

Doktori (PhD) értekezés

**Az Alsó – Nyárádmente településeinek vallási élete.
A vallási közösségek viszonyrendszerének néprajzi –
antropológiai vizsgálata.**

Simon Zoltán



**Debreceni Egyetem
Bölcsészettudományi Kar
Debrecen, 2011**

**Az Alsó – Nyárárdmente településeinek vallási élete.
A vallási közösségek viszonyrendszerének néprajzi – antropológiai vizsgálata.**

**Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a *Néprajzi és kulturális antropológia* tudományágban**

Írta: Simon Zoltán okleveles kulturális antropológia szakos bölcsész és középiskolai tanár

**Készült a Debreceni Egyetem *Történelmi és Néprajzi* doktori iskolája
(*Néprajz doktori* programja) keretében**

**Témavezető: Dr. Bartha Elek
(olvasható aláírás)**

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 20...

Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.
Dr.
Dr.

A nyilvános vita időpontja: 20.

„Én, Simon Zoltán teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.”

Debrecen, 2011. 03. 18.

Simon Zoltán

Tartalomjegyzék

I. Bevezetés

I. 1. A téma körülhatárolása, a dolgozat problematikája	3
I. 2. A dolgozat téziseinek meghatározása. Fogalmak tisztázása	15
I. 3. Kutatások térbeli, időbeli elhelyezése	31

II. Kutatási módszertan

II. 1. A terep és a kutató (én) viszonya	37
II. 1. 2. Terep-megfigyelési gyakorlatok, interjútechnikák	40

III. Az alsó-nyárádmenti görög katolikusság vallási, etnikai identitásának vizsgálata

III. 1. Kutatási eredmények. Az alsó-nyárádmenti görög katolikus kutatások jellemzői	44
III. 2. A székelyföldi görög katolikusság történeti áttekintése	48
III. 2. 1. Az Alsó-Nyárádmente görög katolikusainak kapcsolata a székelyföldi magyar nyelvű görög katolikussággal	55
III. 2. 2. Egyházi sematizmusok, népszámlálási adatok, egyházi iratok tanúsága	57
III. 2. 3. A népszámlálások kiértékelése	60
III. 3. Asszimilációs utak és helyzetek a kutatások tükrében	74
III. 3. 1. Felekezet és etnikus identitás. Áttérések 1918 előtt	75
III. 3. 2. Áttérések 1918 és 1940 között	76
III. 3. 3. Áttérések a „magyar időben”	77
III. 3. 4. A református egyház mintaadó szerepe és a helyi görög katolikusok igazodási kényszere az 1940-es években	79
III. 3. 5. Görög katolikus papok a közösség és a hatalom ütközőmezéjén	81
III. 3. 6. Felekezeti változások a görög katolikus egyház feloszlástól napjainkig	83
III. 3. 7. Nyelvhasználat	85
III. 3. 8. Névváltoztatások	87
III. 3. 9. Iskola	87
III. 3. 10. Kettős identitás, felekezet- és nemzetváltás	88
III. 4. Román–magyar „szórványhelyzetek” identitástermelése az Alsó-Nyárádmente peremén: a nagyteremi példa	93
III. 4. 1. Nagyteremi történeti vetületei. A nagyteremi görög katolikus románság történeti aspektusai	95
III. 4. 1. 2. Nagyteremi szórványhelyzete	99
III. 4. 1. 3. Nagyteremi magyar- és román közösség identitástermelésének tényezői	101
III. 5. Az alsó-nyárádmenti görög katolikusság vallási-etnikai identitásmintáinak általános jellemzői	107
III. 5. 1. Identitásminták szintézise. Összefoglalás	114

IV. Kisegyházak és új vallási mozgalmak térnyerése az Alsó-Nyárádmentén a rendszerváltást követően

IV. 1. A kisegyházainak, újabb vallási mozgalmak kutatási eredményei _____	123
IV. 2. A „többség” vallása, a református egyház vallási-társadalmi háttere napjainkban _____	128
IV. 3. Kisegyházak, új vallási mozgalmak arányainak összevetése a 2002-es népszámlálás tükrében _____	134
IV. 4. Az „elszektásodás” megnyilvánulásai a helyi köztudatban _____	139
IV. 5. A Marosvásárhelyi Magyar Baptista Egyház jelenléte a térségben – rövid történeti áttekintés _____	145
IV. 6. Az Új Kezdet Keresztyén Gyülekezet mint új vallási mozgalom kialakulása, szerepe a térség településeinek vallási életében _____	148
IV. 7. Jehova Tanúi. Rövid történeti áttekintés _____	154
IV. 7. 1. Jehova Tanúinak fiókszervezeti felépítése az Alsó-Nyárádmentén, a rendszerváltást követően _____	158
IV. 7. 2. Jehova Tanúi missziós munkájának vallási, társadalmi interakciói a többségi reformátusság viszonyában _____	159

V. A Hetednap Adventista Egyház – A nyárádkarácsonfalvi cigányság vallási mozgalma. Határfenntartási stratégiák, etnikus határok a magyar–cigány, cigány–magyar, cigány–cigány kapcsolatokban

V. 1. A nyárádkarácsonfalvi Gábor-cigány közösség vallási megújulása, vallási-etnikai sémái a Hetednap Adventista Egyház gyakorlatában. Kutatási eredmények _____	166
V. 2. A Hetednap Adventista Egyház rövid története, szerepe a térség viszonylatában _____	168
V. 3. Helyzetkép a karácsonfalvi cigányságról _____	171
V. 3. 1. A karácsonfalvi cigányság gazdasági-térbelipotenciáljainak főbb típusai. Elhatárolódási minták etnikus aspektusai _____	182
V. 3. 2. Vagyoni reprezentációk és térátalakulási folyamatok napjainkban _____	184
V. 3. 3. Térváltozások jelenlegi aspektusai _____	188
V. 4. A karácsonfalvi cigányság a Hetednap Adventista Egyház tükrében _____	193

VI. Összegzés. Kutatási eredmények összefoglalása _____

203

Hivatkozott irodalom _____

210

További irodalom (egyházi források és sematizmusok, újságok, interjúk jegyzéke, internetes források, népszámlálási statisztikák)

Az értekezés tárgyából megjelent, illetve megjelenés alatt álló publikációs lista

Absztrakt

I. Bevezetés

I. 1. A téma körülhatárolása, a dolgozat problematikája

A néprajzi-kulturális antropológiai kutatások sorában egy adott (kis)térség vallási életének vizsgálata, illetve a vallási közösségek viszonyrendszerait feltáró elemzések nem ismeretlen vállalkozások, de nem is feltétlenül tartóznak a klasszikus néprajzi, kulturális antropológiai írások soraiba. Dolgozatom vizsgált területe az Alsó-Nyárádmente¹ falvainak vallási élete, illetve a települések vallási életével kölcsönös viszonyban lévő társadalmi-etnikai kapcsolatok, ennek ellenére jól illeszthetők a vallásnéprajzi-vallásantropológiai szakirodalmak körébe.

A dolgozat az Alsó-Nyárádmentén található települések felekezeteinek differenciált vallási megnyilvánulásait, vallási (kulturális-társadalmi-etnikai) viszonyrendszerait kívánja bemutatni. A dolgozat műfaji értelemben elsődlegesen a néprajzi (vallásnéprajzi) és a kulturális antropológiai (vallásantropológiai) írások csoportjába sorolható. Értelmezési, leírói horizontját tekintve a hazai és a közelmúlt, illetve napjaink vallásnéprajzi, vallásantropológiai szakirodalmi-kutatási referenciáihoz köthető, de konzisztensen alkalmazom a rokon tudományok (elsősorban a vallásszociológia) legújabb kutatási eredményeit is. A vonatkozó fontosabb nemzetközi szakirodalmakat és kutatási eredményeket szintén figyelembe veszem, illetve megfeleltetem a hazai rokon társadalomtudományi kutatások eredményeivel. A „Bevezetésben” nem részletezem a térség vallási (felekezeti), és a valláshoz kötődő társadalmi-etnikai viszonyrendszerek többrétegű levezetését, pontosabban itt csak utalni szeretnék arra a tényre, hogy a dolgozat címében megadott „vallási élet” kifejezés valójában egy interdiszciplináris kutatást követelt. A vallásnéprajzi-vallásantropológiai megfigyeléseim tárgykörét a dolgozatban, a holisztikus szemléletmód² érdekében szükségszerűen kiegészítettem társadalomtörténeti, vallásszociológiai, részben egyháztörténeti és vallástörténeti vonatkozású megfigyelésekkel.

¹ A Nyárádmentének, mint régióknak (tájegység), illetve mint néprajzi, történeti fogalomnak mindmáig használatos a régies, és egybeírt formája, a helyi sajtótól kezdődően el egészen a szaktudományos írásokig, éppen ezért dolgozatomban mindvégig a „régies” egybeírt alakját használom a tájegység leírásakor.

