kwestia tożsamości wydawała się rozstrzygnięta na korzyść sekularyzacji, przynajmniej w sferze publicznej. Innymi słowy, skoro religia została oddzielona od państwa, tożsamość publiczna była kształtowana na fundamencie sekularyzacji. Tożsamość musi mieć swoją publiczną ekspresję, jeśli ma zapewnić poczucie spełnienia jakiegokolwiek jednostce czy grupie. Każda tożsamość, której nie można z przekonaniem wyrazić publicznie, będzie skutkowałą emocjonalnym napięciem pomiędzy jednostką a tymi, którzy mogą swoimi działaniami uniemożliwić jej publiczne wyrażanie. Jak pokazało doświadczenie współczesnego świata, jednostki i grupy z uporem domagają się akceptacji swojej odrębnej tożsamości, w której znajdują spełnienie. Jeśli więc sekularyzacja zdefiniowała sferę publiczną, to najwyraźniej tyle tylko ma do zaoferowania w kwestii tożsamości; a zatem stłumiona tożsamość religijna musi znaleźć jakieś ujście. Stąd wzięło się owo cywilizacyjne zderzenie – w tym kontekście: tożsamości świeckiej i religijnej – które w niewielkim tylko stopniu zostało uznane. Zniesiona tożsamość religijna jest moim zdaniem zasadniczo tym właśnie, co obecnie powszechnie określa się mianem odrodzenia tożsamości religijnej. Religijna wyobraźnia, przedwcześnie pogrzebana w płytkim piasku sekularyzmu, uczyniła zamach na przestrzeń publiczną, spadając na nią jak grom z jasnego nieba.

Z uwagi na trwałość i wpływ religii na życie obywateli, wielu zwolenników sekularyzacji musiało porzucić swoje dotychczasowe stanowisko i uznać nieustępliwą obecność religii w ludzkiej społeczności – na Zachodzie. Co więcej, Cox [1995] i Berger [1999: 2-3], wśród rzeszy innych głosów znanych z propagowania teorii sekularyzacji, musieli pośpiesznie zwinąć obóz i przyznać, że świat, jakim Berger teraz go postrzega, jest „tak samo nieustępliwie religijny, jak zawsze, a w niektórych miejscach nawet bardziej niż kiedykolwiek”, dodając, że „relacja między religią a nowoczesnością jest dość skomplikowana”. Berger ostrzegał dalej, że „ci, którzy pomijają religię w swoich analizach spraw współczesnych, podejmują ogromne ryzyko” [Berger 1999; Por. Herrington, McKay i Haynes 2015: 6]. Cox [1995] rozpoznaje rzucony z góry pentekostalny ogień jako obecność i urzeczywistnienie się pewnej mocy w sferze publicznej; semiozę, która dobrze rezonuje z historycznym i pneumatycznym znaczeniem globalnego ruchu zielonoświątkowego. Pentekostalizm jest dziś jednym z najszybciej rozwijających się nurtów chrześcijaństwa [Igboin 2022; Asamoah-Gyadu 2021b], który Lewison zwięźle opisuje w ten sposób: „Jego potężna i ekstrawagancka obecność w sferze publicznej, oparta na misji ewangelizacyjnej, czyni z niego religię, która zajmuje przestrzeń – religię, która jest bardzo «w» «świecie i «ze» świata” [2011: 31]. Wariboko [2020] dodaje, że

pentekostalizm nie jest całkowicie prywatną wrażliwością religijną, ponieważ jego działalność ma decydujący wpływ na sferę publiczną i generuje publiczne reakcje.

Od czasu zimnej wojny, a szczególnie po wydarzeniach 11 września, „odrodzenie religii” stało się powszechnie używanym określeniem, które kształtuje debaty na temat religii i relacje religijne na Zachodzie. W swoim brzemennym w skutki opracowaniu *Nations Under God* Herrington, McKay i Haynes [2015: 2] zauważają z niepokojem, że religijne odrodzenie na Zachodzie to nie tylko „puste twierdzenia”. A zatem „dowody wskazują, że choć prawdą jest, iż ogólna frekwencja, jeśli chodzi o udział w nabożeństwach, a także autorytet postaci religijnych, spadają w większości krajów rozwiniętych, to kraje rozwijające się wykazują znaczny poziom zaangażowania religijnego, a przy tym to w nich mieszka stale rosnącą część światowej populacji” [tamże]. Twierdzą oni także, że w odniesieniu do wydarzeń z 11 września wielu badaczy na Zachodzie nie doceniło roli religii nie tylko w stosunkach międzynarodowych, ale także w konfliktach. Odrodzenie religii jest szeroko powiązane z powstaniem polityki religijnej, która znajduje wyraz w agresywnym sekciarstwie, jak również w partykularnej tożsamości religijnej, która nastawia jedną grupę religijną przeciwko drugiej, a także przeciwko systemowi świeckiemu. Trend powrotu do religii oraz ekskluzywizm i towarzysząca im przemoc w epoce odrodzenia religii oznaczają, że miał miejsce zanik publicznej obecności religii [Hibbard 2015a]. Filozoficzne podłoże i polityczne ugruntowanie odrodzenia religii przejawia się w tym, co Petito określa jako „wojowniczą i skłoną do przemocy formę polityki, będącą niemalże zesłaną przez Boga plagą jako karą dla ziemi” [2015: 64]. Cokolwiek odrodzenie religii oznacza dla Zachodu, jest oczywiste, że: (1) następuje powrót do porzuconej czy zniesionej koncepcji tożsamości, zepchniętej na drugi plan przez sekularyzację, która z tym większą mocą pojawiła się na nowo w sferze publicznej; (2) istnieją mocne podstawy dla szerszego rozumienia religii – terminu, który przez długi czas odnoszony był niemal wyłącznie do chrześcijaństwa. Gdy więc mowa o odradzaniu się religii, w polu widzenia pojawiają się teraz także inne religie, nie tylko samo chrześcijaństwo, będące niegdyś główną religią, przeciwko której budowano teorię sekularyzacji.

W tym właśnie sensie Hibbard [2015a: 104] przekonuje o znaczeniu religii we współczesnych społeczeństwach; właśnie dlatego, że „nadal określa ona zbiorowe – a zwłaszcza narodowe – tożsamości, po drugie zaś dlatego, że religia jako jedyna jest w stanie zapewnić moralne ramy dla działań politycznych”. Innymi słowy, „religia dostarcza normatywnego języka dla aktywności politycznej, kształtuje nacjonalistyczne mitologie i pomaga definiować zbiorowe tożsamości” (Hibbard

2015b: 100). Badacz twierdzi dalej, że „religia pozostaje również centralnym elementem konstruowania tożsamości, a zwłaszcza tożsamości zbiorowych. Stąd, nawet jeśli istnieje formalny rozdział Kościoła od państwa – czyli rozdział władzy religijnej od władzy politycznej – idee i wierzenia religijne nadal stanowią podstawę spójności społecznej i język dla współczesnej polityki” [tamże:103].

Co z tego wynika dla Nigerii czy całej Afryki, skoro teoria sekularyzacji opierała się na zachodnim dyskursie społecznym i zachodnim kontekście, a kraje afrykańskie znajdowały się pod rządami kolonialnymi, gdy na Zachodzie toczyły się na ten temat debaty? Jak sekularyzacja może wpłynąć na tożsamość Nigerii? Zanim odpowiem na te pytania, warto najpierw przedstawić krótki rys historyczny Nigerii z uwzględnieniem aspektu religijnego.

3. Krótka historia Nigerii

Nigeria, położona w regionie Afryki Zachodniej, jest bezsprzecznie największym czarnym krajem świata. Żyje w nim ponad 350 narodowości etnicznych zgromadzonych tu w okresie kolonialnym przez władze brytyjskie. Jedna na pięć osób zamieszkujących region subsaharyjski jest Nigeryjczykiem. Będąca przedmiotem nieustannych kontrowersji populacja Nigerii została oszacowana na ponad 200 milionów osób, a według prognoz liczba ta ma wzrosnąć do 440 milionów w połowie wieku, co uczyniłoby ją trzecim największym krajem świata po Chinach i Indiach, a przed USA [Campbell i Page 2018: 5]. Populacja Nigerii jest kontrowersyjna, ponieważ wszystkie spisy ludności prowadzone od czasów kolonialnych były „ustawiane” na korzyść północy kraju i stały się przedmiotem sporów; trend ten towarzyszy często także przeprowadzanym w tym państwie wyborom. Twierdzenie, że północna część kraju jest bardziej zaludniona, zostało poddane krytycznej ocenie, jednak dzięki swojej politycznej użyteczności nadal wywiera nadmierny wpływ na jego polityczne trajektorie [Igboin 2021b]. Adogame [2010] zauważa, że spisy ludności w kraju były przedmiotem manipulacji ze względu na ich polityczne, ekonomiczne, a przede wszystkim religijne cele. Upolitycznienie spisów ludności w Nigerii spowodowało, że dane demograficzne tego kraju są mało wiarygodne, co pozostawia badaczy w sferze domysłów. Ponadto, z powodu upolitycznienia spisów powszechnych, począwszy od 1963 r., kiedy to przeprowadzono pierwszy spis ludności po uzyskaniu niepodległości, przynależność religijna była zawsze w kwestionariuszu pomijana [McKinnon 2021]. Gez, Beider i Dickow zwracają uwagę, że „muzułmańscy przywódcy zagrozili bojkotem narodowego spisu ludności w 2006 r., jeśli rząd utrzyma «religię» na liście tożsamości, najwyraźniej z obawy, że w wyniku spisu okaże się, że ich religia jest w mniejszości [...]”

