

ERDÉLYI TÁRSADALOM



Szociológiai szakfolyóirat

5. évfolyam 1. szám

Kolozsvár
2007

Fosztó László

A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzizmusra tért romák kapcsán¹

A tanulmány a vallási megtérés folyamatát vizsgálja a megtérő személy és a megtértek közösségének kommunikatív praxisát elemezve. Az elemzett etnográfiai anyag egy Kolozsvár-környéki roma közösségből származik. A romák körében megfigyelhető a pünkösdzizmus térnyerése. A vizsgálat egyik következtetése, hogy a vallási változás központi eleme a rituális kommunikáció átalakulása. Az egyéni megtérés a morális személy újrafogalmazásával jár, és ez mind a verbális (pl. bizonyágtételek, megtéréstörténetek) és mind nemverbális kommunikáció (az otthon berendezése, öltözködés, nyilvános fogyasztási szokások stb) újszerű használatát kívánja meg. A szerző kiemelten tárgyalja az írásbeliség szerepét a megtérés folyamatában. A megtérő számára a gyülekezet jelenti az elsődleges nyilvánosságot, de ugyanakkor a meg nem tértek közössége fontos lokális referenciacsoportot alkot. Az egyéni megtértek kommunikációját befolyásolja a családi és rokoni kötelezettségek fenntartása, illetve (a meg nem tértek iránt) feladása közti feszültség.

Fosztó László (Sepsiszentgyörgy, 1972) Néprajz–magyar szakot végzett (1996-ban) a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. A budapesti Középeurópai Egyetem Nacionalizmus Tanulmányok programján szerzett mesteri fokozatot 2000-ben. 2001 óta doktorandusz a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. 2003–2006 között a hallei (Németország) Max Planck Szociálanropológiai Intézet ösztöndíjasa. 2007 nyarán megvédte doktori dolgozatát a Martin-Luther Egyetemen (Halle-Wittenberg). Kutatási területei: a keleteurópai romák/cigányok társadalma és kultúrája, roma politikai mozgalmak, illetve a vallási megtérés, és az új vallási mozgalmak antropológiai vizsgálata. Email címe: foszto@mail.dntcj.ro

A vallási megtérés, azaz új vallási gyakorlatok és elvek elfogadása gyakori velejárója a társadalmi és kulturális átalakulásoknak. A megtérés során végbemenő változások kutatása azonban viszonylag új területe a vallásantropológiának. Az antropológiai és néprajzi vizsgálatok leggyakrabban a vallási gyakorlatok és ideák fennmaradását és a hagyományok folytonosságát vizsgálták, ezért a vallási megtérés során végbemenő személyes és közösségi változások inkább negatív hatásokként (kultúravesztés, akkulturáció stb.) jelentek meg. Néhány szerző nemrégiben éppen a vallási változás kapcsán hívta fel arra a figyelmet, hogy ez a megörögzött folytonosságkeresés gyakran elvakította a kutatókat, és az elemzést érzéketlenné tette a társadalmi gyakorlatok feladása és a kulturális ideákban megjelenő törések (*discontinuity*) magyarázatára (Engelke 2004, Robbins 2003). A megtérés vizsgálata pedig jó alkalmat kínálhat ezeknek a töréseknek a kuta-

1. A tanulmány alapjául szolgáló kutatás a *Civil társadalom és vallás* projekt része volt, amely a Max Planck Szociálanropológiai Intézet Posztszocialista Eurázsia részlegén zajlott (2003–2006) Chris Hann irányításával. Terepmunkámat Kolozsváron és egy környékbeli faluban végeztem 2003 júniusa és 2004 szeptembere közt. A tanulmány egyes részeit bemutattam a Max Planck Intézetben, illetve a Martin Luther Egyetem (Halle-Wittenberg) Etnológiai Intézetében. Hozzászólásaikért hálás vagyok a résztvevőknek.

tására: általa felderíthető, hogy miképpen jelentéktelenedik el, vagy miképpen tiltanak be egy gyakorlatot, hogyan csökken a jelentősége egy korábbi értéknek, vagy szakad meg egy társadalmi kapcsolat, mi tölti be ennek a helyét, vagy milyen új értékek és kapcsolatok jelennek meg.

Bár a kritika alapjában véve jogos, vallási megtérést vizsgáló munkák természetesen születtek korábban is – ezekre térek ki a következő részben. Bevezetésként itt csak egy etnográfiai illusztrációt szeretnék adni. Paloma Gay y Blasco munkája (1999) jó példája annak, hogyan érdemes a megtérést vizsgálni. Gay y Blasco a madridi *gitanok* társadalmát elemezve arra a következtetésre jutott, hogy az evangélikus kereszténységre való megtérés befolyásolja azt a módot, ahogyan a gitánók a morális személyt (*moral personhood*) felfogják, és ennek következtében megváltozik a lokális csoportok szervezési rendje. Olyan társulási formák jönnek létre ezáltal, amelyek a megtérés előtt nem voltak lehetségesek (például a férfiak közötti ellenségeskedés miatt), így a helyi közösségek transzlokális kapcsolatok újszerű hálójába kapcsolódnak. Bár a megtérés révén bizonyos kulturális elvek érvényüket veszítik (például a bosszúállás kötelezettsége), a cigány identitás folytonossága megmarad, sőt a megtérő gitánók még jobb cigánynak is tartják magukat azoknál, akik nem tértek meg. A transzlokális kapcsolatok a megtérők számára a vallási testvériséget és egy etnikai-vallási diaszpóra lehetőségét kínálják fel (Gay y Blasco 2002).

Saját kutatásom eredménye az erdélyi romák körében hasonló folyamatokra utal, de néhány ponton el is tér Gay y Blasco meglátásaitól. Alapjaiban elfogadom, hogy a megtértek felfogása a morális személyről fokozatos átalakuláson megy át, és ebben az írásban arra teszek kísérletet, hogy a megtéréssel járó személyes és közösségi folyamatokat kommunikatív aspektusból vegyem szemügyre. Ennek érdekében először röviden áttekintem a megtérés szakirodalmát, majd a megtéréstörténet szerepét, elmondásának lehetőségét és korlátait vizsgálom meg. Ezt követően a megtérés folyamatában szerepet játszó nem verbális viselkedés és a nyilvánosság szerepére térek ki.

MEGTÉRÉS: A MORÁLIS SZEMÉLY ÁTALAKÍTÁSA, RITUÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ ÉS A NYILVÁNOSSÁG

A morális személy megalkotásában és fenntartásában fontos szerepet játszanak a ritualizált kommunikatív gesztusok (például üdvözlési formák, bocsánatkérés, rítusokon való részvétel stb.). Ezeknek a gesztusoknak az elmulasztása vagy szándékos mellőzése aláássa vagy felfüggeszti a felek közti morális kapcsolatot. Hasonlóképpen: egy csoport létrejöttében és fenntartásában szintén szerepet játszanak a rítusok és a tagok ezeken való részvétele. A csoport tagjai számára a személyes jelenlét és bizonyos rituális gesztusok megtétele a szolidaritás kifejezése a csoport *belső* nyilvánossága előtt. Gyakran ezek a gesztusok jelenítik meg a csoportot a *külső* nyilvánosság előtt is, felmutatva a csoport összetartozását – a rítusok kommunikatív szerepet játszanak a közösség megalkotásában, fenntartásában és megjelenítésében a külvilág előtt.

Az itt következő szakirodalmi áttekintésben a rítusokról született irodalom bemutatása nem lehet célt, hiszen ez a szociokulturális antropológia egyik kedvelt témája a kezdetektől fogva, és ma is virágzó kutatási terület (jó betekintést nyújt a kortárs vitákba Kelly–Kaplan 1990). Amire itt kísérletet teszek, az a rítusok kommunikatív szerepére vonatkozó néhány elméleti megállapítás a megtérésről született antropológiai irodalom következtetéseire való vonatkoztatása azzal a céllal, hogy kialakítsam azt az elméleti keretet, amelyben az etnográfiai anyagomat vizsgálni fogom.

A megtérés szakirodalmi viszonylag belátható területe a vallásantropológiának, bár az utóbbi másfél évtizedben kiadott tanulmánykötetek tanúsága szerint jelentős az érdeklődés a hozzá kapcsolódó jelenségek iránt (ilyen recens kötetek: Buckser–Glazier 2003, Hefner 1993, Lamb–Bryant 1999, Van der Veer 1996). A tanulmányok elméleti szempontból és módszereikben sokszínűek, de feltűnő, hogy a társadalmi és vallási változások közti kölcsönhatás vizsgálatának visszatérő következtetése a megtérés *modernsége*. Ez a megállapítás azért is számottevő, mert a vallási változások gyakran rituális megújulással is járnak, és ez ellentmondani látszik a modernizációelméletek jóslatainak.

Mint ismeretes, Max Weber azt állította, hogy ha egy társadalomban a modernizáció folyamata során erősödik a racionalizáció, akkor a rítusok visszaszorulnak (vesd össze Gerth–Mills 1958: 51–52). Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (2001) szerzőjeként azt is bizonyította, hogy az élet egyik szférájában (például a vallásosságban) végbemenő racionalizáció hatással van más tevékenységek (például a gazdaság) racionalizációjára is. Ezt a nézetet egészítik ki azok a kortárs vizsgálatok, amelyek arra a következtetésre jutnak, hogy a világ „varázstalanítása” nem szükségszerűen lineáris és egyirányú folyamat. Egyes történelmi időszakokban és bizonyos társadalmakban a rítusok hanyatlása és az instrumentális racionalitás térnyerése figyelhető meg, más korokban és társadalmakban nem ritka a rítusok újjáélesztése (revitalizációja) vagy új rítusok kitalálása.

A 19. század második felében Európa-szerte lendületesen zajlott a hagyományok feltalálása (vesd össze Hobsbawm–Ranger 1983). A nemzetállam szekuláris rítusai gyakran a korábbi vallásos ceremóniák (például a körmenet és felvonulás) vagy a személyközi rítusok (például üdvözlési formák) mintájára jöttek létre. Ezek az új hagyományok a hatalmon lévők rituális eszközei voltak, de nem volt ritka az sem, hogy az alávettettek és kiszolgáltatottak fordultak rítusokhoz az elnyomás és kizsákmányolás hatására. A 20. század első felében Melanézia őslakói a gyarmatosítást követő társadalmi változások és a gazdasági hanyatlás hatására folytattak millenarista rítusokat (Worsley 1957). A közelmúltban a rítusok revitalizációjának újabb hulláma volt megfigyelhető Európa-szerte (Boissevain 1992). A második világháborút követő időszak a gazdasági és társadalmi regenerálódás jegyében telt, és növekvő centralizáció, iparosítás és racionalizáció jellemezte, viszont az 1970-es évektől kezdődően erősödő rituális revitalizációról számoltak be az antropológusok.

A vallásos megtérés szociálintropológiai kutatása és az elméleti modellek megfogalmazása a késői 60-as, korai 70-es években kezdődött (Goody 1975, Horton 1971, Peel 1968). Ebben az időszakban a szakmai viták főként a hagyomány és a modernitás kapcsolata körül forogtak, elsősorban afrikai tereptapasztalatok alapján. A szerzők kiemelt figyelmet szenteltek a gondolkodásmódok (*modes of thought*) közt megfigyelhető különbözőségeknek és a racionalitás eltérő szerepének a különböző társadalmakban (vesd össze Horton 1993). A későbbi viták fokozatosan magára a megtérés folyamatára összpontosultak, kiemelve azokat a hasonlóságokat és különbségeket, amelyek jellemzőek azokban a régiókban, ahol gyakoriak a kortárs vallási megtérések (Coleman 2000, Lehmann 1998, 2002, Robbins 2004a, Van der Veer 1996). E viták során kiderült, hogy a megtérések viszonylag hasonló módon zajlanak a világ különböző tájain.

A megtéréstanulmányok kerete tematikusan is kitért: bár kezdetben a kereszténységre való megtérés állt az elemzések központjában, hasonló folyamatok megfigyelhetők minden „világvallás” esetében (ilyen jelenségek például a vallási megújulás különböző formái, a megtérések gyakorisága, de a vallási fundamentalizmus jelenségei is). Ezeknek a modernizációs folyamatok-

ba ágyazott jelenségeknek a vizsgálata vezetett el az ún. *többféle modernitás* (*multiple modernities*) tézisének megfogalmazásához, amely a keresztény, iszlám és hindu társadalmak (Eisenstadt 2002, Hefner 1998, Van der Veer 2002), illetve a judaizmus (Lehmann 1998) esetében tapasztalható párhuzamos, bár részleteikben változatos tendenciákat magyarázza a globalizáció folyamataira vonatkoztatva.