² A holisztikus szemléletmód lényegét Hollós Marida a következőképpen foglalja össze: „A kulturális antropológusok azt vallják, hogy bármit is vizsgálnak valamely populációban, az csak egy kis része a szokások, értékek, a hit és az attitűdök teljes rendszerének. Rájöttek, hogy a rendszer bármelyik kiragadott aspektusa a többitől elkülönítve nem érthető meg. Ez a holisztikus nézőpont annyit takar, hogy a populáció életvitelének egyetlen

Kutatásaim eredményeinek összefoglalása három fő fejezetben kerülnek leírásra, amelyek nemcsak strukturális értelmében különböznek el egymástól, hanem specifikusan jelenítik meg az Alsó-Nyárádmente vallási sokszínűségének szerkezeti vázát, szétágazását, felépítettségét. A dolgozat korpusza tehát három fő részre tagolódik, amelyek követik a térségben végzett kutatások, terepmunkák állomásait és azok időbeli síkjait. Az alsó-nyárádmenti települések vallási életére vonatkozó kutatásaim fő tematikai egységei tehát a következők: (1) *az egykori görög katolikus felekezetűek*³ (napjainkra zömében református egyházhoz átállottak és ortodox egyházhoz áttértek/átsoroltak) vallási-etnikai identitásában jelentkező asszimilációs, akkulturációs fázisok vizsgálata, (2) a rendszerváltás követő *kisegyházi, új vallási mozgalmak* kutatása, illetve a többségi református felekezetűekkel való kapcsolata és helyzetképe a református egyháznak mint „társadalmi intézménynek” (3) a kalapos Gábor-cigány közösség új felekezeti mozgalmának, a Hetednap Adventista Egyház hatásainak vizsgálata, a gáborok mindennapi életében, amelyek etnikus határkijelölő funkciókat generálnak a lokális cigány–cigány, cigány–magyar, magyar–cigány kapcsolatokban.

Látható, hogy a három tematikai egység a dolgozatban valójában eltérő felekezeteket jelöl, más és más történeti-társadalmi-politikai aspektusú megközelítéseket feltételez, azaz eltérő „kulturális entitásokat” tartalmaz. A fent jelzett interdiszciplináris megközelítés kényszerűsége is többek között abból fakad, hogy a dolgozat a leírás értelmében a „klasszikus” vallásnéprajzi-vallásantropológia szakirodalmak használható listáján sok esetben túlmutat az eltérő „kulturális entitások” jobb párhuzamba állítása érdekében.

Az Alsó-Nyárádmente településeinek „vallási élete” nem egységes. Kutatásaimat a térségben, több fázisban végeztem. Az (egykori) görög katolikusok körében végzett kutatásaim időben és területileg a legkiterjedtebbek.

aspektusa sem jelent semmit önmagában, hanem csak más feltárt aspektushoz való viszonyában értelmezhető. A holisztikus szemléletmód például megköveteli, hogy ha valaki egy populáció vallásos képzetét és rítusait vizsgálja, akkor azt is meg kell vizsgálnia, hogy a vallást hogyan befolyásolja a családi élet, a gazdaság, a politikai vezetés mintája, a nemek közötti kapcsolat és egy sereg más tény.” (Hollós M.: (1995) 2000, 5.)

³ A dolgozatban kurzíválom a néprajzi, antropológiai, vallásszociológiai, vallástörténeti, teológiai szakirodalmakban egységesen meghatározott *kisegyházak, új vallási mozgalmak, szekta, szektajelenség, (egykori) – és (magyar ajkú) görög katolikus*, stb. fogalmakat, illetve ezeket a dolgozatban, tudományos értelemben használom. A dolgozatban, a helyi lakosság által használt fenti, illetve egyéb a vizsgált felekezeteket jelölő fogalmakat, helyi (vallási) tartalmú kifejezéseket idézőjelbe téve írom le. A I. 2. A dolgozat téziseinek meghatározása. Fogalmak tisztázása alfejezetben részletesen ismertetem, ezen fogalmak dolgozat szerinti használatát.

A görög katolikus közösségek vizsgálatának időfaktora belenyúlik napjaink vallási-társadalmi jelenségeibe, azonban a görög katolikusokról szóló blokk szerkezetileg különbséget mutat a másik kettővel szemben. Az Alsó-Nyárádmente (*egykori*) görög katolikusság vallási, etnikai identitásának időfaktorai visszanyúlnak 17–18. századi románság többhullámú erdélyi betelepüléséhez, illetve a 19–20. századi politikai korok által generált asszimilációs fázisokig. Az Alsó-Nyárádmente viszonylatában az említett időszakból népszámlálási adatokkal is igazolható, az egykori görög katolikus románság felekezeti, nemzetiségi, anyanyelvi különbségei.

A tematikai blokk strukturális különbsége tehát abból adódik, hogy a görög katolikusság történetiségének folytonossága diktálni fogja a dolgozatban a jelentősebb történelmi eseményeknél (Trianon utáni időszak, 1940–44 közötti „magyar világ”, 1948-at követő görög katolikus egyház szisztematikus felszámolásának következményei) való hosszabb megállást, illetve összevetést. A politikai asszimilációs korszakok összevetése során igyekszem választ adni a következő jelzőkre: „*egykori görög katolikusok*”, „*magyar (ajkú) görög katolikusok*”, „*többes (román–magyar, magyar–román) kötődésű görög katolikus személyek, csoportok*”, vagyis a közösségek, csoportok, személyek vallási-etnikai identitásában napjainkra beálló változásokat is figyelembe veszem.

A görög katolikus közösségek, családok mindig is szétszórtan éltek az alsó-nyárádmenti többségi református magyar közösségen és annak normarendszerén belül. A történelmi emlékezet és narráció, a görög katolikusok vallási-etnikai identitásának kutatása kapcsán vezettek időben legrégebbre vissza. A görög katolikusokra irányuló kutatásaim, két falu kivételével, a lokális közösség társadalmi közbeszédében „félreeső falvak” közösségeire és a még itt élő egykori görög katolikus családokra, személyekre irányultak.

Az Alsó-Nyárádmentén Nagyteremi (Tirimia) az a település ahol a román nemzetiségűek aránya napjainkban is többszöröse a magyar nemzetiségűeknek. A nagyteremi románság mint többség napjainkban román nemzetiségűnek és ortodox felekezetűnek vallja magát, akik egykori görög katolikus román betelepülőkként/betelepítetteként érkeztek a faluba. Napjainkban a nagyteremi többségi románság és az alig több mint százfős református felekezetű főre apadó magyarság vallási-etnikai viszonyrendszerei történelmi szempontból is eltéréseket mutat a fent vázolt általános alsó-nyárádmenti (magyar) görög katolikusok sorsképletéhez képest. A nagyteremi többségi román és „kisebbségi” magyar közösség vallási-etnikai identitástermeléseinek viszonyait ebben a tekintetben a többi település görög katolikus

közösségek vizsgálati módszereihez képest akkurátusabb formában végzem, mindennek magyarázatát a III. 4.1; III. 4. 1. 3.; III. 4. 1.3. alfejezetekben fejtem ki.

Az alsó-nyárádmenti görög katolikuság kutatásának leírása a dolgozatban – a másik két tematikai egységgel szemben tehát nagyobb és tagoltabb történeti vázat kapott, figyelembe véve, hogy az erdélyi magyar görög katolikuság eredete mind a mai napig vitát képez az erdélyi-román társadalmi és politikai közvéleményben egyaránt.⁴

A romániai Maros megye közvetlen közelségében elterülő Alsó-Nyárádmente, Erdély egyik legsűrűbben lakott magyar lakta térsége, ahol a falvak lakossága többségében református felekezetű. A többségi református felekezetű népesség mellett, már a reformáció elterjedését követően, a belső erdélyi népességmozgások következtében a térség társadalma nemcsak felekezetiileg válik többretegűvé, hanem etnikai szempontból is. A térség felekezeti és ezáltal etnikai tarkasága „mozaikszerűsége” napjainkra megváltozott, új társadalmi feltételeket eredményezve.

A romániai rendszerváltást követően a református és görög katolikus (mára már többségében ortodox) felekezetűek vallási identitásának társadalmi-kulturális különbözőségei mellett a térség felekezeti arculata jelentősen megváltozik, a kisegyházak és új vallási jelenségek nemcsak egyszerűen teret hódítanak maguknak, hanem jelentősen átalakítják a lokális közösségek társadalmi-kulturális-etnikai viszonyait.