Statystyka religijna jest wykorzystywana do wysuwania argumentów politycznych, do utrwalania pewnych hegemonii religijno-politycznych i do afirmacji praktyk dyskryminacyjnych” [2022: 54-55].

Twierdzenie, że północ jest bardziej zaludniona, znalazło odbicie także w demografii religijnej, choć badacze są często ostrożni w uznawaniu danego regionu za znacznie bardziej zaludniony pod względem przynależności religijnej niż inny¹. Tak więc północ przedstawiana bywa jako w przeważającej mierze muzułmańska, a południe jako chrześcijańskie. Owa wizja niepewnie balansuje na polityce religijnej, którą prowadziły władze kolonialne.

„To upolitycznienie powinno być rozumiane w świetle powszechnego nakładania się klientelizmu politycznego i religijnego, przy czym pochodzenie etniczne

¹ Przed zjednoczeniem w 1914 r. podjęto sześć prób przeprowadzenia spisu ludności wokół kolonii Lagos: w latach 1866, 1871, 1881, 1891, 1901 i 1911. Spis z 1911 r. określono rzeczowo jako „bardzo wadliwy”, a „odpowiedzialni za niego brytyjscy administratorzy przyznali, że dane ze spisu są jedynie wstępne i mają małą wartość dla celów porównawczych”. Spis z 1921 r. „przyniósł niedokładne dane ze względu na trudności wynikające z głębokiej niechęci, jaką wiele plemion odczuwało wobec spisu, a także z powodu niedoboru personelu europejskiego spowodowanego I wojną światową”. Szczegółową analizę przedkolonialnych, kolonialnych i postkolonialnych spisów ludności przeprowadzonych w Nigerii oraz tego, jak zostały one zmanipulowane, przedstawia Odinkalu [2022]. Według niego każda trwała demokracja musi uwzględniać trzy rzeczy: spis ludności, regularne wybory i publiczne rozliczenie odpowiedzialności. Są one ze sobą ściśle powiązane i gdy pierwszy z nich zostaje zafałszowany, zmitologizowany lub jest nieobecny, odbija się to na drugim i trzecim oraz na całym kraju. Analiza McKinnona [2021] skłania się w stronę spowolnienia demografii chrześcijaństwa, ponieważ wyznawcy religii tradycyjnych w dużej mierze zostali już nawróceni, a rozrodczość jest wyższa w północnej części Nigerii. Z analizy Igboina [2012b] wynika, że wojna i działalność Boko Haram oraz bandytyzm, a przede wszystkim wysoka śmiertelność, ubóstwo i średnia długość życia na północy znacząco wpłynęły na demografię regionu. Najważniejszym wyzwaniem jest jawna odmowa rejestrowania urodzeń i zgonów oraz wykorzystania nowoczesnej technologii do spisu ludności, która pozwoliłaby na zaradzenie nieufności, jaka otaczała wszystkie dotychczasowe spisy powszechne. W 2014 r. Konferencja Krajowa Nigerii dostrzegła problem niedokładnego i upolitycznionego spisu, „w którym liczby były zawyżane w celu zwiększenia alokacji dochodów i innych korzyści ze strony rządu centralnego” [Konferencja Krajowa 2014]. Zaleciła zatem stworzenie krajowej bazy danych i powiązanie wszystkich baz danych prowadzonych przez poszczególne komisje i instytucje w celu ich zsynchronizowania i zapobiegania fałszerstwom; zaleciła także kryminalizację inflacji i zniekształcania danych z wycień i spisów. Niestety, do dziś nie podjęto żadnej próby debaty nad tym dokumentem, nie mówiąc już o jego wprowadzeniu w życie. Rząd proponuje natomiast przeprowadzenie narodowego spisu powszechnego w marcu 2023 r., tuż po wyborach powszechnych w 2023 r., co analitycy w dużej mierze krytykują z uwagi na dobór terminu i uważają za motywowane politycznie. Ostatni narodowy spis powszechny został przeprowadzony w 2006 r. i – jak można się było spodziewać – jego kontrowersyjne wyniki stały się przedmiotem szeregu sporów sądowych.

często stoi na granicy obu tych sfer. Powiązanie to często sięga wstecz do czasów kolonialnych, gdy mocarstwa kolonialne i grupy religijne wydzielały obszary swoich wpływów, a następnie było kontynuowane po uzyskaniu niepodległości, gdy poszczególne grupy walczyły o władzę państwową i dostęp do zasobów” [Gez, Beider i Dickow 2022: 54].

Podczas gdy muzułmańska północ nadal uważa, że to władze kolonialne wstrzymały islamizację całego południa, chrześcijańskie południe twierdzi, że te same władze kolonialne uniemożliwiły pełną ewangelizację północy. Podbój północy przez Brytyjczyków jest przedstawiany jako klin przeciwko islamowi na południu, zaś kolonialny pakt z północą, mający chronić region przed wpływami chrześcijańskimi, tłumaczy ograniczoną obecność chrześcijaństwa na północy [Vaughan 2016]. Pas Środkowy, jak środek boiska piłkarskiego, zarówno odgranicza, jak i wewnętrznie spaja południe, północ zaś stanowi religijną mieszaninę zarówno w sensie praktycznym, jak i demograficznym.

Nigeria jest krajem nieustępliwie religijnym; jest też miejscem obdarzonym zasobami naturalnymi, ludzkimi i kulturowymi. Przemysł religijny stanowi drugi – obok przemysłu naftowego – najprężniejszy sektor działalności gospodarczej. Niemal w każdym zakątku kraju można znaleźć świątynie, kościoły, meczety i kapliczki wszelkich rodzajów i kształtów. I nie są to tylko pomniejsze miejsca kultu; istnieją megameczety, megakościoły, megasanktuaria i megaświątynie, które gromadzą tysiące wiernych jednocześnie [Igboin, 2021a]. Nigeria jest pluralistyczna nie tylko religijnie, ale też wyznaniowo. Jak pisał Beckford, różnorodność religijna oznacza: 1) różnorodność organizacji religijnych, 2) różnorodność wśród poszczególnych wyznawców, którzy do nich należą, 3) różnorodność tradycji wiary, 4) różnorodność tych, którzy łączą różne tożsamości religijne, 5) różnorodność wewnątrz tradycji religijnej [Beckford 2014]. Zróżnicowane podgrupy religijne i wyznania komplikują konstrukcję tożsamości, ale jednocześnie pozwalają zachować pewną dozę zdrowego napięcia. W ten sposób ujawnia się ambiwalentny charakter religii.

Nigeria nie jest narodem organicznym, lecz „państwem sfabrykowanym”, którego przetrwanie jako jednego kraju od uzyskania niepodległości w 1960 r. zostało określone mianem cudu [Bourne 2015: IX, zob. też: Meir 2000]. Tkwi w tym sugestia, że bez Brytyjczyków nie byłoby tego, co obecnie określa się mianem „jednej Nigerii”. Powstanie, a raczej wynalezienie Nigerii jako kraju jest zazwyczaj wiązane z amalgamacją w 1914 r., kiedy to lord Frederick Lugard, ówczesny kolonialny gubernator generalny, połączył północne i południowe protektoraty dla uproszczenia

administracji brytyjskiego rządu kolonialnego. Jednak sam pomysł „wyodrębniania i łączenia” rozproszonych ludów, które żyły niezależnie w swoich narodach, można przypisać konferencji berlińsko-kongijskiej z lat 1884-1885, kiedy to Europa walczyła o Afrykę [Adogame, Gerloff i Hock 2008]. Data ta ma zasadnicze znaczenie dla naszego kontekstu, ponieważ, jak twierdzi Akinwunmi [2008], konferencja berlińska ma zarówno duchowe, jak i polityczne implikacje dla Afryki jako całości, a Nigerii w szczególności. Konferencja berlińska nie tylko zdołała podzielić Afrykę wzdłuż linii interesów politycznych, ale także wytyczyła duchowe i kościelne kartografie zgodnie z dominującymi chrześcijańskimi afiliacjami europejskich uczestników tej przepychanki [Akinwunmi 2008; Bonk 2008]. Jak będzie o tym mowa później, mnogość chrześcijańskich tożsamości, które pojawiły się w jej wyniku, dołączyły do już nasyconej rdzennej tożsamości religijnej, a także tożsamości muzułmańskiej. Jednak napięcie pomiędzy tożsamościami chrześcijańskimi i muzułmańskimi było ostrzejsze i trudniejsze do opanowania. Jak zauważają Campbell i Page, „Nigeria znajduje się na styku chrześcijaństwa i islamu, a szerzej – w miejscu, gdzie to, co nowoczesne, i to, co tradycyjne, nakładają się na siebie” [2018: 5]. Wyjaśniona zostaje tym samym po części natura pluralizmu religijnego i polityki tożsamości, która stale rozbrzmiewa w polityce Nigerii.

