

Jakub Kościółek

**POLITYKA PAŃSTWA WOBEC MUZUŁMANÓW
A RELACJE CHRZEŚCIJAŃSKO-MUZUŁMAŃSKIE
W KENII**

Wprowadzenie

Kenia jest przykładem państwa, w którym doszło do zetknięcia chrześcijaństwa z islamem, co w ostatnich dziesięcioleciach stało się powodem poważnych konfliktów między obiema wspólnotami religijnymi. W kształtowaniu relacji chrześcijańsko-muzułmańskich szczególną rolę odegrało państwo. Władze niepodległej Kenii niejednokrotnie bowiem wykorzystywały nieporozumienia między obiema wspólnotami religijnymi i podsycaly konflikt, aby osłabić ich pozycje w obawie przed rodzeniem się ruchów antyrządowych.

Wydaje się, że kluczowa dla zrozumienia stosunków międzyreligijnych w Kenii jest kwestia marginalizacji islamu jako religii mniejszościowej, zwłaszcza w sferze edukacji, kultury, a przede wszystkim polityki. Marginalizacja ta nie do końca wynika z braku homogeniczności tej grupy, ale głównie z prowadzonej przez państwo oficjalnej polityki wykluczania w jak najszerszym zakresie muzułmanów ze sfery publicznej. Stąd istotne jest przeanalizowanie polityki władz kenijskich w stosunku do wspólnoty muzułmańskiej oraz przyjrzenie się relacjom pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami.

Kształtowanie się stosunków religijnych w Kenii

Według danych statystycznych, chrześcijaństwo stanowiło w 2004 r. w Kenii religię dominującą: aż 38% mieszkańców kraju było protestantami, a około 28% populacji należało do Kościoła rzymskokatolickiego¹. Islam był zaś w Kenii religią mniejszościową, liczebność jego wyznawców szacowano w 1998 r. na 5 milionów, co stanowiło około 20% mieszkańców (przy 70% chrześcijan w populacji Kenii)². Nie wszyscy jednak naukowcy zgadzają się z takimi szacunkami dotyczącymi muzułmanów. Cruise O'Brien, podkreślając trudności w określeniu liczebności muzułmanów ze względu na brak oficjalnych statystyk na ten temat od 1962 r., przyjął, że najbardziej przekonującymi danymi szacunkowymi są te, które określały liczbę muzułmanów w Kenii na około 6–8 do 15% ludności³. Autorzy raportu *Annual Report on International Religious Freedom 2004*, przygotowanego dla Departamentu Stanu USA twierdzą, że 7% populacji Kenii wyznawało islam⁴, podczas gdy Edward P. Lipton określił tę wielkość na od 10 do 20%⁵. Według najnowszych danych prezentowanych w *The World Factbook* z 2011 r., Kenię zamieszkuje 78% chrześcijan (z czego 45% to protestanci, a 33% rzymscy katolicy). Muzułmanie zaś stanowią 10% społeczeństwa kenijskiego⁶.

Rywalizacja między chrześcijaństwem a islamem w Afryce Wschodniej trwa nieprzerwanie, odkąd chrześcijaństwo pojawiło się w tym rejonie świata. Muzułmanie nie tylko starali się o zdobycie nowych wiernych, ale przede wszystkim walczyli o zachowanie pozycji, którą uzyskali przez stulecia, będąc jedyną mono-teistyczną religią napływową w Afryce Wschodniej. Historycy datują pojawienie się islamu na terenach dzisiejszej Kenii na X–XI w., co wiązało się z aktywną działalnością kupców arabskich w tym regionie. Za pierwszy materialny ślad obecności islamu w Kenii uważa się ruiny meczetu w Lamu, gdzie w czasie wykopalisk w 1984 r. odkryto monety datowane na rok 830⁷. Od XIII w. wybrzeże wschodnio-afrykańskie było już istotną częścią terenów pod kulturowym wpływem Arabów, co zostało jeszcze wzmocnione na przełomie XIV i XV w. przez oddziaływanie dynastii mameluckiej. Aż do czasów przybycia Portugalczyków pod koniec XV w., rozciągała ona swoje wpływy na terytorium Kenii. Szacuje się, że w tym okresie na wybrzeżu pomiędzy Mogadiszu na północy a Kilwą na południu, istniało już 37 miast o dużym znaczeniu handlowym⁸. Nastąpiła wyraźna, stopniowa asymila-

¹ US Department of State, *Annual Report on International Religious Freedom 2004*, Washington 2004, s. 58.

² C. A. Quinn, F. Quinn, *Pride, Faith, and Fear: Islam in Sub-Saharan Africa*, New York 2003, s. 113.

³ D. B. Cruise O'Brien, *Symbolic Confrontations: Muslims Imagining the State in Africa*, London 2003, s. 97–98.

⁴ US Department of State, *Annual Report on International Religious Freedom 2004...*, s. 58.

⁵ E. P. Lipton, *Religious Freedom in Africa*, New York 2002, s. 76.

⁶ *The World Factbook* 2011, www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ke.html (28.03.2011).

⁷ A. Y. Lodhi, *Muslims in Eastern Africa – Their Past and Present*, „Nordic Journal of African Studies” 1994, No. 3 (1), s. 88.

⁸ *Ibidem*, s. 88.

cja przybyszów i pomimo przewagi afrykańskiego komponentu etnicznego, przez wiele stuleci arabska dominacja kulturowa była kluczowa dla rozwoju miast, co wiązało się jednoznacznie z dominacją islamu na wybrzeżu kenijskim⁹.