⁴ A magyar görög katolikusok történetét, művelődéstörténetét, vallási életét bemutató monografikus írásokon túl, (Bartha Elek, Pirigyi István, Cserbák Ferenc), illetve az egyházi sematizmusok adatai mellett, a dolgozatban kiemelten kezelem a két világháború közötti, rendszerváltás utáni és napjaink erdélyi magyar görög katolikusainak eredetét, vallási-etnikus identitását tisztázó írásokat. Az erdélyi magyar görög katolikusok vallási-etnikus identitása, illetve a politikai asszimilációs és társadalmi nyomásra meginduló felekezetváltási gyakorlatuk szempontjából a legkiemelkedőbb korszak az 1940–44 közötti „magyar világ”. A Magyarországhoz visszakerülő észak-erdélyi területek magyar görög katolikusok egyházközségei, furcsa módon a román egyházmegyék kötelékében maradtak. Az észak-erdélyi görög katolikusok politikai helyzetének diszparitása okán az olyan magyarországi (erdélyi) egyházi és világi lapok, mint az Erdélyi Tudósító, Görög Katolikus Szemle, Keleti Egyház élénken foglalkoztak az erdélyi görög katolikusok eredetével, aktuális helyzetével. A korszak magyar görög katolikusainak kérdését, hogy autentikusabb formában megvilágítsuk, az említett periodikákból szemelvényeket közlök a dolgozatban. A romániai rendszerváltást követően az erdélyi görög katolikusok sorskérdése, eredete, vallási-etnikai identitástudatának összetett kérdésköre – a román politikai diskurzusokon túl – a társadalomtudományi kutatások látóugarába került. Az Alsó-Nyárádmente *egykori magyar (ajkú) görög katolikusainak* eredete, vallási-etnikai identitástudata párhuzamot mutat, a *székelyföldi, partiumi magyar (ajkú) görög katolikusokéival*. Az *erdélyi-székelyföldi-partiumi magyar (ajkú) görög katolikusok* vallási-etnikai identitását bizonyító szerzők (elsősorban Ilyés Zoltán, továbbá pedig Oláh Sándor, Kovács Piroska, Gergely Jenő, Pál Judit, Szilágyi Ferenc) téziseit koegzisztenciálisan fogadom el. A rendszerváltás után kiadott román egyházi/világi írásokból az erdélyi görög katolikusok (ezen belül is a Maros megyei) etnikai, nemzetiségi hovatartozásának kérdéskörét elemző írásokból szintén meríték (Ranca Ioan, Russu I. Ion, Ovidiu V. Buțiu, és további, a kérdéssel foglalkozó konferenciakötetből) a hivatalos román egyházpolitikai álláspont megvilágítása érdekében.

Az egykori görög katolikusság kutatásával ellentétben a református egyházközségek és a belőlük leszakadó hívek alkotta kiségyházak és új vallási mozgalmak leíró elemzését időben, a rendszerváltásig vezetem vissza. Természetesen adott kiségyházak, új vallási mozgalmak leírásához hozzárendelem kialakulásuk történeti vázát is, az átláthatóbb egyház – és vallástörténeti jelentésük/jelentőségük okán.

Az alsó-nyárádmenti református egyházközségek, társegyházközségek többségi reformátusainak vallási képének leírását általános megközelítésben hozom, azzal a kutatói attitűddel, mely szerint a református egyházközségeket kívülről elemzem. Elsőrendűnek a református egyház és a helyi társadalmi viszonyok egymásráhatásainak jegyeit tartom. A *kiségyházak, új vallási mozgalmak*, illetve a *szekta* jelenségek a térségben, a romániai rendszerváltást követő két évtized megváltozott, új társadalmi viszonyainak tükrében domborodik ki igazából. A kiségyházak, új vallási mozgalmak hívei a vizsgált térségben a református egyházközségekből szakadtak ki. A szakadások és a vallásos élet új feltételei településenként változó módon és változó intenzitással következtek be. A települések társadalmi struktúráinak átalakulásai is éppen ezért esetenként eltérőek.

Az alsó-nyárádmenti egyházközségek hívei, illetve a lekipásztorok zöme – ha változó tendenciával is – megfogalmazzák, hogy a térségben a református egyház mint intézmény „veszélyben van”, „kultúra megtartó”, „magyarság védő” szerepéből egyre inkább veszít. Hívei az utóbbi időben nemcsak a vallás gyakorlásától távolodnak el, ezen belül is legnagyobb számban a fiatalok, hanem a „szektákba állnak”, fogalmazza meg a helyi általános vallási-társadalmi közbeszéd.

A fenti általános vallási-társadalmi közbeszédben megfogalmazódó „válságokra” a kutatónak figyelnie kell, illetve ezekre történő reagálást én magam is szükségesnek tartom. Ugyanakkor előre bocsátom, hogy a református egyházközségekről és azok társadalmi viszonyairól, illetve a református egyházközségek szerepének meggyengüléséről és a *szektaképződés* kapcsolatáról nem teológusi álláspontból beszélek, pusztán a terepmunkáim során megfigyelt és értelmezett vallási-társadalmi jelenségeket írom le. A református egyházközségek belső működését nem kívánom elemezni, a dolgozat ide vonatkozó fejezetében arra kívánok reflektálni majd, hogy a rendszerváltást követő időszakban és napjainkban végbemenő gyors vallási-társadalmi változásokra hogyan reagálnak a többséget kitevő református egyházközségek. Az egyházközségek „társadalmi felelősségére” vonatkozóan tehát nem kívánok megállapításokat

tenni, főleg nem az ügyben, hogy mi a szerepük és felelősségük a *szekták, kiségyházak, új vallási jelenségek* térnyerése szempontjából, illetve ezzel egyidejűleg a megváltozott gyors társadalmi jelenségek ügye kapcsán, amelyek az élet minden területére kihatnak, és amelyek a külső szemlélő előtt egyelőre még nem látszanak. Az elemzéseim háttérében, illetve megállapításaim mögött kultúrakutatói tapasztalat van.⁵

Kardos László 1965-ben Bakonycsernyében végzett kutatásai alapján teszi közzé az *Egyház és vallásos élet egy mai faluban* című írását, amelynek értekező tárgyalása sok tekintetben konkretizálja értekezésem célkitűzéseit, főleg ami az elmúlt rendszer és a történelmi egyházak, illetve a *kiségyházak és újabb keletű vallási közösségek* viszonyát illeti. Kardos László célja Bakonycsernye vallásos életének differenciált bemutatása volt, az 1960-as évek végétől tekint vissza gyakorlatilag a második világháború végéig. Tanulmányában hangsúlyozza, hogy e két évtized alatt az egyház és a vallásos élet társadalmi feltételei megváltoztak, illetve hogy az egyház ideológiai – és kultuszintézményi szerepét az állammal szemben elveszítette, ahogyan a felnövekvő generációkra gyakorolt addigi hatását is. Az egyház ebben az időszakban már nem képezte a polgári társadalom eszmei alapját, mi több az egyház nyílt társadalmi szerepvállalása is korlátozódott, tevékenysége a kultuszhelyek (templom, parókia) köré szorult vissza. Magyarország esetében a Szabadegyházak Tanácsán belül a szocialista állam megtűrte a kiségyházakat, vallásos csoportokat, ha azok éppenséggel nem minősültek üldözött szektáknak, írja Kardos. Végezetül hozzáteszi, hogy a szocialista állam az egyház „hagyományos kultuszapparátussal” szemben – alkotmányos joga alapján – mindig is érvényesítette materialista ideológiai nézeteit, tanítását, propagandisztikus eszközök segítségével. Bakonycsernye vallási viszonyainak feltárását az 1950–1960-as évek „forradalmi átalakulásának” végeredményeként vette vizsgálata tárgyává.⁶

⁵ Kutatói attitűdöm pozicionálásának ez ügyben azért szántam részletesebb magyarázatot a református egyházközségek jelenlegi vallási-társadalmi hatásainak vizsgálata ürügyén, mert az Alsó-Nyárádmente egyetlen történelmi egyházának, a református egyháznak mint intézménynek és a helyi társadalom kapcsolatának leírásához több szempontból is értelmezési keretet adó „Egyház – a társadalom szempontjából” című írás, amely Biró A. Zoltán és Túros Endre nevéhez köthető, visszhangot váltott ki az egyházi vezetők részéről. Az írás alapját képező írás ugyan 1994-ben készült és a Gyulafehérvári Főegyházmegye által behatárolt régióhoz, a katolikus egyházhoz köthető, de a régiók közelmúlt és jelen társadalmi változásainak tekintetében nagy az egybecsengés. Az erdélyi történelmi egyházak – jelen összehasonlítás alapján a katolikus és református egyház – „társadalmi szerepvállalása” ügyében megint csak hasonlóságok figyelhetők meg. Azonban hangsúlyozom, hogy a dolgozatomban e társadalmi változások hasonlóságainak figyelembe vételekor az elemzési sémák kölcsönzését tartom elsődlegesnek.

⁶ vö. Kardos L.: 1969, 8–9.

Kardos László a második világháborút követő két évtized egyház és vallásos élet feltételeinek megváltozásait vizsgálva adott számot Bakonycsérnye vallási differenciáltságára. Dolgozatomban én magam is kvázi két évtized, a romániai rendszerváltozástól napjainkig terjedő időszak vallási-társadalmi-etnikai szegmentumaiba helyezem elméleti kérdéseim megválaszolását, kutatási feladatom levezetését a két utolsó tematikai egység esetében.