Przed nastaniem kolonializmu istniało wiele dobrze rozwiniętych imperiów i królestw. Na południu Królestwo Beninu kwitło aż do XIX wieku, kiedy to zostało pokonane przez Brytyjczyków. Imperium Oyo, królestwo Ife, jak również panowanie ludu Igbo były mocno ugruntowane i zorganizowane. Na północy kalifat Sokoto, dynastie Hausa i imperium Kanem-Bornu stanowiły przykład finezji rozwiniętych administracyjnie i sędowniczo cywilizacji, obalonych później przez Brytyjczyków i połączonych w jedno państwo. Większość współczesnych historyków bardzo nieżyczliwie odnosi się do religijnej historii i wrażliwości tych odrębnych cywilizacji. O ile łatwo im przychodzi przyjęcie prostej narracji, zgodnie z którą na północy panował islamski kalifat, o tyle zapominają, że istnieli też głęboko osadzeni w tradycji religijnej kapłani-królowie, którzy kiedyś zostali podbici, a których głosy giną stłumione w przytłaczającej masie populacji muzułmańskiej². Te mniejszościowe populacje na północy – niemuzułmańskie

² Konferencja Krajowa (2014) zwróciła uwagę na to, że w całym kraju istnieją mniejszości, które zostały stłumione przez dominujące grupy etniczne. Jej zdaniem „trzeba zauważyć, że świadomość i poruszenie mniejszościowych/dominujących grup etnicznych ujawniają się również na poziomach niższych niż krajowy. Ogólnie rzecz biorąc, mniejszości etniczne i kwestia narodowa są produktami bałkanizacji narodowości skutkującej ich rozproszeniem po państwach”. Rekomendowała ona wprowadzenie do konstytucji zapisów zapewniających prawa ludności mniejszościowych w kraju.

i niechrześcijańskie, ale wyznające rdzenną wiarę – nadal cierpią z powodu odebranej im tożsamości, jednocześnie z trudem opierając się tej, która została im narzucona. Przypadek południa wydaje się być zupełnie inny, tam bowiem wyznawcy rdzennej religii mogą publicznie wyznawać i praktykować swoją wiarę [Janson 2021]. W istocie, przedmisyjne i przedkolonialne historie Nigerii powinny być badane pod kątem rdzennej perspektywy religijnej; jest to o tyle istotne, że także dzisiaj ta religijna psychologia i wrażliwość rezonują w konstrukcji tożsamości i egzystencjalnych więzi pluralistycznej Nigerii.

Pouczające jest stwierdzenie, że Brytyjczycy nie przybyli (przede wszystkim) po to, by ucywilizować Nigerię, jak powszechnie zakładali Europejczycy i eurocentryczni badacze; być może brytyjski rodzaj cywilizacji można uznać za pewną niezamierzoną konsekwencję. Co jednak ważniejsze, cywilizację należy definiować w kontekście, gdyż w okresie średniowiecza wiele imperiów afrykańskich było bardziej rozwiniętych niż większość Europy. Jednak psychologia i zastosowanie ewolucji Karola Darwina – darwinizm społeczny – dały rywalizującym ze sobą mocarstwom europejskim motywację w dążeniu do zaspokajania ich nienasyconego ekspansjonizmu terytorialnego i handlowego. Dla Brytyjczyków i ich odpowiedników w innych krajach afrykańskich sposób rozumienia i zastosowania zasady doboru naturalnego domyślnie stawiały ich na poziomie wyższym niż mieszkańców Afryki [Campbell i Page 2018]. Rasistowskie relacje między kolonizatorami a kolonizowanymi powodowały napięcia, które niejednokrotnie prowadziły do przemocy. Oczywiście, kolonializm już sam w sobie był brutalną inwazją w przestrzeń i cywilizację Afryki; był on podtrzymywany przez ciągłą przemoc i gwałt na Afrykanach. Polityka zła głęboko okopała się na swoich pozycjach w kolonialnej Afryce dzięki temu, że kolonizatorzy usprawiedliwiali „piękno” przemocy wobec kolonizowanych, ale potępiali przemoc wobec kolonizatora [Crais 2002; Fanon 2004; Falola 2009]. Brytyjskie władze kolonialne w Nigerii przyjęły zasadę pośrednią, którą należałoby raczej nazwać zasadą „dziel i rządź”: Brytyjczycy skutecznie nastawiali jedną grupę etniczną przeciwko drugiej po to, by je wszystkie wykorzystać. Podziały etniczne, które stworzyli w Nigerii, nie zmniejszyły się po uzyskaniu przez nią niepodległości. Wręcz przeciwnie, to one stanowiły linie podziału, wzdłuż których doszło do rozłamu w narodzie, podkreślania odrębnych narodowości itd. Campbell i Page przejmująco ujmują to w pytaniu: „Czym [nie: kim] jest Nigeryjczyk?” [2018: 8]. Według nich odpowiedź jest wielowarstwowa: „Po pierwsze, [Nigeryjczycy] określają swoją tożsamość przez identyfikację z konkretną rodziną, jedno lub wielopokoleniową. Następnie wymieniają religię [...]. Potem przynależność do grupy etnicznej. Czasem wspominają

o tym, jakiego państwa są «rdzennymi» mieszkańcami – to znaczy: skąd pochodzi ich rodzina, nawet jeśli sami tam nie mieszkają. I dopiero na samym końcu dodają, że są także Nigeryjczykami” [tamże].

Campbell i Page zauważają, że ten głęboko zakorzeniony kolonialny podział etniczny i solidarność – ciekawy paradoks – nie przyczyniły się do obudzenia wśród obywateli ducha pannigeryjskiego. Innymi słowy, Nigeryjczycy postrzegają siebie jako przynależących do poszczególnych narodów sprzed czasów kolonialnych [tamże]. Tymczasem Gez, Beider i Dickow piszą: „Rwandyjczycy umieścili religię na drugim miejscu po narodowości [...]. Czadyjczycy wspomnieli o niej na trzecim miejscu, po narodowości i przynależności etnicznej [...], a mieszkańcy RPA jeszcze dalej” [2022: 56]. Brytyjczycy całkowicie zignorowali przedkolonialną tożsamość i stworzyli inną, która jednak do tej pory nie chce się tu przyjąć. Doskonale ujmuje tę sytuację Pieri: „Formalne przejęcie tych terytoriów przez Brytyjczyków miało transformujący wpływ na zarządzanie i administrację regionu. Najbardziej zauważalne było całkowite zignorowanie istniejących w kraju podziałów etnicznych, religijnych i kulturowych i narzucenie wszystkim jednej (sztucznej) nigeryjskiej tożsamości” [2019: 23]. Gdyby Brytyjczycy zważali na różnice między narodami i postępowali inaczej, można byłoby uniknąć obecnego społeczno-religijnego chaosu. Choć niektórzy badacze, tacy jak Ellis [2016], próbują zwolnić Brytyjczyków z odpowiedzialności za los, który cierpi dziś Nigeria, to biorąc pod uwagę jej dzisiejszą sytuację, obrona i utrzymanie tego aktu amalgamacji, będącego fatalnym błędem, są w zasadzie niemożliwe.

Niski poziom patriotyzmu narodowego można przypisać rozłamom etnicznym, które na pewien czas schodzą na drugi plan, gdy dana część narodowości etnicznej obejmuje przywództwo w kraju. Igboin [2017] próbuje rozwikłać tajemnicę tej nigeryjskiej trajektorii. Jego zdaniem główni nacjonaliści, którzy walczyli o niepodległość kraju, nigdy nie wydawali się wierzyć w jego zjednoczenie, dopóki nie znaleźli się u sterów władzy na skutek politycznych kalkulacji. Dopiero wtedy zaczęli mówić o patriotyzmie i pannigeryjskim pokrewieństwie. Ta tendencja utrzymała się w polityce postkolonialnej; narodowość etniczna była krytycznym instrumentem negocjacji politycznych, pozwalającym na obejmowanie urzędów politycznych w kraju. Co więcej, nigeryjscy chrześcijanie i muzułmanie w perspektywie duchowej wywodzą swoją genealogię od Abrahama/Ibrahima, a ich ziemie obiecane znajdują się w Izraelu i Mekce, a nie w Nigerii – kraju, z którego pochodzą. Eksternalizacja i internacjonalizacja patriotyzmu są często dobrze widoczne, gdy nigeryjscy chrześcijanie i muzułmanie okazują troskę i solidarność z osobami

i wydarzeniami – odpowiednio – w Izraelu i świecie arabskim [Igboin 2015]. Na przykład kiedy prezydent Donald Trump przeniósł ambasadę USA z Tel Awiwu do Jerozolimy, nigeryjscy chrześcijanie byli w euforii. Ten polityczny akt został zinterpretowany w perspektywie chrześcijańskiej eschatologii, a Trump ogłoszony obrońcą wiary chrześcijańskiej i nagrodzony przepowiedniami pomyślności, a następnie milczącymi protestami po przegranej w kolejnych wyborach. Kiedy w 2020 r. armia amerykańska zabiła kilku wysokich rangą irańskich wojskowych, nigeryjscy muzułmanie wyszli na ulice, aby pomścić śmierć swoich „braci” na innych Nigeryjczykach. Konflikt izraelsko-palestyński często ma swoje odzwierciedlenie w Nigerii, a niekiedy liczba ofiar w kraju zbliża się do liczby ofiar działań wojennych.

Po uzyskaniu niepodległości Nigeria zmagala się z kryzysami związanymi z notoryczną korupcją, szowinizmem etnicznym, przewrotami politycznymi, zaostrzeniem podziałów religijnych itd. Polityka religijna wypaczyła i rozmyła jedność narodową. W północnej części kraju zabiegi o wprowadzenie prawa szariatu do nigeryjskiej konstytucji zmieniły kształt stosunków religijnych między wyznawcami innych religii. W latach 70. prawo szariatu zostało wpisane do konstytucji, a jego stosowanie w praktyce stało się przedmiotem zażartych sporów. W 1986 r. generał Ibrahim Babangida, ówczesny dyktator wojskowy, włączył kraj do Organizacji Współpracy Islamskiej (OIC), co wzmogło debatę na temat świeckości kraju. Po powrocie rządów obywatelskich (1999) polityka religijna uległa pogorszeniu na początku roku 2000. Dwanaście północnych stanów przyjęło wówczas implementację prawa szariatu, która doprowadziła do poważnego kryzysu. Wskutek tych wydarzeń wielu straciło swoje mienie lub życie [Igboin 2014a; Igboin 2014b; Igboin 2014c; Igboin 2021c]. Założenie Boko Haram, terrorystyczno-powstańczej grupy islamskiej walczącej o całkowite przyjęcie i stosowanie prawa szariatu w całym kraju, jeszcze bardziej zaostrzyło religijną historię i stosunki w Nigerii. Boko Haram, co dosłownie oznacza: „zachodnia edukacja to grzech”, twierdzi, że prawo szariatu stanowi kompleksową ustawę zasadniczą regulującą to, jak powinno być zorganizowane i rządzone nigeryjskie społeczeństwo, a nie tylko to, jak powinni postępować muzułmanie. Poprzez implikację współczesna struktura demokratyczna, która w ich przekonaniu odzwierciedla zachodnie ideologie liberalne, powinna zostać zniszczona na rzecz ideologii arabsko-islamskiej, w szczególności konstytucji medyńskiej, według której prorok Mahomet był zarówno przywódcą religijnym, jak i politycznym. Boko Haram uważa zatem, że prawo szariatu promulgowane przez demokratyczny rząd nie może sięgać wystarczająco głęboko, by zaspokoić tęsknotę za autentyczną tożsamością muzułmańską, ponieważ sam demokratyczny rząd jest funkcją cywilizacji innej niż islamska.