A globális perspektívát követve a kortárs etnográfiai leírások a világ minden régiójából beszámolnak vallási megtérési folyamatokról. Az afrikai társadalmak történeti és jelenkori elemzései (Comaroff–Comaroff 1991, 1997, Meyer 1999, Peel 2000) mellett kiderül, hogy a jelenség Észak-Amerikában (Harding 1987, 2000, Stromberg 1993), Latin-Amerikában (Chesnut 1997, 2003), valamint Nyugat- (Coleman 2000) és Kelet-Európában (Lange 2003) is jelen van, de születtek leírások indonéziai (Keane 1997, 2002) és pápua új-guineai népcsoportokról (Robbins 2004b), illetve egyes posztszovjet társadalmakról (Pelkmans et al. 2005, Wanner 2003, 2004) is.

A megtérés modernsége gyakran visszatérő témája e tanulmányoknak, bár a modernitás fogalmát nagyon eltérő módon értelmezik az egyes szerzők, és különböző megközelítéseket javasolnak a modernizáció vizsgálatára. Ha egy elméleti skálán rendeznénk el ezeket a megközelítéseket, annak egyik végpontját azok a modellek képeznék, amelyek az individuumban végbemenő változásokat vizsgálják a modernizáció folyamata során, míg a skála másik végpontját a gazdasági és politikai változásokra összpontosító, a megtérés politikai gazdaságtanát előtérbe állító tanulmányok képeznék. Az egyik vagy másik pólus körül csoportosuló tanulmányok közti különbségek a vizsgálatok módszerében és a vizsgált anyag természetében is megmutatkoznak.

Azok az elemzések, amelyek e képzeletbeli spektrumon az individuumorientált pólus közelében találhatóak, leggyakrabban kulturális és pszichológiai modelleket használnak, és a morális személy konstrukciójában szerepet játszó ideák és gyakorlatok változásait hangsúlyozzák. Ezek a változások az egyén és a társadalom viszonyának módosulásához, új társadalmi identitások létrejöttéhez és újszerű közösségideálok kiépüléséhez járulnak hozzá. Módszertanilag ezek a tanulmányok gyakran a társadalmi viselkedés nyelvi elemeiben végbemenő változásokra irányítják a figyelmet, kiemelt vizsgálati tárgyak a megtéréstörténet és a vallási retorika (például Harding 1987, Stromberg 1993), illetve a tágra értelmezett reprezentációs gyakorlatok (Keane 2002), amelyeket a megtértek közössége használ.

Míg az előbb említett tanulmányok leginkább kortárs etnográfiai és nyelvi anyaggal dolgoznak, a megtérés politikai gazdaságtanát központba állító vizsgálatok gyakran kontextualizálják a vallási változás jelenségeit a gazdasági és politikai átalakulások történeti elemzésével. A megtérések tipikusan követik a birodalmak terjeszkedését, az őslakó népségek gyarmatosítását és a misszionáriusok térítő tevékenységét. A Comaroff házaspár kétkötetes munkája (1991, 1997) modellértékű ezen elemzések szempontjából. A vizsgált történeti anyag a misszionárius társaságok archívumaiból származik.

Azok az elemzések, amelyek a misszionáriusok és őslakók közti találkozás rekonstrukcióját tűzik ki célul (Peel 2000), illetve azt állítják, hogy a létrejött párbeszéd során vallási ideák fordítása zajlott (Keane 1997, Meyer 1999), szintén használnak archívumi anyagot is, de egyes szerzők élesen elutasítják a megtérés politikai-gazdasági meghatározottságát, és a „helyi hangok” elhanyagolásával vádolják a megtérés politikai gazdaságtanát művelő elemzőket.² A *találkozások és fordítások* kutatóit képzeletbeli skálámon a két pólus közt félúton helyezném el.

2. John Peel (1992) és a Comaroff házaspár vitája (Comaroff–Comaroff 1997:42–53) jól szemlélteti ezeket a feszültségeket. Lásd továbbá Terrence Ranger (2001) szemléjét Peel (2000) könyvéről.

Az általam követett megközelítés inkább az első pólushoz áll közel. Fontosnak tartom a megtérés során megfigyelhető nyelvi jelenségek leírását és vizsgálatát, de úgy gondolom, ezt ki kell egészíteni a megtérést követő nem verbális viselkedés kommunikatív szempontú elemzésével, és figyelni kell azokra a társadalmi gyakorlatokra is, amelyek – bár elsődlegesen nem kommunikatív célúak – rendelkeznek kommunikációs összetevővel. A kortárs romániai vallási megtérések kontextusába célszerű a posztoszocialista korszak rituális átalakulásait (a különböző revitalizációs folyamatokat) bevonni.

Több szerző is hangsúlyozza, hogy a megtéréstörténet (*conversion narrative*) elbeszélése kulcsfontosságú nyelvi gyakorlat a morális személy átalakítási folyamatában (Snow–Machalek 1983, Stromberg 1993). Peter Stromberg szerint ezek a történetek nem egyszerűen múltbeli eseményekről szóló beszámolók, hanem a megtérés konstitutív részei (1993: 9–11), azaz performatív nyelvi tettek (vesd össze Austin 1976) – a történet előadója saját morális személyét alakítja át általuk. Stromberg rítusként értelmezi a megtéréstörténet elmondását, de elemzését nem terjeszti ki azokra a „természetes” kontextusokra, amelyben ezek a történetek a társadalmi gyakorlat részeként elhangzanak, és ahol a megtéréstörténet a hallgatóság szempontjából a személy morális átalakulásának egyik bizonyítékává válhat. Ezért Stromberg elemzésében nem merül fel a megtéréstörténet érvényessége (validitása) a nyelvi tett határain túl.

Bár elfogadom, hogy a megtéréstörténetek és bizonyágtételek elmondása fontos eleme lehet a morális személy átalakításának, úgy gondolom, hogy hasonlóan fontos megvizsgálni azokat a feltételeket, amelyek esetén érvényességgel rendelkeznek ezek a performatív gesztusok, vagy éppen ellenkezőleg: elmondásuk lehetetlenné válik, vagy elhangzásukkor a hallgatóság érvénytelennek tekinti őket.³ Ezekre a problémákra írásom következő fejezetében még visszatérek.

A megtérés vizsgálatához rendelkezésemre álló többféle modell közül nem véletlenszerűen választottam olyat, amely egyrészt a rituális kommunikáció, másrészt a modernizációs folyamatok fontosságát hangsúlyozza a vallási változásokban. Eltérően azoktól a megközelítésektől, amelyek az írástudás és a szentszövegek jelentőségét emelik ki (ezekre térek ki a következőkben), ez a megközelítés a társadalmi kommunikáció átfogóbb definíciójára ad lehetőséget és elemzési fogódzót az írástudatlan népesség körében történő megtérések magyarázatára.

Az írásbeliség jelentőségét a megtéréssel kapcsolatban ismereteim szerint elsőként Jack Goody vetette fel. Goody és Ian Watt egy korai tanulmányukban (1963) amellett érveltek, hogy az írásbeliség megjelenése az emberi történelemben olyan kognitív változásokhoz vezetett, amelyek messzemenő következményekkel jártak az élet sok területén. Ezt az „írásbéliség-tézist” azóta sok bírálat érte, de hatása ma sem elhanyagolható. Goody és Watt azt állítja, hogy a „primitív elme” és a „racionális gondolkodás” közti hagyományos megkülönböztetés hamis és etnocentrikus, így nem tartható fenn, fontos megkülönböztetni azonban az írásbeliségen alapuló és az írásbeliséget nélkülöző társadalmakat.

A szóbeliségen alapuló társadalmakat ők „egy csoport tagjai közt folyó beszélgetések egymásba kapcsolódó hosszú láncolata”-ként jellemzik (1963:306). Véleményük szerint az írásbeliség megszakítja ezt a beszélgetésfolyamatot, mert a lejegyzett szövegek többé nem vethetőek alá a „felejtés és átalakítás homeosztatisz folyamatainak”, ezért az írástudó társadalom tagjai: „szembesülnek a múlt folyamatosan lejegyzett változataival és hiedelmeivel; és mivel így a múltat leválasztják a jelenről, a történeti vizsgálódás lehetővé válik. Ez támogatja a szkepticizmust

3. Annak érdekében, hogy a vallási közösség tagjai közti elkötelezettség fokát jelezze, John Lofland és Rodney Stark javasolja a *verbális* megtért (*verbal convert*) és *teljes* megtért közti különbségtételt (1965:864).

nemcsak a legendás múlttól való tudás iránt, hanem az újonnan szerzett ideákkal és az egész univerzummal kapcsolatban. A következő lépés az alternatív magyarázatok megalkotása és tesztelése, amelyből a logikus, specializált és kumulatív intellektuális tradíció kiépült.” (1963:344)

Az *írásbeliség tézise* szerint azok a társadalmak, amelyekben az írásbeliség teret nyert, másként szerveződnek, mint azok, amelyek írásbeliség nélkül élnek. Az írásbeliség „következményei” messzemenőek a társadalmi élet sok területén (vallás, politika, jog és tudomány stb). Itt csak Goody vallási életre vonatkozó nézeteinek egy részével foglalkozom. Szerinte szoros kapcsolat áll fenn az írásbeliség és a monoteizmus kizárólagossága közt. Afrikai anyaga alapján a következőket állítja: „Az a relatív könnyedség, amellyel ez emberek egyik főisten (*High God*) fogalmát egy másikra cserélik, úgy gondolom, jelzi, hogy ilyen változás nemcsak vallások közt történhet, mint (vallási) a megtérés esetében, hanem egy valláson belül is. A LoDagaa népcsoport nem tekintette a kereszténység felvételét megtérésnek, mert egy új kultusz bevezetése nem járt számukra a többi istenek megszűnésével. Amikor egy vallás azt mondja „ne legyenek néked idegen isteneid enélőttem”, amikor kizárólagossá válik, akkor merül fel a megtérés kérdése, és én azt gondolom, hogy ez csak az írásos vallások esetében történik.” (Goody 1975:103)

Az *írott hagyomány hatalma* (2000) Goody írásbeliség-tézisének recens újrafogalmazása, amelyben válaszol néhány kritikusanak és fenntartja korábbi álláspontját.⁴ Az itt tárgyalt problémák szempontjából fontos az, hogy újonnan hangsúlyozza: az írásbeliség és a szóbeliség közti viszony nem szubsztitútív – azaz az írott kommunikációs csatorna utólag hozzáadódik a szóbeli kommunikációhoz, és nem helyettesíti azt. A szóbeliség nélkülözhetetlen szerepet játszik a teljesen írástudó társadalmakban is (Goody 2000:11). Ez az állítás – bár nem új a korábbi megfogalmazásokhoz képest – magában foglalja annak a lehetőségét, hogy a szóbeliség szerepét újraértelmezzük, jöllehet ezt Goody nem teszi meg. A megtérés problémájával kapcsolatos álláspontja továbbra is szűken értelmezett és intellektualista. Számára a megtérés továbbra is az írott vallási szövegekhez kötődik: „Nem térhetsz meg egy szóbeliségben élő vallásra – tagjává válsz a politikai rendszernek (egy „törzsnek”), és csatlakozol többé-kevésbé a csoport vallási képzetéhez. A megtérés magában foglalja a vallás egy másféle meghatározását: elkötelezettséget igényel egy rögzített szöveg (képzetek és rítusok) mellett, megköveteli egy sor gyakorlat és képzet feladását egy sor másik kedvéért.” (Goody 2000:106)

Bizonyára helytálló az álláspont a tekintetben, hogy hangsúlyozza: a rögzített vallási elvek és gyakorlatok standardizációja összekapcsolódik az írásbeliség meglétével, legalábbis a vallási elit körében – ezt nevezi Goody (1968) korlátozott írásbeliségnek (*restricted literacy*). Az azonban nem magától értetődő, hogy a megtérő személy számára a rögzített szövegek tartalma (üzenete) lenne az elsőrendű. Felmerül annak a kérdése is, hogy miképpen terjed egy új vallás egy társadalom írástudatlan rétegeiben? Úgy tűnik, Goody itt is a rögzített (szent) szövegekhez való elköteleződést tartja elsőrendűnek. Bár ez a meghatározás illik a vallási specialisták egy csoportjára, akik a szöveghagyomány őreinek tekinthetők, a megtérés jelenségének empirikus tanulmányozása szempontjából hasznos, ha szem előtt tartjuk a megtérés rituális komponenseit is. Sok esetben megfigyelhető, hogy a rítus jelentősége kiemelkedőbb, mint a szövegé, és a megtérők számára a rítusok biztosítják a részvétel elsőrendű fórumát.

