

Újpünkösdzizmus Latin-Amerikában

Néhány szempont a globalizáció politikai antropológiájához

A latin-amerikai újpünkösdzizmust alapul véve, a vallást közvetítő eszköznek tekintjük ahhoz, hogy az aktuálisan folyó átalakulások megértéséhez intellektuális eszközöket kovácsoljunk. Ezeket az átalakulásokat, amelyek mögött a globalizáció jól érzékelhető felgyorsulása áll, az érintettek többnyire *válságként* érzékelik és tapasztalják meg. Az újpünkösdisták számának növekedése – ez ma a világ leggyorsabban növekvő vallási mozgalma, amely még az iszlámot is lekörözi – egyaránt tekinthető e válság indikátorának és a kezelésére szolgáló eszköznek is. Az evangéliumi hit úgy jelenik meg, mint az újra meghatározott identitás elsődleges forrása, és ezt a rekonstruált identitást egyben integrálja is az állandó változás képlékeny világába. A vallásnak ez a formája megfelelő teret nyújt ahhoz, hogy megfigyeljük a hozzá sokban kapcsolódó globalizáció hatásainak kített társadalmak új értékeit. Arra is értékes jelzéseket ad, hogy ezek a társadalmak milyen módokon képesek reagálni a pluralizmusra, amelynek ez a vallási forma is egy elemét jelenti. Az újpünkösdzizmus mindenütt túllép azon a vallási státuszon, amelyre elvileg redukálni lehetne, és társadalmi, gazdasági és politikai aktorrá lép elő.

Az újpünkösdzizmus mint globalizált és globalizáló vallás, a mozgalom átfogó elemzéséhez vezet, és arra késztet bennünket, hogy lépünk túl a bevett kategóriák merev keretein, ha eredményesek akarunk lenni. Egy olyan intellektuális világban, amelyet az egyre nagyobb mérvű specializáció határoz meg, egy effajta megközelítés állandóan a specifikumok hangsúlyozásába ütközik, „az apró nőánszok narcizmusába”, ahogy Pierre Hassner fogalmazta. Bár ez érthetővé teszi azt a logikát, amelyben Alain Rouquié (1998-ban) Latin-Amerikát *Távol-Nyugatnak* nevezte – és ez az elnevezés nincs híján bizonyos jelentőségnek –, a jelenleg tapasztalható fejlődés a *szigetszerűség* végét jelzi, amely, bár persze bizonyos mértékig mindig is fikció volt, mégis igazolta azt a törekvést, hogy a régiót a specifikumaiból kiindulva határozzuk meg. Az egyes régiókban, de az egész világon is folyó gyors átalakulások fényében ezt az elnevezést ma már célszerű felülvizsgálni.

A latin-amerikai újpünkösdzizmus általunk ajánlott elemzése a globalizáció politikai antropológiájának kereteibe illeszkedik. Három, egymáshoz

szorosan kapcsolódó dimenzióban fogjuk vizsgálni az újpünkösdiszmus szerepét, mint a folyamatban lévő átalakulások indikátorát és a kezeléssükre szolgáló eszközkészletet:

– Megvizsgáljuk, hogy a valláson keresztül miként termelődik egy, a globalizációval kompatibilis individualizáció, vagyis az új evangéliumi közösség intézményei, egy teljes mértékben integrálódott piaci logikát követve, miként vezetnek egy globalizált individuум kialakulásához.

– Megnézzük, hogy miként kezelik a vallás eszközével az egyén, a közösség és az univerzális közötti kapcsolatok átalakulását; azt, hogy a deterritorializálás és az újraterritorializálás között miként formálódnak ki az új közösségek és lojalitások, a társadalmi mobilitásnak azokhoz a formáihoz kapcsolódva, amelyeket a régióban elterjedt gyakorlatok elősegítenek.

– Elemezzük azt, hogy a valláson keresztül miként alakul ki egy újfajta kapcsolat a politikával, amelyben a vallás és a politika – amelyeket egyáltalán nem tekintenek egymástól függetlennek – egybeolvadnak és folyamatosan átrendeződnek egy olyan térben, amelynek alapvető jellemvonása a nagyfokú képlékenység.

Ez a három dimenzió akkor válik központi jelentőségűvé, ha rájövünk: közel sem vagyunk még abban a helyzetben, hogy teljességükben megértsük őket, akár abban, hogy milyen hatásai vannak a hitek felgyorsuló individualizálódásának, vagy éppen a hitek elkerülhetetlen relativizálódásának, amely a globalizáció egyértelmű következménye. A megértés hiányosságai vélhetőleg számos félreértést fognak még eredményezni.

A vallás szerepe a kompatibilis egyének kikovácsolásában

Az egyének a globalizált világában meghatározott elsődlegessége számos félreértésen és kétértelműségeen alapul. A szóban forgó individuumok nem azonosak azzal, amely abból a folyamatból alakul ki, melynek során az autonóm szubjektumok megszabadulnak a közösségi kötöttségektől. A közkeletű felfogás szerint a mai individualizációt a modern individualizációra vonatkoztatják, illetve azzal legitimálják. Ezek azonban igencsak különböző jelenségek. A napjainkra jellemző individualizáció nem igazán autonóm egyéneket termel, hanem sokkal inkább olyan individuumokat, akik hozzáidomulnak a közösség azon új formáihoz, amelyeket a globális piac elvárásaihoz igazítottak. Az individualizáció ezen formáját olyan folyamatként határozhatnánk meg, amelyben egy megerősödő csoport magát más csoportoktól elkülönítve, speciális vonásokat vesz fel, amelyek lehetővé teszik, hogy önazonosságot találjon, elismertesse magát, és dekonstruálhassa egy domináns, hegemón csoport centrális szerepét, akár úgy, hogy egy másik centralitást alakít ki, akár úgy, hogy a meglévő centrális erőteret átalakítva annak részévé válik.

Globálisan, vagyis a jelenlegi társadalmak állandósult, aktív interakcióiban (ahol a lokális termeli a globálist, és a globális informálja és szervezi a lokálist) az individuumok termelése, amennyiben erre igény mutatkozik, pusztán úgy jelenik meg, mint kompatibilis egyének termelése. A kompatibilis egyének termelésének ebben a folyamatában a vallásnak központi szerep jut, hiszen az egyik leghatékonyabb, az ideológiai elvárásokhoz idomult eszköze annak az átfogó újrendeződésnek, amely a társadalmak történetének egy specifikus mozzanatát áthatja és alakítja.

Ezen a ponton számos kérdés vetődik fel. Az első arra a sajátos hajlandóságra vonatkozik, amely köztudomásúlag a vallás sajátja és/vagy amelyet a vallásnak tulajdonítanak, vagy amelyre törekszik, hogy vallásként funkcionálhasson egy állandóan változó térben. A második arra készítet bennünket, hogy felismerjük: jelen szövegben nem generikusan fogjuk fel a vallást. A kompatibilis személyiségek termelésében érdekelt vallás nem tradicionális vallás, amely az autonóm terek fikciója mentén szerveződik, hanem a vallás képlékeny formája (Bauman 2000), amely elveti az intézményi monopóliumokat, és amelyre az újpünkösdzizmus tökéletes példaként szolgálhat. A harmadik kérdés ahhoz kapcsolódik, hogy nem a vallás az, ami végső soron kockán forog, hanem az a képessége, hogy egy modellt közvetítsen és terjesszen. Egy ezzel összefüggő kérdés az intézmények természetére vonatkozik: világos, hogy a fentebb leírt kontextusban az autonóm egyéni aktorok sokkal hatékonyabban tevékenykednek, mint a *történelmi* egyházak, különösen a katolikus egyház. A negyedik probléma a működés természete: leszűkíthetjük-e a kompatibilis egyének termelését az egyszerű manipulációra, amelyben a vallás csupán maszkként szolgál a modell megalapozására és elterjesztésére, valamint a modellnek való megfelelés kikényszerítésére irányuló igyekezethez?

Egyik esetben sem tulajdonítunk specifikus jelentéseket a vallásnak. Az mindenekelőtt egy olyan készlet, amelyből az aktorok beszerezhetik a szükséges eszközöket az önmagukhoz, másokhoz és a külvilághoz fűződő kapcsolataik kialakításához (vagy átalakításához). Ez az eszköz-készlet mindaddig semleges, amíg kínálata oly mértékben képlékeny, hogy szimultán módon akár teljesen ellentétes stratégiák szolgálatába is állítható.

A *kompatibilis*, következésképpen potenciálisan *készleges* egyének tekintetében Latin-Amerika tökéletes hely a vizsgálódásra. Számos oka van, hogy ez a probléma ilyen komolyan vetődik fel. A régióban robbanásszerű demográfiai növekedés ment végbe (1950-től máig Bolívia lakossága 2,7 milliőről 9,8 millióra nőtt, Guatemaláé mintegy 3 milliőről 14 millióra, Ecuadoré 3,3 milliőről 14,4 millióra, Perué 7,6 milliőről 28,6 millióra, Kolumbiáé 12,5 milliőről 48,2 millióra, Mexikóé 27,8 milliőről 110,2 millióra és Brazíliáé 54 milliőről 186,8 millióra). Ennek hatására fiatal népességek alakultak ki; vannak területek, ahol a lakosság több mint fele húsz év alattiakból áll. Ezek a demográfiai változások, valamint

a paraszti társadalomtól való elmozdulás egy intézményi deregulációval párosultak, mivel a történelmi intézmények – relatíve mindenképpen – képtelenek voltak kordában tartani a társadalmakat. Ez bizonyos mértékig megmagyarázza azt, hogy miért erodálódtak ilyen mértékben a korábbi közösségek az összes társadalmi csoportban.

