

Ks. Jacek Jan Pawlik SVD¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Dynamika ruchów mesjanistycznych w Afryce na przykładzie ludności Basenu Dolnego Konga

Słowa kluczowe: nowe ruchy religijne; mesjanizm; afrykańskie kościoły niezależne; kimban-gizm; khakizm; matswanizm.

Keywords: new religious movements; Messianism; African Independent Churches; Khakism; Kimbanguism; Matswanism.

Od końca XIX w. w Afryce subsaharyjskiej można zaobserwować powstawanie nowych ruchów religijnych, które czerpią inspirację zarówno z religii monoteistycznych, jak i afrykańskiej tradycji kulturowej i religijnej. Do lat pięćdziesiątych XX w. zjawisko to uważano za patologię, wskazując na niezrównoważoną osobowość założycieli, na problemy związane z adaptacją do nowych warunków gospodarczych i akceptacją chrześcijaństwa, na negatywne skutki presji wynikającej z dotychczas nieznanymi wymogów społecznych oraz z wzrastających nierówności na poziomie ekonomicznym. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. podkreślano istotną rolę tych ruchów w budowaniu świadomości politycznej i w kształtowaniu nacjonalizmów. Dość szybko wszystkie te interpretacje okazały się niewystarczające, ponieważ nowe ruchy religijne rozwijały się niezależnie od stowarzyszeń i partii politycznych jako swoista forma obcowania z sacrum, a niektóre z nich skonsolidowały się w ramach niezależnych kościołów. Dzisiaj obserwuje się tendencję podążania tych organizacji religijnych w kierunku neopentekostalizmu i choć oficjalnie zaliczane są do niezależnych kościołów afrykańskich, w odpowiedzi na oczekiwania wyznawców upodabniają się do nowej fali ruchów religijnych lat dziewięćdziesiątych XX w. przez akcentowanie charakteru charyzmatycznego.

¹ Jacek Jan Pawlik SVD, Katedra Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, jacek.pawlik@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2142-9976>.

Artykuł przedstawia dynamikę ruchów mesjanistycznych² w Afryce na przykładzie ludności zamieszkującej Basen Dolnego Konga. Przejawia się ona w zmianie priorytetów tych ruchów. Pierwotna forma, struktura i cel nadane przez ich założyciela pod wpływem kontekstu społeczno-politycznego i kulturowego ulegały stałym przekształceniom, wychodząc naprzeciw zmieniającym się potrzebom, głównie religijnym, wyznawców. W niniejszej analizie za przykład opisywanego zjawiska posłużą nam jedynie trzy, najbardziej znaczące, ruchy religijne powstałe na badanym obszarze w okresie międzywojennym: kimbangizm, khakizm i matswanizm. Odegrały one w okresie poprzedzającym uzyskanie niepodległości ważną rolę społeczno-religijną w Kongu Belgijskim (w obecnej Demokratycznej Republice Konga), w części Francuskiej Afryki Równikowej (we współczesnej Republice Konga) i w mniejszym stopniu w Angoli. Najbardziej znaczącym z tych ruchów jest kimbangizm, który urósł do rangi pokaźnego kościoła, którego liczbę członków szacuje się na 17 mln³.

Wspomniane ruchy zalicza się do mesjanizmów chrześcijańskich, to znaczy inspirowanych Biblią i powstałych w wyniku spotkania chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Mesjanizm można zdefiniować jako oczekiwanie na przyjście zbawiciela, który położy kres dotychczasowej niedoli i zaprowadzi ład oparty na sprawiedliwości i pokoju. W odniesieniu do Afryki należy tę definicję nieco zmodyfikować, uznając za ruch mesjanistyczny taki, który skoncentrowany wokół dominującej osobowości założyciela przypisuje jej, poza zdolnością prorokowania, specjalną siłę, pociągającą za sobą formę identyfikacji z Chrystusem (Barrett D.B., 1968, s. 47).

Zdaniem Abela Kouvouame, mesjanizm można odczytywać na bazie trzech podstawowych przesłanek: 1) obecności wysłannika „Bożego” lub osoby historycznej, która deklarując związek z Bogiem wprowadza rozłam w dotychczasowej wspólnoty; 2) wysublimowania realnej historii ludzi i wiary w nadejście złotego wieku lub innego świata sprawiedliwości, wolności i szczęścia, która podtrzymuje nadzieję; 3) oczekiwania wyjątkowego zdarzenia spowodowanego przez Boskiego wysłannika, odkupiciela, proroka lub mesjasza, który zmodyfikuje bieg historii (Kouvouame A., 2002, s. 155).

Zaliczenie badanych ruchów do mesjanizmów chrześcijańskich wymaga uwzględnienia pewnych zastrzeżeń. Ruchy religijne ulegają modyfikacjom, co powoduje, że zmieniają się akcenty w zależności od etapu rozwoju

² Powołując się na J.W. Fernandez (1964), René Bureau podaje klasyfikację ruchów religijnych, dzieląc je na cztery typy: natywizm, mesjanizm, separatyzm i ruch reformatorski. (Bureau R., 1984, s. 1101). Pierwszy z nich głosi powrót do religii przodków, drugi podsyca nadzieję na powrót zbawcy i ustanowienie nowego porządku, trzeci wyraża oderwanie się od większej jednostki religijnej, czwarty wskazuje na reformy w ramach istniejącej organizacji.

³ Gampiot A.M., 2014, s. 1.

– charakter mesjanistyczny staje się bardziej widoczny lub ulega rozmyciu. Kimbangizm na przykład, przeszedł z fazy mesjanistycznej, głoszącej wyzwolenie z ucisku kolonialnego, do fazy kościoła autonomicznego, kładącego mniejszy nacisk na powrót mesjasza Kimbangu. Matswanizm natomiast wychodzi od ruchu wyzwolenia, by po śmierci lidera przejść do fazy mesjanizmu religijnego. Objętość artykułu nie pozwala na szczegółowe omówienie wspomnianego problemu, jednak nawet naszkicowanie dynamiki ruchów religijnych pozwoli na ukazanie konkretnych prób zmierzających do zaspokojenia zmieniających się potrzeb religijnych.

1. Charakterystyka ruchów mesjanistycznych Konga

Do analizy ruchów mesjanistycznych w Afryce posłuży nam przyjrzenie się obszarowi zamieszkanemu głównie przez lud Bakongo. To odwołanie jest bodajże najbardziej znane i często przytaczane (m.in. Balandier G., 1953; 1955; Lanternari V., 1965; Zajączkowski A., 1970; Kaczyński G.J., 1979). Terytorium ludu Bakongo w okresie kolonialnym zostało podzielone między trzy mocarstwa: Francję, Belgię i Portugalię, stan ten utrzymuje się do dzisiaj. Wytyczone przez kolonizatorów granice zostały zachowane przez niepodległe republiki. Bakongo mieszkają zarówno w Republice Konga i Demokratycznej Republice Konga, jak i w Angoli. Na terytorium Bakongo istniało w przeszłości państwo, Królestwo Konga, które po raz pierwszy zostało odnotowane w źródłach europejskich przez portugalskich żeglarzy w drugiej połowie XV w. Kiedy zaś król Jan I przyjął chrzest w 1491 r., nastąpiła intensywne ewangelizacja kraju, która trwała przez dwieście lat. Była ona jednak powierzchowna, co dało się zauważyć już na początku okresu kolonizacji. Świadczą o tym m.in. pojawiające się ruchy synkretyczne (Kaczyński G.J., 1994, s. 78–80; Balandier G., 1970).