A rituális kommunikáció változásai tehát a vallási változás központi részét képezik. Az írástudás jelenléte nem szünteti meg, és nem is csökkenti a rítusok jelentőségét a vallási gyakorlatban.

4. Goody az írásbeliség-tézis számos újrafogalmazását tette közzé (1968, 1977, 1986). Ezek kritikai fogadtatása (például Bloch 1998, Parry 1985, Street 1984) sok ponton megfontolandó, jöllehet itt nem tárgyalhatom ezeket.

Mi több, az újabb kommunikációs csatornák (például a média) megjelenése és integrálódása a vallási életbe a rituális formák megerősödése irányában hat – az intellektualizmus ellenében. Egy egyszerű példával szemléltethető ez a folyamat: egy prédikáció írott vagy nyomtatott szövege standardizáltan és rituális kontextusoktól „tisztán” létezhet mindaddig, amíg az írott betű marad. Ha ugyanazt a szöveget valaki felolvassa egy rítus keretében, és a hangját rögzítik, majd lejátsszák például a rádióban, a prédikátor hangszíne, a hangsúlyok és az időzítés is reprodukálódik, a rituális beszéd egyes elemei is közvetítődnék. Az audiovizuális technológiák a prédikáció nonverbális környezetét is rögzítik, és visszaadják. Az új médiumok használata a vallási kommunikációban újrarajzolja az írástudó és írástudatlan csoportok közti határt. Az írástudás (vagy gyakrabban az olvasni tudás) és ennek nyilvános gyakorlása fontos része marad a megtérés rituális kommunikációjának.

MEGTÉRÉSTÖRTÉNETEK, ÓSZINTE SZÍVEK, TESTVÉRI GESZTUSOK ÉS MÁS NYILVÁNOS JELEK

A következőkben egy olyan etnográfiai anyagot elemzek, amelyet egy roma közösség hétköznapjaiban való részvétel során gyűjtöttem és jegyeztem le. Először egy pünkösdzimusra tért férfi (Dani⁵) megtéréstörténetével foglalkozom. Ezt követi Róza és családja története, amelyből a megtérésnek a legközvetlenebb társadalmi hálóra (a rokonsági kapcsolatokra) gyakorolt hatása bontakozik ki. Vizsgálom továbbá az írott szöveg értelmezésének társadalmi feltételeit és korlátait egy Szentírás-részlet felolvasása körül kialakuló vitát elemezve, és foglalkozom a kommunikatív gyakorlatokhoz kapcsolódó morális megítélések kérdésével is. Végül az újonnan létrejövő spirituális rokonsági kapcsolat, a vallási testvériség gyakorlati vonatkozásait tárgyalom.

Dani. Dani középkorú roma férfi, a helyi pünkösdisták közösség egyik vezetője. Egy helybeli szegény roma családban született és nőtt fel, de fiatalkorában elhagyta a falut, és élete jó részét máshol töltötte. 2003 őszén ismerkedtünk meg, amikor a faluban elkezdtem a pünkösdisták iránt érdeklődni. A hétvégi istentiszteleteket Dani szomszédságában tartották egy roma család házában. Ilyen alkalmakkor Dani vezette a szertartást. Élettörténetének részleteivel is így ismerkedtem meg, hiszen gyakran elevenített fel eseményeket személyes múltjából tanúságtételei vagy prédikációi során. Egy alkalommal megkértem, hogy mondja el nekem az „egész történetet”. Szívesen vállalta.

Dani háromnyelvű (romani–magyar–román), mint a legtöbb roma a közösségben. Köznapi mesélési gyakorlatukban ezek a nyelvek gyakran keveredve fordulnak elő, akár egy történet mesélése közben is annak szemléltetésére, hogy egy idézett párbeszéd során különböző személyek más-más nyelven szólaltak meg. Amikor Danit felkerestem az interjú miatt, arra kért, hadd mondhassa élettörténetét kizárólag románul. „Ezen a nyelven tudom elmondani, hogyan ismertem meg Istent” – tette hozzá. A nyelv választás utalt arra, hogy nem köznapi beszélgetésre készül, hanem ritualizált történetet ad elő. A narráció kevés párbeszédet tartalmazott, és néhány erőteljes helyzetleírástól eltekintve Dani személyes beszámolójából és vallomásaiból épült fel. Dani szigorú ellenőrzés alatt tartotta a cselekményszálat, az egy nyelvű előadásmóddal is

5. A szövegben megjelenő minden személynevet megváltoztattam.

rom hónap múlva megjött a döntés. Jött az ör: „Fellebbeztél? Készítsd a csomagod az útra. Utazol a tárgyalásra.” Én ezekben a hónapokban mindig imádkoztam: „Uram, tudod, hogy nincs semmi iskolám. Uram, segíts, hogy beszéljek ott. Sokan lesznek, és megijedhetek, de te, Uram, segíthetsz. Te mindig segítettél.

A tárgyaláson Dani hatásosan beszélt (a nyilvánosság előtt való beszéd egyik visszatérő témája a történetnek), és az új ítélet során megváltoztatták az ügy besorolását, így nyolc évre csökkent a letöltendő büntetés. Kőművesként dolgozott a börtönévek alatt, és ezért ezt a büntetést is megfizelve korábban szabadult. Szabadulása után „megfeledezett Istenről”. Bár látogatta a pünkösdista gyülekezetet, nem élt a vallás szabályai szerint (például ivott, cigarettázott, verekedett). De megtéréstörténetében hangsúlyozza, hogy Isten őt nem hagyta cserben, és egy éjszakai Krisztus-látomás hatására Dani fogadalmat tett: a továbbiakban hívóként folytatta életét. Megtérésének beteljesülésében is isteni beavatkozás segített. Bár többször is kiemelte, hogy nem ismerte a betűket, isteni kegyelemből megtanulta a Bibliát olvasni.

(Kitől tanult?) Elmondom azt is. Amíg gyerekek voltak itt körülöttem, nem imádkozhattam itthon [hogy a nyelveken szólás ne rémítse meg a gyermekeket – F. L.], mert a gyermek gyermek, és nem árthatsz nekik sem, különösen ha hívó vagy. Amikor kimentem az erdőbe fát gyűjteni, letérdeltem és imádkoztam: „Uram, nincs iskolám, Uram, te tudod, taníts engem, Uram! Ha akarsz, hogy hívó legyek és szolgáljalak egész életemben, taníts engem!” És akkor kezembe vettem a Bibliát, de nem ismertem a betűket. Nem tudtam őket olvasni. Akkor néztem a Bibliát és sírtam. Sírtam, sírtam, és folytak a könnyeim a Bibliára. Mondtam magamba, milyen jó volna tudni, ami ide van írva... „Uram, nagyon jó volna nekem tudni, mi van ide írva! Uram, hiába tértem meg, ha nem adsz nekem értelmet (*pricepere*), hogy értsem, amit mond a Te Szavad. Taníts meg, Uram! Mutasd meg, hogy Isten vagy, mert ha most nekem megmutatod, ha megtanítasz olvasni, még erősebben hiszek.” Nem egy nagy dolog, hogy egy ötvenéves ember, aki egyáltalán nem járt iskolába, megtanuljon olvasni? Nem voltam egy percet sem iskolában...

Így telt két hónap, de nem történt semmi. De egyszer kezembe vettem a Bibliát, és kinyitottam a János 3-hoz. És néztem ott, s egyszer csak olvastam: Jézus és Nikodémusz... És akkor megkérdeztem Józsit, őt kérdeztem meg legelőször: „Józsik, mondd meg nekem, mi van ide írva?” De nem mondtam semmit, hogy olvasok. Azt mondja: Jézus és Nikodémusz... Amikor meghallottam, a hajam felemelkedett a fejemem. Meg fogok tanulni olvasni! Egész éjjel nem aludtam, ültem a lámpánál, és olvastam a Bibliát. Ez egy szombat volt, másnap reggel, vasárnap beszéltem a gyülekezet előtt. Kezembe vettem a Bibliát, letérdeltem és imádkoztam Istenhez. Tudta mindenki, hogy nem tudok olvasni, és amikor elkezdtem a Bibliából felolvasni, mindenki elcsodálkozott. „Nem tudtál olvasni!” „Nem tudtam, de Isten jó!” Istennek akármit meg tudunk tenni! Ha hiszel, és azt mondod ennek az erdőnek, hogy indulj el, el fog indulni. És Isten megtanított engem, testvér. És én köszönöm Istennek, mert iskola nélkül, tanítás nélkül... senki sem tanított egyáltalán semmire!

Dani elbeszélése „klasszikus” megtéréstörténet, amelynek állomásai a bűnös élet okozta szenvedés, a múlttal való vívódó szakítás, az Istennel kötött szövetség és a megváltozott jelen. A történet során megvalósul a morális személy átalakulása, és a csodák hatására Dani megszerzi azokat a képességeket (a nyilvánosság előtti beszéd, olvasni tudás stb.), amelyek alkalmassá teszik arra, hogy egy közösség prédikátorává váljon.

A történet során Dani személyes átalakulása a bűn okozta szenvedéshez kötődik, és a szenvedéstől való megszabadulás fejlődéstörténetének is egyik fő mozgatója: „jó, ha az ember megismer kicsi nehézséget...” – mondja. A történet alapján mégsem tekinthetnénk Danit tipikus *self-made man*nek, hiszen hangsúlyozza, hogy a szenvedéseken mindig isteni közbelépés segítségével tudott felülemelkedni. A személyében végbemenő változások meghaladják saját erejét, csupán isteni segítséggel történhetnek meg. Ez látszik a megtéréstörténet egyik csúcspontjának elbeszélésében is, amikor Dani elmondja, hogyan tanult meg olvasni. Az olvasni tanulás elbeszélése határozottan leválasztja Dani teljesítményét a saját képességeiről, miáltal az eredmény isteni csodaként jelenik meg: tanulás és iskola nélkül szerzi meg a tudást. Bár a morális személy ilyen módon való felépítése megfelel a romák körében gyakran megfigyelhető individualizmus és a külső autoritást elutasító moralitásnak,⁷ a megtéréstörténet egyik rezignált tanulsága, hogy Isten segítsége nélkül az élet nem változtatható meg.

Dani megtéréstörténetének jellegzetessége a szimbolikus törés- vagy fordulópont, amely elválasztja a bűnös múltbeli viselkedést a beszélő jelenbeli morális személyétől.⁸ Ám történetében Dani nem csupán elutasítja a múltbeli bűnös életét, hanem személyes jellemének folytonosságát is megteremti. A személyében rejlő folytonosság, a bűnnel való szakítás és az új morális személy kialakítása (az „újjaszületés”) nyomán kialakuló feszültséget az életében jelen levő gonosz hatásával magyarázza. Korábbi cselekedeteit a Gonosz befolyásolta, ez bűneinek forrása, nem saját jelleme: „Nem azért [bűnöztem], mert rossz ember voltam, hanem mert az ördög dolgozott.” A gonosz hatása alatt megélt bűnös múlttal ellentétben Dani jelenbeli morális személyét Isten folyamatos jelenléte biztosítja.

Dani története a megtérés társadalmi következményeire is reflektál. Beszámol arról, hogy Istennel kötött szövetsége után visszautasította környezetének véleményét, és csupán Istennel való belső kapcsolatát ápolta. Arra törekedett, hogy „megértse” a vallási elveket, és azok szerint éljen. „Ha a megváltást akarod, nem nézhetsz jobbra, nem nézhetsz balra, csak előrenézhetsz” – ez az eltökéltség jellemzi Dani történetét, de nem centrális része minden megtéréstörténetnek. A radikális fordulat ilyen hangsúlyozása azt jelzi, hogy a megtérő személy társadalmi kapcsolataiban feszültség jelenik meg a megtérést követően, az új morális személy szembekerül a megtérő régi szokásaival vagy a megtérést megelőző társadalmi kötelezettségeivel. Az egyéni megtérés folyamatában egyaránt szerepet játszik az Istennel kötött belső szövetség és a társadalmi kapcsolatok újraértelmezése. A megtéréstörténet nyilvános elmesélése egyik módja az új morális személy társadalmi elismertetésének, bár a mesélésnek megvannak a társadalmi feltételei és korlátai. Ezeket a korlátokat vizsgálom a következő esettanulmányban.