Ezek a tényezők, amelyeket hangsúlyosabbá tettek a belső és külső folyamatok (az urbanizáció és a migráció) olyan új terek iránti szükségletet gerjesztettek, amelyekben társadalmi hálózatok épülhetnek ki és hiteles módon újradefiniálhatók a közösség kritériumai. Ez ismét az intézmények kérdését vetette fel, vagy azért, mert igény mutatkozott új intézményekre, vagy mert az újonnan megjelenő intézmények azon igyekeztek, hogy előnyösen tudják kihasználni az aktuális fejlődési folyamatokat.

A vallás afféle gyűjtőfogalomként megkönnyíti ama nehézségek kifejtését, amelyek a mozgásokhoz való felzárkózásban rejlenek, illetve azt is, hogy erre mekkora szükség van. Ezáltal igen látványosan mutatja meg azokat a fejlődési irányokat, amelyek ezekre a társadalmakra jellemzőek. Így Latin-Amerikában jelenleg azt a periódust élik, mikor egy homogén tartalommal bíró vallás képes kitölteni és formálni az egész társadalmat, de egyben elveszíti azt a képességét, hogy a közösségeket és az egyéneket irányítsa. A vallási kínálat bővülése ezeket a társadalmakat tükrözi és felgyorsítja ilyen irányú mozgásukat.

Ám a vallás szerepe nem csupán annyi, hogy hasznos gyűjteménye legyen a felfordulás kifejezésére szolgáló formáknak, és közreműködjön a szükséges újrendeződésben: a globális világot meghatározó normákkal kompatibilis egyének kialakulásához vezető folyamatban olyan olvasztótégelyként jelenik meg, amelyből ezek a kompatibilis egyének kiemelkedhetnek.

A kompatibilis egyének termelésének igénye Latin-Amerikában különösen sürgetőnek tűnik, mivel a nemzetállamok, amelyekre számtalan módon hatott a hidegháború, majd meggyengültek a globalizáció kontextusában, úgy tűnik, immár nem képesek hatékonyan menedzselni az identitásokat, de még az egyének és a piac közötti hagyományos mediátorszerepüket sem képesek tovább ellátni.¹

Ehhez a gyengüléshez három konvergáló folyamat járult hozzá: úgy tűnik, a határok lényegében már annyira kifakultak, hogy nem is léteznek, számos különböző, de szorosan összefüggő folyamat eredményeként, amelyekben a nemzetközi szerződések, a multinacionális vállalatok és a szervezett bűnözés tevékenysége egyaránt szerepet játszott; másodsor, a multinacionális cégek és a globalizációból kialakuló más csoportosulások átvették a lokális ügyek irányítását, vagyis nem csupán versenytársaivá váltak a kormányzatoknak, de a feladatok átvállalásával megfosztották azokat a normák kialakításának terén élvezett hagyományos monopóliumaiktól; harmadszor, a nemzeti identitások meggyengülése, tulajdonképpen eltűnése vákuumot eredményezett, és ezt olyan csoportosulások széles spektruma töltheti be,

amelyek alternatív identitásokat igyekeznek kikovácsolni. Ezek között természetesen ott találjuk az etnikai identitás megerősítését, amit a bolíviai, ecuadori, guatemalai és mexikói natív amerikai mozgalmak illusztrálnak, amelyek legfontosabb célja, hogy a mozgalmat képviselő csoportok valamiképpen részt kaphassanak a hatalomból; de egy olyan vallási identitás hatékony működését is, amely bár nem törekszik arra, hogy leváltsa a hagyományosan relevánsnak tekintett identitásokat, ám fenntartja magának a lehetőséget és a jogot ezen identitások alakítására, hogy azokhoz a célokhoz hangolja, amelyeket a vallási referenciákat hatékonyan felhasználók tűznek ki maguk elé.

Ezek az identitáskonstrukciók kezdetben hajlamosak bármiféle nemzeti referenciát lerázni magukról, és abban a globális szférában gyökeret verni és fejlődni, amelyben létrejöttek. Mindazonáltal a második fázisban ismét erőteljesen megjelenik a nemzeti preferencia, amely vallási bázisra kerül, megújítva a kapcsolatot a nemzeti és a globális szintek között.

Az evangéliumi egyházak felemelkedése az elmúlt öt évtized során egy olyan intézménypluralizációt eredményezett, amely túllép a – katolikus egyházhoz hasonlóan – területiális alapokon szerveződött történeti protestantizmuson. Ezzel szemben az újpünkösdiszmus extraterritoriális megaegyházakra alapozódik, ami a vallás privatizálódása irányába hat.

Sőt ez a privatizált vallás, amely a társadalomra gyakorolt globális hatásokat igyekszik kezelni, az etnicitás aktivizálódásával egyidejűleg válik deterritorializálttá. Gyökereinek ismételt felidézésével, az etnicitás aktiválásával, ami szintén a globálisból jön, újra megerősíti a territorialitás jelentőségét az identitásra irányuló igényekben. A territorialitáshoz fűződő kapcsolat paradox fejlődése – amely egyrészt megszűnik vagy elfelejtődik, másfelől viszont ismét megerősödik – arra ösztönöz bennünket, hogy a valahová tartozást a strukturalizáló feszültségek szemszögéből értékeljük újra, ahol a szerveződés mögött álló kritériumok kiválasztása döntő szerepet kap: a territóriumhoz, a politikához, a legitimitáshoz való viszonyulásokat különféle terminusokon keresztül értelmezhetjük, attól függően, hogy az emberek etnikumuk vagy vallásuk szerint határozzák meg magukat. A problémát az okozza, hogy a két kritériumot gyakran egyszerre használják, ami rengeteg ellentmondást eredményez: a vallás pogánysággént diszkreditálja az etnicitást, míg az etnicitás képes arra, hogy egyes gyakorlatokat visszaemeljen a vallásosságba, és így azt nem csupán az etnicitás megerősítésére mozgósítsa, de a közvetlen politikai igények területén is, a hatalomból való részesedést vagy a hatalomgyakorlást követelve (García-Ruiz 1991, 216).

Az etnicitás és a vallás közötti kétértelmű kapcsolat adja a hátteret az utóbbi igényének, hogy a nemzet újraértelmezésének egyfajta motorja legyen. Utóbb éppen ezzel szokták igazolni egyrészt a vallási aktorok belépését a politika területére, másrészt pedig azt az igényt, hogy az egyházakat az egész földrészre kiterjesztve transznacionális vallási identitásokat alakíthassanak ki. E projekt léptéke messze túlnő a pusztán

vallási szférán. Az *Iglesia de Deus* igen jellemző eset. Brazíliában alapították, és innen terjedt el egész Latin-Amerikában, ahol már *Para de Sufir* (Elég a Sz szenvedésből) néven ismerik. Az efféle export kihangsúlyozza a latin-amerikai tér fragmentáltságát.

Ez a mozgalom olyan egyéneket formál, akik nem (vagy nem elégségesen) kompatibilisek a globalizált piaci kapitalizmushoz hangolt egyénekkkel (vagyis a globalizációval, ahogy ez végső soron a piacon megjelenik) – ennek oka, a tradicionális társadalmak széthullása, és ebből következően a rokonsági kötelékek átalakulása. A fejlődés iránya a széles értelemben vett, kiterjedt, a territorialitás talaján álló nagycsaládtól a nukleáris család és a rokoni kapcsolatok extraterritoriális kezelésé felé mutat. Ezzel egy időben elmozdulás figyelhető meg egy olyan, autoritáson alapuló rendszertől, ahol az egyének sorsát a hatalmi viszonyrendszerben elfoglalt pozíciójuk szabja meg, és ahol az autoritást a gerontokrácia birtokolja, a relatív autonómia egy olyan rendszere felé, ahol az egyének felszabadulnak az efféle autoritás alól. Az emancipációnak ebben a kontextusában a kulturális (vagy reprezentatív) rendszer nem képes már olyan jelentéseket létrehozni, amelyek szinkronban lennének az adott fejlődéssel. Többé nem képes hatékony tartalmat adni a hitnek. Ez az a terület, ahol beavatkozhatnak az új – külső vagy belső – vallási aktorok, hogy megfelelőnek látszó eszközöket ajánljanak fel annak a deregulációnak a kezelésére, amely a felgyorsuló globalizáció következtében széthulló kapcsolatrendszerekből ered. A cél, hogy a fejlődés miatt irányt vesztett egyéneket egy közvetlen és átfogó kulccsal lássák el ennek (az Isteni Királyság és az e világi javak közötti kapcsolatnak) dekódolására, amely kulcsot azután ők saját javukra használhatnak. Természetesen egy hihető jövőkép helyreállítása szintén az aktorok érdekében áll.