W 1632 r. Francisco Kassola, jako pierwszy znany Afrykanin, ogłosił się prorokiem i synem Bożym, przyciągając uwagę ludu przez cudowne uzdrowienia. Pierwsza próba założenia niezależnego kościoła miała miejsce w 1704 r. Młoda Kongijka, Kimpa Vita, która otrzymała na chrzcie imię Beatrycze, w wieku 22 lat założyła sektę zwaną antonianie, ze względu na założycielską rolę przypisywaną św. Antoniemu Padewskiemu, z którym się identyfikowała. Odrzucała ona praktykę spowiedzi indywidualnej, doktrynę o Eucharystii i recytację modlitw po łacinie. Dopuszczała poligamię. Uważała, że Jezus, Maria i św. Franciszek byli Kongijczykami. Głosiła, że Europejczycy zniekształcili prawdziwą religię i jej fałszywą wersję przekazują Afrykanom. Kimpa Vitę w 1706 r. oskarżono o herezję i z rozkazu władcy Konga spalono na stosie, głównie z powodu odrzucenia

symboli chrześcijańskich, takich jak krzyż. Ruch religijny antonianów, założony przez Kimpa Vita, miał charakter synkretyczny. Celem jego było nie tyle oderwanie się od chrześcijaństwa, co próba jego afrykanizacji (Kaczyński G.J., 1994, s. 82–101).

Dwa wieki później zrodził się na terytorium Bakongo, w części okupowanej przez Belgię, kimbangizm, który wzywał do powszechnej odnowy. Walka z fetysyzmem, studiowanie Pisma św., liturgia bazująca na śpiewach biblijnych, chrzest, spowiedź, idea jedyne Boga, zakaz poligamii miały w sobie charakter rewolucyjny. Wprowadzono też elementy pochodzące z tradycji. Przede wszystkim był to kult przodków, których bliski powrót miał oznaczać nową erę wolności i dobrobytu. Praktykowano rytuały uzdrowień, które wykorzystywały moc uzdrawiania proroków. Natomiast tradycyjna Istota Najwyższa utożsamiona została z Bogiem judeochrześcijańskim.

Założycielem tego ruchu religijnego był wywodzący się z ludu Bakongo Szymon Kimbangu, który urodził się między 1880 a 1890 r.⁴ w Nkamba, w ówczesnym Kongu Belgijskim. Był katechistą w kościele baptystów (Baptist Missionary Society – BMS). Jego marzeniem było zostanie pastorem, ale nie zdał wymaganego egzaminu (Tonda J., 2002, s. 28; Zajączkowski A., 1970, s. 131). Porzucił więc misję i udał się do Kinszaszy w poszukiwaniu pracy. Jak sam twierdził, nawiedzały go wizje i przeżycia mistyczne, a w 1918 r. otrzymał duchowe „wezwanie”, przed którym próbował uciec. W tym czasie na świecie szalała epidemia grypy, zaś między Kinszasą a wybrzeżem trwała budowa linii kolejowej, która pochłonęła wiele ofiar. W 1921 r. Kimbangu powrócił do rodzinnej Nkamby. 6 kwietnia 1921 r. (Hoskins R., 2006, s. 328), w odpowiedzi na „wezwanie”, uzdrowił śmiertelnie chorą kobietę o imieniu Nkiantondo. Był to początek jego działalności proroczej i uzdrowicielskiej. Po tym cudzie następowały kolejne: chromi zaczęli chodzić, ślepi odzyskiwali wzrok, a nawet został wskrzeszony chłopiec. Dla ludzi było oczywistym, że to Bóg działa przez tego człowieka. Przybywali do niego, aby słuchać kazań, a także prosić o zaradzenie różnym nieszczęściom.

Administracja belgijska była zaniepokojona tym stanem rzeczy, tym bardziej że w nauczanie Kimbangu i jego zwolenników coraz głośniejszym brzmiało hasło „Nie należy słuchać władz, ale Boga”. Kiedy 11 maja do wioski przybył administrator dystryktu, Leon Morel, Kimbangu zaczął mówić językami. Administrator stwierdził w raporcie, że Kimbangu i jego zwolennicy potracili zmysły i zakładają nową religię. Napięcie rosło, agresja kierowała się przeciw misji katolickiej utożsamianej z Belgami. Słuchać

⁴ Oficjalnie podaje się datę 24 IX 1887 r., ale spotyka się również rok 1881 lub 1889 (Balandier G., 1953, s. 13; Melice A., 2001, s. 36).

było wezwania do biernego oporu: odmowy płacenia podatków, niepodejmowania prac przymusowych i porzucania upraw rolnych (Zajączkowski A., 1970, s. 132). Obawiając się rewolty, władze kolonialne wprowadziły stan wyjątkowy.

Pierwsza próba aresztowania Kimbangu (6 czerwca) skończyła się niepowodzeniem. Fakt ten przyczynił się do uznania go za wcielenie niezwykłej siły i za obrońcę Afrykanów. Wrogość administracji przerodziła się w prześladowania. Aresztowano sympatyków Kimbangu i wzmocniono kontrolę nad terenem ogarniętym buntem przeciw władzom kolonialnym. W końcu, 12 września 1921 r., ujęto Szymona Kimbangu wraz z 125 bliskimi zwolennikami i po krótkim procesie skazano go na śmierć za podburzanie i wrogość względem Białych, zaś jego zwolenników na deportację w odległe regiony kolonii (Kaczyński G.J., 1979, s. 88–89). Pod wpływem interwencji BMS zamieniono karę śmierci na dożywocie. Po zaaplikowaniu 120 batów przetransportowano go do więzienia w Elisabethville (Lubumbashi), w którym spędził następne 30 lat życia, nigdy nie widując się z żoną i synami. Umarł w więzieniu 12 października 1951 r. (Hoskins R., 2006, s. 327–328)⁵.

Deportacja Kimbangu nie oznaczała zaniku ruchu, który zapoczątkował. Wierzone, że Kimbangu nie tylko pojawia się w snach wyznawców, ale również w nich się wciela. Zaledwie dwa lata po deportacji pojawia się zjawisko śpiewanie hymnów do proroka Kimbangu. Jeszcze za życia, a tym bardziej po śmierci, uznawano go za „Czarnego Mesjasza”. W oczach wiernych był nowym królem Konga, uosabiającym sakralność władzy. Przedstawiano go z laską w ręku, która nawiązywała nie tylko do postaci biblijnego proroka, ale również była znakiem tradycyjnej władzy królewskiej. Oczekiwane królestwo kimbangiści łączyli z historycznym Królestwem Konga. W okresie prześladowań głosili bliskie nadejście królestwa pod wodzą Szymona Kimbangu. Nie wzywali do wytopienia Białych, ale do odwrócenia ról, aby poddani zaczęli dominować nad tymi, którzy rządzą. Miał to być powrót do złotego wieku początków państwowości Konga i nastanie nowej ery (Melice A., 2001, s. 37–38).