Róza. Róza hatvanas éveiben járó roma asszony, aki a faluban egyik szomszédja volt házigazdáimnak. Ottlétem alatt jó ideig nem is tudtam, hogy pünkösdista. Miután mástól hallottam, hogy a 90-es évek elején megtért, megkértem, mesélje el, hogyan történt mindez. Megtérésének

7. Ennek a témának a vizsgálata külön tanulmányt kíván.

8. A megtéréstörténetek általában duális szerkezetűek, lásd többek közt Snow–Machalek 1983.

történetét családja történetébe ágyazva mondta el, és később más családtagokkal is megbeszéltem a történet egyes részleteit. A családtagok jórészt egyetértettek a Róza által elmondottakkal. Történetét Róza magyarul mondta el, román idézetekkel tűzdelve, ennek megfelelően inkább élményszerű, kevésbé ritualizált, mint a Danié. A történet felvételekor jelen volt Róza férje is, aki támogató megjegyzéseket tett egyes részletek alatt.

A történet eseménysorában a megtérés folyamata Róza legyengülésével és súlyos betegségével kezdődött. A családja segítségével egy városi kórházba ment, ahol gyengesége okául leukémiát állapítottak meg. A család tudatában volt, hogy ez halálos betegség – Róza három felnőtt lánya sírt az elkeseredéstől. Hazavitték, ahol hónapokig ágyban feküdt, lefogyott, és saját erejéből mozogni sem tudott már. Családja lassan belenyugodott, hogy várhatóan heteken belül meghal.

Isteni inspiráció hatására Róza elhatározta, hogy a pünkösdzizmus gyógyító gyakorlatában keres segítséget. Felidézte, amint betegágyán „beszélgetett Istennel” egy éjszakán át, és Isten tanácsára egy városi román pünkösdista gyülekezethez fordult, ahol az isteni ígéret szerint a gyülekezet közös imája meggyógyítja majd betegségéből. Róza kérte a családját, hogy egy városi gyülekezetbe vigyék, de ők nem akarták teljesíteni Róza kívánságát, arra gondolva, hogy a szenvedés miatt megzavarodott, és nem tudja, mit beszél. Egyik lánya ellenezte, hogy el akarja hagyni régi vallását, de ennek a lánynak álmában megjelent Jézus, és figyelmeztette, hogy hallgasson anyja kérésére. Az álom hatására a lány is sürgetni kezdte, hogy vigyék Rózát egy pünkösdista gyülekezetbe.

Rózát nővére házába szállították, aki a városban lakott. Sógora pünkösdista kollégákkal dolgozott egy építkezésben, és elhívta a hívőket, hogy imádkozzanak az asszony ágyánál. Róza úgy érezte, hogy „Isten dolgozott” az ő gyógyulásán a pünkösdistákkal való első találkozásától kezdődően, mert hosszú idő után először aludt nyugodtan. Néhány nap múlva elvitték a gyülekezetbe, és imádkoztak érte. A közös ima idején érezte, amint ereje visszatér. Már az első alkalommal „elfogadta Jézust”, és néhány hónap után megkeresztelkedett pünkösdistának.

Bár a víz általi keresztséget megkapta, megtérése nem teljesedett be, mert a Szentlélek általi keresztséget nem érthette el.⁹ A víz általi keresztséget követően, még nővére házában Róza érezte a Szentlélek jelenlétét, de a családja nem támogatta a Szentlélek általi keresztség megszerzésében. Róza férjét hibáztatja, aki megijedt a nyelveken szólást kísérő átalakulásoktól (szélesre tárt karok, hangos és érthetetlen szavak stb.), és megzavarta a Szentlélek-keresztség rítusát arra hivatkozva, hogy Róza megrémíti a gyermekeket. Róza megkapta ugyan a „pecsétet”, a kiválasztottak jelét, de a Szentlélek nem végezhetette be a keresztség aktusát.

(És a férje megijedt, mikor jött a Szentlélek?)

Megijedt az öreg tőlem. Én a testvéremnél voltam. „Ne csináld az eszedet, azt mondja, mert félnek a gyermekek.” Nagy szavakat... Felemelkedtek a kezeim, reszkettem, kiabáltam, már meg voltam... le voltam pecsételve már. (Hm...) De nem tudtam állani, mert ő megszólított, kell hagyni, és le kellett volna térdeljenek, ők is segítsenek az imádságba: „Dă Doamne boteză cu Duhul Tău Sfânt! Iartă-l! Revarsă-l Duhul Tău cel Sfânt!” [Uram, kereszteld meg a Te Szent Lelkeddel! Bocsáss meg neki! Áraszd ki rá a Te Szent Lelked! – nyelvtani hibák a román eredetiben] Kellott volna segítsenek, és ne bántsanak, se ne szólítsanak, mert nem szabad, hogy megbánt-

9. A Szentlélek általi keresztséget a teljes megtérés jeleként értelmezik a pünkösdzizmusban. A Szentlélek általi keresztséget gyakran kísérik olyan „ajándékok”, mint például a nyelveken szólás (*glosszológia*) vagy a prófécia képessége.

sanak vagy megszólítsanak. (Megzavarják...) Megzavarják. S akkor már mindjárt meg vagy keresztelve a Szentlélekkel. Te már olyan vagy, hogy csak legyen szárnyad, hogy repülj. Már tisztán gondoltam, hogy nekem szárnyam kell legyen, hogy menjek fel az Atyához. Úgy vagy, mikor megkeresztelkedel, s minden bűnödöt elveszi az Úr, tiszta vagy, mint a tiszta víz. S akkor.... Csak kell ügyelni a Szentlélekre, nehogy megbánsad, vagy nehogy hazudjál, valamit tévedjél. Mert ha tévedsz valamit, vagy hazudsz, már az Úr haragszik. Akkor már többet nem jön hozzád. Még sokat kell akkor böjtöljél, sokat imádkozzál, hogy megint jöjjön az Úr.

Róza családtagjai is kapcsolatba kerültek a pünkösdzizmussal, de egyikük sem jutott el a teljes megtérésig. Férje hónapokig rendszeresen látogatta a gyülekezetet, és majdnem megkapta a víz általi keresztséget, de „nem volt *cererea* [nyomtatvány] akkor nap”, és a sógora tréfásan hívta Róza férjét, hogy „járunk a csajok után, pipukálunk [mutatja az ivást] egy kicsit...”, így Róza férje nem keresztelkedett meg.

Később Róza egyik férjzett lánya (az, aki előzőleg Jézussal álmodott), beteg lett. Betegségének okát nem tudták felderíteni az orvosok, és Róza sátáni befolyásnak tartotta. Őt is elvitték a gyülekezetbe, ahol édesanyja meggyógyult. A fiatalasszony „elfogadta Jézust”, és felkészült a víz általi keresztségre, de férje – aki zenészként is dolgozott – azt mondta, ha megkeresztelkedik, elvállik tőle, mert egy hívő feleség mellett nem tudná folytatni a muzsikálást. Róza elmagyarázta a „*hívőtestvéreknek*” leánya helyzetét, akik helyeselték a döntést, mondván, hogy jobb, ha nem keresztelkedik meg a lány, ha emiatt tönkremegy a házassága, és két kisgyereke apa nélkül marad. „Az Úr úgyse hagyja el...” biztatták, és Róza a lány családjának későbbi anyagi sikereit isteni segítséggel magyarázza, bár tart tőle, hogy a „dorgálás” nem marad el.

Róza és családtagjai történetéből a megtéréshez vezető út egy másik típusa bontakozik ki, ami határozottan eltér a Daniétól. Róza a betegség és a testi szenvedés hatására fordul a pünkösdzizmushoz, és rátalál a csodás gyógyulás lehetőségére. A súlyos betegség és a hit általi gyógyulás gyakran jelenik meg a megtéréstörténetekben, Róza történetében azonban jellegzetes, hogy Istennel és Jézussal milyen intim kapcsolatról számol be már a megtérése előtti időből.

Gyakran hallottam a romákat hasonló közvetlenséggel beszélni Istennel való kommunikációjukról: ismerősként említik Istent, ha hitüket akarják kifejezni (*Me prin zhanav le devles*). Talán ezért sem meglepő, hogy Róza „beszélgetett Istennel”, és lányához álmában „látogatott” el Jézus. Az isteni jelek és üzenetek gyakran karnyújtásnyira vannak számukra, csak körül kell nézni és „megnyitni a szívet”. A megtérés nem fordulópontként vagy törésként jelenik meg Róza történetében, inkább magától értetődően megy végbe a csodálatos gyógyulással egy időben. Róza számára a külvilággal, elsősorban családtagjaival való viszonyok átrendezése okoz feszültségeket. A megváltozó morális személy kialakításában a régi kötelezettségek feldolgozása okoz nehézségeket, és a zavarok elsősorban a családi kapcsolataiban jelennek meg.

A szomszédok, barátok és ismerősök alkotják a társadalmi kapcsolatok másik kategóriáját, amelyekkel a megtérőnek újra kell értelmeznie viszonyát. Ezen kapcsolatok mentén jelenik meg leggyakrabban a vád, hogy a megtérők önzővé vagy „maguknak valókká” válnak. E vád részben tulajdonítható a megtért által a „megváltottság” jegyében kialakított új öntudatnak, amely elválasztja őt a bűnös világtól és azoktól, akik abban élnek. Van az önzésnek egy gyakorlatiasabb megjelenése is: a megtért gyakran úgy alakítja át társadalmi kapcsolatait, hogy a megtérés előtti viszonyai egy részét felszámolja, vagy elhanyagolja.

Rózáról és a hozzá hasonló „elszigetelt” megtértekről nem állították, hogy önzővé váltak volna, amit én annak tulajdonítok, hogy ő továbbra is régi kapcsolataiba ágyazódott, és a megtérésnek kevés külső jegyét mutatta (ezért is tudtam meg késve, hogy pünkösdistá). A megtérés előtti morális kötelességei (például a családi kötelezettségek) és a megtérés megkövetelte új morális viselkedés közti egyensúlyozásnak számára is megvan az ára. Nem él térítőként, és a Szentlélek keresztségét sem kaphatta meg.

Amikor a beteljesületlen Szentlélek-keresztségéről beszél, Róza tudatában van, hogy férje szkepticizmusa a nyelveken szólás iránt (*Ne csináld az eszed!*) és a jelen levő családtagok riadalma a személyében végbemenő extatikus változások láttán visszafogták vallási fejlődésében. Róza a Szentlélek-keresztség ideális körülményeit csak támogató családi körben tudja elképzelni, amelyben a családtagok köréje térdelve imádkoznak, és kéri a Szentlelket, hogy teljesítse be a keresztséget. Bár ő érezte a keresztség jeleit – reszketés fogta el, karjai szándéka ellenére felemelkedtek, erős szélként erő szállta meg, és hangos szavakat beszélt –, a családja nem támogatta a vallási átalakulás folyamatában. Férje a kisgyerekek jelenlétére utalva próbálta csitítani, mondván, hogy a gyerekeket nem szabad megijeszteni, hiszen a romák azt tartják, az ijedség komoly betegséget okozhat.

A családi értékek fontossága és a gyermekek biztonsága még egy alkalommal felmerül a megtéréstörténetben: amikor lányát azzal fenyegeti meg annak férje, hogy elválik, ha az asszony megkeresztelkedik pünkösdistának. Ebben a helyzetben Róza magára vállalja a felelősséget, hogy hitelveinek ellentmondva megvédje lánya házasságát. Róza úgy él megtérteként, hogy ritkán hangsúlyozza hitét, és gyakorlatilag egyáltalán nem térít. Felismerte ugyanis a feszültséget hite mélyebb gyakorlása és a családi élete közt. Családi nyugalmaért nem törekszik intenzívebb vallási életre, bár tart attól, hogy családtagjai egyszer szenvedni fognak azért, mert nem tértek meg, és védtelenek a Sátán támadásai ellen.

Megjegyezhető, hogy Róza férje és veje egyaránt tartózkodnak a megtéréstől, de ezt nem a régi vallásukhoz való hűségükkel magyarázzák. Amikor Róza férjét sógora félig komolyan viszatartotta a megkeresztelkedéstől – arra biztatva, hogy így szabadosabb életet élhet (járhat a lányok után, ihat alkoholt stb.) –, egy olyan hagyományos férfiszerepet védelmezett, amely a pündösdizmus erkölcsi szabályainak tiltása alatt áll. Hasonlóképpen Róza veje is abbéli szabadságát féltette, hogy nem mulatozhat zavartalanul, ha a felesége megtér. A nemi (*gender*) szerepek megváltozása a megtérés egyik következménye, amivel a férfiak – hagyományos pozíciójukat védve – mindkét esetben szembeszegülnek.