Az új vallási mozgalmak (különösen az evangéliumi irányzat) arra törekszenek, hogy olyan vallási kínálatot nyújtsanak, amely radikálisan különbözik a tradicionális kínálattól, és a katolicizmus megreformálására tett próbálkozásoktól is, és így igyekeznek teljesen megszabadulni a territoriális kötöttségektől, egy megújított koncepciót kialakítani a vallás és a világ közötti kapcsolatok területén. A katolicizmussal szemben, ahol a hívőnek a mennyországban ígértek jutalmat, és a szociális mozgalmak katolicizmusával szemben, amelyek a világ „itt és mostjának” átalakítására törekedtek, ám alapvetően inkább politikai, mint vallási módon, az evangéliumi mozgalmak a gazdaságot és a vallást kombinálják össze, vagyis az e világit az Isteni Királysággal. A prosperitás ígérete azonnali, kézzelfogható jutalmat kínál a híveknek.

A globalizált világot a vallás, a gazdaság és a politika határainak nagyfokú képlékenysége jellemzi. A vallási aktorok elsődleges szerepe ebben a *képlékeny* világban (Bauman 2000) az adott vallás értékesítése, újabb részesedések szerzése a vallási ajánlatok komoly konkurenciát felvonultató piacán. Amint azt az észak-amerikai lelkipásztor, Ken Eldred mondta egy szentbeszédben a Church Growth International 2004. ok-

tóber 30-i rendezvényén, Guatemalában: „Ez a világ a lelkipásztorok és az üzletemberek világa. A lelkipásztorok és az üzletemberek közti kapcsolat a Mennyekben kovácsolódott; ez egy Mennyekben kötöttet frigy. Jézus kereskedőként, üzletemberként kezdte. Az üzletről beszélt” (Eldred 2004).

Pontosan ez az a nézőpont, amelyet az evangéliumi mozgalmak nemzetközileg terjesztett szövegei is kifejtenek. A vallásról, mint kereskedelmi *árucikkről* jó néhány könyv címe is árulkodik, például Philip D. Kenneson és James L. Street könyve: *Selling out the church – the dangers of church marketing* (Hogyan adjuk el az egyházat – az egyházmarketing veszélyei, Wipf & Stock Publishers, 2003), vagy Norman Shawchuck és munkatársai: *Managing the congregation: building effective systems to serve people* (A gyülekezet menedzselése: hogyan építsünk ki hatékony rendszereket az emberek szolgálatára, Abingdon Press, 1996) című írása. Az utóbbiban ezt olvashatjuk: „a piac megköveteli, hogy az Egyház szisztematikusan tanulmányozza az igényeket, óhajokat, javaslatokat, preferenciákat, valamint hívei és a megtérni szándékozók elégedettségét [...] azoknak, aki az Egyház munkáját megtervezik, afféle kiindulópontként kell tekinteniük ezeket az információkat, hogy világos képet alkothassanak az elvárásokról” (Shawchuck és munkatársai 1992, 21).

Ebből a szempontból a vallási aktorok egyszerre gazdasági aktorok is, akiket a globalizált gazdaság képez ki, és annak törvényei irányítják őket. Nem csupán értékesítik, amit a piacra visznek, de azokat az értékeket is terjesztik, amelyek a piac megfelelő működését biztosítják, és az erre vonatkozó törvények elfogadását a kollektív lét megszervezésének legitím tereként értelmezik. Vagyis úgy látszik, hogy nem csupán vallási és gazdasági, de egyben ideológiai aktorok is, ezért *de facto* potenciális politikai aktorok.

Szóval, ha az evangéliumiak szerepét nézzük, a cél egy olyan globális tér beazonosítása, amely a mozgalmak folyamatosan megújuló pozícionálását termeli, és amelyet a szoroson egybefűződő (működésüket tekintve azonban akár autonóm képet is mutató) területek irányítanak. Ebből a szempontból kijelenthetjük, hogy a gazdaság, a politika és a vallás ugyanazon globális processzus elemei, egy olyan kontinuum részei, amely jelentést akar megalapozni, egyszerre megfogalmazva ezt a jelentést és létrehozva azokat az intézményeket, amelyek képesek azt fenntartani.

Másként megfogalmazva azt kell látnunk, hogy az újpünkösdistákon keresztül Isten miként hagy fel azzal, hogy alvállalkozóként házaljon a piacon a Megváltással, és azt a legfőbb jóvá konvertálja. Pontosan erről szól a prosperitás teológiája: a hívők anyagi jóléte Isten irántuk való kegyességét jelzi, és visszaigazolja lojalitásukat Isten felé. Azok az értékek, amelyeket ez a fajta vallásosság felkínál és szentesít, egyértelműen a globalizált világ értékei. A rendszer így egyfajta hurokban működik; a vallás nem a forrása, hanem egy pont a kör kerületén.

Mivel a vagyon isteni adomány, a nyomor meg a bűnösök büntetése, a keresztényeknek, Krisztus tanítványainak joguk van az evilági gazdagsághoz, sőt luxushoz. Vagyis nem csupán alapvető szükségleteikre van joguk, hanem a feleslegre is, és így a marketingtechnikák használatára. A hívek közössége a kiindulópont, és ezt olyan vallással kell ellátni, amely megfelel elvárásaiknak. Donald E. Miller szerint (1996, 28) ez az elvárás olyan nagymértékű, hogy „azok az egyházi vezetők, akik nem képesek helyet találni egyházuknak és közönségüknek a piacon, el fogják bukni küldetésüket”. Mindazonáltal Prichard (1996, 246) arra figyelmeztet, hogy a kockázatokkal számoló piacialapú marketingstratégia illetően elfogadása eredményeként „a marketing királlyá koronázza a közönséget, azon az elven, hogy a vásárlóak mindig igaza van.”

A kompatibilitás kialakítása és az engedelmesség próbája: a megtérés

A megtérés az obligát kezdőpont a kompatibilis egyén kialakulásában. Az újpünkösdisták úgy igyekeznek újabb embereket toborozni militáns közösségeikbe, hogy intenzív hittérítő munkával hangoztatják: a világnak fel kell készülnie Krisztus második eljövételére. Ez olyan fikció, amelyben a célorientált kollektív várakozásokból ered az aktus, amelyet viszont egyértelműen egyéninek tekintenek. Sőt, ha a megtértek száma átlép egy adott számszerű küszöböt, a megtérés a valahová tartozás értékének társadalmi markerévé válik: függetlenül attól, hogy a hívő melyik egyházhoz tartozik, a Kiválasztottak közösségének részévé válik, akinek legfőbb feladata, hogy újabb hívek toborzásával növelje a közösség létszámát. Ez a hittérítési folyamat magyarázza azon specifikus stratégiák kifejlesztését, amelyek arra irányulnak, hogy a társadalmat fokozatosan átítatva átvegyék annak irányítását.

Az értéket elfogadott indikátorrá téve a megtérés olyan értelmet kap, amely túllép a puszta vallási szférán. *Who we are?* (Kik vagyunk?) című írásában Samuel Huntington azokat a folyamatokat elemzi, ahogyan a latin-amerikai bevándorlók az észak-amerikai társadalomba „integrálódtak”. Rámutat, hogy milyen nehéz mérni a változásokat ebben a kérdésben, és a „megtérést” az integráció szintjét jelző egyik fő indikátornak tekinti: „nem lehet vitás, hogy a *hispano* emigránsok asszimilációjának egyik legfőbb megnyilvánulása megtérésük az evangéliumi protestantizmushoz” (Huntington 2004, 238). Az a fontos szerep, amit a megtérés az identitások és a lojalitások átalakulásának jelzőjeként kap, arra is rámutat, hogy milyen központi helye van a kulturális változásokban is. Ez elsőként a gyakorlatok átalakulásában érhető tetten, majd a reprezentációk fejlődésében, illetve a társadalmi kauzalitás megértéséhez vezető utak evolúciójában. A változások érintik a különféle intézményekhez való tartozást, az azokban való tagságot, és maguknak ezeknek az intézményeknek a természetét is.

Gyakorlatilag a megtérés döntő pillanat a beilleszkedés folyamatában, mind fentről, mind pedig alulról nézve. Ebbe beletartozik, hogy az egyes betérőkről minden lehetséges információt összegyűjtenek, hiszen ők arra készülnek, hogy teljesen alávegyék magukat az adott intézménynek, mind abban az értelemben, hogy miként töltik idejüket (szolgálat, biblia-olvasás, imádkozás, éneklés, prédikációk, csoportos tevékenységek), és társadalmi kapcsolatrendszerük átszervezésében is. Még a családi költségvetés is tervezés és ellenőrzés tárgya.

Az áttérés a nyelvhasználat területén igazolódik. Nem csupán egy adott retorika átvételéről van szó, amely megkönnyíti az identitás átszabását egy ridegeált önéletrajzon keresztül; a vallási szférából átvett kategóriák érthetővé teszik a megtért személy új világlátása által átalakított kontextust.