Időben és térben is távolinak tűnhet (dolgozatom problematikája szempontjából) Kardos fenti egyház és állam viszonyát ábrázoló leírása, azonban a kelet-közép-európai régió egykori szocialista államok egyházpolitikájának, így a román kommunista rezsimnek is azonos volt a törekvése, a magyarországi szocialista (kommunista) államéval, ahogyan Tomka Miklós fogalmaz a *Vallás és társadalom Magyarországon* című művében: „A kommunizmus felszámolta az egyházak korábbi lehetőségeit, szerepét”.⁷ Tomka Miklós eme idézete 2000-ből származik, időben immár sokkal közelebb vagyunk a térségben végzett kutatásaimhoz, azonban az idézet társadalmi-politikai súlya egy mondat formájában szűkre szabottnak tűnhet. Dolgozatom időbeli tagoltságának végkövetkeztetéséhez Tomka előbbi idézetét, a szintén tőle származó bővebb gondolati ívvel szeretném körülírni:

A kommunista társadalmi kísérlet át akarta alakítani az emberek gondolkodását és értékrendjét, a kultúrát és a társadalom szerkezetét. Eközben a leglátványosabban és a leghuzamosabban azzal a világtérrel szemben, közösségképződéssel és azokkal a szervezeti formákkal konfrontálódott és ütközött, amelyek a vallásban és az egyházakban testesültek meg. Ezért különösen fontos kérdés, hogy a vallás és az egyház hogyan vészelte át ezt az időszakot és hogy milyen szerepre és jelentőségre tesz szert a „rendszerváltozás” folyamatában. [...] gyakran maguk az egyházak és azok vezetői sem rendelkeztek áttekintéssel arról, hogy hányan és kik vallásosak, hogy a gyakorlatban egyáltalán mit jelent az, hogy ’vallásosság’, hogy a társadalom az egyházakkal szemben milyen elvárásokat támaszt – és így tovább. A társadalmi (és egyházi) önismeret megszerzése maga is része a rendszerváltozásnak⁸

Köztudott, hogy a határon túli magyarok esetében, különösen az erdélyi magyarság körében a református, római katolikus, unitárius történelmi egyházak – sok esetben a politikai hatalommal dacolva – nyíltan is „vállalták” a magyarság identitás megőrzésének és formálásának szerepét. Reflexszerűen, a református egyház identitásformáló szerepéről az Alsó-Nyárádmente vonatkozásában a későbbiekben lesz szó. A dolgozatban tehát az alsó-nyárádmenti református

⁷ Tomka M.: 2000, 22.

⁸ Tomka M.: 2006, 13.

egyházközségek társadalmi szerepvállalását, a hívek vallásos életét, belső szerkezeti egységeit részletesen nem vizsgálom, csupán utalok rá a jelen vallási, felekezeti viszonyok jobb megvilágítása érdekében.

Az Alsó-Nyárádmente vallási életét/vallási viszonyrendszerét a napjainkra megváltozott szociokulturális rendszerek, társadalmi-pszichológiai folyamatok, megváltozott vallási szimbólumrendszerek átalakították. A térség református egyházközösségei meghatározott társadalmi szabályozó erővel bírtak még a rendszerváltáskor, illetve településenként eltérő formában e szerepüket fenntartják jelenleg is. A klasszikussá váló durkheimi vallási életre vonatkozó meghatározás szerint tehát a vizsgált térség református egyházközösségeit úgy határozhatjuk meg, mint a társadalom egyénre gyakorolt kollektív hatását:

Eszerint a vallás olyan eszmék rendszere, amelyekkel az egyének megjelenítik maguk számára társadalmukat és közösségükhöz fűződő személyes kapcsolataikat. Bár ez a magyarázat talán túlzottan 'kivülről' tekint a vallás kulturális jelentésrendszerére, arra mindenképp rámutat, hogy a vallás alapvető módon befolyásolja társadalmi közegét az általa kínált erkölcsi értékrend és modellek, a szokásos tudatvallási tartalmai révén. Ennek megfelelően a vallás az egyik legjelentősebb társadalomszervező erő, amely a társadalom minden szintjén és sokféle formában fejti ki hatását...⁹

A Kisegyházak és új vallási mozgalmak térnyerése az Alsó- Nyárádmentén, a rendszerváltást követően című tematikus blokkban tehát a *kisegyházak és új vallási mozgalmak* elemzését az Alsó-Nyárádmente református egyházközösségeinek közelmúlt, illetve recens vallási-társadalmi viszonyainak vizsgálatából, kiindulva végzem. Fontos hangsúlyozni, hogy az Alsó-Nyárádmente egyetlen történelmi egyháza, a református egyház a rendszerváltásig mindenféleképp olyan vallási rendszerként működött, amely egyben kulturális mérceként létezett a helyiek életében. Tomka Miklós meghatározásával élve ilyen esetekben a vallás „...nagymértékben növeli a gondolkodás és viselkedés kiszámíthatóságát és leegyszerűsíti a társadalmi kommunikációt”.¹⁰ Tomka a vallás mint kulturális mérce meghatározását, a triumfalizmus¹¹ fogalmi rendszerének kibontásán belül végzi el.

⁹ Papp R.: 2007, 114.

¹⁰ Tomka M.: 1990/3–4, 156.

¹¹ „A triumfalizmus a társadalom szervezeti és kulturális életében való jelentős egyházi részvételt, a vallás széles körű, de reflektálatlan életmódformáló szerepét és erős egyházi intézményrendszert jelent. A vallási kultúra és szervezet számos olyan feladatot vállal, amely fejlettebb viszonyok között a civil társadalom illetékességébe tartozik.

A triumfalizmust a vizsgált térség református egyházközségeinek vallási rendszerére csak részlegesen tartom vonatkoztathatónak, illetve egyházközségenként eltérő formában. Tomka Miklós is hozzáteszi, hogy a triumfalizmus jelenleg némi fenntartással a falusi társadalmakra vonatkoztatható, ott is csak addig él, amíg nincs konkurens világkép. Az Alsó-Nyárádmentén – még akkor is, ha megkésve érkezett ide a homogén református felekezetek vallási életét mindenféleképp befolyásoló modernizáció és szekularizáció – a konkurens vallási rendszerek (a kisegyházak és új vallási mozgalmak jegyében) hamar megjelentek. Amint a konkurencia hiánya felszámolódott a rendszerváltást követően, a térség református egyházainak vallási rendszerének differenciálatlan egységei is bomlásnak indultak.

Kósa László az „Egyházi hagyomány – protestáns vallási néprajz” tudománytörténetének konceptualizálásakor megjegyzi, hogy „...a protestáns egyházak is hosszú időn át befolyásolták az emberek magán-és közösségi életét, az egyháztagnak viszont a maguk igényei és körülményei szerint formálták ezeket a hatásokat”.¹² Dolgozatomban szintetikusán nem vizsgálom a református egyházközségek egyházszerkezetét, a református egyházi hagyományokat, illetve ezek helyi eltéréseit, hanem a térség református egyházközségeinek vallási rendszerét, olyan változó vallási rendszerként tételezem, amely a rendszerváltást követően a helyi társadalomban megváltozott funkcióval bír, illetve gyakorolt/gyakorol hatást a helyiek vallási életére.

Bartha Elek a „Vallás és néprajz”, illetve a „Vallástudományok és népi vallásosság” viszonyait elemezve konkretizálja, hogy a közelmúltban maga a vallás új formákat öltött, azaz új szemléletet, új vizsgálati módszereket hívott életre. A vallási néprajz és a kulturális antropológiai valláskutatások közötti irányzati felfogások, különbségek részletezését nem tekintem feladatommak. Bartha Elek által vázolt tudománytörténeti háttér azon pontjához kapcsolódom dolgozatom néprajzi-antropológiai vizsgálati szemléletével, amely kimondja, hogy a vallás, illetve a vallásosság hagyományos formáinak megváltozása következtében „a vallás önálló néprajzi-antropológiai kutatási terepnummá lépett elő”¹³

A rendszerváltás utáni felekezeti sokszínűséget (ide értve szorosan a térség kisegyházait, új vallási mozgalmait), illetve a vallási élet és társadalom kapcsolatát tisztázva reflektálok néhány

A triumfalizmus vallási rendszerének sajátossága, hogy ez a rendszer funkcionálisan fontos a társadalom számára, hiszen számos olyan feladatot lát el, aminek nincs (elegendő) egyéb hordozója. Ugyanakkor azonban a rendszer meg is nyomorítja a társadalmat, megakadályozván, hogy az érdekérvényesülés és a feladatok ellátásának autonóm mechanizmusai kifejlődjének”. (Tomka M.: 1990/3–4, 156.)

¹² Kósa L.: 1993, 11.

¹³ Bartha E.: 1992, 8.

szakirodalmon keresztül arra, hogy a két utolsó tematikai egység tárgyalása dolgozatomban problémáinak szempontjából miért és hogyan illeszkedik koherensen a rendszerváltás utáni időszakba.