Dani és Róza megtéréstörténeteit összevetve levonhatunk néhány előzetes következtetést: a vallási megtérés nem egyszeri esemény, hanem olyan folyamat, amelyben a megtérő morális személye újrakonfigurálódik és társadalmi elismertséget nyer. Ezért a megtérés nem csupán személyes döntés eredménye. A megtérő személyes elhatározása fontos, de csupán a folyamat elindítója – a megtérés társadalmi elismeréséhez szükséges a nyilvánosság, ezért a megtérő személy újraértékeli társadalmi kapcsolatait és kötelezettségeit. Így a személy megtérést megelőző társadalmi kötelezettségei is szerepet játszanak a folyamatban. Ez megfigyelhető olyan esetekben is, amikor a megtérő kiszakad a megszokott hétköznapi kapcsolataiból (például Dani esetében, aki börtönben volt), de még nyilvánvalóbb az olyan esetekben, amikor a megtérő egyensúlyozni próbál a megtérés előtti és utáni kötelezettségei közt (erre példa Róza esete).

A következtetések másik része arra vonatkozik, hogy a megtérés tanulmányozása során nemcsak arra a vallási mozgalomra vetül fény, amelynek keretében megtér a személy (esetemben a

püünkösdzimuszra), hanem a vallási és társadalmi átalakulások tágabb körébe is betekintést nyerhet a kutató. Az etnográfus számára ez egyéni megtérések és a hozzájuk kapcsolódó kommunikáció vizsgálata a tágabb szociokulturális környezet változásához adhat kulcsot. A megtérésekkel járó társadalmi feszültségek lokalizálása felszínre hozza azokat a kapcsolatokat, amelyek a vallási változás során új értelmet és jelentőséget kapnak. A megtérő morális személy társadalmi elismertetése a nyilvánosság újszerű használatát kívánja meg, aminek megvannak a maga feltételei. Ezeknek a társadalmi feltételeknek a vizsgálatára teszek kísérletet a következőkben.

Evangéliumot olvasni és újjászületni: János 3:4–7 egy romatelepen. Roma házigazdám kíséretével otthonában meglátogattuk Danit, akit az előzőekben már bemutattam. Háza előtt ülve találtuk két két roma hittestvére, Jani, Zoli és ezek feleségei, valamint több meg nem nért szomszédja társaságában. Dani Bibliát tartott a kezében, és kiemelt részleteket magyarázott az írásból. Érkezésünk előtt parázs vita alakult ki Dani és egy nem püünkösdista ismerőse, Bandi közt. Bandi középkorú roma férfi, aki – mint később megtudtam – tanult embernek számít ebben a környezetben, falubeli szülőktől származik, de árvaházban nőtt fel, és ott járt iskolába, majd részesült szakmai képzésben. A városban lakik, de néha heteket tölt falubeli rokonainál. Egy ilyen alkalommal látogatta meg Danit, és keveredett szóváltásba a helyi megtértek közösségével. A vita hangjai további kíváncsiskodókat vonzottak Dani udvarára. Érkezésünk idején éppen a megtérés egyik kulcsfogalma, az „újjászületés” körül zajlott a beszélgetés. A résztvevők engedélyével videóra rögzítettem a jelenetet, de úgy vélem, hogy a kamera jelenléte nem változtatott számottevően a vita lefolyásán.

Dani jelentősnek tartott részleteket jelölt ki a Bibliából, és Bandit kérte meg, hogy olvassa fel őket, amit Bandi készségesen meg is tett, hogy írástudását is demonstrálja. A felolvasás közben azonban olyan értelmezési vitába bonyolódott, amely a vallási megtérés alapvető kérdéseit érintette. Bandi, akit saját bevallása szerint „a kommunisták neveltek fel”, többször tett ellenvetést a püünkösdisták szövegmagyarázatát követően, hangsúlyozva, hogy számára érthetetlen és zavaros a Szentírás. Okvetetlenkedését azzal tetézte, hogy az „újjászületés” lehetőségét alapjaiban elutasította. A beszélgetést minduntalan az anyagi és biológiai létezés kérdéseire terelte, és ezekben a kérdésekben néha meglepően tájékozottnak mutatkozott. A bibliai szövegek kapcsán a holt-tengeri tekercsek felfedezéséről mesélt, majd a DNS szerepét magyarázta a reprodukció és a születés kapcsán.

Bandi az újjászületés gondolatát, János 3:4–7¹⁰ alapján, érthetetlennek és ezért elfogadhatatlannak tartotta. Fő ellenvetése az volt, hogy Jézus és Nikodémusz párbeszéde nem szolgálhat alapul semmilyen magyarázatnak, mert Jézus nem válaszol nyíltan Nikodémusz alapvető kérdésére: „Hogyan születhetik az ember, amikor vén?” Annak érdekében, hogy bizonyítsa azt, hogy válaszában Jézus kitért a kérdés elől, egy történetet mesélt el, amelyet alább idézek.

Bandi magyarázatát Dani többször is megpróbálta félbeszakítani, és végül az egész történetet megpróbálta félresöpörni, mint egy olyan mesét, aminek nincs semmi köze a vallásos kérdésekhez, de a jelenlevők közül többen határozatlanok maradtak, és növekvő szimpátiával hallgatták

10. Jézus így válaszolt: „Bizony, bizony, mondom neked: ha valaki nem születik újonnan, nem láthatja meg az Isten országát.” Nikodémus ezt kérdezte tőle: „Hogyan születhetik az ember, amikor vén? Bemehet anyja méhébe és megszülethetik ismét?” Jézus így felelt: „Bizony, bizony, mondom neked, ha valaki nem születik víztől és Lélektől, nem mehet be az Isten országába. Ami testtől született, test az, és ami Lélektől született, lélek az. Ne csodálkozz, hogy ezt mondtam neked: Újonnan kell születnetek.” (Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája)

Bandi kételkedő magyarázatait Jézus metaforikus válaszáról („...ha valaki nem születik víztől és Lélektől, nem mehet be az Isten országába”), az írott jelek többértelműségéről és az írástudók önkényes írásmagyarázatairól. A beszélgetés többnyire románul zajlott (a használt bibliafordítás is román nyelvű), ami jellegzetes ennek a pünkösdista gyülekezetnek a hittel kapcsolatos beszédére, de néha elhangzottak közbevetések romani és magyar nyelven is.

Bandi: – Élt egy nagy jövendőmondó a második világháború előtt. Amit jóslott, az beteljesedett, tudjátok: a háború előtt beteljesedett! Egy ember jött hozzá és megkérdezte: „A fiam elmegy a háborúba. Meghal-e vagy élni fog?” Nézzétek, mit csinált a jövendőmondó! [Bandi egy fadarabot fog, és a porba vonalakat rajzol, hogy szemléltesse, ahogyan a jós ír.]

Bandi: – Tudtok mind románul, igaz? [A fadarab, amellyel írni próbált, eltörik. Félredobja.]

Dani: – Né, vedd ezt! [Dani egy éles követ dob Bandi lába elé. Bandi felveszi, és azzal folytatja az írást.]

Bandi: – Nézzétek, mit válaszolt! „NU: VA TRAI”. [Román szójáték – válasz a fenti kérdésre. Lehet értelmezni úgy is, hogy *Nem, élni fog*, de úgy is, hogy *Nem fog élni*.]

Zoli: – Nem fog élni... [A porba írt betűket olvassa.]

Bandi: – Tehát: NU: VA TRAI. Ne felejtsetek! A fiú elmegy, és meghal a háborúban. „Hát nem azt mondtad, hogy élni fog?” – kérdi a jóstól az apa. De az azt mondja: „Én? Mit írtam neked akkor? NU; va trai.” [Nem fog élni!]

Bandi: – Akárhogy veszed, ő kerül felül.

Dani: – Jó, de mit akarsz vele?

Bandi: – Várj, várj, várj. Állj meg, hogy mondjam...

Jani: – Hagyjad, hogy folytassa...

Bandi: – Vagyis ha él, akkor „Élni fog!”, ha meghalt, akkor „Nem fog élni!” – ahogy megmondtam neked... Tudjátok, miért van ez? Csak ez miatt: egy pont és egy vessző. [Bandi hangsúlyosan megerősíti a pontosvesszőt a földön: ;] Ezért van, hogy nem érthetem ezt...

Dani: – Egy perc...

Jani: – Hagyjad, folytassa...

Zoli: – Várjál kicsit...

Dani: – Tudod, ez mit jelent... Jézus Krisztus munkájához képest? Ez olyan, mint a föld s az ég. Ez semmi! [Határozottan áthúzza a porba írt szavakat.] Ez annyit számít, mint a föld a mennyországban. Ez pont semmi! Ez minden, amit most mondtál.

Bandi: – Jó. Akkor nézzük, mit nem értek én itt: „ha valaki nem születik újonnan, nem láthatja meg az Isten országát...”

Dani: – Kész vagy ezzel?

Jani: – Hagyjad, folytassa... Ő mondja meg, mikor van kész!

Bandi: – Tehát ezt mondja Jézus.: „ha valaki nem születik víztől és Lélektől, nem mehet be az Isten országába.” Ez az 5... De kezdjük olvasni a 4-nél. Nikodémusz az mondja... Vagyis, amit Nikodémusz kérdez, mert ez az, amit Jézus válaszolt.

A kérdés: „Hogyan születhetik az ember, amikor vén? Bemehet anyja méhében és megszülethetik ismét?” Szóval ezt kérdezi tőle egy földi.

Dani: – Igaz...

Jani: – Így van! Igaz...

Bandi: – Ez pontosan olyan, mint amikor az apa megkérdezte: „Meghal-e a fiam?” És azt válaszolod „NU: VA TRAI”. Teszel egy pontot és egy vesszőt közbe.

Szóval becsaptál!

Dani: – De...

Ennek a részletnek az értelmezéséhez fontos megjegyezni, hogy bár a résztvevők egy része elvégezte az elemi iskolát, a jelenlevők többsége (legalábbis funkcionálisan) írástudatlan. Nem ismerhetik a román helyesírás olyan finomságait, mint a pontosvessző használati szabályai, ezért könnyen elfogadják azt, hogy a pontosvesszőt a megtévesztés eszközeként is lehet használni. Az írott szövegek fölötti szkepticizmus úgy is értelmezhető, mint az írástudatlanok és alávettettek önvédelmi stratégiája egy olyan világban, ahol a hatalom mindennapi jelenléte írott dokumentumokhoz társul. A történet hitelességét a jövőmondásra való utalás is alátámasztja. A román tudatában vannak, hogy a jóslás sikeres gyakorlásához találékony és a jelek kreatív manipulációja szükséges. A hallgatóság egyetértését észlelve Bandi tovább feszítette a vítát:

Bandi: – De ne felejtse, hogy ezt az 5. részt én nem tudom megérteni: „Ami testtől született, test az, és ami Lélektől született, lélek az.” Mert az egyetlen, aki a Lélektől született, az Jézus. Sajnálom...

Zoli: – Dicsérjétek...

Jani: – Épp azért mondja...

Bandi: – Tehát, ő egyedül. Ő az egyetlen!

Dani: – Igaz...

Bandi: – Mert nem tudunk példákat mondani, hogy te, vagy valaki más a Lélektől született volna. Csak Jézus egyedül, s ezért nem is lehet őt itt összehasonlítani...

Dani: – ...

Bandi: – Tehát: ... „Újjonnan kell születnetek.” Ezt sem érthetem... akkor születek újból, ha megcserélem a vallásom...

Dani: – Valami világosodik...

Jani: – Látod, hogy megérted...

Bandi: – De várj egy percet, ember!

Dani: – Nem látod, hogy itt ülök?!

Jani: – Finomabban vegyed! [Danit csitítja.]

Bandi: – De hát nem ezt kérdezte Nikodémusz. Ő azt kérdi, hogy egy hús-vér vénember vissza tud-e menni az anyja méhében? Ezt kérdezi! És ő [Jézus] nem válaszol neki.

Bandi következetesen visszautasította a metaforikus jelentés lehetőségét, és hangsúlyozta saját földhözragadt értelmezését. Nikodémusz kérdésére adott válaszában Jézus megsértette a mindennapi párbeszéd szabályait, ezért a szövegrész Bandi állítása szerint nem szolgálhat morális

igazolással a megtértek számára. Miközben Dani próbálta a beszélgetés folyamatát spirituálisabb síkra terelni, a vita egyre inkább a születés biológiai értelmezése fele fordult. Dani látván a társalgás frivolitásba hajló hangulatát és a hallgatóság elpártolását a vallási témák tárgyalásától, más témára tért, újabb részletekhez forgatva újra Bandi kezébe nyomta a Bibliát. Dani felesége támogató szándékkal megjegyezte: „Neki [Daninak] nem is kell olvasni. Kívülről tudja az egészet, annyiszor elmondta már...”