Az egyház újdonsült hívei elsajátítanak és internalizálnak egy diskurzust, a terminológia kulturális tanszformációjuk igazoló eleme lesz, és arra készíti őket, hogy az egyház más tagjaitól is azt kérjék, hogy „engedelmességüket” a megkövetelt „kompatibilitás” alapján tanúsítsák. A változást magát a fejlődés konceptualizálásának és a változás interpretációjának kettőssége fejezi ki. Ez egy mimetikus megtestesítést is magába foglal, amely lehetővé teszi a megtért számára, hogy a büntől eljusson a Megváltásig, és ezáltal „újjaszülessen”. Ez a kontextus teszi lehetővé a különféle metaforák és a velük járó teljes szimbólumvilág befogadását is.

Mivel ez a világ már maga a Királyság, az újpünkösdzizmus kinyilvánított célja a „Gonosz világának” a visszahódítása, miközben a lehető legnagyobb számú hívőt állítják „Isten Királyságának” oldalára. Ezt „spirituális háborúként” fogják fel, amelyhez a híveket fel kell „szerelni”, „fegyverekkel” kell ellátni (Murphy 1992, 43). És valóban, folytonosan hadban kell állniuk, megküzdeniük az ördöggel mindazokért, akiket „saját” királyságába csábított.

Hogy tartalommal töltsék ki az individualizációt, amelyet menedzselni feladatuk, az egyházak sajátos pedagógiát fejlesztenek ki, amelynek kiindulópontja, hogy a megtérés bizonyítja: a hívő teljes mértékben aláveti magát Istennek. Ez az alávetettség a megtért életének minden területén tükröződik, a Bibliában írottak igazságának elfogadásában, az elvált normáknak megfelelő családi modell követésében, egy választó közösséghez való tartozásának (és így a Kiválasztottá válásnak) a tudatos megélésében, és annak az önként vállalt fegyelemnek az elfogadásában, amely szabályozza az egyház által elvárt viselkedést.

Ez az engedelmesség, amelynek alapján a lelkipásztor, az egyetlen személy, aki erre a megfelelő legitimációval rendelkezik, megítélheti a megtért lojalitását Isten iránt, és azt, hogy milyen mértékben integrálódott a hitközösségbe. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy az Istennek való engedelmesség lényege: engedelmeskedni a lelkipásztornak.

A teológiaiilag teoretizált engedelmesség, amelyet a Megváltáshoz vezető útként, a hit bizonyítékaként és az isteni akarat elfogadásaként

fognak fel, a vallási modell működését biztosító elsődleges eszköz. Ám mivel ez a modell az egész társadalmat magába kívánja foglalni, az engedelmesség olyan rendet hivatott fenntartani, mely messze túlnó a vallási elvárásokon. A húszezer hívet számláló *Fraternidad Christiana de Guatemala* (Guatemalai keresztény testvériség), amely az egyik legnagyobb, 47 millió dollárból felépített latin-amerikai templom tulajdonosa, a következő mottót választotta magának: *Amor, orden, pover* (Szeretet, rend, hatalom). Nem különösebben rugaszkodunk el a valóságtól, ha ezt úgy értjük: Isten szeretete, társadalmi rend és a lelkipásztor hatalma.

Egyéni vállalkozóként a lelkipásztor-vezető-tulajdonos figurája ideálisan testesíti meg a vallási privatizáció lényegét – és ez a privatizáció nem sokban különbözik az elektromosság, a telekommunikáció vagy az oktatás privatizálásától. Ez az alak az új intézményes formák ikonikus figurája, amelyeket az hívott életre, hogy az állam kompetenciája egyre inkább csökken a globalizált világban. Sőt az sem lényegtelen, hogy szerepe, ahogy a társadalom domináns csoportjainak érték-újratermelésére az isteni igazság pecsétjét üti, erős ellentétben áll a vallás történelmi szerepével, amely nem egyszer a hatalmon lévő társadalmi berendezkedés elleni tiltakozás hordozója volt.

A vallás az ideológiailag tájékozott modellek terjesztésének fő eszköze. Azt is tudjuk, hogy akár szélesebb körben zajló folyamatokat is előrevetíthet. Az újpünkösdiista vallás, amely a globalizációval szoros összefüggésben fejlődött ki, s amelynek legitimitást ad, ezek mellett a társadalmak átalakításának is hatékony vektora a globalizáció szellemében. Marie-Aude Fouéré (2008, 47–98) is hasonló következtetésekre jut Tanzániával kapcsolatban. Az evangéliumiak stratégiáit helyileg is és globálisan is alkalmazzák. Ezekben az egyházakban az egyéni tevékenység a társadalmi szerveződés egyetlen valódi kritériuma (meritokrácia), és teljes mértékben az egyénekre hárítják annak felelősségét, hogy mit kezdnek az életükkel. A neoliberais ideológiával egybecsengve a megfosztottak csupán azt kapják, amit megérdemelnek (Galbraith 1993). Ebben a „redisztribúciós teológiában” a piac feladata – amelyet ha nem is mindenható Istenként, de legalábbis az isteni akarat tökéletes megtestesítőjeként fognak fel –, hogy az egyének számára, képességeiknek és érdemeiknek arányában megadja jogos részüket a javakból, és senki, sem állam, sem társadalmi mozgalom, nem jogosult ezt az elosztást megkérdőjelezni. Az isteni kegyelem jelének tekintett fogyasztás így az isteni akaratnak való engedelmesség, a siker, a boldogság, sőt az emberi méltóság mércéjévé válik.

Ennek a koncepciónak megfelelően a nyomor és a kirekesztettség nem tekinthető társadalmi problémának. Ezek a mindent átható igazságosság eredményei, és mindazok, akik áldozatnak kívánják beállítani magukat, valójában bűnösök.

Szóval a legkevesbé sem meglepő, hogy mindennek alapján az újpünkösdisták úgy érzik, tökéletes összhangban vannak a mozgásban

lévő világgal, és magukat e mozgás fő haszonélvezői közé tartozónak tekintik. Jane Hamon tiszteletes szerint „Ez a legnagyobb korszak Földünk történetében” (Hamon 2004, február 22-i prédikáció). A jelenlegi korszak (az „átalakulás”) által felkínált lehetőségek lehetővé teszik „a hatalom Templomának” felépítését, és minden erővel azon kell lenni, hogy ennek meg alapítása mihamarabb bekövetkezzen. A lelkipásztor ezért mindenkit „forradalomra” szólít fel „ebben a városban [...] forradalomra ebben az országban [...] A Föld valamennyi országának forradalmára. Megmondom nektek, mit is jelent ez a világforradalom. A társadalmi struktúra radikális megváltoztatását jelenti”. És e forradalom legfőbb aktora nem más, mint az Egyház, „az Egyház, amely szeret, de erőt mutat az ellenség erejével szemben”. Így az egyház hívei ott állnak a frontvonalban: „a fronton ott felsorakoznak az úttörők, a harcosok, és ők vezetik a csatát”. A militarista, háborús terminológia használata (spirituális háború: „a prófétai kinyilatkoztatás spirituális tömegpusztító fegyver”) a hódítás logikáját illusztrálja, és azt, hogy az újpünkösdisták küldetés győzelméhez nem férhet kétség (Hamon 2004, február 22-i prédikáció).

Ez egy olyan vállalkozás, amelyben a pénznek központi szerep jut, hiszen az a legfontosabb fegyver a Gonosz visszaszorítására: „Semmi sem rémíti meg jobban az Ördögöt, mint a vagyonok igazságos eloszlása” (Hamon 2004, február 21-i prédikáció). Így persze teljesen logikus, hogy mekkora hangsúly jut az egyházi adók fizetésére és a felajánlásokra, amelyek az Isteni Királyság terjedésének előfeltételei. Amint azt Hamon kendőzetlenül kijelenti, ideje „szakítani a nyomor és a szűkölködés szellemével, és kihajítani ezeket a gondolati paradigmákat a templomból” (Hamon 2004, február 21-i prédikáció).

Az újpünkösdisták aktorok nem a vallási szerepükből eredően lesznek gazdasági szereplők. Éppen gazdasági státuszuk az, amely megadja legitimitációjukat, hogy vallási szereplőként lépjenek fel. Vallási presztízsiük magánvagyonukkal párhuzamosan növekszik, az utóbbi igazolja az előbbi érvényességét. Az újpünkösdisták aktorok így üzletemberként jelennek meg, míg híveik a vásárlóközönség. A templomba belépni beleegyezést jelent, a szimbolikus árucikk vásárlója egy hitelesített eladónál vásárol (és ezért megkapja a kínálatban szereplő szimbolikus árucikkhez járó összes szolgáltatást).

Az egyházak számára a szolgáltatások, amelyeket vevőik számára biztosítanak különösen az oktatás, a lakhatás vagy az egészségügy terén, egyrészt igazolják a társadalom privatizációját és az állam visszaszorulását, másrészt pedig demonstrálni hivatottak a prosperitás ígérését, amelyet teológiájuk tükröz.