Od samego początku ruch przyjął strukturę kościoła (doktryna, kult, hierarchia, podział na parafie). Na czele stanęło dwunastu „apostołów”, którzy spełniali rolę episkopatu nadzorującego kler niższy. Dokonano podziału na diecezje i parafie, przeprowadzano akcje misyjne i zbiórkę funduszy. W 1925 r. ruch został oficjalnie zakazany. Prześladowania wyznawców łączyły się z przesiedleniami w inne regiony kolonii. Mówi się o przesiedleniu 100 tys. osób między 1921 a 1959 r. W tym trudnym okre-

⁵ Należy zauważyć, że dokładne daty wydarzeń różnią się w zależności od autorów.

się na czele ruchu stała żona Kimbangu, Maria Muilu Kiawanga Nzitani, a po jej śmierci w 1959 r. zastąpił ją najmłodszy syn Szymona, Józef Diangienda Kuntima (Hoskins R., 2006, s. 328–329). W roku 1953 nastąpiła reorganizacja ruchu, który przyjął strukturę stowarzyszenia (*kintawadi*), które od 1956 r. podejmowało starania o legalizację, podkreślając swój wyłącznie religijny charakter. 24 grudnia 1959 r. zakaz działalności kimbangizmu został odwołany. Stowarzyszenie szybko przekształciło się w kościół. Miejsce urodzenia Szymona, Nkamba, gdzie sprowadzono jego szczątki, stało się centrum tego kościoła, nazywanym przez wyznawców Nową Jerozolimą (Mbanza Jeruzalem). 16 sierpnia 1969 r. kimbangiści zostali przyjęci do Światowej Rady Kościołów pod oficjalną nazwą „Kościół Jezusa Chrystusa na ziemi przez Jego Specjalnego Wysłannika Szymona Kimbangu” (EJCSK). W 1971 r. władze ówczesnego Zairu (obecnie DRK) oficjalnie uznały ten Kościół, obok katolików i protestantów, za denominację chrześcijańską (Melice A., 2001, s. 38–39).

W sytuacji kolonialnej, w okresie początkowego rozwoju i konsolidacji ruchu, jak pisze Georges Balandier, „egzaltacja, która animowała adeptów młodego i autentycznie afrykańskiego kościoła, sentyment wyzwolenia, który temu towarzyszył [...], nowe więzy, jakie się tworzyły (ponad ramami rodzinnymi, ponad ograniczeniami administracyjnymi i granicami państwowymi), to w równym stopniu elementy wywrotowe, wrogie ustanowionemu porządkowi. Ponadto, ta nowa religia była religią ściśle określonej grupy etnicznej, wyrażała się za pomocą jednego języka (obecnie w formie pisanej), miała swoją «księgę» – Biblię przetłumaczoną na język kikongo. Niosła w sobie zarodki pewnego rodzaju świętego nacjonalizmu” (Balandier G., 1953, s. 16).

W okresie kolonialnym podkreślanie roli zbawcy i nadejścia nowego, sprawiedliwego ładu ożywiało nadzieję zmiany warunków życia. W tym okresie ruch kimbangistów miał charakter emancypacyjny, głosząc uwolnienie się od jarzma Białych. Często przytaczano biblijny epizod walki Dawida z Goliatem. Ten emancypacyjny charakter wzmocniły prześladowania i uwięzienie założyciela, który jako prorok, pod wpływem mityzacji, stał się mesjaszem. Kiedy jednak ruch przyjął postać kościoła, ustabilizował się i został oficjalnie uznany, nastąpiło przesunięcie akcentów z wyzwolenia zbiorowego na zbawienie indywidualne. Stąd obowiązujące kimbanguistów reguły dotyczą życia jednostkowego: zakaz poligamii, palenia papierosów, picia alkoholu, zażywania narkotyków, jedzenia wieprzowiny i mięsa pewnych gatunków małp, spania nago i handlu w niedzielę. Zakazane jest lamentowanie z powodu śmierci i tańczenie podczas kultu. Zaleca się niszczenie fetyszy i szacunek dla zmarłych. Przede wszystkim zaś kimbangista powinien się regularnie modlić, uczestniczyć w niedzielnych

nabożeństwach i czytać Pismo Święte (Hoskins R., 2006, s. 329). EJCSK funkcjonuje na wzór kościołów protestanckich, zachowując oryginalny charakter wynikający z tradycji afrykańskich, szczególnie oddawanie czci zmarłym, hierarchiczność i więzy krwi (Lanternari V., 1965, s. 106).

W nurcie kimbangizmu w okresie kolonialnym sytuuje się działalność Szymona Piotra Mpadi'ego, który, podobnie jak Szymon Kimbangu, pochodził z ludu Bakongo z belgijskiego Konga. Urodził się w 1909 r., po ukończeniu szkoły pełnił funkcję katechisty w misji baptystów. Wydalony w 1937 r. pod zarzutem cudzołóstwa udał się do Kinszasy w poszukiwaniu pracy. Tam wstąpił do Armii Zbawienia, która w tym okresie cieszyła się dużą popularnością, m.in. ze względu na oryginalne mundury. Jednak już po kilkunastu miesiącach podjął inicjatywę utworzenia niezależnego kościoła – Kościoła Czarnych (*L'Église des Noirs* lub *Mission des Noirs*), łączącego organizację Armii Zbawienia z ideą apostołskiego kościoła na wzór kimbangizmu. Ze względu na kolor noszonych uniformów ruch ten nazywany jest khakizmem. Kościół Czarnych nie zdobył poparcia władz kolonialnych, a wręcz przeciwnie, wywołał niechęć i prześladowania (Kaczyński G.J., 1979, s. 138–140). Trwała wtedy II wojna światowa, a Belgia była pod okupacją niemiecką. Mpadi stanął po stronie Niemiec, uznając ich za przyszłych wybawców Kongijczyków. Głosił, że niemiecki król zasiądzie na pewien czas na tronie Królestwa Afrykanów, by mieli czas na poznanie nowoczesnych technik produkcji, po czym zostaną sprowadzeni do Afryki Afroamerykanie. Mpadi fascynował się cywilizacją europejską, ale Europejczyków, szczególnie Belgów, uważał za wrogów (Zajączkowski A., 1970, s. 134; Bernard G., 1970, s. 206–207).