Ez a vita arra utal, hogy – bár az írott/nyomtatott szöveg egy újszerű nyilvánosság lehetőségét teremti meg – az elemzés során hasznos az olvasási alkalmakra is figyelni, ha ennek a nyilvánosságnak a természetét és működését akarjuk megérteni egy adott társadalomban. A bemutatott példa a nyilvános olvasás egy esete, amelynek vizsgálata arra utal, hogy a részleges (vagy esetenként akár teljes) írás/olvasni tudás önmagában nem teremt értelmezői közösséget. Az evangéliumi szövegrészlet értelmezése körüli vita szemlélteti, hogy milyen akadályokba ütközik egy bizonyos (teológiai) értelmezés elfogadtatása a tágabb nyilvánosság előtt. Elemzésem azt is illusztrálja, hogy egy dominánsan szóbeliségre épülő társadalomban az írástudáshoz egyaránt kapcsolódhat presztízs és gyanakvás, tehát az írásbeliség hatásának megítélését a vallásos változás kontextusában szükséges kiegészíteni az írás/olvasás és az értelmezéshez kapcsolt morális értékelések megfigyelésével. A kommunikatív gyakorlatok ilyen morális értékelésének kérdésére térek ki a következő részben.

ÖSZINTESÉG

*Na dikh tu, na dikh tu ke hom kalo,
numa o Del, numa o Del prinzhanel munro jilo.¹¹*

Ez a két sor egy pünkösdista énekből származik, amely nemcsak az általam kutatott lokális közösség körében népszerű, de éneklik a környék más roma gyülekezeteiben is. A romungrók tudatában vannak, hogy egyes kifejezések az ő dialektusukban másként hangzanának (például a szív megnevezése náluk *vodji* nem *jilo*), de azt is pontosan tudják, hogy más csoportok nem értenék, ha saját beszédükhöz igazítanák a szöveget. Ragaszkodnak az eredetihez, annak árán is, hogy néha számukra idegen (sőt értelmetlen szavak) keverednek az éneklésbe. Amikor egy megtért asszony kéziratot énekesfüzetében megtaláltam a szöveget és egy verssor értelmére rákérdeztem, kisebb vita alakult ki közte és férje között arról, hogy mit is jelent a „*mardeles lestre striasa*”-ként lejegyzett kifejezés.¹²

A idézett két sor fordítása során azonban nem merült fel ilyen probléma: a nyelvi szinten túl is világosan értette mindenki, hogy ellentét feszül aközött, hogy kívülről mások *kalo*-nak (feketének) néznek valakit, de belső értékeit („szívét”) csak Isten ismerheti. Ez a *külső* és *belső* közti oppozíció a roma megtértek morális személyének egyik alapvető jellemzője: a külső megjelenése miatt sújthat valakit mások lenéző tekintete, de ha Istennel szoros „szívbeli” kapcsolatot ápol, az felemeli őt. Az az állítás, hogy Isten ismeri (*prinzhanel*) a megtért szívét, egy kölcsönös viszonyra utal, mert a *prinzhanel* ige általában személyek közötti ismeretséget jelent szemben

11. Ne nézd azt, ne nézd azt, hogy fekete vagyok / Csak az Isten, csak az Isten ismeri a szívem.

12. Közösségi alkalmakkor *mardeles trestiaha*-ként énekeltek, és a férj szerint ez azt jelenti, hogy „nádveszővel verték” [Jézust]. Az asszony, aki a szöveget egy közeli gyülekezetben másolta, kitarzott véleménye mellett, hogy valami egyebet jelent, de azt csak a „sátorosok” tudnák megmondani, hogy pontosan mit is.

a *zhanel* igével, amely külső ismeretet, tudást jelöl. Ezért akinek szívét megismeri Isten, az személyesen ismeri meg Istent.

Egy személynek Istennel való megismerkedése többféle úton történhet: szorult helyzetből való szerencsés szabadulást követően, inspirált álom révén vagy látomás által, esetleg hangok hallatán. Ezek a találkozási alkalmak egyaránt nyitva állnak a megtértek és meg nem tértek számára. A megtért személyek azonban sajátos módon gyakrabban hangsúlyozzák Istennel való szoros kapcsolatukat és azt, hogy *nyitott szívük* révén folyamatosan kommunikálnak Vele. A nehézségből való megmenekülés (mint Dani történetében) vagy a csodás gyógyulás (mint Róza esetében) nem vezet szükségszerűen megtéréshez. Ha Dani nem „köt szövetséget” Istennel, vagy Rózát nem „pecsételi le” a Szentlélek, mindketten folytathatták volna életüket megtérés nélkül. De történetükben mindketten hangsúlyozzák az Istennel való különleges kapcsolat létrejöttét, azt állítva, hogy azóta megváltozott személyként kezdtek élni.

Ám ennek a megváltozott morális személynek a létrejöttét nem mindig könnyű elismertetni a megtérő társadalmi környezetében. Miképpen lehet társadalmilag érvényt szerezni egy olyan rejtett kapcsolat számára, amely a megtértek szívébe van zárva? Hogyan mutatkozhat meg az Istennel való különleges kapcsolat egy kívülálló számára? Még abban az esetben is, ha a kívülálló elfogadja Isten létezését, kételkedhet a hívők által hangsúlyozott „szívbéli” kapcsolat valóságában. Maguk a hívők sajátos módon tekintenek az ilyen kívülállókra – ők azok, akik „kereszténynek hiszik magukat”, de csak az „igazán hívők” számára adódik meg az Istennel való szoros közelség és kommunikáció. Ennek az Istenhez való közelségnek a felismerése a másik hívőben sajátos módon épül fel.

Az Istennel való szoros kapcsolat a személy olyan definícióján nyugszik, amelyben ellentét feszül a belső és külső tulajdonságok közt. A gyakran ismételt fordulat, mely szerint „Isten nem nézi az ember arcát, az ember szívét nézi” (*Dumnezeu nu se uită la fața omului, se uită la inimă.*), ennek az oppozíciónak a tömör kifejeződése. A személy belső centruma a szív. Ehhez a szívközpontképzethez a megtértek esetében annak „nyitott”-sága társul: a megtérést elindító belső átalakulás első gesztusa a „szív megnyitása” Jézus előtt. Ennek megfelelően, ha valaki nem képes megnyitni szívét Jézus előtt, vagy nem fogadja Isten szavait szívébe (*Nu primești cuvintele lui Dumnezeu la inimă*), az a megtérés kudarca. Ha a megtért morális személy központja, a *nyitott szív*, megvalósul, akkor létrejön az Istennel való élő kapcsolat.

A változások *kívülről* is láthatóvá válnak a megtérő életében. De a megtérést kísérő legfontosabb változás ideális esetben a személy belső énje és külső viselkedése közti szoros egység megjelenése. Ez a belülről irányított egység megfigyelhetővé válik a hívő mindennapi tevékenységeiben. A Webb Keane (2002) által használt fogalmat adoptálva, a belső én és a megfigyelhető viselkedés ilyen egységét *őszinteségnek* (*sincerity*) nevezem. Keane rámutat, hogy az őszinteség ideálja a gondolatok és szavak közti határozott különbségtételen nyugszik, ugyanakkor hierarchikus kapcsolatot feltételez a belső én és a beszéd közt, és a szavak autoritását annyiban látja igazolhatónak, amennyiben pontosan tükrözik a belső én állapotait, érzéseit. Ezért az őszinteség ideálja egy, a nyelv természetéről alkotott elképzelést kapcsol a morális kérdésekhez (2002:75).

Az őszinteség megjelölésére a megtérő románok nem használnak külön kifejezést. Az alábbiakban azt próbálom bemutatni, hogy a belső én és a viselkedés közti egység mégis sarkalatos pontja a megtértek morális személyének. A megbízható ember *patjivalo* („becsületes”) a románok beszédében – a *patjivalo* azonban inkább a társadalmi kapcsolatokban megmutatkozó következetességre vonatkozik, nem utal a belső és külső egységére. A *patjivalo* ellentéte a *ravas* (egy ma-

gyar kölcsönszó), amely olyan emberre vonatkozik, aki igyekszik elrejteni igazi szándékait. Ezzel szemben a megtért személy a becsületesség és a teljes transzparencia ideálja alapján próbál élni.

Ez a törekvés azonban sokszor beleütközik a társadalmi környezet gyanakvásába, a meg nem tértek néha egyszerűen kételkednek a megtérés őszinteségében. Miközben megtéréstörténeteket vettem fel, a házigazdám (huszas éveinek elején járó) menyé, akinek szülei pünkösdzimuszra tértek, amikor tizenéves volt, arra figyelmeztetett, hogy ezek a megtéréstörténetek nem „igazak”, mert a „hívők sokat hazudnak” (*O pokaiti but xoxavel!*). A megtéréstörténetek hitelességében mások is kételkedtek, és nem csupán a hívők „háta mögött”, de gyakran szemtől szemben is kétségbe vonták szavaikat. Tanúja voltam a cigánysoron, amint néhány fiatal fiú nevetségessé tett egy középkorú pünkösdistát, aki nyilvánosság előtt próbálta elmondani megtérésének történetét.

Az *őszinteség* fogalma abban is segít, hogy értelmezzük a nem verbális érzelmi megnyilvánulások jelentőségét a pünkösdista gyülekezeten belül. A gyülekezeten belüli érzelmi megnyilvánulások elfogadottsága és őszintesége azért fontos, mert a megtért személy számára társadalmilag is hitelesítik azokat a folyamatokat, amelyek belső énjében zajlanak. A verbális és nem verbális megnyilvánulások hitelesítése a gyülekezeten belül azért is fontos, mert a gyülekezet támogató nyilvánossága ellensúlyozza a tágabb nyilvánosság, a meg nem tért romák és a teljes faluközösség kételkedését. Ezért nem szabad elhanyagolni a kisgyülekezetek jelentőségét – ezek ritualizált nyilvánossága inkubátorként szolgál a megtért morális személye számára, e közösségekben olyan megnyilvánulások begyakorlása válik lehetségessé, amelyek a külvilág elutasításába ütköznének.

Dani példája is ezt igazolja. Megtéréstörténetében beszámol arról, hogy a börtönőre látván azt, hogy térden állva imádkozik, először kegyetlenül megverte, mert azt gondolta, hogy fogolytársai előtt hivalkodik vallásosságával. De Dani kitartása az imádságban a börtönőr megenyhüléséhez vezetett, mert Isten „a gondolatába és a szívére tette” (*a pus în minte și i-a pus pe inimă*), hogy segítsen Daninak a fellebbezés megszerkesztésében, minek következtében hamarabb szabadult.

A történetben Dani őszintesége és kitartása jutalmául szabadult meg a börtönből. A börtönőr esete pedig azt bizonyítja, hogy Isten még egy kegyetlen embernek is meg tudja változtatni a szívét és gondolatát. Bár a térden álló síró imádkozás feldühíthet egy börtönőrt, a pünkösdista gyülekezetekben mindennaposak ezek a vallási kifejezések. Az egyéni vallásosság egyik elfogadott kifejeződése a könnyes személyes tanúságtétel és az Istenhez könyörgő ima. Ezeknek a megnyilvánulásoknak természetes környezete a hasonló érzéseket kifejező hittársak gyülekezete. Ilyen környezetben történik a nyelveken szólás is, amelyre a megtérés egyik biztos jeleként tekintenek, és amelyet a személy Istennel való kommunikációjaként fogadnak el.

Niko, egy idős roma asszony első tapasztalatait mesélte egy pünkösdista gyülekezetben. Fel-nőtt lányával látogattak el oda egy istentiszteletre. Az érzelmes közös imádkozás ideje alatt kétkedő tekinteteket váltottak a lányával, és visszafojtották mosolygásukat. Hazafele pedig azon tréfálkoztak, hogy a gyülekezet tagjai miként sírtak és könyörögtek az imádság alatt. A következő alkalmakkor azonban őket is magával ragadta az imádság hangulata. „Először azt hittük, hogy ezek mind bolondok (*dinjile*). De később mi is sírni kezdtünk.”

A „szív megnyitása” nem feltétlenül akaratlagos gesztus, rituális környezetben spontán módon is megtörténhet. Ilyenkor a személy akaratán kívül álló erőként érzékeli az érzelmi megnyilvánulásait. Ezt a spontán első lépést azonban tudatos elköteleződés kell hogy kövesse, ha a személy „meg akarja tölteni szívét Jézussal”. A megtérő szíve megnyílását jelezheti karjának felemelésével és a gyülekezet elé való kilépéssel (ez a rítus minden missziós istentisztelet kiemelt pillanata), amely az elköteleződésre való hajlamot mutatja.