Mindez végső soron azt jelenti, hogy az újpünkösdisták szereplők nem csupán vallást, hanem mozgalmat is árusítanak, vagy pontosabban szólva a mozgásokhoz való idomulás hatékony lehetőségeit; árujuk az az elképzelés, hogy szolgáltatásaikon keresztül a vásárlók képesek lesznek azonosítani, belakni és ennél fogva dominálni ezt a mozgást. Valójában,

amint ezt láthattuk, inkább arról van szó, hogy miként lehet az egyéneket hozzáidomítani egy bizonyosfajta célorientált mozgalomhoz, ennek az orientációnak a szolgálatába állítani őket, majd az egyének sikeres adaptálásával bevonni a sorba családjaikat, és fokozatosan egyre nagyobb társadalmi szférákat.

A tisztán gazdasági dimenzió fontossága az újpünkösdisták vállalkozásban különös jelentőséget ad annak a kérdésnek, hogy ki és mit is szolgál a vallás privatizációjára hangolt intézményekben? Az üzlet áll a vallás szolgálatában? Lehetséges-e a vallást kizárólag az üzletre redukálni? Ám a valóságban nincs szükség arra, hogy a vallást és az üzletet szembeállítsuk egymással, hiszen együtt, közösen részei ugyanannak a mozgalomnak, egyazon mátrix elemei, amelyek célja, hogy valamiféle pozíciót dolgozzon ki erre a mozgásra vonatkozóan. Itt többé már nem arról van szó, hogy a különböző területek közötti kapcsolatok közül az egyiket eltérőnek tekintjük, hanem a szereplők körforgásának mikéntjéről, amelyek akár az összes szerepet egyszerre magukra ölthetik a globális térben.

Az új közösség

A megtértek új közössége (*neocommunity*), amelynek középpontjában a lelkipásztor áll, arra törekszik, hogy kifejezze a kapcsolatot az engedelmes egyén és a piaci normák bevett, szentesített univerzalitása között. Ez a kompatibilitás és a konformitást igazoló privilegizált tér mátrixa, az a hely, ahol a normatív rendszer nap mint nap megerősítést kap, és ahol a modellnek való alárendelődést tesztelik, mégpedig a világ egy víziójának végtelenül ismétlődő internalizálásán keresztül, amelyhez egy igen precízen megkonstruált diszkurzív kód specifikus kategóriáit használják, újra és újra ellenőrzik és fejlesztik. Arról van itt szó, hogy vajon az egyház képes-e saját hívein kívül a teljes társadalmat rávenni, hogy az általa preferált kategóriákat olyan megszokott szintaxisként használják, amelyen keresztül a valóságot értelmezik, akár annak leghétköznapibb dimenzióiban is.

Egészen mostanáig a latin-amerikai pünkösdisták többsége a rokonsági struktúrák és a vezetés hagyományos formáinak szétesése miatt „gyökértelennek” érezhette magát. Ebből a szempontból a megtérés a társadalmi elszigetelődéstől való menekülés ígéretét kínálja, ami mögött a Megváltás bizonyossága áll. Az érzelmileg stimulált „spirituális újjászületés” a tengelye az élet minden aspektusát – így a társadalmi és gazdasági aspektusokat is – újjászervező aktusnak. A megtérés által elérhetővé vált közösség társadalmi és szakmai integrációt is kínál. Az újpünkösdisták üzenet lényege egy jobb élet ígérete. Az újpünkösdisták új lendületet adnak ennek az ígéretnek, amely a „Királyság teológiájában”, illetve a „prosperitás teológiájában” formalizálódik.

Ez a teológia elmozdul a pre- és posztmillenáris elképzelésektől. Amennyiben a Királyság e világi, akkor annak teljes meghódítása szükségszerű követelmény még Krisztus második eljövetele előtt. Ezért van, hogy míg a pünkösdizmus a világtól való elszakadást prédikálja, és így hívei kevésbé érdeklődnek a külvilág társadalmi valósága iránt, és politikai aktivitásukban igen visszafogottak, addig az újpünkösdisták egyértelműen a világ megváltoztatásának projektjét fogalmazzák meg. Az alkotmányoknak és a törvényeknek a bibliai előírásokhoz kell alkalmazkodniuk (Hoge és munkatársai 1994).

Daniela Helmsdore kolumbiai megfigyelése szerint az újpünkösdizmus elsősorban „a magasan képzett közép- és felsőbb osztálybelieknek” kíván vallási kínálatot nyújtani (Helmsdore 1996, 79–84). Ez általában véve igaz egész Latin-Amerikára is (lásd például Algranti [2009] argentinai kutatásait, vagy jelen tanulmány szerzőjének guatemalai megfigyeléseit [García-Ruiz 2004, 81–94]).

Az új közösségnek sajátos képessége van arra, hogy emberek különösképpen szétágazó csoportjait hozza közös nevezőre, mivel az első, a „középosztályból” érkező hívekhez a felsőbb osztályok és az „újgazdagok” adódtak hozzá, míg egy másik, specifikus területről toborzott réteg a népesség kevésbé kiváltságos szegmenseiből érkezett: alkalmazottak, kiskereskedők, szakmunkások, háztartási alkalmazottak stb. Bár ők csak viszonylag kis részét (mintegy 8–10 százalékát) teszik ki a hívők közösségének, ám kétségkívül hozzájárulnak egy olyan csoport sokszínűségéhez, amelyet a lelkipásztor feladata integrálni.

A heterogén csoportok integrálásának szükséglete arra utal, hogy az új újpünkösdista teológiát nyugodtan tekinthetjük már kezdeteitől úgy, mint ami a hatékony funkcionalitásra törekszik. Az egyik legbefolyásosabb latin-amerikai lelkipásztor, Peter Wagner (1990, 12) által lefektetett *modus operandi*-ből közvetlenül levezethetjük, hogy egy jövőbeni újpünkösdista lelkipásztor számára a menedzserképzésben alkalmazott pszichológiai, szociológiai és stratégiai aspektusok legalább olyan fontosak, mint a spirituális dimenzió. A lelkipásztoroktól elvárják, hogy alaposan kiismerjék annak a társadalmi milliónek demográfiai, pszichológiai és szociológiai jellemzőit, ahol szolgálatukat végzik, hogy egyrészt a lehető leghatékonyabban használhassák ki a rendelkezésre álló forrásokat és képességeket, másrészt pedig az evangelizáció és a hittérítés leginkább megfelelő módszereit alkalmazhassák.

Az új közösség a megtérés természetes eredménye, azoknak a hatásoknak az eredője, amelyeket a megtérés stabilizálni hivatott. Konkrét, listába szedhető jellemzői vannak (lásd Grunlan és Mayers 1988): ismeretes, hogy támogatást, vigaszt és megbékélést nyújt, érzelmi támogatást egy bizonytalan, nem egyszer fenyegető jövővel szemben, biztonságot és értelmet ad; adott normákat szentesít és ezáltal legitimál; az identifikáció helye, ahol az identitás a távoli múlt (az eredet) és a jövő, vagyis a hajdani és a majdani világ keretébe illesztve megkonstruálódik; értetté teszi az

egyéneket; végül pedig egy olyan autoritási és hierarchikus rendszerbe helyezi az egyéneket, ahol mindenki felelőssége igen precízen meg van szabva – itt van szükség a lelkipásztorra –, egy olyan autonóm intézményt építve fel, amelyet – Allen Tippet (1969) tipológiája szerint – saját imázsa, funkcionalitása, adminisztrációja, finanszírozása, terjeszkedése, metodológiája és tevékenységi formái határoznak meg.

Az új közösség a társadalmi, gazdasági és politikai relációk egy tereként jelenik meg, ahogy ezt az észak-amerikai lelkipásztor, David Ireland is erősen hangsúlyozza: „Befolyásunkat nem korlátozhatjuk pusztán a vallási szektorra. Befolyással kell lennünk a politikai szektor változásaira, informálnunk és befolyásolnunk kell az oktatási rendszert, változásokat kell elérnünk a gazdasági és üzleti szektorban, meg kell változtatnunk a családokat” (David Ireland prédikációja, 2004. február 20., 1. kazetta, *La iglesia en la sociedad, Iglesia Cristiana para la familia – Fraternidad Cristiana*, Guatemala).

Az ebből a programból kibontakozó szaturációs, átítatási stratégia kétségkívül arra törekszik, hogy új megtéréseket ösztönözzön. A második cél, amely legalább ilyen fontos, hogy olyan kategóriákat alapozzanak meg, amelyek azokra is vonatkoznak, akik nem részei a mozgalomnak. Alapvető fontosságú, hogy e kategóriák érvényesítésével az evangéliumiak megmutathatják: valóban képesek a társadalom átalakítására.

E szaturáció célja egyértelműen ahhoz az elképzeléshez kapcsolódik, amely szerint a hatalom együtt jár a képességgel, hogy a dolgokat megnevezzük. Néhány központi kategóriát sulykolva, a cél egy kulturális tér újradefiniálása, amelynek addigi tartalmát egy másikkal cserélik fel. Az „új kultúra” magával vonja az individuum koncepciójának újradefiniálását, az egyén kapcsolatát a világgal és Istennel, valamint az interperszonális kapcsolatokat, vagyis azt a négy regisztert, amelyben bármely kultúra hajlamos jelentését meghatározni (García–Ruiz 2006, 152–186). E négy regiszter megváltoztatása egy radikális átalakulás magját képezi, ahol Krisztus személyes megváltóként való elfogadása válik a „spirituális identitás” alapjává, más szavakkal egy valorizáló önképpé és annak ígéretévé, hogy a győzelemhez és a hatalomhoz szavak vezetnek, és ezek önmagukban a hatékonyság előfeltételei.