Dopiero w XVII wieku wojska portugalskie zajęły strategiczne miasta wybrzeża i zaczęły uzyskiwać bezpośredni wpływ na sprawowanie rządów. Wraz z Portugalczykami do Kenii przybyli chrześcijańscy misjonarze (jezuici, dominikanie), jednak nie zmieniło to wówczas wyraźnie islamskiego charakteru społeczeństw miast nadbrzeżnych, a chrystianizacji uległa jedynie ścisła elita władzy. Sytuacja ta uległa znaczącej zmianie dopiero wraz z nastaniem brytyjskiej dominacji kolonialnej. Należy pamiętać, że islam nigdy nie przyjął się w interiorze i był religią dominującą jedynie na wybrzeżu wschodnioafrykańskim. Penetracja wnętrza kraju przez Brytyjczyków prowadzona stopniowo, ale systematycznie, stworzyła możliwości chrystianizacji tych terenów przez przybywających wraz z nimi chrześcijańskich misjonarzy¹⁰.

Niewątpliwie kolonializm wywarł przemożny wpływ na pozycję islamu w Kenii właśnie ze względu na działalność chrześcijańskich misjonarzy. Wprowadzony przez Brytyjczyków system władzy oparty na stosowaniu *Indirect rule*, dopuszczał miejscowe elity władzy do sprawowania rządów. Początkowo muzułmanie piastowali ważne stanowiska w administracji kolonialnej, przede wszystkim jako poborcy podatkowi i lokalni przywódcy, jednak wraz z upływem czasu, gdy pojawiało się coraz więcej wykształconych w szkołach misyjnych chrześcijan, ich pozycja zaczęła słabnąć¹¹. Jak podkreśliła Anne Kubai:

Początkowo muzułmanie z wybrzeża okazali się użyteczni dla kolonialnej administracji, ponieważ byli jedynymi piśmiennymi (arabski) tubylcami, którzy ze względu na swoje relacje handlowe z mieszkańcami wnętrza kraju posiadli pewną wiedzę na temat interioru¹².

Rozwój szkół zakładanych przez chrześcijańskich misjonarzy następował w szybkim tempie, nie wpływał jednak znacząco na podniesienie poziomu edukacji wśród muzułmańskiej mniejszości, która raczej z nich nie korzystała. Obawiała się bowiem, że dzieci będą poddawane w szkołach chrześcijańskiej indoktrynacji i można podejrzewać, że nie był to nieuzasadniony lęk, gdyż misjonarskie szkoły miały być „najbardziej obiecującym instrumentem ewangelizacji”¹³. Bardzo szybko muzułmanie ulegli marginalizacji w obejmowaniu stanowisk w administracji kolonialnej, ze względu na ich gorsze wykształcenie w porównaniu z kenijskimi chrześcijanami, co powodowało również pogorszenie się stosunków pomiędzy obiema grupami¹⁴.

⁹ H. Zins, *Szkice o Anglii i Afryce*, Lublin 1978, s. 241–242.

¹⁰ Idem, *Historia Afryki Wschodniej*, Wrocław 1986, s. 45.

¹¹ C. A. Quinn, F. Quinn, *op. cit.*, s. 111.

¹² A. Kubai, *Christian-Muslim Relations in Kenya*, [w:] *The Interference between Research and Dialogue: Christian-Muslim Relations in Africa*, Piscataway 2004, s. 33.

¹³ *Ibidem*, s. 35.

¹⁴ C. A. Quinn, F. Quinn, *op. cit.*, s. 111–112.

Stosunek państwa do muzułmanów

Ten wieloletni proces spowodował, że grupami etnicznymi dominującymi w rządzie Jomo Kenyatty czy Daniela arap Moi, były Kikuju i Luo, co powodowało, że rządy te miały charakter przede wszystkim chrześcijański. Pomimo oficjalnego oddzielenia polityki od kwestii religijnych, prowadziły one politykę wyłączenia mniejszości muzułmańskiej.

Nadejście kenijskiej niepodległości (1963) zastało muzułmanów całkowicie skonfundowanych i nie przygotowanych. Uśpieni fikcją odrębnego statusu pod rządami kolonialnymi i prawdopodobnie uspokojeni przez dodające otuchy słowa lokalnych kolonialnych urzędników, wolno akceptowali rzeczywistość dominacji mieszkańców z wnętrza kraju w niepodległej Kenii¹⁵.

Szczególnie w czasach Moi charakter administracji centralnej był chrześcijański, a prezydent nie krył się ze swoimi przekonaniem religijnymi, często ukazując się publicznie w sytuacjach czysto obrzędowych. Jak podkreślał Kai Kresse:

Jako mniejszość kulturowa i religijna muzułmanie w odniesieniu do chrześcijan z interioru, którzy zdominowali państwowe życie polityczne, postrzegani są jako „zacofani” w kontekście rozwoju gospodarczego oraz świeckiego systemu edukacji, społecznie defaworyzowani, ale także podlegli, jak również niezłomni w trwaniu¹⁶.

Pomimo świeckiego charakteru ustroju kenijskiego i zakazu tworzenia partii politycznych o charakterze religijnym, władze centralne nigdy nie kryły, że są w przeważającej mierze chrześcijańskie. Należy jednak podkreślić, że pomimo wykorzystywania chrześcijańskiej symboliki, bardzo często dochodziło do otwartego konfliktu między rządzącymi a instytucjami kościelnymi. Przykładem takiej sytuacji może być reakcja administracji centralnej na opublikowanie ostrej krytyki rządu przez przywódców Kościoła rzymskokatolickiego w kwietniu 1995 r. Wydawnictwo odpowiedzialne za publikację nie dość, że zostało obrzucone bombami samozapalającymi, to nastąpiły aresztowania pracowników, a część wyposażenia została skonfiskowana¹⁷.