W związku z tym od ponad 10 lat (od 2009 r. do chwili obecnej) grupa Boko Haram walczy o stworzenie ummy – wspólnoty islamskiej rządzonej prawem szariatu. Na przejętych przez siebie terenach eksperymentalnie wprowadziła rządy oparte na szariacie [Igboin 2014b; Igboin 2021c]. Głównym argumentem Boko Haram jest przekonanie, że zachodnia edukacja, sekularyzm, cywilizacja, demokracja i jej struktury są złe. Organizacja ta pojmuje sekularyzm jako całkowite odrzucenie Boga lub wiary w Jego istnienie. Argumentuje, że Nigeria nie może być krajem bezbożnym i że to ze względu na swoją świeckość otworzyła się na wpływy zachodnie i ich negatywne konsekwencje dla muzułmanów. Ponieważ zachodni system edukacyjny w kraju jest – w jej ujęciu – agentem zachodniej cywilizacji, Boko Haram zaczęła opowiadać się przeciwko niemu, a w końcu atakować szkoły i zabijać chrześcijan – uważanych za stronników zachodniej edukacji i demoralizacji.

Kwestia tożsamości pozostaje jednak przedmiotem sporów, ponieważ wielu badaczy, m.in. Onuoha [2014], twierdzi, że salafickie nauki i metody Boko Haram są antytetyczne wobec dogmatów islamu jako religii pokojowej, ponieważ organizacja ta uważa, że muzułmanie, którzy nie sprzymierzają się z jej sprawą, są niewiernymi, zasługującymi na śmierć na równi z niemuzułmanami. W rzeczywistości jednak Boko Haram udało się w dużej mierze zmanipulować teologię islamską tak, by zorganizować, zradykalizować, uprawomocnić, indoktrynować i zoperacjonalizować swoją myśl i cele [Ekhomu 2020; Kassim i Nwankpa 2018; MacEachern 2018; Subrahmanian i in. 2021]. Mimo powszechnego rozczarowania ideologią i buntowniczą rewoltą Boko Haram, grupa ta odniosła sukces w jednym, niezwykle ważnym, aspekcie – poprzez „ponowne umocnienie islamu jako podstawowej tożsamości” [Pieri 2019: 7].

Podczas gdy w latach 80. i 90. na północy kraju kwitła działalność wojowniczo nastawionych grup muzułmańskich, chrześcijanie głównego nurtu, wśród których najwyraźniej zaznaczyli się katolicy i anglikanie, stanowczo sprzeciwiali się trwającej erozji chrześcijańskich głosów i wartości. Stanęli oni na pierwszym froncie walki z przedłużającymi się reżimami wojskowymi i przemocą polityczną, które cechowały tę epokę. Mimo że walczyli z wojskiem, praktycznie nie zabiegali o stanowiska polityczne czy udział w wyborach, co zapewniłoby im większą słyszalność i pozwoliło stać się realną alternatywą dla obozu rządzącego. Do tej pory, podczas gdy inne powszechnie uznawane Kościoły wydają się mniej aktywne w polityce kraju, katolicy zachowują konsekwentną postawę w mówieniu prawdy tym, którzy są u władzy. Niemniej jednak od jakiegoś czasu rosnący w siłę nigeryjski

ruch zielonościwkowy zaczyna dorównywać polityczną i profetyczną mocą dotychczasowej mużulmańskiej dominacji w przestrzeni politycznej. Zdaniem niektórych nigeryjskie chrześcijaństwo zielonościwkowe i jego udział w polityce zaczęły kwestionować istniejący porządek polityczny, zapuszczając się coraz dalej na mętne wody polityki. Obadare [2018] obszernie opisuje proces dochodzenia przez chrześcijaństwo zielonościwkowe do rangi siły politycznej w Nigerii. Ten rodzaj ucieleśnionej, czy też „zaczarowanej”, wiary w kategoriach politycznych należałoby jego zdaniem nazwać republiką zielonościwkową. Jak stwierdzili m.in. Marshall [2009], Afolayan, Yacob-Haliso i Falola [2018], Adedokun [2022], zielonościwkowcy nie tylko zakładają istnienie nowego, innego bytu ontologicznego, gdy twierdzą, że narodzili się na nowo, ale także rzeczywiście wierzą, że zajęcie dominującego miejsca w obecnej przestrzeni politycznej stanowi część ich chrześcijańskiego dziedzictwa. Na przykład według Adedokuna sprawowanie władzy odnosi się nie tylko do duchowej mocy rozkazywania demonom i innym siłom duchowym, które sprzeciwiają się rozwojowi osoby, ale także świadome zaangażowanie i interweniowanie we władzę polityczną, którego celem jest określenie i zadekretowanie, jak ma funkcjonować społeczna sfera rzeczywistości [2022]. Przestrzeń polityczna nie jest jasno i wyraźnie oddzielona od duchowej; jeśli w ogóle, to ta ostatnia determinuje i kontroluje tę pierwszą. To teologiczne (pre)formułowanie i (re)interpretacja polityki czy też nadanie jej wymiaru duchowego [Kalu 2008], początkowo uważane za formę politycznej naiwności, a potem pomijane, zaczęło przynosić polityczne dywidendy – obecny wiceprezydent Nigerii, profesor Yemi Osinbajo, jest pastorem Odkupionego Chrześcijańskiego Kościoła Bożego, największego Kościoła zielonościwkowego w Afryce, obecnego w 196 krajach świata. Dla nigeryjskiego zielonościwkowca „wszystko zaczyna się w mistyce, a kończy w polityce” [cyt. za: Wydra 2015: 1].

Ponadto rdzenna religia Nigerii nadal odgrywa istotną rolę w wymiarze duchowym i egzystencjalnym, nawet jeśli większość Nigeryjczyków nie chce się z nią publicznie identyfikować. Tradycyjna struktura polityczna, która istnieje w Nigerii niezależnie od kalifatu i emiratu na północy kraju, kształtuje się po linii wierzeń religijnych. W przeciwieństwie do przyjmowanego powszechnie poglądu, zgodnie z którym religia jest „artefaktem”, Aderibigbe i Falola [2022] twierdzą, że rdzenna religia przenika całe afrykańskie życie, zarówno publiczne, jak i prywatne. Według nich rdzenna religia nadal kształtuje życie ludzi i codzienną rzeczywistość w wymiarze kulturowym, politycznym i ekonomicznym. Adogame [2022b] twierdzi, że płynność i dynamizm rdzennej religii afrykańskiej pomogły zachować wartości indywidualne i społeczne w obliczu zagrażających im sił globalnych.

Uważa on ponadto, że religia przeżywana kształtuje także religijne i duchowe horyzonty afrykańskiego krajobrazu religijnego³. W oczywisty sposób zapewnia ona kosmologię umożliwiającą rozkwit religii misyjnych, co pomaga jej kontestować, pośredniczyć czy negocjować tożsamość na afrykańskim rynku religijnym. I rzeczywiście, w kwestiach sprawiedliwości społecznej wielu Nigeryjczyków ucieka się do tradycyjnych środków przy rozwiązywaniu sporów czy dochodzeniu sprawiedliwości. Ellis [2016] potwierdza również społeczne i „sądowe” znaczenie tradycyjnych instytucji religijnych w nigeryjskim społeczeństwie, kraju, w którym formalne sądy ociągają się lub mają trudności z wymierzaniem sprawiedliwości. Rozmyte wyznaniowe i demograficzne linie demarkacyjne utrudniają określenie rdzennej religii: wiele osób, które publicznie i oficjalnie podpisuje się pod chrześcijaństwem lub islamem, korzysta z religijnych zasobów rdzennych wierzeń. Ponadto zjawisko krzyżowania się religii i ich synkretyzm ożywiają i przekształcają rdzenną religię niezależnie od prób jej organizowania i formalizacji [Laguda 2015; Janson 2021].