Am az egyének spirituális identitása mindenekelőtt az alárendelődésről, a fegyelemről és a függőségről szól: csak részben az egyház – vagyis az új közösség – a megtérés színtere (erről a vízióról rengeteget beszélt Jorge H. Lopez, a Guatemalai Keresztény Testvériség főpásztora 1995. április 23-án előadott, *Az egyház az én családom* című prédikációjában, amely kazettán is elérhető). Az egyház az egyedüli letéteményese a világ jelentésének, Isten terveinek és a megtértek várakozásainak. Vagyis csak az egyházon keresztül nyilvánulhat meg a „karizma” (Burgess és Van der Maas 2003).

A megtérés „elérést biztosít”, ezen alapul az új közösség, és így kihangsúlyozódik minden hívő felelőssége az új közösség működésében,

akár a finanszírozásról, akár a terjeszkedésről legyen szó (a hittérítés kötelezettsége), a hatékonyság ritualizálásának és szentséggé tételének alapján.

Ez a hatékonyság egy olyan mechanizmus létrehozásában fejeződik ki, amely a megtértek feletti totális fennhatóságra törekszik, és nem csupán vallási téren, de mindenütt, ideértve – amint már láthattuk – a családi költségvetés átszabását is az életmód megváltoztatásával. A családi kassza átalakítása valójában létfontosságú az egyház szempontjából, amely így biztosítja különféle javadalmainak behajtását (legelőször is Istennek tartozunk), valamint a család számára is, hiszen a költsékezést visszafókuszálják az otthonra, és megteremtik a lehetőségét, hogy elegendő pénz jusson az életkörülmények fejlesztésére és a gyermekek taníttatására.

Sőt, a megtérésből fakadó meggyőződés, hogy Istennek minden egyes hívő számára személyre szabott terve van, arra ösztönzi őket, hogy túl lépjenek korlátaikon, hiszen lehetőségeik jelentősen kitágulnak, hogy egy új, sűrű kapcsolati- és kommunikációs háló részei lesznek, amely elősegítheti, hogy szakmai téren, munkájukban is jobban érvényesüljenek. A megtérés nyíltan arra törekszik, hogy elősegítse a felfelé irányuló mobilitást, hiszen éppen ez a mobilitás bizonyítja az egyház ígéreteinek hitelességét.

Az új közösség képességét arra, hogy gazdasági hálóvá váljanak, jól megmutatják azok a listák, amelyek a különféle evangéliumi szakembereket sorolják fel, hogy az egyház tagjai lehetőleg közöttük találják meg azt a szolgáltatást, amire éppen igényük van. A reflex, hogy elsőként egyházuk tagjaihoz forduljanak, persze azzal is magyarázható, hogy nagyobb bizalommal vannak irántuk, de a lelkipásztor által nyújtott implicit garanciával is, vagyis hogy egy felmerülő probléma esetén hatékony elbírálásban lesz részük. Ugyanez a garancia lép működésbe, ha hitelről van szó: a hitelezők és a hitelfelvevők közötti kapcsolatot megkönnyíti, ha ugyanazon egyház hívei, legyen az előbbi akár magánzó, akár banki alkalmazott.

Az új közösség szervezete úgy tűnik, kompenzálja az állam általános kudarcát, és olyan igényekre ad kielégítő választ, amelyek korábban elsikkadtak, legyen szó elismerésről, beilleszkedésről vagy a társadalmi aktorok státuszáról. Más szóval a megtérés méltóságot ad (amelyre ekkor úgy tekintenek, mint ami korábban nem létezett), egy közösség tagjává emel (ami ekkor azt jelzi, hogy az egyén korábban elszigeteltnek érezte magát), és lehetőséget ad arra, hogy a megtért saját sorsának kovácsa legyen (ami azt sugallja, hogy a megtérés előtt csupán alávetette magát ennek a sorsnak).

Az evangéliumi egyházaknak kipróbált és igazolt kapacitásuk van arra, hogy az efféle igényeket felvállalják és kielégítsék; mindazonáltal a válasz, amelyet adnak, saját intézményi jellegüket tükrözi. Nem egyértelműek, mobilak, nyitottak a szélsőségek felé és alaposan heterogének: válaszaik képesek megadni a kívánt elismerést, beilleszkedést

és státuszt, ám a nélkül az autonómia nélkül, ami ezzel járhatna. Tehát akiknek igénye van rá, azok az egyház keretein belül kaphatják meg méltóságukat; az egyház új közösségébe vonják be őket, és az egyházon belüli aktorként kapják meg státuszukat.

De ha az új közösséghez tartozás célja a társadalmi előrelépés (ahol a felfelé mobil státuszban történő előrelépést az egyház megváltoztatása is tükrözi, ahol az egyház eléggé világosan egy egyéni stratégia része), akkor mi történik a tagsággal, ha a társadalmi előrelépés célja teljesül? Az egyén szolgálja a közösséget vagy végső soron a közösség áll az egyén szolgálatában?

Az újpünkösdiizmus szerveződését és intézményeit is a tagsági hálózatok jellemzik. David Cannistraci szerint (1996, 190) ezek a hálózatok „alapvetően autonóm templomok és gyülekezetek csoportosulásai, amelyek önkéntesen állnak össze egy szervezett struktúrában. Az emberi kapcsolatok kontextusa elegendő hozzá, hogy megkönnyítse a hívők kölcsönös egymásrautaltságát és annak apostoli ellenőrzését”. E leírás terminológiája („autonóm”, „önkéntes”, „kapcsolatok”, „egymásrautaltság” és „ellenőrzés”) szemléletesen megmutatják e hálózatok valódi természetét.

Ezek a hálózatok „transzlokálisak” és transznacionálisak, ami azt jelenti, hogy tagjaik nem a belső kompetenciák tereiben találkozhatnak egymással. Az egymásrautaltság (*interdependencia*) által meghatározott „kapcsolatok” fűzik össze őket, ami egy tudomásul vett, önként vállalt hierarchiát implikál. Más szavakkal, ezeket a struktúrákat a vezetők egy új generációja hívja életre. Ezt az újfajta vezetést írja le John Eckhardt, akinek saját intézménye, a *Crusaders Ministries* (Keresztes Parókiák) chicagói központtal működik. A hálózat tagjai megbíznak vezetőjükben, innen az elképzelés, hogy ezek a szervezeti struktúrák sokkal inkább egy személybe vetett bizalmon alapulnak, mint a „csoportok”, „bizottságok” vagy „tanácsok” iránti bizalmon. Ez a „bizalom”, amelytől függően a hálózat növekszik vagy éppen elhal.

A hálózaton belül az autoritás nagyrészt a befolyáson, és nem az intézményes vagy vertikális hierarchiákon keresztül érvényesül. Ezt a hierarchiát sokkal inkább a szolgáltatások, mintsem az ellenőrzés struktúrájaként értelmezhetjük. Ennek következtében a legitimitáció sokkal inkább a helyi gyülekezethez, mintsem a hálózathoz kötődik. Mivel a csatlakozás önkéntes, és a struktúra igen mobilis, a hálózat irányítói nemigen használhatják azt saját céljaikra, hiszen ezzel azt kockáztatnák, hogy aláássák vagy akár el is veszítik pozíciójukat, lévén éppen a helyi gyülekezetek adják erejüket. Ez azt jelenti, a hálózatnak mindig képesnek kell lennie arra, hogy szolgáltatásokat és plusz értéket kínáljon a helyi gyülekezetek vezetői számára.

A cél a hálózatok olyan hálózatának létrehozása, amelyben a helyi intézmények és gyülekezetek saját hajlamaiknak és fejlődésüknek megfelelően képesek egymással kapcsolatba lépni, és saját kezdeményezéseiknek megfelelően szabadon jöhetnek vagy mehetnek.

Kapcsolat a politikával: a „keresztény nemzet” építése

Bár meglehetősen a kísértés, hogy közvetlenül összekapcsoljuk az evangéliumi egyházak növekedését és a neoliberális ideológia latin-amerikai terjedését – és ennek kétségkívül lenne és némi jogosultsága –, az egyházak növekedése egy olyan pluralizálódást is tükröz, amelynek végső soron magán az evangéliumi mozgalmon belül is megmutatkoznak a hatásai, és a mozgalom bizonyos részeit arra ösztönzik, hogy a vallás nevében párbajra hívja az ideológiát. Valójában bizonyos jelenségek arra utalnak, hogy a pluralizálódás, illetve a diverzifikáció ezen folyamata már jelen is van (Bolíviában, Venezuelában, Ecuadorban, illetve Chile, Brazília és Guatemala egyes kisebbségi csoportosulásaiban).