Kolejną, a przy tym jedną z podstawowych przyczyn marginalizacji muzułmanów w życiu publicznym jest ich niski poziom edukacji, którego przyczyny można odnaleźć już w czasach kolonialnych, gdy preferowano szkoły prowadzone przez chrześcijańskich misjonarzy, do których, jak wspomniano, muzułmanie nie chcieli wysyłać swoich dzieci w obawie przed utratą przez nich własnej tożsamości religijnej i kulturowej. Co prawda od odzyskania przez Kenię niepodległości, sytuacja uległa poprawie, to nadal zdominowana przez chrześcijan administra-

¹⁵ D. B. Cruise O'Brien, *op. cit.*, s. 103.

¹⁶ K. Kresse, *Muslim Politics in Postcolonial Kenya: Negotiating Knowledge on the Double-periphery*, [w:] *Islam, Politics, Anthropology*, red. F. Osella, B. Soares, Chichester 2010, s. 85.

¹⁷ K. Hryćko, *Poszanowanie praw człowieka w Kenii*, [w:] *Afrykański wygnaniec. Tożsamość a prawa człowieka*, red. J. Mantel-Niećko, Warszawa 1999, s. 279.

cja preferowała na wyższych stanowiskach absolwentów szkół chrześcijańskich. Muzułmanie nadal uskarżają się na dominację chrześcijan w kenijskim systemie edukacji. Jednak trzeba również podkreślić, że placówki edukacyjne przeznaczone dla muzyłmanów cechuje brak reform i dostosowania programów nauczania do potrzeb współczesności. Skupiają się one przede wszystkim na nauczaniu przedmiotów związanych z islamem, a ignorują choćby naukę przedmiotów technicznych. Szczególnie widoczne jest to poza dużymi ośrodkami miejskimi, gdzie w wiejskich madrasach kładzie się przede wszystkim nacisk na naukę prawa muzyłmańskiego, Koranu oraz sunny (tradycji opartej na hadisach), nie przywiązując większej wagi do wykładania przedmiotów świeckich. Zwraca się uwagę, że kenijscy muzyłmanie:

[...] nigdy nie zakładali islamskich uniwersytetów czy centrów edukacji. Kenijski islam był konsekwentnie mocno konserwatywny i nieugięty w opozycji w stosunku do oddziaływań modernizacyjnych¹⁸.

Należy jednak pamiętać, że już od lat trwa próba założenia uniwersytetu muzyłmańskiego w Prowincji Wybrzeże, która pomimo dużej liczby muzyłmańskich mieszkańców nadal nie posiada tego typu placówki. Wysiłki te nie są niestety wspierane przez władze kenijskie¹⁹.

Nacjonalizacja szkolnictwa w 1963 r. miała zapobiec przekształceniu placówek edukacyjnych w centra religijnej propagandy i szerzenia prozelityzmu. Nadal jednak powstawały szkoły o wyraźnym charakterze religijnym. Do szkół wprowadzono naukę religii, również islamu, co było kontrolowane przez centralną komisję odpowiedzialną za opracowywanie programów nauczania. W 1982 r. założono Stowarzyszenie Mużyłmańskiej Społecznej Edukacji (Muslim Education Welfare Association – MEWA), które skupiało się na podnoszeniu poziomu edukacji muzyłmanów i wprowadzaniu do szkół świeckich przedmiotów. Sytuacja zaczęła się polepszać, powstawały nowe ośrodki kształcące muzyłmańskich nauczycieli, jednak nie dotyczyło to wiejskich ośrodków, w których nadal panowała stagnacja. Wielu badaczy jednak zauważyło, że w latach 1971–1992:

[...] można zaobserwować otwieranie wielkiej liczby nowych muzyłmańskich instytucji edukacyjnych (madras), w wiejskich, jak i miejskich rejonach, w miejscach gdzie muzyłmańskie społeczności dominują, jak i w miejscach gdzie stanowią one mniejszość²⁰.

¹⁸ C. A. Quinn, F. Quinn, *op. cit.*, s. 115.

¹⁹ A. Y. Lodhi, *op. cit.*, s. 94.

²⁰ D. C. Sperling, *Rural "Madrasas" of the Southern Kenya Coast, 1971–92*, [w:] *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, red. L. Brenner, Bloomington 1993, s. 198.

Rywalizacja muzułmańsko-chrześcijańska

W opinii muzułmanów chrześcijanie mają ich traktować jako obcych, niebędących częścią społeczeństwa kenijskiego. Mają być oni również odpowiedzialni za rozpowszechnianie stereotypu, jakoby wszyscy muzułmanie byli przodkami handlarzy niewolników i utożsamiają ich przede wszystkim z Arabami, nie zważając na zróżnicowanie społeczności muzułmańskiej. Wspólnota muzułmańska czuje się, jak już zostało zasygnalizowane, marginalizowana w sferze edukacji oraz polityki. Według niej, większość uniwersytetów państwowych szerzy propagandę chrześcijańską, a najwyższe władze, z prezydentem na czele, posługują się chrześcijańską ideologią²¹. Donal B. Cruise O'Brien zauważył, że:

Chrześcijaństwo jest bez wątpienia istotne w kenijskiej polityce, jego język i symbolika dostarczają repertuaru dla komunikacji poprzez polityczne klasy, które biorą udział w chrześcijańskim systemie edukacji²².

Muzułmanie zarzucają również chrześcijańskim sędziom, że nie rozpatrują spraw muzułmanów według szariatu, do czego są teoretycznie zobowiązani. Niezadowolenie wywołały również próby ograniczenia napływu muzułmanów z zagranicy²³.