Tomka Miklós több írásában is pontosan kifejti, hogy a rendszerváltást követően a vallás és vallásosság tendenciái mennyire megváltoztak, illetve hogyan váltak hirtelen a politikai és társadalmi diskurzusok témájává. A rendszerváltás után a vallási átalakulással egyidejűvé vált az „elvallástalanodás” is. Annak tisztázása, hogy „hányan és miként vallásosak”, illetve hogy „az emberek milyen társadalmi szerepet szánnak a vallásnak és az egyháznak” a rendszerváltást követően nagyon gyorsan a társadalomtudományok érdeklődési körévé vált.¹⁴

A vallás mint változó rendszere című írásában Tomka a fenti gondolatkört jóval tömörebben fogalmazza meg, azt mondja, hogy: „A vallási rendszert bármikor vizsgálat tárgyává lehet tenni, de az eredmény alighanem akkor a legizgalmasabb, amikor a külvilág megváltozik. Ilyenkor az a kérdés, hogy a vallási rendszer miképpen alakul át a változó környezet hatására?”¹⁵

A kisegyházak, új vallási mozgalmak kutatása esetében külön-külön mutatom be a térség *kisegyházait, új vallási mozgalmait*, a református egyházközösségek konverziós hatásainak vizsgálatában. A modernizáció kérdéskörét, a vallási rendszerek átalakulása esetében Tomka Miklós előtérbe helyezi, de ugyanakkor új értelmezési dimenzióba ülteti bele. Tomka Miklós a „szekularizációs elméletet” a modernizációs elmélet továbbgondolásának tekinti, s hozzáteszi, hogy az elméletnek több a kritikusa, mint a támogatója. Elmélete szerint

...amikor a valaha egységes társadalmi-kulturális szabályozás differenciálódik és átadja a helyét egy többközpontú rendezésnek, ezzel mindennemű központi értékrend, erkölcs, ideológia automatikusan erejét veszíti. A modernizációval megszűnik a vallásnak az a szerepe, hogy a társadalom egészét integrálja és a kultúra egészét képviselje. Maga a vallás nem tűnik el szükségszerűen (mint ahogy azt a marxizmus jósolta), hanem maga is speciális részterületté, bizonyos társadalmi rétegek ’vallási igényei’ érvényesítésének gyakorlatává és intézményévé válik.¹⁶

A kisegyházakkal, szektákkal, új vallási mozgalmakkal foglalkozó társadalomtudományi értekezések, a társadalmi-politikai-kulturális változások mellett, vagy ezek keretein belül,

¹⁴ Bartha E.: 1992, 10.

¹⁵ Tomka M.: 1990/3–4, 155.

¹⁶ Tomka M.: 2006, 16.

beemelik a modernizáció, szekularizáció kérdéskörét, a modern vallási jelenségek változásaira adott válaszaik sorába. Molnár Attila Károly a szekularizáció visszafordulhatatlanul képzelt folyamatával kapcsolatosan kiemeli, hogy a vallásnak mint intézménynek háttérbe szorulást hirdető elméletek még mindig népszerűek, holott a vallásszociológusok kimutatták és vallják (határozottabban a rokon társadalomtudományok képviselőivel szemben), hogy a szekularizáció politikai-társadalmi-erkölcsi vonatkozásai helyett, jobban kellene figyelni a vallás több ponton való visszatérésére. A vallás tehát „visszakívánkozik” a társadalmi és személyes életbe egyaránt, az újítás lehetőségeit kínálva, egyfajta „fogyasztói igényként”. A vallás társadalomba, személyes életbe való visszatérése, már nem feltétlen a történelmi, illetve hagyományos egyházakat erősíti, hanem ellenkezőleg, az újító mozgalmakkal, „más” világnézetükkel, konkurenciaként jelennek meg a „vallási piacon”.¹⁷

Az Alsó-Nyárádmente vallási életének vizsgálatakor, különös tekintettel a *kisegyházak* és az *új vallási mozgalmak* térnyerésének elemzésére, nem a modernizáció és szekularizáció folyamatát fogom vizsgálni, hanem a térség vallási (felekezeti) viszonyrendszerének változását okozati tényezőiként fogom fel.

Az Alsó-Nyárádmente rendszerváltást követő vallási viszonyrendszerének vizsgálatában a kisegyházak/szabadegyházak közül a Hetednap Adventista Egyház különös és eltérő hangsúlyt kap. A Hetednap Adventista Egyház megalakulását a nyárádkarácsoni kalapos Gábor-cigányság valamivel több mint két évtizede tartó áttérési gyakorlata, az utóbbi években pedig nagyobb tömegű áttérése eredményezte. A Hetednap Adventista Egyház és a Gábor-cigányok vallási életének formáit, vallási magatartásuk és etnikus határátlépési/határfenntartási gyakorlatait egzaktan egy falu, Nyárádkarácsonfalva rendszerváltás utáni és recens társadalmi-kulturális viszonyai között elemzem A Hetednap Adventista Egyház – A nyárádkarácsonfalvi cigányság vallási élete. Határfenntartási stratégiák, etnikus határok a magyar–cigány, cigány–magyar, cigány–cigány kapcsolatokban című tematikai blokk keretében.

A nyárádkarácsoni Gábor-cigányok adventista vallásfelvételét, még pontosabban vallási megnyilvánulásuk társadalmi összefüggéseit, kapcsolatait úgynevezett „(re)szocializációs” modellnek hívom. A nyárádkarácsoni Gábor-cigányok „(re)szocializációs” stratégiájának az adventista vallás társadalmi-gazdasági-kulturális életükre gyakorolt hatásain túl több ismérve is létezik: Románián belüli és kiterjedtebb nemzetközi (házaló) kereskedelmi kapcsolatuk mint

¹⁷ Molnár A. K.: 1998, 16.

gazdasági tényező; szigorú endogámiájuk, azaz kulturálisan szabályozott házassági/házasságkötési szokásuk; nemzettségi/családi körökben őrzött „presztízstárgyak gazdasági-etnikai identitásgyakorlatai”¹⁸.

A nyárádkarácsonfalvi cigányság autochton kulturális szokásait elemző tanulmányokat Berta Péter, illetve Szalai Andrea írt. Berta Péter a közösség „rejtett gazdasági – kulturális” szokásainak átfogóbb elemzéséből írta doktori disszertációját. Barabás László és Gagyai József a cigányság falun belüli térfoglalási gyakorlatokra vonatkozóan közöltek cikkeket. Újabban Pozsony Ferenc Erdély népe. Szászok, örmények, székely szombatosok, cigányok című könyvében érinti, illetve illusztrálja a nyárádkarácsoni Gábor-cigányok kulturális, vallási szokásuk megváltozott feltételeit.

A nyárádkarácsoni Gábor-cigányok a Hetednapos Adventista Egyház kötelékében kialakuló vallási életükre irányuló tanulmányt – legjobb tudomásom szerint – eddig csak én közöltem. Természetesen a fent említett szerzők érintőlegesen írnak a nyárádkarácsoni gáborok új vallási mozgalmukról, azaz írásaik téziseivel kölcsönösen megfeleltetik a helyi cigányság vallási életét. A cigányság – és ezen belül is az erdélyi gáborok – vallási életére vonatkozó (rész)tanulmányok rendelkezésre állnak (nemzetközi, magyarországi és erdélyi vonatkozásban egyaránt) és ezek a leginkább hasznosíthatók dolgozatom céljának megvalósításához¹⁹, ugyanis egy összefüggő európai, kelet-közép-európai cigányság vallásosságát, egyházi intézményekhez való viszonyukat, jelenkori vallási mozgalmukat összefoglaló monográfia még nem készült el.

¹⁸ Berta Péter a nyárádkarácsoni gáborok „presztízstárgyaikra” vonatkozó kutatásaiban a presztízstárgyak adásvételének gyakorlatait, a közösség „kulturális értékkritériumaként” kezeli. A probléma leírását lásd bővebben: Berta P.: 2005, 170–200.

¹⁹ Dolgozatom szempontjából (a fent említett szerzőkön túl) természetesen haszonnal bírnak a cigány szakirodalom nagyobb (átfogóbb) írásai, szerkesztett tanulmánykötetei, sorozatai, amelyeket olyan szerzők, szakemberek készítettek, mint: Patrick Williams, Michael Sincalir Stewart, Prónai Csaba, Biró. A Zoltán, Szuhai Péter, Fosztó László, Viorel Achim, Chelcea Joan, és a sor még hosszasan bővíthető. A dolgozattal referenciát mutató nagyobb volumenű nemzetközi és hazai szakirodalmakat a későbbiekben hivatkozom.

I. 2. A dolgozat téziseinek meghatározása. Fogalmak tisztázása

A várható tudományos eredmények igazolása érdekében, a térség vallási-társadalmi-kulturális rendszereinek metszéspontjait kidomborítva, a dolgozat három fő részének téziseit, összefüggéseit revideálok. A dolgozat téziseinek felülvizsgálata érdekében a vallási felekezetek viszonyrendszerének elemzése során használt vallásnéprajzi, vallásantropológiai, vallásszociológiai, vallástörténeti és részben teológiai vonatkozású fogalmakat pontosítom, egyben meghatározom azt is, hogy milyen értelemben használom ezeket a dolgozatban a különböző felekezetek leírásánál.