Világos, hogy pillanatnyilag még önmagában is van értelme az evangéliumi egyházak növekedésének. Ez a növekedés tanúsítja: képesek olyan mértékig hozzákötődni egy mozgalomhoz, hogy szinte már azonosak lesznek vele, és így megmutatni, hogy kiválóan rá vannak hangolódva az aktuális folyamatokra. Ez arra készíti őket, hogy hitelesen transzcendensnek mutassák magukat egy olyan helyzetben, amikor a hagyományos aktorok (az állam, a katolikus egyház) transzcendenciájának hitelessége éppen összeomlóban van; hogy legitimitást teremtsenek maguknak, mikor a tradicionális aktorok egykori legitimitása egyre inkább meggyengül; hogy „apró hasznokat” kínáljanak, miközben a tradicionális aktorok immár képtelenek kielégíteni az efféle igényeket.

Mivel ezek az egyházak immár képesek arra, hogy növekvő befolyásukon keresztül hatást gyakoroljanak a társadalom fejlődésére, automatikusan felmerül a politika felé való elmozdulás kérdése. Ez nem szükségszerűen az evangéliumiak saját stratégiájának eredménye. Bár az evangéliumi egyházak valódi befolyása és az evangéliumi szavazóbázis homogenitása még nem alakult ki, ám növekvő számuk megerősíti az evangéliumi világ potenciális választói súlyát, ami arra készíti a politikai aktorokat, hogy igyekezzenek biztosítani maguknak a támogatásukat úgy, hogy befolyásukat vagy homogenitásukat akár nem is tekintik szükségesnek – csupán egy lehetőségnek. Vagyis a tradicionális politikai aktoroknak számításba kell venniük őket saját politikai irányvonalaik kidolgozásakor.

A magasztos terv, hogy Isten népe „nagy nemzetté” forrjon össze, szükségszerűen az evangéliumiak politikai gondolkodásának középpontjában áll. Edir Macedo brazil püspök, az *Igreja Universal do Reino de Deus* (Isten Királyságának Egyetemes Temploma) alapítója azt hangsúlyozza, hogy az Úr azt ígérte Ábrahámnak: „sok nép atyja leszel”, és ezt az ígéretet visszhangozza a legtöbb evangelizátor is a régió különböző országaiban. Macedo saját feladatának tekinti, hogy végrehajtsa „az Úr által kívánt és tervezett nagy nemzeti tervet”. Amint a püspök fogalmaz: „Az Úr a kezdetektől fogva mint *estadista* [tkp. államférfi] nyilatkozta ki az Ő akaratát, hogy egy nagy nemzetet formáljunk” (Macedo–Olivera 2008, 8).

Ezért – hangsúlyozza Macedo – az evangéliumi szavazatok „hatalmas erejét” arra kell használni, hogy megvalósítsák „Isten nemzetének tervét”. Hiszen, mint leírja, ez két szempontból is fontos: a keresztények érdeke, hogy részesülhessenek az autentikus képviselő előnyeiből, és Isten érdeke, hogy saját nemzeti terveit kivirágozni lássa. Így az „evangéliumi hit” az új „keresztény nemzet” megfogalmazásává válik, amely egy politikai projekt középpontja.

Korábban szoltunk arról, hogy a megtérésből és az új közösségbe való integrációból eredő konstruált identitások kezdetben megszabadultak minden nemzeti kötődéstől és referenciától, abban a globális térben gyökereztek és fejlődtek, amelyből kiemelkedtek. Ám ebben a második fázisban a nemzeti referencia ismét megjelenik, mégpedig egy vallási alapokon megújított új kapcsolatban a nemzeti és a globális között.

Ezt a szintézist hangsúlyozzák az olyan prédikátorok, mint Jorge H. López, mikor arra szólítja fel híveit: „hirdessük Jézust, hogy átforgalmadjuk a nemzetet! Meg fogjuk erősíteni a családot, fel fogjuk építeni. Ma az Úr egy látomást akar adni nekünk. Milyennek látjátok a családokat? Még mindig boldogtalannak, még mindig szegénynek, betegnek, még mindig tudatlannak? Milyennek látjátok a gyermekeiteket? Szerencsétlen kicsikék, szegény kis jövőbeni bukások... szerencsétlen jövőbeni munkanélküliek? Hát éppen ellenkezőleg, úgy kell látnotok őket, ahogy az Úr akarja látni őket, ahogy Isten azt mondta Ábrahámnak: »Megáldom a családodat.« Ám az Úr ezzel azt is mondta: »És benned Guatemala minden egyes családját is megáldom.«” (2004. február 18.)

Itt a különféle regiszterek kombinációjának ideáltípusát láthatjuk: a szegénység megbélyegzését, a család kivételezett szerepét, az Isten iránti engedelmisséget, a nemzet átalakítását. Az evangéliumi értelmezésben ez a tervezett átalakítás, amelynek célja a nemzet alávétése a keresztény koncepciónak, természetéből adódóan veti fel a hatalom kérdését. Már korábban is idéztük az észak-amerikai lelképásztor, David Ireland szentbeszédét a guatemalai *Iglesia Fraternidad Cristiana*-ban (2004. február 20.), ahol azt mondta: „Befolyásunkat nem korlátozhatjuk pusztán a vallási szektorra.” Konklúziója meglehetősen egyszerűséggel az volt, hogy „a prédikációk megváltoztathatják Guatemala kormányzását”.

Nagy a kísértés, hogy a hívőktől a „keresztény nemzet” felépítésének szolgálatában elvárt engedelmisséget a „kettős nemzeti kötődés elméletének” nevezzük: „Minden hívőnek kettős állampolgársága van. Guatemalaiak vagyunk, ám Krisztus által »a mi országunk mennyekben van« (Pál apostol levele a philippiekhez, 3,20). A Királyság polgáiraiként vannak jogaink, és vannak kötelességeink is. Isten örök törvényeinek engedelmeskedünk, de emellett osztozunk azok tekintélyében is” (Caballeros 2002).

A vallás hajlamos úgy megjelenni, mint olyan csoportok útja a politikum felé, amelyek máskülönben távol maradnának a hatalomgyakorlás kérdéseitől, és ezt a hagyományosabb politikai aktorok sem hagyhatják

figyelman kívül. A vallás ezeket a funkcióit az egyházak által elért intézményi státuszon keresztül gyakorolhatja, amelyek pénzügyileg függetlenek, saját tömegkommunikációs médiájukra támaszkodnak és képesek hatékony vezetőket csatasorba állítani. Ezek komoly hatással vannak a hagyományos politikára is, nem csupán azért, hogy új szereplőkként a színpadra lépnek, hanem azért is, hogy ezen új szereplőknek határozott céljuk a politikát vallási alapon átformálni. A lényeg, hogy specifikusan politikai tartalmak igazolásaként hivatkoznak a vallásra; megújított konzervativizmusukat az erkölcsre alapozzák, és úgy állítják be, mint isteni útmutatás eredményét.

Az Úr állítólagos eszkatológiai tervére való hivatkozás igazolja az igényt, hogy a keresztények politikai hatalomra tegyenek szert. A Királyság teológiája törekszik arra, hogy ezt a hatalmat kiterjessze, egy olyan területre, amelyet korábban a felszabadítási teológia is előtérbe helyezett, azt azonban marxista kötődései miatt heves kritikák érték. Ám a Királyság teológiája azonnal elhatárolja magát a felszabadítási teológiától, hiszen legitímálja a neoliberális kapitalista rendszert, tagadja a társadalmi igazságosság és az emberi jogok kérdéseinek relevanciáját, és elutasítja a kismizett rétegek követeléseinek támogatását, azt hangoztatva, hogy azok önmaguk felelősek az elnyomásért és a kirekesztettségért, amelynek áldozataként mutatják be magukat. Így a Királyság teológiája a dominancia és e dominancia igazolásának új implicit teológiájaként jelenik meg.

Mindazonáltal számos szerző szerint az evangéliumi irányzatok egyfajta támogatást jelentenek a demokrácia számára; a politikai szintér pluralizálódását, amelyet egyszerűen ezen irányzatok erősödése okozott, úgy tekintették, mint ami a demokrácia ügyét szolgálja. Ez az elemzés három ponton is hibádzik.

Az első probléma rögtön az, hogy milyen kockázatos dolgok adódnak ebből a gondolatmenetből. Amint arra Albert de Surgy rámutat: a társadalmi megosztottság figyelman kívül hagyása, az igyekezet, hogy Isten Népeinek organikus egysége mellett tegyenek tanúbizonyságot, és mindazoknak a megbélyegzése, akik a Sötétség erőinek bűntársaiként lépnek fel (de Surgy 2001a; 2001b), mivel bűntársak akarnak lenni, odáig vezet az evangéliumiakat, hogy áldozatául esnek „a totalitarizmus bálványának, az egyetlen, komoly identitással bíró nép látomásának, amelyet egy szorosán összeforrott, organikus közösség vezet, egy minden procedúrától mentes, közvetlen hatalom, egy állam, amely végre túllépett a gonosz megosztottságon”, ahogy azt Corten és Mary megjegyzi (2001, 617–636).