Trzeba jednak pamiętać, że muzułmanie także często stosują propagandę antychrześcijańską, opartą głównie na oskarżaniu chrześcijan o współpracę z władzami kolonialnymi oraz na rzekomej imperialnej orientacji chrześcijan, która może zagrażać niezależności Kenii. Niechęć muzułmanów w stosunku do chrześcijan była szczególnie widoczna w trakcie trzeciej podróży papieża Jana Pawła II do Kenii w 1995 r. Wiele muzułmańskich organizacji zbojkotowała tę wizytę i sprzeciwiała się masowym obchodom zorganizowanym z tej okazji. Wielu przywódców muzułmańskich oskarżało wówczas papieża o próbę wyparcia islamu z Afryki. Tak ostre słowa w stosunku do głowy Kościoła katolickiego świadczyły o zaostrzeniu konfliktu pomiędzy muzułmanami a chrześcijanami. Poprzednie bowiem wizyty Jana Pawła II w Kenii nie wzbudzały takich emocji w środowiskach muzułmańskich, które darzyły papieża wielkim szacunkiem przede wszystkim ze względu na propagowanie przez niego idei ekumenizmu. Papież podczas swoich wcześniejszych wizyt w Kenii zwracał szczególną uwagę na podobieństwa pomiędzy obiema religiami, a nie na różnice mogące powodować konflikty. W swoim przemówieniu do przywódców muzułmańskich, które wygłosił 7 maja 1980 r. w Nairobi stwierdził:

Kościół katolicki zdaje sobie sprawę z tego, że kult oddawany jednemu, żywemu, istniejącemu, miłosiernemu i wszechmogącemu Stwórcy nieba i ziemi jest wspólny dla niego i dla islamu.

²¹ C. A. Quinn, F. Quinn, *op. cit.*, s. 119.

²² D. B. Cruise O'Brien, *op. cit.*, s. 93.

²³ O. Arye, *Islam and Politics in Kenya*, Boulder 2000, s. 102–104.

Jest to wielka więź łącząca wszystkich chrześcijan i mużulmanów. Z dużym zadowoleniem stwierdza on także, że wśród różnych łączących go z islamem elementów znajduje się cześć oddawana Jezusowi Chrystusowi i Jego Niepokalanej Matce²⁴.

Papież niejednokrotnie podkreślał też, że wyznawcy obu religii są dziećmi tego samego Boga. Zauważał, że monoteizm jest jednym z czynników decydujących o bliskości obu religii i może być gruntem, na którym rozwijać się będzie dialog międzyreligijny. Na spotkaniu z przedstawicielami religii mużulmańskiej i hinduizmu 18 sierpnia 1985 r. w Nairobi podkreślał:

Ścisłe związki łączące nasze religie – uwielbienie Boga i szanowane przez nas wartości duchowe – łączą nas braterskim przymierzem w służbie rodzinie ludzkiej²⁵.

Inną kwestią jest, że miejscowi chrześcijanie wypowiadali się mimo wszystko negatywnie o mużulmanach przede wszystkim ze względu na duży odsetek bezrobocia wśród tej grupy, który miał wynikać w ich mniemaniu z nadużywania narkotyków przez tę grupę religijną (z powodu zwyczaju żucia przez mużulmanów odorzających liści katu). Zrzucali im także prowadzenie propagandy antychrześcijańskiej, a od powstania IPK (Islamska Partia Kenii – Islamic Party of Kenya) uleganie ideologii fundamentalistycznej i wpływom radykalnych grup mużulmańskich pochodzących z zagranicy.

Poważne nieporozumienie pomiędzy obiema grupami religijnymi wywołał kardynał Maurice Otunga, który na forum konferencji chrześcijan afrykańskich w styczniu 1993 r. w Nairobi ostrzegał przed islamem, który chce opanować Afrykę i utworzyć z niej mużulmański kontynent oraz nawoływał do walki z tą religią. Jego słowa oburzyły społeczność mużulmańską, której liderzy oskarżyli kardynała o nawoływanie do wojny religijnej w Kenii²⁶. W kolejnych latach powtarzały się podobne incydenty, a hierarchowie chrześcijańscy niejednokrotnie wypowiadali się na forum publicznym, ostrzegając przed budową kolejnych meczetów i stopniową islamizacją kraju. Niektóre kościoły próbowały również zatrzymać rzekomo narastające zagrożenie ze strony islamu tak absurdalnymi projektami, jak budowa wielkiej katedry Kościoła Prowincji w Kenii w Lamu, które zamieszkiwane jest praktycznie w całości przez mużulmanów.

Poważne rozruchy międzyreligijne wybuchły w lipcu 1998 r. w prowincji Dolina Rift, a sprowokował je amerykański ewangelista, który w meczecie rozwiesił plakaty oskarżające Muhammada o bycie cudzołożnikiem. Pomimo szybkiej reakcji miejscowych władz i deportacji Amerykanina, wybuchły na dużą skalę zamieszki, a jeden z kościołów został doszczętnie spalony. W tym samym czasie trwał konflikt pomiędzy mużulmanami z Nairobi a chrześcijańską ludnością napły-

²⁴ *Islam w dokumentach kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, zebrał i opracował E. Sakowicz, Warszawa 1997, s. 78.

²⁵ *Ibidem*, s. 121.

²⁶ A. Oded, *op. cit.*, s. 106, 107.

wową. Początkowo rywalizacja pomiędzy grupami miała charakter czysto ekonomiczny i dotyczyła rywalizacji o dostęp do ziemi i punktów handlowych, jednak bardzo szybko przybrała charakter walk międzyreligijnych. Podobne zamieszki powtórzyły się jeszcze w 2000 r., kiedy muzułmanie sprzeciwili się umieszczeniu chrześcijańskich straganów w niewielkiej odległości od meczetów. Muzułmańska młodzież w zamieszkach spaliła anglikański zbór i seminarium oraz kościół rzymskokatolicki²⁷.