W swoim przesłaniu religijnym Mpadi podkreślał mesjańską i profetyczną rolę Szymona Kimbangu jako wybawcy wszystkich ludzi świata pochodzenia afrykańskiego. Sam podobno miał spotkać Kimbangu w Elisabethville 17 kwietnia 1946 r. Mpadi był czterokrotnie więziony, ale za każdym razem zdołał uciec. Ukrywał się w Angoli, a następnie w francuskim Kongu, gdzie w 1944 r. został złapany i deportowany do Konga belgijskiego. Wyszedł z więzienia po uzyskaniu niepodległości przez Kongo belgijskie w 1960 r. Zmarł 19 marca 1991 r.⁶ Szymon Piotr Mpadi uważał się za szefa „apostołów” Szymona Kimbangu. Jego silna pozycja pozwalała na konsolidację ruchu. Kiedy zaś na początku lat pięćdziesiątych XX w. kierownictwo przejęli niecieszący się dużym autorytetem współpracownicy, Kościół Czarnych rozpadł się na niezależne, lokalne ośrodki kultu (Kaczyński G.J., 1979, s. 145–146). Dziś liczy on kilkuset wyznawców.

Na terytorium francuskiego Konga wpływy kimbangizmu zaczęły słabnąć wraz z pojawieniem się amikalizmu, kojarzonego z postacią

⁶ https://ln.wikipedia.org/wiki/Simon_Pierre_Mpadi (dostęp: 11.07.2020).

Andrzeja Matswy. Na początku ruch ten miał wydźwięk społeczno-polityczny, ale z czasem, po prześladowaniach i śmierci założyciela, nabrał charakteru religijnego. Andrzej Matswa (Matsoua) urodził się 17 stycznia 1899 r. w Mandzaka-Kinkala w regionie Pool (Kongo francuskie). Po okresie formacji u ojców duchaczy (CSSp) został katechistą. Jednak interesował się bardziej sprawami społeczno-politycznymi niż religijnymi. Zrezygnował więc z apostołatu i udał się do stolicy Brazzaville. Stąd wyjechał do Francji, zaciągnął się do wojska i w 1925 r. brał udział w walkach w górach Rif w Maroku, służąc w 22 regimencie strzelców senegalskich. W 1926 r. założył w Paryżu Stowarzyszenie Przyjaciół, pochodzących z Francuskiej Afryki Równikowej (*Amicale⁷ des originaires de l'Afrique Équatoriale Française*), które w krótkim czasie zdobyło popularność w Afryce. Wkrótce przybrało ono charakter polityczny, po tym jak Matswa wezwał do walki ze stanem poniżenia, w jakim znaleźli się Afrykanie. Jego pragnieniem było odzyskanie niepodległości w sposób pokojowy przez bojkot zarządzeń administracji kolonialnej. W grudniu 1929 r. władze Francuskiej Afryki Równikowej aresztowały Matswę, który wraz z uwięzionymi towarzyszami został deportowany do więzienia w N'Djaménié w Czadzie. W tym czasie we Francuskiej Afryce Równikowej Stowarzyszenie liczyło już 13 tys. członków. W następstwie aresztowania Matswy i towarzyszy wybuchły strajki protestacyjne i zamieszki w całej kolonii. We wrześniu 1935 r. Matswa uciekł z więzienia, udał się do belgijskiego Konga, aby stamtąd zreorganizować Stowarzyszenie. Z pomocą członków, pod fałszywym nazwiskiem, udał się do Francji. W 1939 r. zaciągnął się ponownie do wojska. Na początku 1940 r. został ranny, a kiedy po rekonwalescencji zamierzał powrócić na front, został zadenuncjowany, zatrzymany 3 kwietnia 1940 r. i deportowany do Konga, gdzie w lutym 1941 r. skazano go na dożywocie. Umarł 13 stycznia 1942 r. (Young E., 1999, s. 1265). Nigdy nie wyjaśniono okoliczności jego śmierci i pogrzebu, co przyczyniło się do rozprzestrzenienia wierzenia, że Matswa wciąż żyje. Tym sposobem Matswa, który prowadził działalność polityczną, stał się męczennikiem, a jego imię zostało włączone do kultu związanego z Szymonem Kimbangu. Członkowie Stowarzyszenia Przyjaźni wkrótce uznali Matswę za mesjasza, oczekując jego powrotu jako „Jezusa Matswę”. Stowarzyszenie przekształciło się w ruch polityczno-religijny (matswanizm), mający swoje świątynie i kapłanów, pielgrzymki i święte teksty. Odegrało ważną rolę w walce przeciw kolonializmowi we Francuskiej Afryce Równikowej.

Zarówno kimbangizm, jak i khakizm oraz matswanizm utraciły żywotność wraz z końcem kolonializmu. Kimbangizm przekształcił się w uniwer-

⁷ Stąd przyjęta nazwa ruchu „amikalizm”.

salizm ewangeliczny i jako taki rozwinął się do współczesnych rozmiarów. Pozbawiony głowy matswanizm zniknął ze sceny publicznej, kiedy powstały partie polityczne. Uświadomienie wartości kulturowej i pragnienie autonomii popchnęło Bakongo do takiego uniesienia politycznego i religijnego, że zapragnęli przegrupowania. Kimbangizm nabrał wielkiego rozmachu, rozprzestrzeniając się po obu brzegach rzeki Kongo w jedności myśli i praktyki religijnej. Podjął się reinterpretacji przekazu chrześcijańskiego w świetle mądrości i wrażliwości bantu. Pozostałości matswanizmu odnaleźć można jedynie w niektórych grupach profetycznych.

2. Geneza i znaczenie ruchów mesjanistycznych

Początkowo interpretacja ruchów mesjanistycznych i pokrewnych koncentrowała się na analizie kontaktów kulturowych wskazując, że pojawienie się religii synkretycznych jest wynikiem zderzenia dwóch odrębnych systemów społeczno-kulturowych: afrykańskiego i zachodniego, a w szczególności chrześcijaństwa i afrykańskich religii tradycyjnych. W interpretacji tej niewątpliwie jest dużo racji, ale to nie wyjaśnia całości zjawiska. Już samo rozumienie zmiany w wyniku kontaktu kulturowego budzi ożywione dyskusje. Warto wspomnieć Bronisława Malinowskiego, dla którego zmiana kulturowa jest wynikiem wpływu wyższej kultury na niższą. Wyróżnia on trzy fazy: wpływ wyższej kultury, podłoże życia autochtonów, na które oddziałuje wyższa kultura oraz zmiana wynikająca z reakcji między obydwoma kulturami (Malinowski B., 1945, s. 26). To statyczne, wręcz substancjalne podejście, zastosowano do zjawisk religijnych. Chrześcijaństwo miałoby być tą wyższą religią powiązaną z kulturą Zachodu, podłożem – tradycyjne religie afrykańskie, zaś zmiana miałaby się wyrażać przez religie synkretyczne. W opinii niektórych misjologów ich pojawienie się miałoby być wynikiem błędnej inkulturacji i fuzji wierzeń chrześcijańskich z tradycyjnymi wierzeniami Afrykanów. Właściwa bowiem inkulturacja polega na harmonijnym przenikaniu Ewangelii do rodzimych kultur, w wyniku czego Ewangelia nabiera rysów kultury lokalnej, zaś kultura lokalna ulega „chrystianizacji”.