4. Sekularyzacja i tożsamość w Nigerii

Jak już mówiliśmy, podczas gdy na Zachodzie toczyła się debata na temat sekularyzacji, kraje afrykańskie znajdowały się pod rządami kolonialnymi. Oczywiście teza o sekularyzacji nie mogła stanowić dla ówczesnych Afrykanów priorytetu, biorąc pod uwagę przemocowy charakter kolonializmu i apartheidu w RPA. Zachodnią sekularyzację można także uznać za formę wtargnięcia przemocą w afrykański światopogląd. Debata na temat sekularyzacji Afryki i w Afryce wciąż trwa. Według Igboina [2018] należy raczej mówić o sekularyzacji Afryki niż sekularyzacji w Afryce. Jego zdaniem wtargnięcie religii misyjnych – chrześcijaństwa i islamu – oraz kolonializm wraz z towarzyszącą im koncepcją indywidualizmu, sprzeczną z afrykańską wspólnotowością, zasiały w Afryce ziarno sekularyzacji. Te obce siły zsekularyzowały Afrykę w tym negatywnym sensie, w jakim sekularyzm jest w niej powszechnie postrzegany. Wspomina o tym także Seed, zauważając, że w Afryce przed nastaniem okresu misyjnego i kolonialnego „istnienie [było] postrzegane w kategoriach zintegrowanej i niepodzielnej całości. Wszystkie istoty ludzkie i przyroda są ożywiane przez podstawową «siłę witalną». Człowiek i przyroda są ze sobą związani w relacji symbiotycznej. Ten związek rozciąga się na świat duchowy”, w którym nie wytycza się granicy między „tym, co święte, i tym, co świeckie” [2015: 78-79]. Zatarcie granicy między tym, co święte, a tym, co

³ Chodzi tu o wskazanie na obecność wielu religii w Afryce, z których główne to afrykańska religia rdzenna, chrześcijaństwo i islam, a także na trajektorię tych religii i cechę rywalizacji, która definiuje ich interakcje.

światowe, w tradycyjnej Afryce nie pozwalało na sekularyzm, ponieważ jej system religijny i polityczny, w swoim złożonym stanie, nie przewidywał ścisłej zachodniej koncepcji binarnego rozdziału. Należałoby zbadać, czy przed pojawieniem się kolonializmu i religii misyjnych nie istniał pluralizm, który można byłoby nazwać pluralizmem wewnątrzreligijnym. Oczywiście w społecznościach afrykańskich istniały różne organizacje religijne i czczono różne bóstwa. Wspólnotowość odgrywała kluczową rolę w konstruowaniu tożsamości w stopniu większym niż religia. Jednak misyjne i kolonialne przeformułowanie przestrzeni afrykańskiej i wytyczenie jej na nowo zmieniło wiele w epistemologii i teologii wspólnotowości Afryki. Wraz z nadejściem globalizacji kwestia afrykańskiej kultury i tożsamości oraz ich ekspresji w relacji do siebie i z podmiotami zewnętrznymi zaczęła stanowić poważne wyzwanie [Graneß, Etieyibo i Gmaier-Pranzl, 2022; Igboin 2021d].

Jeszcze w 2015 r. Engelke [2015] arogancko i wybiórczo wyrażał, dawno już odrzucony, sposób myślenia antropologów teoretyków, którzy określali Afrykę jako „ciemny kontynent”. Engelke pojmuje sekularyzm jako „osiągnięcie cywilizacyjne”, co ma sens w „pewnego rodzaju społeczeństwach – tych, w których istnieją «religie światowe», a nie tylko szamani czy spirytystyczne media” [2015: 5]. Dodaje, że „nie istnieje religia «w ścisłym znaczeniu» – jest tylko «afrykańska tradycja» – nie ma nic «świeckiego», co można by ukonstytuować” [tamże]. Jego zdaniem Afryka nie znała pojęcia religii, dopóki nie zetknęła się z Europą. Twierdzi on, że tradycje afrykańskie, właściwie skonceptualizowane, nie kwalifikują się do uznania za religię, ponieważ „religia” – jako termin – jest ściśle interpretowana i rozumiana w odniesieniu do chrześcijaństwa. Jego zdaniem Europejczycy nie znaleźli tu żadnej znanej im tradycji i dopiero po jakimś czasie zdołali „uznać «tradycję» za posiadającą «religijne aspekty»” [tamże]. Brak religii światowej w Afryce oznacza, że o sekularyzmie w ogóle nie mogło być mowy; jej nieobecność wskazuje, powoduje i utwierdza „widoczną ciemność Afryki” [tamże: 6].

Engelke idealizuje kolonializm i celowo pomija „długotrwałe procesy delegitymizacji i demonizacji prowadzone przez agentów chrześcijaństwa i islamu, na skutek których wielu wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich uznało swoje tradycje za religie gorsze czy nawet za w ogóle niebędące religiami” [Gez, Beider i Dickow 2022: 58]. Ndlovu-Gatsheni [2018; 2020], Mhango [2018], Davidson [1992], jak i wielu innych wskazywało na zło i przemoc będące następstwem kolonializmu w Afryce, systematycznie erodujące jej rozwój. Pokazywali także, jak kolonialna interpretacja rzeczywistości nie liczyła się z afrykańskim sposobem myślenia. Neokolonializm nadal niesłusznie definiuje Afrykę na wzór

Europy i uważa ją za główny ciężar powstrzymujący globalny postęp, oceniając ją przez pryzmat tego rodzaju opinii traktowanych jako bezwzględnie słuszne [Lorenz 2022]. Gez, Beider i Dickow zauważają, że „te zachodnie i europejskie korzenie są zbyt często pomijane, a historia badań nad religią jest pełna fałszywych uogólnień opartych na zachodnich konwencjach [...]. Stosowanie standardowych (zachodnich) artykulacji i kategorii grozi umniejszeniem znaczenia unikalnego charakteru religii w Afryce” [2022: 56]. Pojawiają się więc pytania: co to jest religia światowa? Jakie są kryteria wyboru religii światowej? Kto ustala te kryteria? Czym jest świeckość i jaki kontekst polityczny lub religijny wydaje się właściwy dla jej ujęcia?

Powyższy wywód może sugerować, że sekularyzm był w Afryce całkowicie nieobecny, zanim doszło do jej kontaktów z Zachodem, czy to w związku z kolonializmem, czy w wyniku działalności misyjnej. Igwe [2017] uważa jednak, że jeśli sekularyzm oznacza polityczny rozdział religii i państwa, to istnieją pewne przykłady świadczące o obecności i praktyce sekularyzmu w Afryce przed okresem kolonializmu. Badając ludy Igbo z południowo-wschodniej Nigerii i Dagomba z północnej Ghany, Igwe dowodzi, że kapłani i monarchowie mieli precyzyjnie zdefiniowane i rozdzielone role i funkcje w administracji swoich wspólnot. Zapewniały one kontrolę i równowagę w wykonywaniu ich uprawnień. Podczas gdy kapłani zajmowali się rytuałami i innymi duchowymi sprawami społeczności, zadaniem królów była bieżąca administracja sprawami królestwa, a kwestie, które wymagały uwzględnienia lub rozstrzygnięcia w aspekcie duchowym, niezwłocznie przekazywano kapłanom – i *vice versa*. W przypadku ludu Dagomba różnica ta była tak wyraźna, że monarchów nazywano „właścicielami ziem”, podczas gdy kapłani byli uważani za „właścicieli bogów” [tamże: 26].

Igwe zwraca uwagę na kolonialną erozję rdzennych afrykańskich rozwiązań politycznych poprzez siłowe wprowadzenie zachodniego rodzaju rządów, który nie był tak całkowicie świecki, jak twierdziły władze kolonialne. „Należy zauważyć, że pomimo twierdzeń o świeckiej naturze państwa kolonialnego, nastąpiło wymieszanie kolonialnej polityki z kolonialną religią [...] [skutkiem czego Afrykanie] nie wiedzieli, kto przyjechał do nich na misję, a kto – uprawiać politykę” [tamże: 26]. Ta kolonialna mieszanka miała wpływ na wiele postkolonialnych konstytucji w Afryce, gdzie w niektórych przypadkach istnieją świeckie zasady, które nie mają praktycznego przełożenia na politykę. „Choć większość krajów afrykańskich odziedziczyła jako spuściznę po europejskim kolonializmie pewien stopień rozdziału między religią a państwem, tendencje autorytarne i ogromna siła religii

w wielu krajach afrykańskich po uzyskaniu niepodległości często wystawiały tę zasadę na próbę” [Gez, Beider i Dickow 2022: 58].

Status Nigerii jest wysoce sporny, ponieważ pojęcie sekularyzmu natychmiast kojarzy się z całkowitą bezbożnością. Sampson [2014] podkreśla, że Brytyjczycy pozwolili, by w północnej Nigerii obowiązywał kodeks karny zbliżony do prawa szariatu, podczas gdy w południowej części kraju funkcjonował kodeks karny stylizowany na zachodni system prawny. W momencie uzyskania niepodległości cały kraj otrzymał w spadku system zachodni, który w odczuciu północy ciążył w stronę chrześcijańskiego prawa kanonicznego. Zabiegi na rzecz wprowadzenia islamskich nauk prawnych lub prawa szariatu stały się od tego czasu kwestią polityki religijnej z tragicznymi konsekwencjami. Podczas gdy radykalni muzułmanie, tacy jak ruch Izala czy Boko Haram, wołają uważać Nigerię za państwo wieloreligijne (a najlepiej islamskie) ze względu na swoją religijną wrażliwość i radykalizm, osoby o umiarkowanych poglądach uważają ten kraj za innego rodzaju państwo świeckie. Większość chrześcijan nie wydaje się kwestionować świeckości kraju, jest bowiem zdania, że przy takim statusie każda tradycja religijna i każdy obywatel powinni mieć możliwość praktykowania swojej wiary bez obawy o prześladowania. Rząd powinien zapewnić takie same warunki rozwoju wszystkim religiom. Jednak, jak słusznie zauważa Fox [2011], świecki status Nigerii jest kwestią sporną, bowiem choć jej konstytucja zakazuje uznania którejkolwiek religii za religię państwową, to jednak 12 stanów na północy kraju w latach 1999-2002 wprowadziło prawo szariatu.