Najważniejszym wydarzeniem w Kenii w ciągu ostatnich kilkunastu lat, które znacząco wpłynęło na relacje chrześcijańsko-muzułmańskie, był jednakże atak bombowy na ambasadę Stanów Zjednoczonych w Nairobi 7 sierpnia 1998 r. W zamachu zginęło ponad 250 osób, a 5 tys. zostało rannych. Jednak to nie ambasada najbardziej ucierpiała w ataku, a znajdujący się nieopodal biurowiec. W samej ambasadzie zginęło 40 osób, a wybuch ciężarówki wypełnionej trotylem zniszczył około czterdziestu okolicznych domów²⁸. Odpowiedzialnością za zamach obarczony został Osama bin Laden, a większość zamachowców była muzułmanami – czy to kenijskimi, czy przybyłymi z zagranicy. Podobny atak został przeprowadzony w tym samym czasie na ambasadę Stanów Zjednoczonych w Dar es Saalam, w Tanzanii, jednak pochłonął znacznie mniej ofiar²⁹.

Atak na ambasadę został potępiony przez kenijskich przywódców muzułmańskich, co nie powstrzymało władz przed podjęciem decyzji o zamknięciu licznych muzułmańskich organizacji pozarządowych, które miały być rzekomo podłożem rodzenia się ruchów fundamentalistycznych i terrorystycznych, pomimo że większość zamachowców była obcokrajowcami. Jednym z podstawowych negatywnych skutków ataku terrorystycznego okazał się rosnący ostry konflikt pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami. Według A. Kubai:

Liderzy obu grup religijnych wygłaszali wspólnie publiczne oświadczenia wzywające do spokoju i próbujące zdystansować islamską wiarę od ataków terrorystycznych i potępiające terroryzm w ogóle. Pomimo to od tego czasu wielu chrześcijan żywiło podejrzenia w stosunku do muzułmanów i generalnie islamu³⁰.

Chrześcijanie zaczęli oskarżać muzułmanów o fundamentalizm i angażowanie całej społeczności w zorganizowanie ataków. Podobna sytuacja miała miejsce po atakach na World Trade Center w Nowym Jorku w 2001 r., gdzie muzułmanie kenijscy odczuli negatywne skutki tego zamachu terrorystycznego pomimo braku zaangażowania w jego organizację³¹.

²⁷ C. A. Quinn, F. Quinn, *op. cit.*, s. 119.

²⁸ M. Pawełczak, *Kenia*, Warszawa 2004, s. 351.

²⁹ A. Oded, *op. cit.*, s. 82–86.

³⁰ A. Kubai, *op. cit.*, s. 59.

³¹ R. Seesemann, *Worldviews of East African Muslims after 9/11*, www.ascleiden.nl/pdf/paper326112407.pdf, s. 6.

Narastającą rywalizację pomiędzy chrześcijaństwem a islamem w Kenii można również zobrazować przez zmiany w charakterze zdobywania nowych wiernych przez te religie, co zauważyła Anne Kubai³². Coraz powszechniejszym bowiem zjawiskiem staje się działalność ulicznych kaznodziei. Co prawda w chrześcijaństwie, szczególnie w obrządkach protestanckich, nie jest to praktyka nowa, jednak dla islamu była ona do tej pory dość wyjątkowa, a wygłaszanie kazań odbywało się prawie wyłącznie w meczetach. Obecnie coraz częściej w dużych miastach można zauważyć na dwóch krańcach jednej ulicy kaznodzieję mużulmańskiego i chrześcijańskiego walczących o uwagę wiernych i przekonujących przechodniów i siebie nawzajem o swoich racjach³³.

Natomiast wśród pozytywnych przykładów współzycia mużulmanów i chrześcijan z pewnością należy wymienić małżeństwa międzyreligijne, które w znaczący sposób łączą obie społeczności, pomimo że nie są nadal zbyt częste. Ważny podkreślenia wydaje się również fakt, że pomimo licznych zamieszek wybuchających w miastach i sprowokowanych często jednorazowym nieporozumieniem, przez większość czasu obie wspólnoty funkcjonują bezkonfliktowo, a meczety i kościoły funkcjonują w tych samych dzielnicach, często prowadząc współpracę chociażby w zakresie działalności dobroczynnej³⁴.

Jedną z istotnych kwestii jednoczących chrześcijan i mużulmanów w Kenii, jest sprawa uchwalenia zmian w konstytucji. W 2003 r. powstała międzywyznaniowa chrześcijańsko-mużulmańska grupa robocza, określana nazwą Inicjatywy Ufungamano, której celem było opracowanie projektu nowej konstytucji³⁵. W próbie zmian konstytucyjnych mużulmanie mają szansę nie tylko zjednoczyć własną społeczność i walczyć o prawa w jej imieniu, ale także stanąć po stronie wszystkich Kenijczyków, cierpiących z powodu korupcji i niewydajności władz i jak przekonuje Constantin, „dzisiaj islam jest używany jako ideologia protestu przeciwko obecnemu społecznemu i politycznemu porządkowi”³⁶.

Wydaje się, że aby polepszyć wzajemne zrozumienie pomiędzy mużulmanami a chrześcijanami, należałoby zwiększyć wysiłki edukacyjne i budować dialog międzyreligijny między innymi przez tworzenie szkół przeznaczonych dla obu grup, co potwierdza badacz chrześcijański Ligi Clerici:

Użyjemy wszelkich środków jakie są w naszej gestii, włączając nasze katolickie instytucje oświatowe na wybrzeżu do nauczania chrześcijan i mużulmanów wzajemnej tolerancji i szacunku. W naszych szkołach zbudujemy zatem lepszy kenijski naród, Kenię która jest ponad etnicznymi, wyznaniowymi czy religijnymi interesami jakichkolwiek grup³⁷.