Másodszor, és ez fontosabb, az elképzelés, amely szerint az evangéliumi mozgalmak támogatják a demokráciát, figyelman kívül hagyják e mozgalmak saját, hangsúlyos irányultságát. E mozgalmak kijelentik, hogy a demokrácia pártján állnak, ám csupán annak egy olyan specifikus koncepcióját, amilyennek szerintük a demokráciának lennie kellene. Ha az újpünkösdzizmust egy adott politikai orientáció követ, akkor az túlnyo-

móan a liberalizmus. Vagyis az, hogy a demokrácia oldalán állna, csupán azzal a megkötéssel értelmezhető, hogy a szükségszerűen liberális demokrácia egy sajátos formájáról van szó. Sőt mindez egy észak-amerikai nézőpont, amelyet jól illusztrálnak a Fareed Zakaria által „illiberális demokráciáknak” nevezett koncepciók körül zajló viták. Zakaria arról ír, hogy a Szovjetunió és birodalma szétesésével egy rakás olyan demokrácia jött létre, amelyeknek nincs liberális múltja és ezzel járó kultúrája, és ez – véleménye szerint – „a nemzetközi élet zavaró jelenségévé” vált (Zakaria 1997, 22; lásd még Michel 2000).

És végül kétségkívül felmerül, hogy valóban azokról a kockázatokról van szó, amelyeket a vallás jelent a politikára nézve? A már említett két szempontban az a közös, hogy mindkettő a vallásnak a politikai térre lépéséből adódik. Más szavakkal tartalmuk és dinamikájuk jellemzően vallási, egy sajátos vallástípusra jellemző, amely, ha a politikára alkalmazzák, állítólag áthatja azt, befolyásolja átalakulását és azzal fenyeget, hogy torzulásokat okoz.

Mindazonáltal, különösen az Egyesült Államokban, éppen ellenkező irányú folyamatokat figyelhetünk meg, vagyis azt, hogy a politika teljes mértékben elsajátítja a vallási logikát, amely azután inkább politikaként, mint vallásként kerül ismét alkalmazásra. Mint Neal Gabler megjegyzi, egy olyan evolúciót követően, amely nem is igazán a jobboldal és az evangéliumi protestánsok szövetségéből eredt, hanem „egy olyan rendíthetetlen hitből, amely nem tűri a politikai ellenkezést”, a konzervatívizmus „politikai mozgalomból egyfajta vallási fundamentalizmussá alakult át” (Gabler 2009).

Ez a fundamentalizmus, amely elutasítja az engedményeknek, a kompromisszumoknak, a kisebbségi jogok tiszteletben tartásának vagy a többség akarata előtti meghajlásnak még a gondolatát is, olyan „változtathatatlan igazságokon” nyugszik – mutat rá Gabler –, „amelyek nem képezik tárgyalások alapját, nem tűnnek engedményeket és változásokat”, és mindez „homlokegyenest ellenkezik a liberális demokráciával, ahogy azt az Egyesült Államokban gyakoroljuk”. „Mikor a politika vallássá alakul, minden politikai döntés élet és halál kérdésévé lesz [...] minden politikai küzdelem keresztes hadjárat, szent háború, a Gonosz és a Jó összecsapása” – vonja le a konklúziót Gabler (2009).

A latin-amerikai evangéliumi diskurzus teljesen megfelel ennek a leírásnak. A vallás felhasználása a politika területén, ha ennek nem kell szükségszerűen igazodnia a hitbéli, vallási tartalomhoz, a hívők sajátosságaira fog támaszkodni, az ő világlátásukra, hogy miként értelmezik a tekintélyt és miként használják a hatalmat. Ez határozza meg a politikai programokat, ez hivatott újraértelmezni a normákat és rögzíteni az igazságot, mivel önmagában véve vitathatatlan és abszolút. De míg a diskurzus vallási alapon bontakozik ki, addig a gyakorlat egyértelműen a politikai térbe kerül, célja a hatalom megszerzése és programja a társadalom átalakítása.

Nem arról van tehát szó, hogy a vallás behatol a politikába, hanem a politika tesz egy kitérőt a valláson keresztül, hogy saját előnyére aknázhassa ki egy olyan konstrukció előnyeit, amely lényegénél fogva abszolút autoritásnak tekinti magát, és magát vallássá konvertálva ismét politikaként cselekedhessen. Itt a vallás csupán eszköz (amint Gabler [2009] rámutat: „a politikai tolerancia nem ellenfél a vallási eltökéltség számára) és alibi, a szó szoros értelmében: az eltérő teret csupán azért hozzák létre, hogy igazolásként szolgáljon a politikai fundamentalizmus számára.

Jegyzet

- 1 E fejlődés számos vonásában megegyezik a világ más területein tapasztalt dinamikákkal. Nigériával kapcsolatban Eliza Griswold olyan helyzetet ír le, ahol az állam „fokozatosan feladta küldetését, hogy a nép jólétét biztosítsa [...] és a vallás lett az identitás kikovácsolásának hatékony eszköze”. Lásd: Au nom de Jésus ou de Mahomet. *The Atlantic* (Boston), újraközli: *Courrier International*, 1986, 2009. szeptember 24. 46–48.

Irodalom

- Algranti, J. 2009: *Néopentecôtisme et protestations sociales: une étude de la communauté évangélique Rey de Reyes*. Doktori tézisek. Buenos Aires – Párizs, Universidad de Buenos Aires (Argentína) – École des Hautes Études en Sciences Sociales
- Bauman, Z. 2000: *Liquid modernity*. Cambridge, Polity Press
- Burgess, S. – Van der Maas, E. 2003: *The News International dictionary of pentecostal and charismatic movements*. Grand Rapids, Zondervan
- Caballeros, H. 2002: *Ministerios El Shaddai, el poder transformador del Espíritu Santo (Pt. 1)*. július 17.
- Cannistraci, D. 1996: *Apóstoles and the Emerging Apostolic Movement*. Ventura, C.A. Regal Books
- Corten, A. – Mary, A. 2001: Introduction. In A. Corten – A. Mary (szerk.): *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*. Párizs, Karthala
- de Surgy, A. 2001a: *Le Phénomène pentecôtiste en Afrique Noire. Le cas béninois*. Párizs, L'Harmattan.
- de Surgy, A. 2001b: Contribution. In A. Corten – A. Mary (szerk.): *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*. Párizs, Karthala.
- Eldred, K. 2004: *Cumbre Mundial de Iglecrcimiento*, október 30.
- Fouéré, M.-A. 2008: La fabrique d'un saint en Tanzanie post-socialiste – Essai d'analyse sur l'Église, l'État et le premier président Julius Nyerere. *Les Cahiers d'Afrique de l'Est*, IFRA, 39, 47–98.
- Gabler, N. 2009: Le conservatisme, une nouvelle religion. *Los Angeles Times*, újraközli: *Courrier International*, december 17., 998–999.
- Galbraith, J. K. 1993: *La République des Satisfaits – La culture du contentement aux États-Unis*. Párizs, Seuil
- García-Ruiz, J. 1991: *Historias de nuestra Historia: representaciones, discurso e identidad entre los mayas de Guatemala*. Guatemala, Ed. Irpaz

- García-Ruiz, J. 2004: Le néopentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseau. *Critique Internationale*, 22, 81–94.
- García-Ruiz, J. 2006: La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir. *Socioanthropologie*, 17–18, 151–186.
- Grunlan, S. A. – Mayers, M. 1988: *Cultural anthropology: a Christian perspective*. 2nd ed. Great Rapids, Zondervan Publishing House
- Hamon, J. 2004: *Sermon cycle "Le décret de Cyrus"*. Guatemala
- Helmsdore, D. 1996: *Participación política en Colombia (1990–1994)*. Historia crítica, 12, Universidad de los Andes
- Hoge, D. R. – Johnson, B. – Luidens, D. A. 1994: *Vanishing boundaries: the religions of mainline protestant baby boomers*. Louisville, Westminster, John Knox Press
- Huntington, S. 2004: *Qui sommes nous? Identité nationale et choc des cultures*. Párizs, Odile Jacob
- Macedo, E. – Oliveira, C. 2008: *Plano de Poder. Deus, os crista os e a política*. Rio de Janeiro, Editora Thomas Nelson Brasil
- Michel, P. 2000: La démocratie d'Est en Ouest. In C. Jaffrelot (ed.): *Démocraties d'ailleurs*. Párizs Karthala, 617–636.
- Miller, D. E. 1996: *Reinventando el protestantismo norteamericano: el cristianismo en el Nuevo Milenio*. Berkeley, University of California Press
- Murphy, E. 1992: *Handbook for spiritual warfare*. Nashville, Thomas Nelson Publishers
- Pritchard, A. 1996: *Servicio de buscadores*. Grand Rapids, Baker
- Rouquié, A. 1998: *Amérique latine: Introduction à l'Extrême Occident*. Párizs, Seuil
- Shawchuck, N. – Kotler, P. – Wrenn, B. – Rath, G. 1992: *Marketing para las congregaciones. Eligiendo servir a la gente más efectivamente*. Nashville, Abingdon
- Silveira, L. 2000: *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Ecuador, Abya Yala
- Tippett, A. 1969: *Verdict theology in mission theory*. Lincoln, Lincoln Christian College Press
- Wagner, P. 1990: *Church planting for a greater harvest*. Ventura, Regal Books.
- Zakaria, F. 1997: The rise of illiberal democracy. *Foreign Affairs*, 76 (6), 22–43.

(Eredeti megjelenés: *International Social Science Journal*. Volume 61. Issue 202. 2010. december 411–424.)