Istnienie wspólnot synkretycznych miałoby świadczyć o nieudanej inkulturacji. Psycholodzy przyczyn tego zjawiska upatrują w braku zaspokojenia wewnętrznych pragnień i aspiracji „duszy afrykańskiej” w ramach kościołów misyjnych. Wykorzenie dawnych wierzeń miało spowodować utworzenie się pewnego rodzaju próżni, wywołującej poczucie osamotnienia i zagrożenia. Powstawanie i popularność kościołów synkretycznych należy więc tłumaczyć dążeniem do obrony tożsamości afrykańskiej bez

odrzućcia chrześcijaństwa jako paradygmatu wiary. Tworzenie się nowych wspólnot miało zagwarantować poczucie solidarności i bezpieczeństwa oraz zapewnić środki do życia (Kowalak W., 1998, s. 20).

Pojęcie zmiany kulturowej B. Malinowskiego spotkało się z silną krytyką ze strony Maxa Gluckmana i Szkoły Manchersterskiej. Szczególnie krytycznie podchodzi Gluckman do podziału na trzy kulturowe fazy. Mimo że Europejczycy i Afrykanie utrzymują relacje, a nawet współpracują ze sobą, Malinowski uważa, że należy te kultury badać oddzielnie, Gluckman zaś kładzie nacisk na badanie zmiany (Gluckman M., 1947, s. 114).

Idąc po linii Gluckmana i odrzucając kulturalizm Malinowskiego, Georges Balandier tworzy antropologię dynamiczną, która koncentruje się na przeciwstawieniach, dwuznacznościach, metamorfozach i projektach ruchów religijnych (Dianteill E., 2017/18, s. 257–258). Na podstawie doświadczeń afrykańskich i badań mesjanizmów Konga, Balandier tworzy pojęcie „sytuacji kolonialnej”, którą definiuje jako szczególną koniunkturę, narzucającą pewne ukierunkowanie działaniu uwikłanych w nią ludzi i wyznaczającą proces transformacji (Balandier G., 1955, s. 3). W przypadku Afryki chodzi o dominację narzuconą przez obcą mniejszość – różną rasowo, kulturowo i cywilizacyjnie – większości autochtonicznej stojącej materialnie na niższym poziomie. „Dominacja ta pociąga za sobą zetknięcie się [...] cywilizacji mechanistycznej, o silnej ekonomii, o szybkim rytmie życia i pochodzeniu chrześcijańskim narzucającej się cywilizacji bez złożonych technik, opóźnionej ekonomii, o wolnym rytmie życia i radykalnie niechrześcijańskiej. [...] Aby utrzymać dominację konieczne jest uciekanie się nie tylko do *siły*, ale też do zbioru uzasadniających pseudoargumentów i zachowań stereotypowych” (Balandier G., 1955, s. 33).

Poglądy Balandiera dotyczące afrykańskich ruchów religijnych można podsumować w kilku punktach. 1. Ruchy mesjanistyczne są próbą adaptacji do nowych warunków społeczno-kulturowych stworzonych przez kolonizację. Emancypacja była niemożliwa na polu ekonomicznym i politycznym, realizowała się więc na polu wierzeń i zachowań fundamentalnych. W społeczeństwie, w którym funkcje religijne słabo są odróżniane od funkcji politycznych, transfer reakcji politycznych na poziom aktywności religijnych był ułatwiony (Balandier G., 1953, s. 23). 2. Balandier zauważa, że ruchy te kanalizują protest przeciw pewnej formie ekonomii, która zachwiała tradycyjną równowagę i wiązała się z utratą poczucia bezpieczeństwa. Autor wskazuje światowe kryzysy ekonomiczne, które miały swoje reperkusje w Afryce (1921/1922, 1930/1931, 1940–1945). (Balandier G., 1953, s. 24). 3. Trzeci czynnik przyczyniający się do powstawania mesjanizmów był natury społecznej. Wiąże się z reakcją na dezintegrację spo-

łeczną. Kolonizacja, wprowadzając indywidualizm, niszczyła solidarność w społeczeństwie lineazowym. Tworzyły się dotychczas niezbrane pary przeciwieństw: poganin kontrastował z chrześcijaninem, katolik z protestantem. Mesjanizm wprowadza ideologią wybranej rasy sprzeciwiającej się Białym. Stara się stworzyć nowe więzi społeczne, bazujące na tożsamości narodu. Podsyca nadzieję na przyszłość, której wektorem ma być ruch religijny (Balandier G., 1953, s. 24).

Ważnym składnikiem dostępu do wiedzy była zdolność czytania i pisanie. Nie dziwi, że założyciele ruchów, prorocy i liderzy, wywodzili się często z grona katechistów. Jak zauważa Joseph Tonda, wielu z nich przeżyło porażkę, która skłoniła ich do odłączenia się od grupy religijnej pochodzenia. Przytoczmy tu jeszcze raz doświadczenie Szymona Kimbangu, gdy nie zdał egzaminu, który umożliwiłby mu zostać pastorem (Tonda J., 2002, s. 28). Trzeba jednak pamiętać, że dostęp do wiedzy przez samą umiejętność czytania i pisanie nie gwarantuje władzy. Potrzebne są cuda. Prorok Kimbangu dokonywał więc cudownych uzdrowień, które autoryzowały jego „pozanaturalną siłę”. Podobnie postrzegano misjonarzy katolickich. Tonda zauważa, że rozdając medaliki, szkaplerze i różańce, ograniczając rozprzestrzenianie Biblii, otaczając brewiarz aurą mistycyzmu, katolicyzm misjonarski przyczynił się do uczynienia z czarownictwa, magii i fetyszy sakralnego kapitału (np. znaczenie medalika św. Krzysztofa dla kierowców). Jeśli więc misjonarze praktykują magię – kontynuuje Tonda – to nie wystarczy dostęp do Biblii i opanowanie czytania, ponieważ trzeba zdobyć dodatkowo „magiczną siłę”, aby zapewnić sobie sukces Białych. Stąd, zdaniem Tondy, ucieczka do masonerii i różokrzyżowców, którzy taką wiedzę tajemną mieliby posiadać (Tonda J., 2002, s. 32).

Tłumaczenie pochodzenia powstawania ruchów religijnych jako wyrazu politycznych antagonizmów spotkało się z żywą krytyką. Wielu autorów wycofało się z zajmowanych wcześniej pozycji (Lanternari 1985; Ranger 1986). Krytycy poglądów Balandiera wskazują, że żaden z ważnych ruchów nacjonalistycznych nie wynurzył się z niezależnego kościoła lub ruchu mesjanistycznego (Buijtenhuijs R, 1976). W nawiązaniu do Haralda W. Turnera⁸, Terrence O. Ranger postuluje, aby porzucić interpretację polityczną i spojrzeć na afrykańskie ruchy religijne bardziej w ramach badań religiolologicznych niż politycznych lub historycznych (Ranger T.O., 1986, s. 4).