³² A. Kubai, *op. cit.*, s. 48.

³³ *Ibidem*, s. 49.

³⁴ C. A. Quinn, F. Quinn, *op. cit.*, s. 120.

³⁵ US Department of State, *Annual Report on International Religious Freedom 2004...*, s. 59.

³⁶ F. Constantin, *Muslims & Politics. The Attempts to Create Muslim National Organizations in Tanzania, Uganda & Kenya*, [w:] *Religion & Politics in East Africa. The Period Since Independence*, red. H. Bernt Hansen, M. Twaddle, J. Currey, London 1995, s. 23.

³⁷ L. Clerici, *Dialogue between Muslims and Christians: How a Better Understanding of history Can Help*, [w:] *Social and Religious Concerns of East Africa. A Wajibu Anthology*, red. G. J. Wanjohi, G. Wakuraya Wanhohi, Washington 2005, s. 323.

Muzułmanie na arenie politycznej Kenii

Budowa dialogu międzyreligijnego była jednak stale utrudniana przez stosunek władz kenijskich do tworzenia organizacji o charakterze religijnym, a szczególnie organizacji mużułmańskich. Pierwsza pozytywna zmiana w tej kwestii zauważalna jest dopiero w latach 80. Trzeba podkreślić, że zanim wprowadzono system wielopartyjny w 1992 r., tylko kościoły, meczety i organizacje pozarządowe mogły sobie pozwolić w niewielkim zakresie na krytykę władz, dlatego prezydent Moi obawiał się tworzenia organizacji politycznych o zabarwieniu religijnym, aby nie dopuścić do wzrostu krytyki jego rządów. Sytuacja ta uległa zmianie dopiero w 1982 r., gdy prezydent zdał sobie sprawę z siły politycznej elektoratu mużułmańskiego, co w rezultacie spowodowało, że w roku 1987 mużułmanie objęli 7 ze 170 miejsc w parlamencie. Może się wydawać, że wynik ten nie był oszałamiający, jednak była to zauważalna zmiana w życiu politycznym Kenii. W 1992 r. liczba mużułmańskich parlamentarzystów wzrosła do 24, jednak byli oni często oskarżani przez różne organizacje mużułmańskie o brak zainteresowania problemami społeczności mużułmańskiej³⁸.

Trzeba pamiętać, że większość mużułmanów zaangażowanych politycznie związana była z Supkem (Najwyższa Rada Kenijskich Mużułmanów – The Supreme Council of Kenya Muslims) która była prorządową organizacją parasolową kontrolującą polityczne aspiracje mużułmanów i ograniczającą je w momencie, gdy sprzeciwiały się oficjalnej polityce rządowej. Organizacja miała w szerszym zakresie jednoczyć społeczność mużułmańską w promowaniu obecności mużułmanów na arenie politycznej. Zaznaczały się jednak wyraźne związki Rady z administracją i lojalność w stosunku do rządzącej partii KANU, co widoczne było choćby we władzach Supkem, które składały się głównie z ministrów rządu kenijskiego. Utrzymywanie kontaktów z administracją kenijską i częste spotkania przywódców Supkem z prezydentem spowodowały, że organizacja stała się jedynym oficjalnie uznanym przez rząd ciałem reprezentującym interesy społeczności mużułmańskiej w Kenii oraz mogącym utrzymywać kontakty z zagranicznymi organizacjami mużułmańskimi. Wiele mniejszych organizacji weszło w skład Supkem, jednak nie dotyczyło to szyitów, którzy byli bardzo nieprzychylnie nastawieni do Rady, podobnie jak liczne organizacje z wybrzeża. Oskarżali oni przywódców Supkem o nadużycia finansowe i zbyt bliskie kontakty z rządem, co powodowało brak neutralności koniecznej do reprezentowania interesów grupy mniejszościowej. Zarzucano też organizacji szowinizm i brak starań o polepszenie pozycji kobiet w społeczeństwie. Pomimo deklaracji o zjednoczeniu wszystkich kenijskich mużułmanów w ramach Supkem, jej znaczenie dla religijnego, społecznego i politycznego funkcjonowania mużułmanów było raczej niewielkie³⁹.

³⁸ C. A. Quinn, F. Quinn, *op. cit.*, s. 114–115.

³⁹ A. Oded, *op. cit.*, s. 25.

W czasie prezydentury Moi wzrosło znaczenie głównego *kadiego*, który wielokrotnie podkreślał konieczność oddzielenia religii od polityki. Jednak jak podkreśla profesor Uniwersytetu Nairobi Mohamed Bakari:

[...] religia i państwo nie powinny być kompletnie oddzielone, ponieważ osłabia to politycznie mużulmanów i polityczne działania mużulmańskich partii i organizacji nie powinny być zakazane⁴⁰.

Aby zapobiec rodzeniu się ruchów antyrządowych wśród mużulmanów, rząd prowadził stały monitoring organizacji mużulmańskich angażujących się w życie polityczne kraju, szczególnie tych, które utrzymywały kontakty z zagranicznymi organizacjami. Jego rezultatem było między innymi wydanie w 1980 r. zakazu działalności Stowarzyszenia Mużulmańskich Studentów Uniwersytetu w Nairobi, które utrzymywało liczne kontakty z ambasadami państw arabskich, co wskazywało jasno na strach rządu przed rodzeniem się opozycji mużulmańskiej. Ograniczone zaangażowanie mużulmanów w politykę było spowodowane przede wszystkim ich słabym wykształceniem, ale jak udowadnia F. Constantin:

Wyższe stanowiska polityczne i rządowe są fortecą zwesternizowanej klasy rządzącej, do której dostęp ma niewiele osób z dyplomami ze szkół mużulmańskich, czy nawet z tytułami zdobytymi na arabskich uniwersytetach⁴¹.