Az Alsó-Nyárádmente görög katolikus közösségei között végzett kutatásaim célja elsősorban az volt, hogy tetten érjem a térség *(egykori)*, *(román)*, *(magyar) görög katolikus közösségek* etnikai-vallási identitásának igazodási kényszereit. A 19-20. század történelmi-politikai korszakok ideológiai hatásaira nagy hangsúlyt fektettem, illetve vizsgáltam, hogy ezekben a korszakokban a görög katolikusoknak – mint kisebbségi csoportoknak – vallási identitását hogyan sajátították ki, és ennek tükrében hogyan változott a közösségek, családok, személyek etnikai-vallási identitása.²⁰

Fogalmak: alsó-nyárádmenti (egykori) görög katolikus közösségek, magyar ajkú görög katolikusok, többes kötődésű görög katolikus személyek, családok

A térség (egykori) görög katolikuságának kutatása, a vallás és identitás kapcsolatának vizsgálatát is felvetette. A dolgozat eme részének leírása – mint interpretációs szándék – megköveteli az asszimilációs, akkulturációs, nemzetváltási és felekezetváltási gyakorlatok leírását. Az általam kutatott görög katolikus közösségek, személyek, etnikai-vallási értelemben egyrészt többes kötődésűek (elsősorban, akik görög katolikus felekezetűek napjainkban is, illetve azok, akik áttérésük/átsorolásuk következtében ortodox felekezetűek), másrészt olyan magyar anyanyelvű és nemzetiségű református magyarok, akik ősei korábban áttértek a református vallásra, „identitást váltottak”. A lokális köztudatban, napjainkban is a görög katolikus (ortodox)

²⁰ vö. Oláh S.: 1998, 84.

felekezethez való tartózkodás ideologikusan vonzza a (magyar) többségtől való eltérő (román) etnikai hovatartozás stigmáját. Az alsó-nyárádmenti görög katolikusok esetében is az a képlet áll fent, amikor a vallás konzerválja, revidálja egy adott terület, időszak korábbi etnikai összetételét.²¹ Az alsó-nyárádmenti görög katolikusok vizsgálata kapcsán természetesen számoltam/számolok azzal, hogy személyes „identitászavarok” képlékeny állagát hozhatom felszínre dolgozatomban, illetve a helyiek közügyével állok szemben. Ismeretesek a néprajzi, kulturális antropológiai szakirodalmak területéről olyan írások, amelyek a kárpát-medencei magyar görög katolikusok vallási konfliktusairól számolnak be, s amelyek egyúttal az adott térség etnikai ellentéteinek színezetét is feltárják.²²

Az Alsó-Nyárádmentén, a görög katolikus felekezetűek és a többségi református felekezetűek között vallási konfliktus sohasem alakult ki. A „többség” stigmatizációs gyakorlatai a görög katolikusokkal szemben egyes történelmi korok nemzetiségekkel és felekezeti különbségekkel szembeni intoleranciája következtében – román és magyar részről egyaránt – olykor-olykor felerősödtek, de ezek leginkább verbális gesztusokban, szimbolikus elhatárolódási formákban fejeződtek ki, illetve helyi hatalmi (adminisztratív) visszaélések formájában mutatkoztak meg. Az általam vizsgált térség görög katolikusainak vallási-etnikai identitásának (szocio)kulturális vetületei – ha változó formában is – napjainkban is a felszínen maradtak, formáltak/formálják a helyi társadalom, vallási élet működését.

A fentiekben a *kisegyházak és új vallási mozgalmak* kutatási problematikájának kiterjesztésekor indokoltam, hogy a térség *kisegyházainak, új vallási mozgalmainak* vizsgálatát miért az alsó-nyárádmenti egyházközségek jelen, illetve rendszerváltás utáni vallási-társadalmi szerepének indukcióiból kiindulva végzem. A görög katolikusok vallási-etnikai identitását leíró tematikai egység és a *kisegyházak, új vallási mozgalmak* kutatásának időkeretei között – a dolgozat látóhatárának idősíkját tekintve – (időbeli)töréspont világlik ki, illetve válhat érezhetővé. A *kisegyházak és új vallási mozgalmak* kutatásának leírásakor elsősorban arra keressük a választ, hogy az elmúlt húsz év során a térség felekezeti sokszínűségének következtében, a térség „újraevallásosodásának” folyamatában, milyen új vallási-társadalmi-kulturális szintézisek jöttek létre. A dolgozatnak ebben a tematikai egységében hangsúlyt kívánok helyezni a felekezeti különbségekre, a felekezeti különbségekből adódó társadalmi-világnézeti-

²¹ Bartha E.: 1992, 48.

²² Geszti Zs.: 2001, 36.

kulturális tagoltságokra.²³ Az „újrvallásosodás” vallási-társadalmi-kulturális jelenségek egységbe foglalását mint igazolandó célkitűzést Clifford Geertz szavain keresztül tolmácsolom:

A vallást gyakran az teszi társadalmilag annyira erőteljessé, hogy a megközelítőleg cselekedeteket egy végső kontextusban helyezik el. Ez gyakran gyökeresen megváltoztatja a világnak a józan ész elé táruló egész képét úgy, hogy a vallási gyakorlatok által keltett lelkiállapotok és motivációk egészen praktikusnak tűnnek, sőt abban a helyzetben, amelyben a dolgok ’valójában’ vannak, szinte kizárólag ezek tűnnek értelmesnek. Az ember megváltozik, ha rituálisan ’átugrik’ (ez a kép a valódi tények fényében talán egy kicsit túl atletikus: az ’átcsúszik’ talán pontosabban fejezi ki a valóságot) a vallási koncepciók által meghatározott jelentéskeretbe, majd a rítus végeztével újra visszatér a hétköznapi világába, kivéve – s ez megtörténik néha –, ha ez a tapasztalat nem őrződik meg. És ahogyan ő megváltozott, a hétköznapi világ is megváltozott, mert ezek után az ember úgy szemléli azt, mint egy tágabb valóság részleges formáját, melyet az előbbi kijavít és kiegészít. [...] Az emberek hite éppen olyan változó, mint ők maguk. Ez a tétel fordítva is éppen úgy érvényes.²⁴

A Kisegyházak, új vallási mozgalmak térnyerése az Alsó-Nyárádmentén, a rendszerváltást követően címet viselő tematikus blokkban a *kisegyházak (szabadegyházak)* közül a Baptista Egyház, illetve – karizmatikus hatások következtében – a belőle leváló „Új Kezdet” Keresztyén Gyülekezet²⁵ és Jehova Tanúi társaságakerülnek elemzéseim középpontjába.

Szakirodalmi meghatározásokra támaszkodva – amelyektől a következőkbe a fogalmak recens tartalmi, metodológiai jelentésbővüléseit remélem – ismertettem, hogy a *kisegyházak, új vallási mozgalmak*, és *szekta* fogalmakat miként használom tudományos értelemben, illetve azt, hogy a helyiek vallási-társadalmi közbeszédében, milyen megváltozott funkcióval bírnak ezek a fogalmak.

²³ Tomka Miklós a „Felekezeti különbségek a közvéleményben” című írásában hangsúlyozza, hogy adott térség társadalmi valóságának megismeréséhez, szervesen hozzátartozik az is, hogy a különböző felekezetű emberek miképpen látják önmagukat és a többi felekezetet, másokkal szemben mennyire gondolják magukat kiválasztottnak. Tovább hangsúlyozza, hogy adott kutatási eredményekből fakadó helyzetleírásokba, vagyis a tények leírásához nem tartozik hozzá az „értékelés”, ettől még persze „helyzet van”, s ezért „a megfigyelő” sem tehető felelőssé. Tomka M.: 2000, 32.

²⁴ Clifford G.: 2001, 114.

²⁵ Az „Új Kezdet” Keresztyén Gyülekezet megnevezést, mint a vallási közösség hivatalos nevét, a dolgozatban sokszor felcserélem a felekezeti tagok szóhasználatára szerinti „Új Kezdet” formára.