⁸ Autor ten pisze w następujący sposób: „Religia nie może być stawiana na równi z kulturą, społeczeństwem, moralnością, procesami psychicznymi czy systemami politycznymi. Specyficzne cechy religii staną się niewidoczne, jeśli zredukujemy ją do którejś z tych kategorii, niezależnie jak bardzo jest z nimi powiązana. Potrzebujemy więc religijnego modelu do badania 'religii' afrykańskich religii” (Turner H.W., 1981, s. 13).

Grzegorz J. Kaczyński, przywołując dotychczasowe interpretacje ruchów: społeczno-polityczną (Balandier), podejście antropologiczne i kulturowe (Lanternari) i teorie relatywnej deprywacji wynikającej z dychotomii między oczekiwaniami i uzasadnionymi żądaniami a rzeczywistością, podkreśla, że żadna z tych teorii nie wyjaśnia w pełni zjawiska nowych ruchów religijnych (Kaczyński G.J., 2012, s. 9–11). Odwołując się do pojęcia traumy kulturowej przenosi ją na poziom zjawisk religijnych, wprowadzając pojęcie traumy sakralnej.

Autor twierdzi, że w tradycyjnym społeczeństwie religia stanowi podstawową „siłę społecznej konstrukcji rzeczywistości, ponieważ jest wyrazem sakralnego kosmosu w kontraście do chaosu” (Kaczyński G.J., 2012, s. 17). W tym kontekście religia stwarza ochronny parawan, oferuje wyjaśnienie doświadczeń życiowych oraz zdarzeń, często anomicznych. W sytuacji dezorganizacji i dezorientacji, kiedy tradycyjna wizja świata traci wiarygodność, afrykańskie ruchy religijne oferują „reprodukcję i rekonstrukcję na poziomie sakralnym w środowisku, w którym sacrum odgrywa dominującą rolę w definiowaniu rzeczywistości” (Kaczyński G.J., 2012, s. 18).

3. Ruchy mesjanistyczne a nowe ruchy religijne lat dziewięćdziesiątych XX w.

W pierwszej połowie XX w. w Afryce sytuacja kolonialnej dominacji i wyzysku sprzyjała powstawaniu niezależnych kościołów afrykańskich. Były one nośnikiem nadziei mesjańskiej w oczekiwaniu na apokaliptycznego wybawcę. Ponadto, w celu stworzenia sprzyjających warunków do odnowy, prorocy wzywali do oczyszczenia. Kiedy zaś kraje afrykańskie uzyskały niepodległość, kościoły te znalazły trwałe miejsce w pejzażu polityczno-religijnym. Tak było z kimbangizmem w DRK, którego znaczenie na forum kraju bardzo szybko rosło do tego stopnia, że został uznany, jak wspomniano, za równorzędny z kościołami protestanckim i katolickim w 1971 r.⁹

Stabilizacja i centralizacja EJCSK spowodowały, że ukrócając ekstazy i uzdrawiające praktyki, Kościół ten stracił większość masowego poparcia. Można było odczuć kryzys modelu misjonarskiego, jaki forował. W celu odnowy duchowej żywotności i dyscypliny, już w 1972 r. EJCSK wprowadził praktykę zamkniętych rekolekcji. Zalecano odbycie takich pięciodniowych spotkań przynajmniej raz w roku, aby odnowić kontakt z Duchem Świętym (MacGaffey W., 1994, s. 249–250). W latach osiemdziesią-

⁹ Podobnie władze Wybrzeża Kości Słoniowej faworyzowały harrystów, zaś niebiańskie chrześcijaństwo znalazło poparcie w Beninie i Nigerii.

tych tworzą się grupy modlitewne (*beko*). Rekolekcje i *beko* pozwalają na ekspresję darów charyzmatycznych, są okazją do wyznania win i skruchy, dają nadzieję na uzdrowienie z cierpienia (Melice A., 2001, s. 40). Od lat dziewięćdziesiątych w grupach tych rozwinęli działalność *mbikudi* (wróżbici, prorocy), którzy podejmują walkę z czarami i z Szatanem, podstawowymi formami zła, jakie zagraża jednostce i społeczeństwu. Choć praktyka ta nie jest oficjalnie uznawana przez EJCSK, jest ona popularna w grupach modlitewnych. W ten sposób kimbangizm adoptuje się do nowych form religijności, jakie zaczynają dominować w społeczeństwach afrykańskich, które lansując mit dobrobytu przyciągają rzesze wiernych. Nie jest to już nadzieja na przyjście mesjasza, który wyzwoli lud, ale oczekiwanie na cud, który zrealizuje pragnienie wzbogacenia się tu i teraz. Szczęście apokaliptyczne przyniesione przez zbawiciela nie jest już przedmiotem przyciągania, ale popularny staje się syndrom złotej rybki, że wszystko jest możliwe, że jutro może nas zaskoczyć i stanie się cud powodujący uwolnienie od cierpienia i zdobycie rogu obfitości.

Nie jest to kwestia naiwności, ale braku nadziei na przyszłość i beznadziei sytuacji. Przekaz tych nowych ruchów religijnych dociera przede wszystkim do ludzi ubogich, którzy przeżywając nierówności społeczno-ekonomiczne, zastanawiają się, co zrobili źle lub jakimi środkami bogaci doszli do majątku. Teologia dobrobytu jest dość prosta. Bogaty jest ten, komu Bóg błogosławi. Należy więc wyzwolić się od zła, najlepiej przez egzorcyzmy, i oczekiwać łaski Bożej w postaci cudu. Dotyczy to nie tylko dóbr materialnych, ale również zdrowia, awansu zawodowego itp. Przynależność do właściwego zgromadzenia ma duże znaczenie, ale często nie mogą doczekać się cudu, zmienia się wspólnotę.

Ta praktyczna soteriologia postuluje, że wiara w Jezusa jest odpowiedzialnością na wszystkie problemy społeczne. Obiecane zbawienie zaczyna się na ziemi przez wyjście z biedy. Jest to jednak możliwe tylko wtedy, kiedy człowiek wyzwoli się z czarów, które są wyrazem więzów satanicznych. Proklamowane uzdrowienie duszy i ciała wykorzystuje afrykańską koncepcję osoby, która nie rozdziela sfery cielesnej od duchowej. Jeśli więc ciało cierpi, znaczy to, że chora jest również dusza, zaś choroba duszy łączy się z siłami zła. Trzeba więc zaradzić nieszczęściu przez praktyki religijne skierowane na uzdrowienie duszy przez egzorcyzmy i napełnienie Duchem Świętym. Dobrobyt, jaki głoszą nowe ruchy religijne rozciąga się poza życie na ziemi. W tym względzie przepowiadanie nabiera charakteru mesjanistycznego. Polega na głoszeniu nadejścia zbawiciela, które ustanowi królestwo dobrobytu i pokoju. Oznacza ono nowe życie pozbawione szarości¹⁰.

¹⁰ Więcej zob. Gifford P., 2004; Grodz S., 2010; Kowalik M., 2002.