De a gyülekezet aktív részvétele kulcsfontosságú az egyén beépülése során. A városi gyülekezetek legtöbbje rendelkezik ún. „növekedési csoportokkal” (*grupuri de crestere*), kis tanulmányi csoportokkal, amelyek egy-egy hívő család otthonában gyűlnek össze hitgyakorlás, beszélgetés céljából. Ilyen csoportos foglalkozáson azok a roma megtértek, akiket megismertem, általában nem vettek részt. Bár a hitgyakorlás gyakran az ő esetükben is magánházakban zajlik, a tanulási időszak leggyakrabban néhány hetes beavatókurzusban merült ki egy-egy nagyobb gyülekezetben, ahol ezt követően a vízben való keresztséget is megkapták. A keresztelő a képzést követően hamarosan megtörténik, és a keresztelező tagok gyakran hónapokon belül elhagyják a gyülekezetet. Egy román pünkösdista pásztor, akivel a romákkal való tapasztalatairól beszélgettem, azt állította, hogy bár a romák könnyebben fogadják szívükbe Jézust, mint a nem romák, a megtérésben nem elég állhatatosak. Illusztrációként egy fiatalember példáját hozta fel, aki hangosan kiáltozott a gyülekezetben „Ó, milyen jó veled, Uram!” (*Oh, ce mișto e cu tine Doamne!*), de a pásztor felületesnek találta az elkötelezettségét.¹³

A gyülekezeti életnek van egy olyan területe, ahol a tagok őszinteségét folyamatosan próbára teszik. A pünkösdi gyülekezetek általában tizedet (*zeciuială*) szednek tagjaik jövedelméből. De mivel a legtöbb roma rendszertelen és gyakran nagyon alacsony jövedelemből él, a pásztor és a gyülekezeti tagok nehezen tudják felbecsülni azt az összeget, amelyet egy-egy gyülekezeti tagnak be kell fizetnie. Ha egy gyülekezeti tag hosszabb ideje nem fizetett tizedet, az őszintétlenségnek nyilvánul, mert valószínűleg eltitkolja jövedelmeit. Ezért az anyagi kötelezettségek befizetése az egyik visszatérő prédikációs téma. A város egyik roma gyülekezetének pásztorja beszédeinek jó részét ennek a témának szentelte, azt hangsúlyozva, hogy az adományokat Isten megsokszorozva fizeti vissza.

Bár a megtérők támogató és bátorító környezetre találnak a gyülekezetekben, nem ritka az, hogy kételkedő vagy gyanakvó tekinteteknek vannak kitéve tágabb közösségükben. A falu nem pünkösdista roma közössége és a magyar többség kívülről „felügyeli” a pünkösdzizmus aszketikus szabályainak betartását. Ez különösen érvényes azokra a férfi megtértekre, akiket korábban iszákosként tartottak számon a közösségben. Olyan környezetben, ahol a közös ivás a férfiszocialitás egyik elfogadott alkalmá, a megtértek kizárják magukat ebből a társulási formából. Ezért kárpótolja őket a pünkösdi gyülekezet belső nyilvánossága, de a megtértek néha vonzónak találhatják korábbi társaságukat.

Két pünkösdista férfival az alkoholivásról beszélgetve, egyikük kiemelte, hogy egy pünkösdista számára egy alkoholmentes sör fogyasztása is bűnös volna. Ezt azzal magyarázta, hogy azok a kívülről állók, akik nem tértek meg, feljogosítva éreznék magukat a további ivászatra, azt látván, hogy egy megtért is iszik. Ez pedig ártana az egész pünkösdi gyülekezet megítélésének is – fűzte hozzá. Ilyen módon a megtérés éles határt tételez fel, amelyet a megtértek „belülről” vigyáznak fel az aszketikus szabályok betartása által, ugyanakkor a tágabb közösség „kívülről” őrzi a gyülekezet határait, esetenként provokálva is a megtérteket.¹⁴

A megtért roma pünkösdisták tudatosan kizárják magukat a férfiszocialitás hagyományos alkalmából, de vasárnaponként vagy más ünnepi alkalommal ezek az emberek ünneplőbe öltözve láthatóak, amint elegáns öltönyöket viselnek, Bibliákat vagy énekeskönyveket szorongat-

13. Ennek az elbeszélésnek az értelmezésénél figyelembe kell venni, hogy a román nyelven a *mișto* a romaniból [mishto 'jó'] vett kölcsönszó. A szó azonban a romaniban nem rendelkezik olyan ironikus felhangokkal, mint a románban (vesd össze Leschber 1995: 167).

14. Michael Kearney (2004) egy mexikói parasztközösség példáján hasonló megfigyeléseket tett.

nak, vagy szemüveget viselnek, amelyeket hétköznap nem használnának. A cigánysor utcáin élénk „Béke!” (*Pacea!*) üdvözlések hangzanak, és hosszas kézszorításokkal köszöntik egymást a pünkösdisták. Bár a gyülekezet leggyakrabban szegényes otthonokban talál szállást, nyilvánvaló az igyekezet, hogy közösségi alkalmként ünnepeljék a vasárnapot. Ha egy-egy idegen pásztor látogatja meg a falut, a pünkösdiiek csoportja együtt ünnepel a helyi baptistákkal, a falu közepén lévő baptista imaházban.

Míg a férfi megtértek számára a nyilvános megmutatkozás színtere az utca és a gyülekezet, a nők gyakran az otthon berendezése által találnak kifejezési alkalomra. Dani felesége egy közeli román többségű faluban született, és felnőttként egy baptista gyülekezetben keresztkedett meg, bár ma – házassága révén – a pünkösdi gyülekezet tagjának vallja magát. Lakásukban a konyhaszekrény vitrinjébe állítva egy fényképet tartogat, amit büszkén mutatott meg nekem. Elmondta, hogy őt és egy fiatal romát szülőfalujukban keresztelt meg alámerítkezéssel egy városi baptista pásztor. Erre az alkalomra a baptisták egy nagy műanyag tartályt szállítottak a faluba, és feltöltötték vízzel. A megtértek ebben a tartályban merítkeztek alá az összegyűlt falubeliek kíváncsi tekintetétől követve. A helyi ortodox pap is részt vett a keresztlón. Egy hivatásos fényképész örökítette meg az alkalmat, és a fotót Dani felesége ma is féltve őrzi, és büszkén mutatja meg látogatóinak az „igazi keresztlő” bizonyítékként.

TESTVÉREK

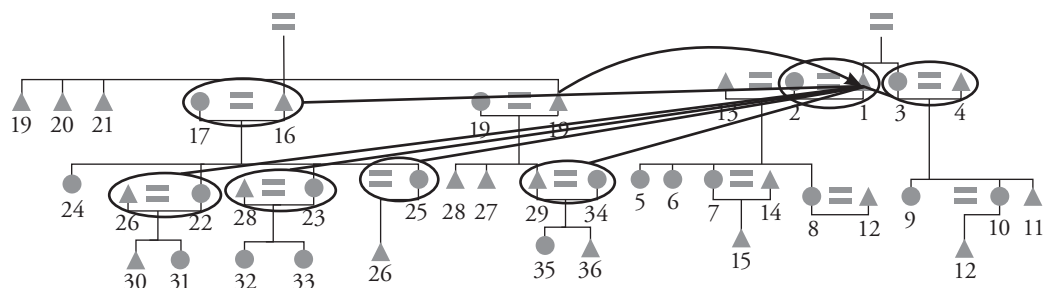
Az előző rész elején idézett ének refrénje így hangzik:

*Oh che shukar, oh che shukar, o Isus amaro phral,
Oh che shukar, oh che shukar vash amenge vo muleas!*¹⁵

Ez a dal a hittársak közötti testvéri kapcsolat megfogalmazása. A testvériség ideája több elemből épül fel: egyrészt a Jézussal való testvéri kapcsolat azoknak a kiváltsága, akik a gyülekezetek tagjaivá válnak, másrészt a csatlakozás lehetősége elvben mindenki számára nyitva áll. Tehát a hívőtestvérség rituális rokonsági kapcsolata egy időben alkotja meg a spirituális elit és a kiterjedt (és kiterjeszthető) közösség képzetét.

A kiterjedt közösség képze a kapcsolatháló transzlokális képzetét tartja fenn: pünkösdista testvérek mindenhol vannak, Romániában és külföldön egyaránt, és a kapcsolatháló továbbterjeszhető annak érdekében, hogy újabb személyeket kapcsoljon be a közeli vagy távoli közösségekbe. A spirituális testvériség ideája elvben a lokális közösségtől független logika alapján szerveződik (bárki csatlakozhat a gyülekezethez), de gyakorlati megvalósulása a helyi közösségekben meglévő kapcsolathálók mentén történik. Megfigyeléseim szerint a hittestvéri kapcsolatok működése lokális szinten hasonló a más műrokonsági kapcsolatok (például a nem pünkösdisták közt fennálló keresztszülői/komai (*kirve*) kapcsolatokhoz). Az alábbi ábra azt szemlélteti, hogyan valósul meg a gyakorlatban a testvériség elve, és ez a gyakorlat miként kapcsolódik a meglévő szignifikáns társadalmi kapcsolatokhoz (ez esetben a rokonsági viszonyokhoz).

15. Ó milyen szép, ó milyen szép, Jézus a mi testvérünk, / Ó milyen szép, ó milyen szép, értünk halt meg!



Segélycsomagok kiosztása egy rokonági ábrára vetítve.

Az itt ábrázolt kapcsolatokat egy általam megfigyelt helyzetből ragadtam ki. Egy pünkösdi pásztor (18) – aki egy közeli településen él, de családi kapcsolatok kötik néhány falubeli roma családhoz (például 16) – hírül adta Daninak (1), hogy megbízta egy használt ruhákból álló külföldi segélyszállítmány szétosztásával a faluban. A pásztor által vezetett teherautó csak a főúti leágazásig szállította a segélycsomagokat, onnan Daninak kellett továbbszállítania a 17 darab ruhával tömött műanyag zsákok egy helyi szekeres segítségével. A megrakott szekeret Dani a szomszédok kíváncsi tekintetétől kísérvé otthonához vezette, majd a segélycsomagokat a következőképpen osztotta el: megtartott magának és feleségének 6 zsák ruhát, sógorának és lánytestvérének (3-4, akik egyébként legaktívabb tagjai a gyülekezetnek) szintén 6 zsákkal juttatott belőlük. A fennmaradó 5 zsák segélycsomagot a gyülekezet legaktívabb családjai közt osztották szét, családonként 1-1 zsákokat adott nekik. A segélycsomagok tartalmát a családtagok egyrészt saját ruházódásukhoz használták fel, másrészt áruként adták tovább a közösség belül.

A segély elosztása a nyilvános térben is megjeleníti a pünkösdi közösség elvi testvériségét a helyi viszonyokra vetítve. A spirituális rokonság határait meglehetősen szigorúan húzzák meg: a gyülekezet azon tagjai, akik nem vesznek részt rendszeresen az istentiszteleteken vagy a köznapi életben vonakodnak kifejezni hitbeli hovatartozásukat, kirekesztődnek a csomagok szétosztásából, ugyanakkor döntő többségben a szétosztással megbízott személy (1) és közvetlen rokonsága (3-4) részesült az ajándékcsoomagokból.

Ha a lokális közösség kapcsolathálója vetítve vizsgáljuk a spirituális testvériséget – ami egyrészt önkéntes és kiterjedt társulás, másrészt egy vallási elitcsoport logikája alapján szerveződik –, az nem különbözik alapvetően a helyi társadalom szerveződési formáitól. Ha a falu rétegződését is figyelembe vesszük, akkor megállapítható, hogy egyénileg a morális személy megtéréssel járó új definíciója leggyakrabban alacsony státuszpozícióhoz kötődik, de a megtérés a személy számára a társadalmi mobilitás ígéretét hordozza. Ugyanakkor ez a mobilitási vágy nem ütközik fennálló etnikus határokba, és nem jelent közvetlen társadalmi státuszváltozást. A megtértek gyülekezete mint „vallási elit” oly módon alakítja ki belső önértékelését, hogy a roma és magyar többség számára ez nem jelent közvetlen kihívást. A megtérés révén leggyakrabban marginálisnak tekintett emberek tesznek szert olyan szimbolikus erőforrásokra, amelyek számukra a státuszpozíciók megfordítását ígérik számottevő külső erőforrás bevonása nélkül. A testvériség transzlokális hálózata pedig ezeknek az ígéreteknek az időleges visszaigazolását nyújtja, a helyi nyilvánosság előtt is megjelenítve a testvérek összetartozását.