Fogalmak: „szekta”, „szekta jelenség”, „szektások”

Mindenek előtt a *szekta* szónak, fogalomnak – a dolgozat során – tudományos (társadalomtudományi) értelemben használt terminusát adom meg. Jean Vernet a *szekta* szónak etimológiáját, annak boncolgatását elutasítja, hasznavehetetlennek tartja, ha a fogalom pontos, „objektív” meghatározására törekszünk. Viszont kimondja, hogy a szó egyfajta mozgalmat jelöl, a latin „sequor” (’utána jár’, ’kerget’, ’követ’) jelentéshalmazából kifolyólag. A szintén latin „secare” (’elválaszt’, ’levág’) szó jelentését tévesnek tartja, holott a *szekták* legtöbb esetben ténylegesen „leválnak”, „leválsztódnak” bizonyos „nagyobb egyházakból”.²⁶

A dolgozatban használt terminusbeli változások használatának helyes megértése szempontjából sokkal fontosabb Varnette azon meghatározása miszerint:

A nyugati szektákról azért nehéz diskurzust folytatni, mert értékítéletet érzünk ki már magából a ’szekta’ szóból is, mely tulajdonképpen a teológiai szókincs része. Amikor egy csoportot ’szektának’ minősítünk, ezzel negatív értékítéletet csempészünk az emberek gondolatai közé. Jobb volna talán ’vallási nonkonformizmusról’ beszélni, hiszen a tárgyilagosnak ható ’szekta’ kifejezést a rosszálló ’szektás’ jelzővel társítjuk. Viszont – ahogy Jean Séguy írja – ’az egyház szó a mindennapos szóhasználatban mindig félreértékelő jellegű, minden egyes (szociológiai értelemben vett) szekta egyháznak tekinti magát (teológiai értelemben) és (köznap értelemben) szektának azokat az egyházakat tartja, amelyek nem felelnek meg eszményeinknek’. Jobb lesz tehát szociológiai értelemben használnunk e szavakat, és egyházon, illetőleg szektán csupán társadalmi struktúrákat értenünk, mellőzve bármiféle értékítéletet.²⁷

A fent idézetből kiindulva, illetve mindenfajta „értékítélet” elkerülése érdekében – szem előtt tartva azt a tényt, hogy még napjainkban is a „szekta” szót általános értelemben olyan (vallási) szerveződések jelölésére használják, amelyek veszélyesek a társadalomra nézve – a dolgozatban a *szekta* fogalmat „objektív” társadalomtudományi felfogásban használom, és ilyenkor minden esetben a *szekta*, *szekta jelenség*, *szektások* szavakat a szövegben dőlt betűvel (kurzíválva) írom le.

Az Alsó-Nyárádmentén a többségben lévő református felekezetűek a „szekta”, „szekta jelenség”, „szektások” fogalmakkal, minden nem református felekezetet, hívőket illetnek. Több esetben, helytelenül, a *kisegyházak* (*szabadegyházak*) közösségeit is ezen kategóriák mentén ítélik meg. A *kisegyházakra* irányulóan, a helybéliek által használt „szektások” kifejezésnek azért

²⁶ Jean V.: 2003, 8.

²⁷ Jean V.: i.m. 8-9.

vannak árnyalatbeli különbségei. Még pontosabban a baptistákat a reformátusok magukhoz „közelebbieknek” érzik és ugyanígy fordítva. Az ilyen jellegű „érzést” kizárólag a két egyház dogmatikai, liturgiai hasonlósága gerjeszti. Az „adventistákkal” szemben például a „szombat” mint a hét utolsó napjának „ünneplése”, illetve a sertés mint „tisztátalan” állat húsának evése körüli viták a „szektásabbak” kifejezést gerjesztik a református felekezetűek szóhasználatában. A jelenség nem nevezhető egyedinek, ahogyan Kamarás István írja:

Az utca embere és az úgynevezett nagyegyházakhoz szorosabb vagy lazább szálakkal kapcsolódók többsége általában a szekták közé sorolja ezeket a vallási közösségeket (mármint az új vallási mozgalmak fogalmával leírható vallási közösségeket – saját kiegészítés), amin persze nem lehet csodálkozni, hiszen ma a nagyegyházi hívek jelentős része még az olyan kiségyházakat (pontosabban hazánkban kisebb létszámú egyházakat) is szektának neveznek, mint a baptisták, a pünkösdisták vagy a buddhisták.²⁸

Az Alsó-Nyárárdmente közbeszédének negatív konnotációját és a szekta fogalomnak kétértelműségét elkerülve a dolgozatban, amikor a helyiek szóhasználat szerinti „szekta”, „szekta jelenség”, „szektások” fogalmakat használom, akkor minden esetben a szavakat/fogalmakat idézőjelbe teszem.

Fogalmak: új vallási mozgalmak, új vallási jelenségek

Molnár Attila Károly az új vallási mozgalmak definícióját a következőképpen adja meg:

E szerint az új vallási mozgalom 'az emberi és anyagi erőforrásokat vallási természetű új eszmék és érzékenységek terjesztésének céljából mobilizáló szervezett erőfeszítés.' (kiemelés tőlem – M. A. K.) Ezért szándékoltak, kollektívek és történetileg különlegesek. Az új vallási mozgalmak közösségi jellegét emeli ki egy másik meghatározás is: 'A vallási mozgalom gondolata egy vallási változtatás bevezetésére irányuló szervezett kísérletre utal.' (Kiemelés tőlem – M. A. K.) Ugyanakkor az új vallási mozgalmakkal foglalkozó szociológiai szakirodalom nemcsak a kereszténység határán működő szinkretista egyházakat sorolja ide, hanem a hagyományos keresztény egyházakon belüli karizmatikus megújulási mozgalmakat is!

Az új vallási mozgalmak körébe tartozó vallások tehát vallási közösségek, aminek a következő, a szempontunkból fontos következményei vannak: az új vallási mozgalmak olyan vallási közösségek, amelyeket egy tételesen rögzített, esetenként igen szigorú vallási tanhoz való kapcsolódás, elköteleződés hoz létre. A többség nem beleszületik, hanem felnőtt fejjel tudatosan választ egy tant, s ezzel tagja lesz valóságos közösségnek. Az új vallási mozgalmakról

²⁸ Kamarás I. 2000, 66.

szóló leírásokban mindig hangsúlyozzák a közösségi jelleg és az elköteleződés fontosságát. Gyakran komoly felvételi próba, türelmi idő és beavatási rítus van; és a történelmi egyházakhoz képest sokkal szigorúbban követelik meg az ortodoxiát. Mindez azt is jelenti, hogy az új vallási mozgalmakból a kilépés sem egyszerű. A csatlakozáshoz megkívánt erős elköteleződés az új tag gondolkodásának, cselekedeteinek, egész életvitelének radikális megváltozásával jár. Ez a tagság feltétele.²⁹

Molnár Attila Károly *új vallási mozgalmakra* vonatkozó definícióját dolgozatomra nézve szignifikánsnak tekintem. A továbbiakban a helyi baptista, adventista egyházaknak (*szabadegyházaknak, neoprotestáns egyházaknak*), illetve már definitíve *új vallási mozgalmak* csoportjába sorolt Új Kezdetnek és Jehova Tanúinak mint vallási közösségeknek vázolom társadalomtudományi (de egyháztörténeti szakirodalmakon is alapuló) terminológiáit, amelyeket a helyiek szóhasználatától eltérően, megint csak „objektív” tudományos terminusokként kívánok használni a dolgozatban. A *kisegyházak* és *új vallási mozgalmak* csoportján belül kezelt vallási közösségekre vonatkozó szaktudományos fogalmakat szintén dőlt betűvel (kurzíválva) írom le, amikor tudományos értelemben használom azokat. Ezzel szemben a helyiek szóhasználatában meggyökeresedő és teológiai szempontból félreérthető kifejezéseket (pl. „szombatisták”, amelyet a Hetednapot Ünneplő Adventista felekezetűek jelölésére használják a helyiek „tévesen”) minden esetben idézőjelbe teszem.

Fogalmak: *kisegyházak* – Fazekas Csaba a *Kisegyházak és szektakérdés a Horthy-korszakban* című doktori disszertációjában a *kisegyház* kifejezést „értéksemleges” fogalomként használja. Hozzáteszi, hogy

[...] ez a terminus is inkább a társadalmi jelentőség szempontjából született, hiszen némely *kisegyház* – leginkább a baptisták – létszáma már a két világháború közötti időszakban megközelítette, helyi szinten esetleg felül is múlta egyes bevett vallások – pl. az unitáriusok, görögkeletiek – támogatottságát. [...] Mellesleg megjegyezzük, hogy észrevételünk szerint a köztudatban és a hazai vallási terminológiában egyaránt egyre inkább elterjed a "*kisegyház*" kifejezés a szóban forgó közösségek megjelölésére, egyre inkább háttérbe szorul a "*kisegyház*" szóban a statisztikai szemlélet.³⁰

²⁹ Molnár A. K. 1998, 20-21.

³⁰ Fazekas Cs.: 1996, 8.

A legfontosabb magyarországi és még a rendszerváltást megelőzően megjelent „kisegyházak” történetét átfogó művek, mint például Szigeti Jenő „És emlékezzél meg az útról...” Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből című művében, a *kisegyház* kifejezés mellett (vagy éppenséggel azt mellőzve) használja a *szabadegyházak, neoprotestáns* egyházak kifejezéseket úgy, hogy egy ezeket történeti szempontok alapján is, a szaktudományos gondolkodás terminusait illetően véglegesíti, kontextualizálja.³¹ A dolgozat során ebből kifolyólag a *kisegyház* fogalmával – a baptista és az adventista felekezetek leírásakor – szinonimaként használom a *szabadegyházak, neoprotestáns* fogalmakat. A fogalmakat mint szaktudományos terminológiát a későbbiekben szintén dőlt betűs formában (kurzíválva) írom le.