Odwołanie się przez Foxa do nigeryjskiej konstytucji jest istotne dla zrozumienia, jak kwestia sekularyzmu funkcjonuje w Nigerii. Choć badacz ten ma rację, twierdząc, że istnieje zapis konstytucyjny, który zakazuje jakiegokolwiek stanowi w federacji przyjęcia określonej religii, to ta sama konstytucja przewiduje ustanowienie sądu opierającego się na prawie szariatu na poziomie apelacyjnym, finansowanego z podatków publicznych. Ten osobliwy przepis wykorzystali północni gubernatorzy, którzy w latach 1999-2002 politycznie przyjęli prawo szariatu. Jeden z najbardziej radykalnych ruchów islamskich, Jama'atu Nasril Islam (JNI), twierdzi np., że skoro w konstytucji pojawia się słowo „Bóg”, a nie ma w niej słowa „świecki”, to uznanie Nigerii za państwo świeckie byłoby nieuzasadnione. Rzeczywiście, według Igboina „słowo «szariat» pojawia się [w konstytucji] co najmniej 76 razy, «kadi» 50 razy, «muzułmanie» 10 razy, «islam» 26 razy, «wakf» 2 razy”, podczas gdy słowa „«Tora», «kanoniczny» czy «chrześcijański» nie pojawiają się w ogóle” [2021a: 12]. Dodaje on, że w konstytucji nie pojawia

się też język nigeryjski, natomiast znajdują się w niej słowa arabskie, podobnie jak na banknotach. W związku z tym Abulmumini Adebayo Oba mówi wprost, że „prawo islamskie, uznając suwerenność Allaha i jego praw, nie może uznać «wyższości» konstytucji i suwerenności narodu” [cyt. za: Vaughan 2016: 201]. Logicznie rozumując, Oba twierdzi, że nigeryjska konstytucja stoi niżej od prawa szariatu, a ponieważ w jednym kraju – w tym przypadku w Nigerii – nie może być dwóch suwerenności, nigeryjska konstytucja musi ustąpić i rzec się swojej wyższości na rzecz prawa szariatu, zaś wszyscy obywatele, niezależnie od swoich przekonań religijnych, powinni uznać wyższość Allaha. Ta sama ideologia, która leży u podstaw ruchu Boko Haram i jego twierdzenia, że demokratyczna struktura zbudowana na konstytucji jest nieislamska. Ten skrajny sposób myślenia i religijna indoktrynacja pokazały swoje praktyczne oblicze 12 maja 2022 r., kiedy to muzułmańscy studenci ukamienowali chrześcijankę, Deborę Samuel, a następnie spalili ją na terenie swojej uczelni za rzekome bluźnierstwo przeciwko prorokowi islamu, bez oddania sprawy do rozpatrzenia przez sąd⁴.

Można też wysunąć argument, że „Bóg”, który pojawia się w konstytucji, choć według Izala powinien być napisany po arabsku, jest w istocie Allahem. „Bóg” w tym sensie nie jest pojęciem neutralnym, synkretycznym, pluralistycznym czy świeckim. Przeciwnie, musi być rozpatrywany i rozumiany w monolitycznym, partykularystycznym, islamskim czy teokratycznym kontekście. Wspiera to również twierdzenie, że Bóg w chrześcijaństwie i islamie nie jest tym samym Bogiem, pomimo porównywalności pewnych wyrażanych na marginesie opinii, których celem jest oczywiście pokojowe współistnienie. Stawia to zatem pod znakiem zapytania stanowisko i roszczenia innych tradycji religijnych do świeckości kraju [Igboin 2021a]. Zasadniczo stanowiska grup Izala i Boko Haram nie da się utrzymać, ponieważ nie wszyscy muzułmanie akceptują ich interpretację konstytucji i tekstów islamskich. Jak zaznaczyłem wcześniej, jest bardzo wielu muzułmanów, którzy nie identyfikują się z naukami i działalnością tych grup.

⁴ Polityka religijna w kwestii zabójstwa Debory przejawia się w tym, że osoby postawione przed sądem zostały oskarżone o „spisek i podżeganie do niepokojów publicznych”, a nie o morderstwo. W Sokoto wybuchły następnie gwałtowne zamieszki, podczas których muzułmanie zaatakowali chrześcijan, domagając się jednocześnie bezwarunkowego zwolnienia podejrzanych z aresztu. Choć wielu muzułmanów potępiło dokonany na Deborze samosąd, czołowi muzułmanie bronili go jako słusznej kary za bluźnierstwo. Polityczna strona całej sprawy jest doskonale widoczna w przypadku Atiku Abubakara, muzułmanina, byłego wiceprezydenta, kandydującego teraz w wyborach 2023 r., który musiał usunąć swój tweet z wyrazami współczucia dla rodziny Debory, ponieważ muzułmanie zagrozili, że nie będą na niego głosować [Awosika 2022].

Jak zatem Nigeria radzi sobie z określeniem własnej tożsamości w kontekście tak łatwo poddającego się manipulacji zwrotu religijnego? To zasadnicze pytanie bywało konfrontowane w różny sposób, unikane, udzielano na nie nieprzemyślanych odpowiedzi lub też je ignorowano. Jest to jednak pytanie palące, które nadal rezonuje tak w sposób pokojowy, jak i pełen przemocy. Nigerię opisywano jako „narod będący zakładnikiem tragicznych wydarzeń, których można było uniknąć, a na pierwszy plan wciąż wysuwają się pytania, z którymi nie chcieliśmy się zmierzyć: kim jesteśmy, gdzie przynależymy, co reprezentujemy, czym jest dla nas Nigeria, czy chcemy nią pozostać, i w jaki sposób?” [Onwunyi i Ezeifegbu 2019: 9851]. Pomimo powszechnej świadomości wagi tych, odsuwanych wciąż, pytań, wyraźnie widać, wyraźnie widać konsekwencje ich ignorowania. Jak wskazuje Adogame [2022a: 11], kwestie te mają charakter nie tylko egzystencjalny, ale i duchowy, decydując o zdrowiu poszczególnych osób i całego kraju. Jego zdaniem pytania o to, kim jestem, skąd przychodzę i kim/czym chcę się stać w zetknięciu z wieloreligijną, świecką i rasową/ etniczną rzeczywistością wymagają odpowiedzi, aby społeczeństwo zyskało jasność co do własnej i cudzej tożsamości. Polityka tożsamości religijnej nadal prowadzi do głębokich podziałów wśród Nigeryjczyków, a wydaje się mało prawdopodobne, by z dnia na dzień miała zniknąć.

Fukuyama mówi o trzech kategoriach tożsamości w naszym codziennym zetknięciu z samymi sobą i z innymi, a mianowicie o *thymos*, izotymii i megalotymii. *Thymos* zadaje pytanie: „kim jestem?”. Ludzkie „ja”, czyli tożsamość osoby, nie jest czymś tak prostym, jak się wydaje, ponieważ nasze rozumienie siebie ma charakter akrecyjny. Izotymia odnosi się do pragnienia bycia uznanym i potwierdzenia godności, którą uważamy za sobie przynależną, natomiast megalotymia to pragnienie, aby inni uznali naszą wyższość względem siebie. Uporządkowanie tych trzech rodzajów tożsamości ma kluczowe znaczenie dla kształtowania i utrzymywania relacji osobistych i grupowych z jednej strony, z drugiej zaś – dla poziomu pokojowego i spójnego funkcjonowania w przestrzeni prywatnej, grupowej, etnicznej, gminnej, religijnej czy narodowej [Kukah 2022]. W Nigerii megalotymiczny typ tożsamości odgrywa decydującą rolę w spotkaniu religijnym i etnicznym. Poczucie wyższości religijnej i etnicznej oraz arogancja, jaka cechuje system polityczny w dążeniu do jej upaństwowienia jako etosu przewodniego, są zmorą jedności narodowej oraz spójności społecznej i etnicznej. Zarówno tożsamość, jak i religia są definiowane raczej w kategoriach wykluczających się niż w sposób wzajemnie się budujący.

Realna sytuacja w kraju jest taka, że polityka tożsamości religijnej prowadzona między muzułmanami i chrześcijanami w znacznym stopniu wpływa na

proces demokratyzacji; skutkiem czego kompetencje i zdolność do sprawowania rządów zostają poświęcone na ołtarzu religijnych idiosynkrazji oraz etnicznych względów i powiązań. Nominacje są często dokonywane na podstawie przynależności religijnej, a nie kompetencji i zdolności do pełnienia powierzonych zadań; stanowi to jeden z trybików w kole demokratycznego i narodowego rozwoju. Wprowadzenie charakteru federalnego, z którym wiąże się obowiązek reprezentacji na najważniejszych stanowiskach na szczeblu federalnym, miało zaprowadzić równowagę zarówno w zakresie religijnych, jak i edukacyjnych nierówności między północą a południem, w rzeczywistości jednak skutkowało nadużyciami i bezkarnością. Przyjęcie politycznego rozwiązania, w którym urząd prezydenta i wiceprezydenta pełni muzułmanin i chrześcijanin – i na odwrót – także miało równoważyć politykę tożsamości religijnej i reprezentacji.

Religijny szowinizm tożsamościowy, jaki przejawiają dominujące tradycje religijne, zmobilizował masy do działania. Elity polityczne również podsycaly ogień tożsamości religijnej dla swoich egoistycznych interesów politycznych, co zaostrzało napięcia religijne i polityczne. Kukah [1983] zaobserwował, że w latach 80. to zjawisko nadal się nie zmieniło, a wręcz stało się jeszcze bardziej wszechobecne. Jego zdaniem politycy i elity zostawili na boku najbardziej decydujące i ideologiczne kwestie, które kraj powinien był rozwiązać, a poświęcili swoją energię na religijną mobilizację dla własnej samoprojekcji. Jak trafnie argumentuje: „Grunt był więc dobrze przygotowany, a zamiast dostrzec, że dzielą ich jedynie rywalizujące ze sobą ideologiczne prezentacje ich partyjnych manifestów, politycy skierowali wiele pożytecznej energii na budowanie religijnych obozów. Zamiast zmobilizować Nigeryjczyków do swojej sprawy, nowe elity polityczne zajęły się mobilizowaniem religijnych okręgów wyborczych do zwalczania się nawzajem” [tamże: 103].