KÖVETKEZTETÉSEK

Ha a megtérés jelenségegyüttesét úgy tekintjük, mint a vallási változás egy olyan példáját, amely során az egyéni és közösségi folyamatok egymást kölcsönösen feltételezik és befolyásolják, akkor az társadalmi változásokra nyithat ablakot. A bevezetőben arra tettem javaslatot, hogy a megtérést a megtérő személyek kommunikatív gyakorlatainak vizsgálatával értelmezem. Ennek megfelelően a megtérést kísérő verbális és nem verbális kommunikáció bemutatására és elemzésére tértem ki a tanulmány során.

A megtérést kísérő leggyakoribb verbális jelenség a megtéréstörténet. Két megtéréstörténetet elemeztem részletesen, elfogadva a szakirodalom (Stromberg 1993) azon megállapítását, hogy a megtéréstörténet nem csupán beszámoló egy folyamatról, hanem (a megtéréstörténet mesélésére révén) a megtérés konstitutív része. E megállapítás továbbgondolásaként a megtéréstörténet mesélésének ritualizált jellegét emeltem ki, és azt hangsúlyoztam, hogy a történetmesélés „természetes” kontextusban való vizsgálata a megtéréstörténet érvényességének (validitásának) vagy érvénytelenségének kérdését is felveti. A megtéréstörténet érvénytelen, amikor a történetmesélés megmarad pusztán nyelvi gyakorlatnak, mert a hallgatóság a megtérést nem fogadja el társadalmi tényként, amely túlmutat a verbális kijelentések szintjén.

A megtéréstörténet diszkurzív gyakorlatának vizsgálatai (például Snow–Machalek 1983) kiemelik a megtéréstörténet duális szerkezetét. Ennek megfelelően a megtéréstörténet egy töréspont kihangsúlyozása köré szerveződik, a régi bűnös élet és a jelenbeli büntelenség kettősségét a megtérésélményhez kapcsolódó fordulópont választja el. Dani megtéréstörténetének elemzése alátámasztja ezt a modellt, de Róza történetének vizsgálata arra hívja fel a figyelmet, hogy a diszkurzív konstrukcióban megjelenő fordulópont összefügg a megtérő személy megtérését megelőző idő társadalmi kötelezettségeinek és kapcsolatainak fenntartásával vagy elutasításával is. Ezért a fordulópont hangsúlyozása olyan esetekben jellemző, amikor a megtérő megszakítja vagy elutasítja azokat a korábbi társadalmi kapcsolatokat és értékeket, amelyek szerint élt. A fordulópont hiánya vagy jelentéktelensége a megtéréstörténetben arra utal, hogy a megtérő inkább egyensúlyozni próbál a megtérés előtti és utáni társadalmi kötelezettségek közt, ahogyan azt Róza története is példázza.

Az írásbeliség használata és az írott/nyomtatott források jelentősége a megtérésben, illetve a gyülekezetek újszerű nyilvánosságának kialakításában jelentős, de nem lehet eltekintenuünk az olvasási alkalmak társadalmi vizsgálatától. Az evangélium nyilvános olvasása és a köréje szerveződő vita elemzése során kimutattam, hogy (a megtéréstörténet nyilvános elmondásához hasonlóan) a Szentírás olvasásának is megvannak a társadalmilag meghatározott alkalmi, illetve korlátai, hiszen az alfabetizáció folyamatát ambivalens értékelések kísérik (az írástudás egyaránt jelent presztízst, illetve kelt gyanakvást). Az „újjászületett” megtérő morális személyének elismertetéséhez és fenntartásához nem elégséges az írni-olvasni tudás társadalmi megjelenése, hanem a kommunikáció morális megítélésének változásai is szükségesek. Ebben a kontextusban tárgyalom a belülről irányított megtért személy és az *őszinteség* fogalmának kapcsolatát.

A belülről irányított személyes átalakulás nem jelent újdonságot azon misszionáriusok számára, akik a „szív vallását” terjesztik, amely az evangélikus kereszténység több áramlatának is megnevezése lehet.¹⁶ A pünkösdzizmus abban különbözik más (neo)protestáns tanításoktól,

16. A misszionárius archívumok tanúsága alapján John Peel a 19. századi evangélikalizmust nevezi a „szív vallásának” (2000:250–255).

hogy nemcsak a belülről irányított transzparens morális személyt hirdeti, hanem vallásilag hiteles megnyilvánulásként az emocionális kifejezésmódok széles spektrumát fogadja el. A vallási élmény érzelmi megélésbe való beágyazása által a pünkösdizmus célközönsége az emberiség egésze – amint a megtértek is hangsúlyozzák, bárki képes „szívét megnyitva” a vallásos-érzelmi élmények megtapasztalására.

Az őszinteség fogalma abban nyújt segítséget, hogy megmagyarázzuk, miért jelenik meg ez az univerzalizisztikus irányultságú vallásos mozgalom társadalmilag szegregált csoportok körében. A megtért morális személy társadalmi élete csak a megtérés őszinteségét elismerő környezet jelenlétében lehetséges. A pünkösdista gyülekezetek olyan kifejezésmódokat fogadnak el és hitelesítenek vallásos megnyilvánulásként, amelyeket a külvilág visszautasít. Társadalmilag ezen gyülekezetek a pünkösdizmusban jelen levő aszketikus elemek (a dohányzás és az alkohol fogyasztásának tilalma) felügyeletével tartják fenn a határaikat, illetve a vallási elitizmus kifejezésének látható jeleit támogatják. Így a gyülekezetek fennmaradása sokkal inkább a helyi közösségek belső dinamikáján alapszik, és a megtért közösségek lazán szervezett struktúrába kapcsolódnak. Ebben a hálózatban lehetővé válik a külső személyek (például idegen pásztorok) látogatása vagy a segélyosztások megszervezése, amely által a megtértek vallási „testvérisége” fennmaradhat.

Az elemzés következő szintje annak bemutatása lenne, hogy a helyi közösség(ek) miképpen alakul(nak) át a falu társadalmában. A helyi és regionális nyilvánosság rituális változásait a kortárs revitalizációs mozgalmak (például misszionárius rítusok, illetve a lokális közösségek új ünnepei) keretében célszerű vizsgálni, ez azonban egy következő tanulmány témája (Fosztó 2007).

FELHASZNÁLT IRODALOM

Austin, John Langshaw 1976: *How to Do Things with Words?* Oxford: Oxford University Press

Buckser, Andrew– Glazier, Stephen D. 2003: *The Anthropology of Religious Conversion*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield

Bloch, Maurice 1998: Literacy and Enlightenment. In: *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Boulder: Westview Press, 152–170.

Chesnut, R. Andrew 1997: *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press

Chesnut, R. Andrew 2003: *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, Oxford: Oxford University Press

Coleman, Simon 2000: *The Globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press

Comaroff, John L.–Comaroff, Jean 1991: *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa (vol. 1.)*, Chicago: University of Chicago Press

Comaroff, John L.–Comaroff, Jean 1997: *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier (vol. 2.)*, Chicago: University of Chicago Press

Engelke, Matthew 2004: Discontinuity and the discourse of conversion. *Journal of Religion in Africa*, 2004, 34, 1–2, 83–109.

- Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) 2002: *Multiple Modernities*, New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers
- Fosztó László 2007: Revitalisation of diverging rituals: The case of Roma and Gadje in a Transylvanian village, *The Anthropology of East Europe Review* (kézirat)
- Gay y Blasco, Paloma 1999: *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*, Oxford–New York: Berg
- Gay y Blasco, Paloma 2002: Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective. *Social Anthropology*, 2002, 10, 2, 173–188.
- Gerth, Hans Heinrich–Charles Wright Mills 1958: Introduction: The Man and His Work. In *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, 3–74.
- Goody, Jack 1968: Introduction. In *Literacy in traditional societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–26.
- Goody, Jack 1975: Religion, Social Change and the Sociology of Conversion. In *Changing Social Structure in Ghana: Essays in the Comparative Sociology of a New State and an Old Tradition*, London: International Africal Institute, 91–106.
- Goody, Jack 1977: *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge–New York: Cambridge University Press
- Goody, Jack 1986: *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge–New York: Cambridge University Press
- Goody, Jack 2000: *The Power of the Written Tradition*, Washington: Smithsonian Institution Press
- Goody, Jack–Watt, Ian 1963: The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History*, 1963, 5, 3, 3004–3345.
- Harding, Susan F. 1987: Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist*, 1987, 14, 1, 167–181.
- Hefner, Robert W. (ed.) 1993: *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley: University of California Press
- Hefner, Robert W. 1998: Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age. *Annual Review of Anthropology*, 1998, 27, 83–104.
- Horton, Robin 1971: African conversion. *Africa*, 1971, 41, 85–108.
- Horton, Robin 1993: Tradition and Modernity Revisited. In *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 301–346.
- Hobsbawm, Eric–Terence Ranger (eds.) 1983: *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press
- Keane, Webb 1997: From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion. *Comparative Studies in Society and History*, 1997, 39, 4, 674–693.
- Keane, Webb 2002: Sincerity, “Modernity”, and the Protestants. *Cultural Anthropology*, 2002, 17, 1, 65–92.
- Kearney, Michael 2004: Drunkenness and Religious Conversion in a Mexican Village. In *Changing Fields of Anthropology. From Local to Global*, Lanham: Rowman & Littlefield, 51–70.

Kelly, John D.– Kaplan, Martha 1990: History, Structure, and Ritual. *Annual Review of Anthropology*, 1990, 19, 119–150.

Lamb, Christopher– Bryant, Darol M. 1999: *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, London–New York: Cassell

Lange, Barbara Rose 2003: *Holy Brotherhood: Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*, New York: Oxford University Press

Lehmann, David 1998: Fundamentalism and Globalism. *Third World Quarterly*, 1998, 19, 4, 607–634.

Leschber, Corinna 1995: Romani Lexical Items in Colloquial Romanian. In Yaron Matras (ed.): *Romani in Contact. The History, Structure and Sociology of a Language*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 149–176.

Lofland, John–Rodney Stark 1965: Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*, 1965, 30, 6, 862–875.

Meyer, Birgit 1999: *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh: Edinburgh University Press

Parry, Jonathan P. 1985: The Brahmanical Tradition and the Technology of the Intellect. In *Reason and Morality*, London: Tavistock Publications, 199–225.

Peel, John D. Y. 1968: *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*, London: Oxford University Press

Peel, John D. Y. 1992: The Colonization of the Conciusness. Review on Of Revelation and Revolution Vol. 1. *Journal of African History*, 1992, 33, 328–329.

Peel, John D. Y. 2000: *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press

Pelkmans, Mathijs– Vaté, Virginie– Falge, Christiane 2005: Christian Conversion in a Changing World: Confronting Issues of Inequality, Modernity and Morality. In *Max Planck Institute for Social Anthropology, Report 2004–2005*, Halle/Saale: Max Plank Institute for Social Anthropology, 23–34.

Ranger, Terence 2001: Book Review: Religious Encounter and the Making of the Yoruba. *African Affairs*, 2001, 100, 653–656.

Robbins, Joel 2003: On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking. *Religion*, 2003, 33, 221–231.

Robbins, Joel 2004a: The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Antropology*, 2004, 33, 117–143.

Robbins, Joel (ed.) 2004b: *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley: University of California Press

Snow, David A.– Machalek, Richard 1983: The Convert as a Social Type. *Sociological Theory*, 1983, 1, 259–289.

Street, Brian 1984: *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press

Stromberg, Peter G. 1993: *Language and Self-transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*, Publications of the Society for Psychological Anthropology; 5 index. Cambridge: Cambridge University Press

Van der Veer, Peter 1996: *Conversion to Modernities: the Globalization of Christianity*, New York: Routledge

Van der Veer, Peter 2002: Religion in South Asia. *Annual Review of Anthropology*, 2002, 31, 173–187.

Wanner, Catherine 2003: Advocating New Moralities: Conversion to Evangelicalism in Ukraine. *Religion, State & Society*, 2003, 31, 3, 273–287.

Wanner, Catherine 2004: Missionaries of Faith and Culture: Evangelical Encounters in Ukraine. *Slavic Review*, 2004, 63, 4, 732–755.

Weber, Max 2001: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Routledge

Worsley, Peter 1957: *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, London: MacGibbon & Kee