Nowe ruchy religijne lat dziewięćdziesiątych starają się odpowiedzieć na zmieniające się warunki życia, dostosowując religię do potrzeb społecznych. Głoszenie wszechobecnego działania Ducha Świętego związane jest często z krytyką kościołów misyjnych. Ich zorganizowaniu i racjonalności przeciwstawia się spontaniczność, luźną organizację wspólnot, związaną ściśle z osobą założyciela oraz swobodną interpretację Pisma Świętego. Zgromadzenia te budzą zaufanie, nadają sens więzom wspólnotowym. Wypowiadają walkę alkoholizmowi i narkomanii, piętnują rozwiązłość płciową i głoszą równość płci. Zwalczają wszelkie formy przywiązania do zwyczajów tradycji afrykańskiej, szczególnie jeśli chodzi o obowiązki względem zmarłych. Odrzucenie kultu przodków i odwrócenie się od szerszych więzi rodzinnych odróżnia wspólnoty neopentekostalne od niezależnych kościołów afrykańskich. Poważniejsze przewinienia karane są wykluczeniem ze wspólnoty na czas określony lub na całe życie.

Nowe ruchy religijne lat dziewięćdziesiątych XX w. cechuje silne rozdrobnienie wspólnot, stałe podziały, które są zaprzeczeniem jakiegokolwiek trwałości. Dobra wola i spontaniczność pastorów nie zawsze idzie w parze z ich wykształceniem, co najbardziej jest widoczne w interpretacji Pisma Świętego. Interesują się zbyt zbytnio życiem materialnym, sukcesem społecznym, co niesie ze sobą ryzyko zaniedbania strony duchowej religii. Te słabe strony nie mają jednak wpływu na zaufanie wiernych i zdobywanie nowych adeptów.

W przypadku kimbangizmu zauważa się przesunięcie akcentu z chrystocentryzmu na centralność figury Ducha Świętego. Podkreśla się pierwszeństwo inspirowanej mowy przed zaprogramowanymi dyskursami. Widoczne przekształcenia w ramach EJCSK wskazują na nieadekwatność systemu zbudowanego na modelu misyjnym do potrzeb współczesnego społeczeństwa naznaczonego biedą, niepewnością życia i niezdolnością zaradzenia nieszczęściom. Trzeba podkreślić, że kimbangizm przeżywa poważny kryzys instytucjonalny. Po śmierci Józefa Diangienda Kuntimy, najmłodszego, charyzmatycznego syna Kimbangu w 1992 r., kierownictwo przejął jego starszy brat, Karol Kisolokele Lukelo, który zmarł tego samego roku, zaś od 1992 do 2001 r. Kościołem kierował najstarszy syn Kimbangu, Salomon Dialungana Kiangani. W tym czasie doszły do głosu siły ośrodkowe, powodujące rozproszenie władzy charyzmatycznej, zaznaczyły się różnice doktrynalne, przy czym nie bez znaczenia była teologia ludowa podkreślająca naturę boską Szymona Kimbangu („kimbangufania”). Ważną rolę zaczęła odgrywać przynależność etniczna (Melice A., 2001, s. 41). Natomiast prawdziwy kryzys władzy zrodził się wraz ze śmiercią ostatniego żyjącego syna Szymona, kiedy to o przewodnictwo Kościoła konkurowało 26 wnuków proroka. Po dwóch dniach dyskusji syn Salomona

Dialungana, Szymon Kimbangu Kiangani, został wybrany na przywódcę duchowego Kościoła, zaś 25 pozostałych wnuków miało zostać przywódcami pomocniczymi. Różna interpretacja tego faktu doprowadziła do podziału. Jedna grupa uznaje S.K. Kiangani za reinkarnację dziadka, a przez niego również Ducha Świętego, natomiast druga grupa uważa, że władza duchowa została przydzielona równo wszystkim wnukom Proroka (Sarró R., Blanes R., Viergas F., 2008, s. 90–92).

Zakończenie

Ruchy mesjańskie na bazie chrześcijaństwa, jakie zrodziły się w Afryce w okresie kolonialnym, wyrażały pragnienie zmiany sytuacji zdominowania, w jakiej znalazły się podbite ludy. Nadzieja mesjańska przyniesiona przez białych misjonarzy została dostosowana do oczekiwań Afrykanów. Obejmowała wyzwolenie z jarzma niewoli i zapanowanie nad bogactwami kojarzonymi z Europejczykami. Czas wiecznej szczęśliwości będzie należał do Afrykanów, stąd wskazywanie na przychodzącego wybawiciela, osoby Boskiej, identyfikowanej z afrykańskim prorokiem.

W sytuacji, gdy wyzwolenie polityczne nie przyniosło zmiany i nie zaradziło biedzie, cierpieniu i nieszczęściom, akcent przesunął się na osobistą przemianę, zrezygnowano z oczekiwania zbawcy na rzecz akcentowania subiektywnego zbawienia. Większe kościoły niezależne, takie jak kimbanguizm, zmagają się z utrzymaniem scentralizowanej struktury, mniejsze ruchy, jak matswanizm lub khakizm, znikły lub podzieliły się na mało znaczące wspólnoty lokalne.

Dynamika niezależnych kościołów afrykańskich prowadzi do ich upodobniania do nowych ruchów religijnych lat dziewięćdziesiątych. Oferty tych ruchów, o charakterze neopentekostalnym, odpowiadają zarówno na zewnętrzne warunki społeczno-ekonomiczne i polityczne, jak i na podstawowe potrzeby ludzkie bezpieczeństwa i inicjatywy, dając jednostce duchowe środki do walki z ubóstwem i innymi nieszczęściami przez własny wysiłek i ascezę. Ruchy te starają się nadać głęboki sens przyjętym przyzwyczajeniom, a przy okazji wyznaczyć drogę duchową prowadzącą do akumulacji dóbr. Promowany styl życia może prowadzić do zmiany ubioru, odżywiania, kultury osobistej oraz modyfikować relacje rodzinne i społeczne. Proponowane kody i reguły zachowań są dość jasne i surowe, choć nie są poddawane kontroli instytucjonalnej. Zastępuje ją lider grupy, którego charyzmat jest ważnym wymiarem jego władzy.

Jednak niezależne kościoły afrykańskie zachowują swą oryginalność. Różnią się od nowych ruchów religijnych tym, że nie zrywają całkowicie

z tradycją. Przykładem jest kimbangizm, który pielęgnuje cześć oddawaną zmarłym, ale też przywiązanie do rodzinnej ziemi, więzy krwi i reguły starszeństwa. I choć kolejnych przywódców duchowych uznaje za wcielenie Ducha Świętego, przynajmniej w wersji ludowej, nie przyjmuje teologii dobrobytu jako wykładni religijnych osiągnięć.