Olawale [2020: 10] jeszcze konkretniej zauważa, że „politycy uznali wprowadzenie islamu, aby stworzyć bezpośrednią tożsamość jako część krajobrazu politycznego kraju. Przyjęli szariat, aby podkreślić obecność muzułmanów w przestrzeni państwowej. Skutki wprowadzenia tego kodeksu religijnego doprowadziły na przestrzeni lat do śmiertelnych konfrontacji między muzułmanami a chrześcijanami”. Pojawienie się zielonoświątkowej tożsamości i polityki w polityce narodowej, jako siły przeciwważnej, doprowadzi najprawdopodobniej do dalszego skomplikowania i tak już napiętej sytuacji, o ile nie zachowa się dużej ostrożności w kierowaniu jej stosowaniem.

Mimo nieoliberalnego stanowiska w sprawach krajowych, zdarzają się przypadki, w których wyznawcy głównych religii zgadzają się w kwestiach moralnych. Na przykład pomimo zachodnich nacisków na prezydenturę Jonathana, mających na celu zapobieżenie kryminalizacji związków osób tej samej płci, w 2014 r. przywódcy religijni i elity polityczne na chwilę odsunęły na bok różnice i opowiedziały się zarówno publicznie, jak i prywatnie za ustawą kryminalizującą tę praktykę. Więcej, prezydent otrzymał wyrazy uznania za przeciwstawienie się zachodnim naciskom i staniecie na straży tekstów świętych ksiąg religii i standardów moralnych kraju [Laguda 2021].

Podsumowanie

Twierdzę, że pojęcia sekularyzacji, tak jak jest ona rozumiana na Zachodzie, nie da się zastosować do Afryki jako całości ani też do Nigerii w szczególności. Jest tak dlatego, że pojęcia sekularyzmu – jako oznaczającego bezbożność – oraz sekularyzacji – jako oznaczającej schyłek wiary religijnej i jej wpływów w przestrzeni publicznej – nie mają empirycznego i analitycznego odzwierciedlenia w afrykańskiej polityce religijnej. Pomimo negatywnych skutków nadawania duchowego czy religijnego charakteru afrykańskiej polityce, sekularyzacja nie definiuje tu ani tożsamości osobistej, ani grupowej. W kontekście Afryki nie da się także utrzymać twierdzenia o globalnym odrodzeniu religii, ponieważ sekularyzacja nigdy nie miała tu miejsca. Choć może dojść do nasilenia globalnego nacjonalizmu religijnego i przemocy w wyniku polityki międzynarodowej i ścierających się ideologii, zwłaszcza na Zachodzie, kwestia przemocy religijnej w Nigerii jest problemem, który powraca od lat i nie jest spowodowany odrodzeniem religijnym w następstwie zimnej wojny czy wydarzeń z 11 września. Przyczynę takiego stanu rzeczy stanowią po części polityka tożsamości religijnej i wynikające z niej korzyści dla tych, którzy nie przestają podsycać jej płomienia, odziedziczonego po Brytyjczykach. Odpowiedzialne za politykę tożsamości religijnej i jej następstwa w Nigerii są kolonializm i religie misyjne. Ponadto mnogość niuansów sekularyzacji skomplikowała tożsamość religijną; dzieje się tak dlatego, że tożsamość konstruuje się głównie na podstawie przesłanek przynależności religijnej. Religijna obsesja nie pomogła temu krajowi ani też nie wykazuje oznak słabnięcia. Dlatego też konieczne staje się przeprowadzenie bardziej zniuansowanej dekonstrukcji sekularyzacji w Nigerii za pomocą środków prawnych. Punktem wyjścia powinna być oczywiście konstytucja, która nie wypowiada się jednoznacznie w kwestii świeckości kraju, a luka ta została wykorzystana do dalszego domagania się i utrwalania wątpliwej i kontrowersyjnej polityki tożsamości religijnej.

Ponadto kluczowe staje się zrozumienie, że świeckość nie oznacza bezbożności: istnienie Boga i przynależność do tradycji religijnej nie powinny być traktowane jako podstawa do odmowy wolności tym, którzy mają przeciwne poglądy, czy dopuszczania się nietolerancji, która jest zmorą współżycia religijnego w kraju. Nie ulega wątpliwości, że w Afryce przedkolonialnej istniała praktyka rozdziału religii i państwa, a każda z tych płaszczyzn funkcjonowała na zasadzie mechanizmu kontroli i równowagi. Ta rdzennie afrykańska praktyka wciąż może zostać wskrzeszona, ponieważ podtrzymuje i równoważy afrykańskie wartości, wrażliwość religijną i administrację polityczną. Ta dekolonizacyjna perspektywa sekularyzacji wymaga bardziej szczegółowych badań i zastosowań.

Bibliografia

- Abbink J. (2014), *Religion and Politics in Africa. The Future of 'The Secular*, „Africa Spectrum”, nr 3, s. 83-106.
- Abraham W.E. (2015), *The Mind of Africa*, Sub-Saharan Publishers, Legon-Accra.
- Adelakun A.A. (2022), *Performing Power in Nigeria. Identity, Politics and Pentecostalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Aderibigbe I.S., Falola T. (red.) (2022), *The Palgrave Handbook of African Traditional Religion*, Springer, Cham.
- Adogame A., Gerloff R., Hock K. (red.) (2008), *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*, Continuum, London.
- Adogame A. (2010), *How God Became a Nigerian. Religious Impulse and the Unfolding of a Nation*, „Journal of Contemporary African Studies”, t. 28, nr. 4, s. 479-498.
- Adogame A. (2022a), *Indigeneity in African Religions. Oza Worldviews, Cosmologies and Religious Cultures*, Bloomington, London.
- Adogame A. (2022b), *Trumping the Devil! Engendering the Spirituality of the Marketplace within Africa and African Diaspora*, w: *Situating Spirituality. Context, Practice, and Power*, red. B. Steensland, J. Kucinskias, A. Sun, Oxford University Press, Oxford:.
- Afolayan A., Yacob-Haliso O., Falola T. (red.) (2018), *Pentecostalism and Politics in Africa*, Springer, Cham.
- Akinwunmi O. (2008), *Political or Spiritual Partition: The Impact of the 1884-85 Berlin Conference on Christian Missions in Africa*, w: *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*, red. A. Adogame, R. Gerloff, K. Hock, Continuum, London.
- Asamoah-Gyadu J.K. (2021), „God is Split.” Really? *Nimi Wariboko and the Reshaping of Pentecostal Studies in the Twenty-first Century*, w: *The Philosophy of Nimi Wariboko. Social Ethics, Economy, and Religion*, red. F. Toyin, Carolina Academic Press, Durham.
- Awosika T. (2022), *Two Students Have Been Charged in Court over Killing of Deborah Samuel*, „The Republic”, 17 maja, <https://republic.com.ng/news/students-charged-killing-samuel/> (28.05.2022).

- Barber N. (2012a), *Atheism to Defeat Religion in 2038*, https://www.huffpost.com/entry-atheism-to-defeat-religion-by-2038_b_1565108 (27.05.2022).
- Barber N. (2012a), *Why Atheism will Replace Religion/ The Triumph of Earthly Pleasure over Pie in the Sky*, <https://www.scribd.com/document/100220037/Why-Atheism-Will-Replace-Religion-Review> (27.05.2022).
- Beckford J.A. (2014), *Re-Thinking Religious Pluralism*, w: *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, red. G. Giordan, E. Pace, Springer, Cham.
- Berger P. (1999), *The Desecularization of the World. A Global Overview*, w: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, P. Berger, Ethics and Public Policy Center, Washington.
- Bonk J. (2008), *Ecclesiastical Cartography and the Invisible Continent*, w: *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*, red. A. Adogame, R. Gerloff, K. Hock, Continuum, London.
- Bourne R. (2015), *Nigeria. A New History of Turbulent Century*, Zed Books, London.
- Bruce S. (2009), *Secularisation and Politics*, w: *Routledge Handbook of Religion and Politics*, red. J. Haynes, Routledge, London and New York.
- Campbell J., Page M.T. (2018), *Nigeria. What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, Oxford.
- Cox H. (1995), *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Re-shaping of Religion in the Twenty-first Century*, Addison-Wesley, Reading.
- Crais C. (2002), *The Politics of Evil. Magic, State Power, and the Political Imagination in South Africa*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Davidson B. (1992), *The Black Man's Burden. Africa and the Curse of Nation-state*, James Currey, London.
- Ekhomu O. (2020), *Boko Haram. Security Considerations and the Rise of an Insurgency*, Taylor and Francis Group, Boca Raton.
- Ellis S. (2016), *The Present Darkness. A History of Nigerian Organized Crime*, Oxford University Press, Oxford.
- Engelke M. (2015), *Secular Shadows. African, Immanent, Post-colonial*, „Critical Research on Religion”, t 3, nr 1.
- Falola T. (2009), *Colonialism and Violence in Nigeria*, Indiana University Press, Bloomington.
- Fanon F. (2004), *The Wretched of the Earth*, tłum. R. Philcox, Grove Press, New York.
- Fox J. (2011), *Separation of Religion and State and Secularism in Theory and in Practice*, „Religion, State and Society”, t. 39, nr 4, s. 384-401.
- Gez Y.N., Beider N., Dickow H. (2022), *African and Not Religious. The State of Research on Sub-Saharan Religious Nones and New Scholarly Horizons*, „Africa Spectrum”, t. 57, nr 1, s. 50-71.
- Graneß A., Etieyibo E., Gmaier-Pranzl F. (red.), (2022), *African Philosophy in an Intercultural Perspective*, Springer, Cham.
- Herrington L.M., McKay A., Haynes J. (red.), (2015), *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, Bristol.
- Hibbard S. (2015a), *Religious Politics and the Rise of Illiberal Religion*, w: *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, red. L.M. Herrington, A. McKay, J. Haynes, E-International Relations Publishing, Bristol.