Można zauważyć, że jedynymi organizacjami mużulmańskimi akceptowanymi przez władze kenijskie, były tylko te o charakterze prorządowym (np. Supkem). Zmiana w tej kwestii nastąpiła dopiero w 1992 r. wraz z wprowadzeniem systemu wielopartyjnego i powstaniem Islamskiej Partii Kenii (IPK). Partia nie została jednak uznana przez władze i nie mogła wystawiać swoich kandydatów w wyborach parlamentarnych i prezydenckich, jednak jej znaczenie na arenie politycznej na początku lat 90. było znaczące. Niedługo po jej powstaniu siedmiu imamów z nią związanych oraz liczni aktywiści zostali aresztowani i oskarżeni o prowadzenie działalności i agitacji antyrządowej. Wywołało to w maju 1992 r. niepokoje i zamieszki w Mombasie. IPK zorganizowała masowe demonstracje, domagając się uwolnienia aresztantów. W czasie protestów wiele budynków publicznych zostało zniszczonych, zaatakowano posterunki policji, a wielu demonstrantów zginęło lub zostało poważnie rannych. Potyczki zwolenników IPK z siłami rządowymi trwały z większą lub mniejszą intensywnością przez kolejne dwa lata⁴².

⁴⁰ *Islam in Kenya*, red. M. Bakari, Y. Saad, Nairobi 1995, s. 226, [za:] A. Oded, *op. cit.*, s. 78.

⁴¹ F. Constantin, *Leadership, Muslim Identities and East African Politics: Tradition, Bureaucratization and Communication*, [w:] *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, red. L. Brenner, Bloomington 1993, s. 41.

⁴² A. Y. Lodhi, *op. cit.*, s. 94.

Charyzmatycznym przywódcą IPK został młody szejek Chalid Balala, pochodzący z Mombasy, ale mający korzenie jemeńskie. Wykształcony na Uniwersytecie w Medynie, po studiach podróżował po wielu krajach europejskich i azjatyckich, a po powrocie do Kenii w 1990 r. zajął się prowadzeniem sklepu rzeźniczego oraz ulicznym kaznodziejstwem. Szybko jednak zyskał wielką popularność wśród młodych muzułmanów i stanął na czele IPK. Wśród głównych postulatów, które głosił zaznaczała się silna krytyka w stosunku do władz kenijskich, a w szczególności do prezydenta Moi. Szejek zwracał uwagę na marginalizację muzułmanów i na konieczność reformy muzułmańskiej edukacji. Często był zwolennikiem konserwatywnego spojrzenia na kwestie społeczne, sprzeciwiając się westernizacji, oraz domagając się zmniejszenia udziału kobiet w życiu publicznym. Balala nie zgadzał się z oddzielaniem religii od kwestii politycznych, która była stosowana w praktyce jedynie w przypadku społeczności muzułmańskiej i żądał rejestracji IPK jako partii politycznej⁴³.

Pomimo stosunkowo krótkiej kariery IPK w życiu politycznym Kenii, odegrała ona znaczącą rolę. Większość jej zwolenników należała do młodzieży, która często znajdowała się w fatalnej sytuacji materialnej i nie posiadała pozytywnych perspektyw przy tak dużym wskaźniku bezrobocia. IPK dała im szansę wypowiedzenia się, zwrócenia uwagi na ich problemy. Jej założeniu towarzyszył ogromny entuzjazm wielu przedstawicieli społeczności muzułmańskiej, gdyż była to pierwsza w pełni islamska partia polityczna. Stąd zakaz legalizacji partii wywołał oburzenie muzułmanów, którzy potrafili zjednoczyć się w walce o uznanie praw politycznych swojej wspólnoty. Zapewne gdyby nie radykalizacja ugrupowania, która nastąpiła głównie za sprawą poglądów głoszonych przez szejka Balala, partia mogła odegrać kluczową rolę na kenijskiej arenie politycznej, jednocząc społeczność muzułmańską i tworząc tak potrzebne forum współdziałania podzielonej społeczności muzułmanów oraz kreując reprezentację interesów tej grupy w życiu politycznym Kenii, tak istotną w przypadku grup marginalizowanych⁴⁴.

Z uwagi na fakt, że muzułmanie kenijscy stanowili grupę mniejszościową, a państwo w bardzo ograniczonym zakresie angażowało się w pomoc finansową grupom religijnym, społeczności muzułmańskie bardzo często korzystały z pomocy finansowej, oferowanej przez państwa arabskie czy szerzej, islamskie. Aktywność arabsko-islamska w Kenii budziła obawy władz oraz chrześcijan, przede wszystkim ze względu na zagrożenie radykalnymi ruchami muzułmańskimi z Sudanu czy Libii, które mogły się zadomowić na gruncie kenijskim. Stąd często władze stosowały radykalne metody, aby ograniczyć wpływy zewnętrzne, jak to miało miejsce w przypadku zakazu działalności Związku Studentów Muzułmańskich na Uniwersytecie Nairobi, który został oskarżony o zbyt bliską współpracę z ambasadami państw arabskich.

⁴³ A. Oded, *op. cit.*, s. 149–150.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 137.

Przywódcy chrześcijańscy domagali się również zakazania sprowadzania do Kenii nauczycieli i imamów z innych krajów mużulmańskich, ponieważ mieli oni szerzyć poglądy antychrześcijańskie.