DYNAMIKA RUCHÓW MESJANISTYCZNYCH W AFRYCE NA PRZYKŁADZIE LUDNOŚCI BASENU DOLNEGO KONGA

(STRESZCZENIE)

Artykuł dotyczy kościołów i grup religijnych, które powstawały w Afryce na bazie chrześcijaństwa w XX w. Przykładem jest tu religijność ludności zamieszkującej rejon Basenu Dolnego Konga. Początkowo aktywność religijna była tu wyrazem protestu przeciw segregacji rasowej i wyzyskowi kolonialnemu. Powstające kościoły niezależne były często kuźnią rodzących się nacjonalizmów. Ożywiane duchem mesjańskim przyrzekały lepszą przyszłość wraz z uzyskaniem niepodległości. Z czasem kościoły te się zinstytucjonalizowały, a państwa uzyskiwały niepodległość, ale nie oznaczało to obiecanej świetlanej rzeczywistości. Wręcz przeciwnie. Kryzys lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. spowodował wzrost ubóstwa i zakwestionowanie dotychczasowego rozwoju. Na tym podatnym gruncie powstawały nowe ruchy religijne o charakterze neopentekostalnym, które głoszą teologię dobrobytu i praktyczne zbawienie, w ramach którego możliwe jest wyjście z biedy przez osobiste nawrócenie i zaangażowanie religijne. W związku z wielką popularnością tych ruchów, niezależne kościoły afrykańskie zmuszone są do znacznych adaptacji.

DYNAMICS OF MESSIANIC MOVEMENTS IN AFRICA. CASE STUDY OF THE POPULATION OF LOWER CONGO BASIN

(SUMMARY)

The article deals with churches and religious groups that arose in Africa on the basis of Christianity in the 20th century, taking as example the case of the Lower Congo Basin. Initially, it was a protest against racial segregation and colonial exploitation. Emerging independent churches were often a forge of nascent nationalisms. Enlivened by a messianic spirit, they promised a better future with independence. Over time, these churches institutionalized and gained independence, but this did not mean the promised bright reality. On the contrary, the crisis of the 1980s and 1990s has increased poverty and challenged existing development. New neo-Pentecostal religious movements that preach theology of prosperity and practical salvation are developing on this ground of poverty. They preach that it is possible to get out of poverty only through personal conversion and religious commitment. Due to the great popularity of these movements, independent African churches were forced to adapt significantly.

BIBLIOGRAFIA

- Balandier Georges, 1953, *Messianismes et nationalismes en Afrique Noire*, Cahiers Internationaux de Sociologie, t. 14, s. 41–65.
- Balandier Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, P.U.F., Paris.
- Balandier Georges, 1970, *Życie codzienne w państwie Kongo (XVI–XVIII w.)*, przeł. Eligia Bąkowska, PIW, Warszawa.
- Barrett David B., 1968, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*, Oxford University Press, London.
- Bernard Guy, 1970, *Diversité des nouvelles Églises congolaises*, Cahiers d'Études Africaines, t. 10, nr 38, s. 203–227.
- Buijtenhuis, Robert, 1976, *Messianisme et Nationalisme en Afrique Noire: Une remise en question*, African Perspectives, t. 2, s. 25–44.
- Bureau René, 1984, *Messianismes nouveaux en Afrique noire*, w: Paul Poupard (red.), *Dictionnaire des religions*, P.U.F., Paris, s. 1000–1001.
- Dianteill Erwan, 2017/2018, *Dynamique du sacré. Georges Balandier et la religion*, cArgo. Revue internationale d'anthropologie culturelle et sociale, nr 6–7, s. 255–256, www.cargo.canthel.fr (12.07.2018).
- Fernandez James W., 1964, *African Religious Movements – Types and Dynamics*, The Journal of Modern African Studies, t. 2, z. 4, s. 531–549.
- Gampiot Aurélien Makoko, 2014, *Kimbanguism. An African Initiated Church*, Scriptura, t. 113, s. 1–11.
- Gifford Paul, 2004, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising African Economy*, Hurst and Company, London.
- Gluckman Max, 1947, *Malinowski's 'Functional' Analysis of Social Change*, Africa, t. 17, s. 103–121.
- Grodź Stanisław SVD, 2010, „Przyjmij twój sukces!” Atrakcyjność neopentekostalnego wymiaru chrześcijaństwa w Ghanie, Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii, t. 2(57), s. 121–136.
- Hoskins Richard, 2006, *Kimbangu, Simon*, w: Peter B. Clarke (red.), *Encyclopedia of New Religious Movements*, Routledge, London, s. 327–328.
- Kaczyński Grzegorz J., 1979, *Bunt i religia w Afryce Czarnej. Z badań nad ruchami religijnymi w Zairze*, Ossolineum, Wrocław.
- Kaczyński Grzegorz J., 1994, *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, PWN, Warszawa.
- Kaczyński Grzegorz J., 2012, *Religious Movements in Africa as Expression of the Sacral Trauma. The Explanatory Approach Reconsidered*, Hemispheres, t. 27, s. 5–19.
- Kouvouame Abel, 2002, *Les énoncés du croire dans les messianismes en Afrique*, Collège International de Philosophie «Rue Descartes», t. 2, nr 36, s. 151–166.
- Kowalak Władysław SVD, 1998, *Religie synkretyczne*, Nurt SVD, t. 32, nr 4 (83), s. 1–136.
- Kowalik Marek SVD, 2002, *Community and Leadership within the Charismatic Ministries in Ghana*, Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae.
- Lanternari Vittorio, 1965, *Syncretismes, messianismes, néo-traditionalismes: Postface à une étude des mouvements religieux de l'Afrique Noire*, Archives de sociologie des religions, t. 10, nr 19, s. 99–116.
- Lanternari, Vittorio, 1985, *Revolution and/or Integration in African Socio-religious Movements*, w: Bruce Lincoln (red.), *Religion, Rebellion, Revolution. An interdisciplinary and cross-cultural collection of essays*, MacMillan, London, s. 129–156.

- MacGaffey Wyatt, 1994, *Kimbanguism and the Question of Syncretism in Zaire*, w: Thomas D. Blakely, Walter E. van Beek, Dennis L. Thomson (red.), *Religion in Africa. Experience and Expression*, James Currey, London, s. 241–256.
- Malinowski Bronislaw, 1945, *The Dynamics of Cultural Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, Yale University Press, New Haven.
- Melice Anne, 2001, *Le kimbanguisme: une millénarisme dynamique de la terre aux cieux*, Bulletin des séances – Académie royale des sciences d'outre-mer, 47, s. 35–54.
- Ranger Terence O., 1986, *Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa*, African Studies Review, t. 29, nr 2, s. 1–69.
- Sarró Ramon, Blandes Ruy, Viergas Fátima, 2008, *La guerre dans la paix. Ethnicité et angolité dans l'Église kimbanguiste de Luanda*, Politique Africaine, nr 110, s. 84–101.
- Tonda Joseph, 2002, *Economie des miracles et dynamiques de "subjectivation/civilization" en Afrique Centrale*, Politique africaine, nr 87, s. 20–44.
- Turner Harald W., 1981, *The Way Forward in the Religious Study of African Primal Religions*, Journal of Religion in Africa, t. 12, nr 1, s. 1–15.
- Young Eric, 1999, *Matsoua, André*, w: Kwame Anthony Appiah, Henry Louis Gates, Jr., (red.), *Africana. The Encyclopedia of the African and African American Experience*, Basic Civitas Books, New York, s. 1265.
- Zajączkowski Andrzej, 1970, *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, PIW, Warszawa.