- Hibbard S., (2015b), *Religion, Nationalism and the Politics of Secularism*, w: *The Oxford Handbook of Religion, Conflict and Peacebuilding*, red. A. Omer, R.S. Appley, D. Little, Oxford University Press, Oxford.
- Igboin B.O. (2014a), „*The President of Nigeria Has No Final Say*”. *Sharia Law Controversies and Implications for Nigeria*, „Politics and Religion”, t. 8, nr 2, s. 265-290.
- Igboin B.O. (2014b), *Boko Haram Radicalism and National Insecurity. Beyond Normal Politics*, „Journal of Religion and Violence”, t. 2, nr 1, <http://www.academicpublishing.org/JRV.php> (13.11.2022).
- Igboin B.O. (2014c), *Boko Haram Fundamentalism. A Critical Metamorphosis*, „Claremont Journal of Religion”, t. 3, nr 2, s. 72-98.
- Igboin B.O. (2015), *We Are Neither Jewish nor Arab by Birth, Yet We Are Children of Abraham. How Abraham Became a Nigerian*, przemówienie podczas 2. Biennale Wydziału Sztuki, Uniwersytet Ibadan, stan Oyo, 18-22 maja.
- Igboin B.O. (2017), *Religious Referent Power and Ethnic Militias in Nigeria. The Imperative for Pax Nigeriana*, w: *Minority Rights and the National Question in Nigeria*, red. U. Usuanlele, B. Ibhawoh, Switzerland: Palgrave, Cham.
- Igboin B.O. (2018), *Christianity and the Secularization of Africa*, „Cairo Journal of Theology”, nr 5, s. 22-33.
- Igboin B.O. (2021a), *Nigeria. „The Mighty Temple of the Gods”*, w: *The Mighty Temple of the Gods. Festschrift for Professor (Bishop Theologian) Dapo F. Asaju*, red. B.O. Igboin, A.O. Johnson-Bashua, Adekunle Ajasin University Press, Akungba-Akoko.
- Igboin B.O. (2021b), *Religions, Culture and Political Development in Africa. A Case of Religious Demography and Politics in Nigeria*, w: *Africa and Emerging Trends in Global Politics. Festschrift in Honour of Rev. Fr. Dr. Innocent Tyomlia Jooji*, red. S. Adejoh, M. Nwaneri, I.M. Ukandu, Pyla-Mak Publishers Ltd, Kaduna.
- Igboin B.O. (2021c), *Ungoverned or Alternatively Governed Spaces in North-Eastern Nigeria. A Critical Exploration of Boko Haram Ideological Motif*, w: *Handbook of Islamic Sects and Movements*, red. M.A. Upal, C.M. Cusack, Brill, Leiden and Boston.
- Igboin B.O. (2021d), „*I Am an African*”, „Religions”, t. 12, nr 8, s. 8-15.
- Igboin B.O. (2022), *COVID-19 and the Nigerian Pentecostal Christianity*, w: *Nigerian Pentecostalism and COVID-19. Dynamics, Worship, and Creativities*, red. B.O. Igboin, B.A. Adedibu, Galda Verlag, Glienicke.
- Igwe L. (2017), *Whence Secularism in Africa?*, w: *What Secularism Means to Africa. What Has It Been, What It Hasn't Been and What It Could Mean for Human Rights*, Catholic for Choice, Washington, DC, <https://www.catholicsforchoice.org/wp-content/uploads/2017/08/What-Secularism-Means-to-Africa.pdf> (14.11.22).
- Janson M. (2021), *Crossing Religious Boundaries. Islam, Christianity, and Yoruba Religion in Lagos, Nigeria*, International African Institute, London.
- Jenkins Ph. (2016), *How Africa is Changing Faith Around the World*, <https://www.pewtrusts.org/en/trend/archive/summer-2016/how-africa-is-changing-faith-around-the-world> (27.05.2022).
- Kalu O. (2008), *African Pentecostalism: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Kassim A., Nwankpa M. (red.) (2018), *The Boko Haram Reader. From Nigerian Preachers to the Islamic State*, Oxford University Press, Oxford.

- Knippenberg H. (2015), *Secularization and Transformation of Religion in Post-War Europe*, w: *The Changing World Religion Map Sacred Places, Identities, Practices and Politics*, red. S.D. Brunn, Springer, London.
- Kukah M.H. (1983), *Religion Politics and Power in Northern Nigeria*, Spectrum Books, Ibadan.
- Kukah M.H. (2022), *Nigeria, A Country of Many Nations*, NIGERIA, A COUNTRY OF MANY NATIONS...By Bishop Hassan Kukah (churchtimesnigeria.net), (22.11.2022).
- Laguda D.O. (2015), *African Religious Movements and Pentecostalism. The Model of Ijo-Orunmila, Ato*, w: *Contemporary Perspectives on Religions in Africa and the African Diaspora*, I.S. Ibigbolade, M.C.M. Jones, Springer, Cham.
- Laguda D.O. (2021), *Old Wine in New Jar. A Critical Response to the New Anti-Gay Law in Nigeria*, w: *African Philosophy. Whose Past and Which Modernity*, red. S.L. Oladipupo, Obafemi Awolowo University Press, Ile-Ife.
- Lewis E. (2011), *Pentecostal Power and the Holy Spirit of Capitalism. Re-Imagining Modernity in the Charismatic Cosmology*, „Symposia”, t. 3, nr 1, s. 31-54.
- Lorenz T. (2022), *Soro Soke Generation. The Young Disruptors of an African Megacity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MacEachern S. (2018), *Searching for Boko Haram. A History of Violence in Central Africa*, Oxford University Press, Oxford.
- Marshall R. (2009), *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago University Press, Chicago.
- McKinnon A. (2021), *Estimating the Relative Proportions from Eleven Nationally Representative Social Surveys*, „Review of Religious Research”, nr 63, s. 303-315.
- Meir K. (2000), *This House Has Fallen. Nigeria in Crisis*, Westview Press, Cambridge.
- Mhango N.N. (2018), *How Africa Developed Europe. Deconstructing the His-story of Africa, Excavating Untold Truth and What Ought to be Done and Known*, Langaa Research and Publishing, Bamenda.
- Ndlovu-Gatsheni S.J. (2018), *Epistemic Freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization*, Routledge, London – New York.
- Ndlovu-Gatsheni S.J. (2020), *Decolonization, Development and Knowledge in Africa. Turning Over a New Leaf*, Routledge, London – New York.
- Obadare E. (2018), *Pentecostal Republic. Religion and the Struggle for State Power in Nigeria*, Zed, London.
- Odinkalu Ch.A. (2022), *Nigerians. A People not Worth Counting?*, „The Cable”, 27 February, <https://www.thecable.ng/nigerians.-a-people-not-worth.counting#> (28.05.2022).
- Olawale I.Y. (2020), *Religion and Identity Politics in Nigeria*, „NETSOL: An Interdisciplinary Journal”, t. 5, nr 1, s. 1-17.
- Onishi B.B. (2018), *The Sacrality of the Secular. Postmodern Philosophy of Religion*, Columbia University Press, Berkeley.
- Onuoha F. (2014), „*Boko Haram and the Evolving Salafi Jihadist Threat in Nigeria*, w: *Boko Haram. Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, red. M.-A. Pérouse de Montclos, African Studies Centre, Leiden.
- Onwunyi U.M., Ezeifegbu V.U. (2019), *Identity Politics and Nation Building in Nigeria. A Retrospective Analysis of Goodluck Jonathan Administration, 2010*, „International Journal of Current Research”, t. 11, nr 10, s. 7850-7859.

- Petito F. (2015), *The Contemporary Ambiguities of Religions as a Source of Civilisational Identity*, w: *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, red. L.M. Herrington, A. McKay, J. Haynes, E-International Relations Publishing, Bristol.
- Pieri Z.P. (2019), *Boko Haram and the Drivers of Islamist Violence*, Routledge, New York.
- Sampson I.T. (2014), *Religion and the Nigerian State. Situating the de facto and de jure frontiers of State–religion Relations and its Implications for National Security*, „Oxford Journal of Law and Religion”, t. 3, nr 2, s. 311-339.
- Seed D. (2015), *Western Secularism, African Worldviews, and the Church*, „Cairo Journal of Theology”, nr 2, s. 76-87.
- Shortall S. (2021), *Soldiers of God in a Secular World. Catholic Theology and Twentieth Century French Politics*, Harvard University Press, Cambridge.
- Subrahmanian V.S., Pulice Ch., Brown J.F., Bonen-Clark J. (2021), *A Machine Learning Based Model of Boko Haram*, Springer, Cham.
- The National Conference, (2014), <https://www.premiumtimesng.com/national-conference/wp-content/uploads/National-Conference-2014-Report-August-2014-Table-of-Contents-Chapters-1-7.pdf> (29.05.2022).
- Toft M.D., Philpott D., Shah T.S. (2011), *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, W.W. Norton & Company, New York.
- Vaughan O. (2016), *Religion and the Making of Nigeria*, Duke University Press, Durham and London
- Wariboko N. (2020), *The Pentecostal Hypothesis. Christ Talks, They Decide*, Cascade Books, Eugene.
- Wydra H. (2015), *Politics and the Sacred*, Cambridge University Press, Cambridge.