Pomimo wielu nieporozumień pomiędzy chrześcijanami a mużulmanami w Kenii trzeba podkreślić, że kraj ten, w odróżnieniu choćby do Ugandy czy Tanzanii, nie padł ofiarą otwartej międzyreligijnej przemocy pomiędzy obiema grupami. Gorąca debata toczyła się jednak w mediach czy w wystąpieniach przywódców religijnych i okraszona była wzajemną niechęcią, brakiem zaufania i oskarżeniami o prozelityzm. Wydaje się szczególnie istotne, aby przywódcy obu wspólnot religijnych nadal podejmowali trud inicjowania dialogu międzyreligijnego. Znaczące wysiłki powinny zostać również podjęte ze strony władz państwowych. Mużulmanie jako mniejszość religijna muszą mieć zapewnioną pełnię praw wyznawania swojej wiary, a sprawujący władzę powinni dążyć do neutralności światopoglądowej, co jest jasno określone w kenijskiej ustawie zasadniczej.

Trudno jest jednoznacznie określić, w jakim kierunku będą ewoluowały stosunki mużulmańsko-chrześcijańskie w Kenii oraz w jaki sposób władze będą się angażowały w ich kształtowanie i normalizację. Od czasu sfałszowanych przez Mwai Kibakiego wyborów prezydenckich w grudniu 2007 r., sytuacja w Kenii jest bardzo niestabilna. Pomimo włączenia ONZ w próbę uspokojenia nastrojów społecznych i utworzenia rządu współpracy narodowej z Kibakim jako prezydentem i Raila Odingą jako premierem, proces demokratyzacji kraju pozostaje nadal pod znakiem zapytania⁴⁵. Jak można bowiem zauważyć:

Obecnie zastosowany podział władzy daje niewiele nadziei na przeprowadzenie prawdziwych reform. Rząd współpracy narodowej pozostawia władzę w rękach autokratów ma tendencję do odsuwania fundamentalnych sporów politycznych, a nie ich rozwiązywania. W najlepszym wypadku może to być jedynie przystanek na drodze do prawdziwych zmian⁴⁶.

Spółeczność mużulmańska po wydarzeniach z 2007 r. nie opowiedziała się jednoznacznie za żadnym z rywalizujących kandydatów na prezydenta (Kibaki, Odinga). Spowodowało to wzrost znaczenia tej grupy na kenijskiej arenie politycznej z uwagi, że stanowiła ona ważny elektorat w wyborach w 2008 r. Widoczne to było w wysokiej pozycji mużulmanów w utworzonym rządzie współpracy narodowej, gdzie objęli oni siedem stanowisk rządowych oraz sześć stanowisk wiceministrów⁴⁷. To, co bardzo często podkreśla się w debacie publicznej, to rola liderów chrześcijańskich i mużulmańskich w toczącym się procesie pokojowym nakierowanym na stabilizację kraju. Przywódcy obu grup religijnych powinni, nie zważając na różnice religijne czy etniczne, dążyć do jedności społeczeństwa kenijskiego⁴⁸

⁴⁵ Szerzej na ten temat w: *Country Profiles: Kenya. Still not a Happy Marriage*, „The Africa Report” 2010–2011, No. 20, s. 180–181.

⁴⁶ N. Cheeseman, T. Blessing-Miles, *Power Sharing for Peace, not Political Change*, „The Africa Report” 2010, No. 23, s. 47.

⁴⁷ A. Rabasa, *Radical Islam in East Africa*, Santa Monica 2009, s. 37–38.

⁴⁸ K. Mogne Bondevik, *The Role of Religion in War and Peace*, [w:] *Voices of Tomorrow. Reflections of Students and Professionals on Peacebuilding*, Trondheim 2009.

Podsumowanie

Islam w Kenii, pomimo znacznej liczby wyznawców, nadal pozostaje religią marginalizowaną. Proces ten ma nie tylko miejsce w dziedzinie edukacji, co przyczynia się do słabszej pozycji muzułmanów na kenijskim rynku pracy, ale przede wszystkim na arenie politycznej. Co prawda, odkąd Kenia uzyskała niepodległość w 1963 r., polityczna pozycja muzułmanów stale wzrasta, jednak nie jest to zmiana wystarczająca. Istotne znaczenie w tym względzie miało tworzenie organizacji muzułmańskich, mających na celu reprezentację tej społeczności na arenie politycznej kraju, z których najważniejszą była Supkem. Podkreślić jednak należy, że miała ona charakter prorządowy i nie reprezentowała interesów całej wspólnoty. Dopiero utworzenie IPK dało szczególnie młodym muzułmanom szansę na reprezentację swoich interesów w szeroko pojętej sferze publicznej.

Chrześcijańskie władze starają się o względy społeczności muzułmańskiej przede wszystkim w okresie wyborów, gdy walczą o rozszerzenie swojego elektoratu. Nawet, gdy zauważa się muzułmanów piastujących wysokie stanowiska w administracji, to zazwyczaj są to osoby blisko związane z kręgami rządowymi i niekoniecznie wystarczająco reprezentujące interesy swojej grupy religijnej. Relacje muzułmańsko-chrześcijańskie nadal kształtowane są w oparciu o brak wzajemnego zaufania, do czego w znaczący sposób przyczynia się administracja rządowa, wykorzystująca konflikt międzyreligijny w celu osłabienia rodzącej się opozycji politycznej. Co prawda do otwartych walk pomiędzy członkami obu społeczności dochodzi stosunkowo rzadko, to nadal stosunki pomiędzy oboma religiami są bardzo napięte i wystarczy niewielki impuls, aby konflikt wybuchł na dużą skalę.