Marosvásárhelyi Magyar Baptista Gyülekezet, „baptisták”

A 20. század fordulójára kibontakozó baptista közösségeket³² az akkori magyar állam 1905-ben elismerte. Ennek a folyamatnak köszönhetően a baptisták integrálódtak a magyar protestanizmusba. A protestanizmus puritán örökségéből sok mindent átörökítettek. Az esküt, a fegyveres katonai szolgálatot nem tiltják, de a „világiasságot” elítélik. A baptistáknál hangsúlyt kap a felnőttkori „hitvalló keresztség”. A hitnek itt is életformáló erőt tulajdonítanak, a megtérés a régi „én” elvetését jelenti. Továbbá hangsúlyt fektetnek a becsületes munkára, a szórakozást elvetik, illetve szigorú egyházfegyelmet gyakorolnak.³³

³¹ Szigeti J.: 1981. 13-33.

³² A fintaházi baptista gyülekezet kialakulása kapcsán ismertetem a huszadik századi kegyességi mozgalom fontosabb részleteit, ugyanakkor hangsúlyt fektetek a Romániai Magyar Baptista Felekezeti Szövetség vallási-politikai mozgalmának ismertetésére, illetve ezen belül vázolólok a Marosvásárhelyi Magyar Baptista Gyülekezet kialakulását, melynek leányegyháza a fintaházi gyülekezet, a ***IV. 5. A Marosvásárhelyi Magyar Baptista Egyház jelenléte a térségben – rövid történeti áttekintés*** című alfejezetben.

³³ Magyar Néprajz VII. <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/07/339> (letöltés: 2011.01. 23.)

„Új Kezdet” Keresztyén Gyülekezet, „(új)szektások”

Az „Új Kezdet”³⁴ nevet viselő vallási közösség a fintaházi baptista gyülekezet híveinek köréből alakult ki. A fintaházi baptista gyülekezet hívei között, 1988-89-ben teret nyertek a karizmatikus mozgalmakhoz köthető tanok, amelyek végül is eredményezték a gyülekezeti szakadást. Szakterminológiai értelemben az „Új Kezdetet” az *új vallási mozgalmak csoportjába* sorolom, azon belül is az *ébredési mozgalmak ágazatába*³⁵. A lokális társadalom közbeszédében stigmatizálja a felekezetet, sok esetben „(új) szektásoknak” nevezi őket.

Az „(új)szektások” megnevezés a *szekta* fogalom árnyaltabb osztályozásának kereteit feszíti (ugyanis a Jehova Tanúk tanaival ellentétben a többségi reformátusság kevés/vagy éppen téves információval rendelkezik az „Új Kezdet” teologikus nézeteire vonatkozóan), amely kimondja, hogy a szekták feltűnésének alapmotivációja: „megfelelni az üdvösség útjának”. A „megfelelés” ebben az esetben számtalan variációt eredményezhet, minthogy maguk a csoportok is fejlődnek, változnak.³⁶

Jehova Tanúi, „jehovisták”, „szektások”

Az Alsó – Nyárádméntén Jehova Tanúinak társasága a legaktívabb és legkiterjedtebb a rendszerváltás után megjelenő új vallási jelenségek közül. A Jehova Tanúkat érintően, szükségeltetik egy rövidebb tipologizáció, az új vallási mozgalom előzetes vonatkoztatási pontján túl. A nemzetközi kutatások szerzőinek³⁷ megfigyeléseiből az tűnik ki, hogy a Jehova Tanúkra vonatkozó meghatározások szerteágazóak. Jean Vernet, a *szekták* osztályozási kísérletében a Jehova Tanúkat az *ezredhívők csoportjába* sorolja, mi több a *forradalmi szekták* szervező elvéhez rendeli, azon hitelvi meggyőződésük alapján „...hogyan a világot egy

³⁴ Kialakulásának vallási-társadalmi jelenségeit, történeti aspektusait a *IV. 6. Az Új Kezdet Keresztyén Gyülekezet, mint új vallási mozgalom kialakulása, szerepe a térség településeinek vallási életében* alfejezetben belül tárgyalom.

³⁵ Ld.: Jean V.: 2003, 14–15.

³⁶ Jean V.: i. m. 15–16.

³⁷ Hazai vonatkozásban Lugosi Ágnes és Lugosi Győző a *Szekták új vallási jelenségek* című tanulmánykötet előszavában írják, hogy hazánkban a szekták és az új vallási mozgalmak kutatásának bázisa a személyes és intézményi feltételekben egyaránt hiányosságot, „fiatalkorúságot” mutat. A kiterjedtebb hazai valláskutatás (szociológia, néprajz-kulturális antropológia, egyháztörténelem területéről) ezzel szemben nagynevű kutatókkal és iskolákkal bír. Félek attól, hogy egy pontos, hibátlan, hiánytalan és nem utolsó sorban kifogástalan névsort össze tudnék állítani, de a dolgozatomban az új vallási mozgalmak, szektakérdés meghatározásainál igyekszem alkalmazkodni a nyugati társadalmak új vallási jelenségeinek társadalmi szintéziséhez is, éppen ezért a nemzetközi társadalomtudományi szemlélődések sorából dolgozatomban szempontjából azért néhány nevet kiemelek, akiknek elemzéseit a későbbiekben a témán belül tájékoztató pontokat adnak: Franz-Xaver Kaufmann, Thomas Robbins, Giuseppe de Rosa S.J., Jean Vernet, Alain Vivien.

közvetlen isteni beavatkozás fogja átformálni”. Tétélesen kimondja, hogy „a zsidó-keresztény törzsből kinőtt nonkonformista vallási mozgalmak jellegzetes képviselői”.³⁸ A Jehova Tanúkra a helyiek a „szekta”, „szektások” kifejezést pejoratív értelemben használják, a szimbolikus elhatárolódási formák is jóval erősebbek a többség részéről a Jehova Tanúkkal szemben. A dolgozatban éppen ezért igyekszem külön hangsúlyozni, hogy a „szekta” szót mikor használom a helyiek vallási közbeszédének (negatív kicsengésű) értelmében és mikor szakterminológiai vonatkozásban.

A Szekták, új vallási jelenségek. Tanulmányok, dokumentumok című tanulmánykötet „Előszó” részében a következő áll:

Végül a kötetben csak azokról a csoportokról szólunk, amelyek – legalább is Magyarországon – valóban új vallási mozgalomnak tekinthetők. Emiatt nem kapott helyet a leírások között pl. a Jehova Tanúi egyház (annak ellenére, hogy szinte az egész nemzetközi szakirodalom – hagyományosan – a szekták között tartja számon). Jehova Tanúinak hitelveit és egész tevékenységét ugyanis – mint jellegzetes, az utcán vagy lakásról lakásra járva térítő, a hatalom által hol üldözött, hol megtúrt vallási közösséget – Magyarországon a közvélemény hosszú évtizedek óta jól ismerheti³⁹

Jehova Tanúi az Alsó-Nyárádmente településeinek felekezeti sokszínűségének időrendjét véve nem számít „újnak”. A térségben a helyiek emlékezete és elbeszélése szerint Jehova Tanúi már a két világháború közötti időszakban is voltak. Terepmunkáim során talákoztam olyan személyekkel, akik már a Ceaușescu rezsim alatt Jehova Tanúihoz tartoztak, ezért (még pontosabban a katonai szolgálatuk megtagadásáért, mivel hitelvük szerint fegyvert nem foghatnak) az akkori állam kényszermunkára ítélte őket. A Jehova Tanúi tehát az általam vizsgált települések viszonylatában is kevésbé számítanak „újnak”, azaz a helyi „közvélemény hosszú évtizedek óta jól ismerheti” őket, mindez különösen akkor válik kurrensé, ha az „Új Kezdet” Keresztyén Gyülekezet kialakulásának idejével és tevékenységi körével hasonlítjuk össze.

Jehova Tanúinak társasága a „tradicionális protestanizmus” felől nézve mindenféleképp „újnak” számít, különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy Kelet-Közép-Európa egykori szocialista tömbjébe tartozó országokban a Jehova Tanúk 1989-et követően váltak elismerté. Történeti okok elvén is (és nem utolsó sorban azért, hogy elkerüljük a „szekta” szó pejoratív jelentését, kétértelműségét) az *új vallási mozgalmak* fogalomkörén belül kezelem Jehova Tanúit.

³⁸ Jean V.: 2003, 14–15.

³⁹ Szekták, új vallási jelenségek. Tanulmányok. Dokumentumok, (szerk.): Lugosi Ágenes–Lugosi Győző, Panninica Kiadó, 5–15.

Giuseppe de Rosa S. J., a „nem keresztény vallások és szekták” jelenségeit összehasonlítva, különös hangsúllyal beszél a Jehova Tanúkról, a „legbuzgóbbnak” tekintve őket, akik Olaszország viszonylatában a legtöbb katolikus hívőt „hódítottak” meg. Írásának célkitűzése, hogy elsősorban a katolikus hívőknek nyújtson segítséget a „nem keresztény vallások és szekták képviselőivel történő találkozásokban”. Az ilyen jellegű „találkozásokra” való felkészítés referenciái, a vallási tapasztalat szempontjából sok buktatóval járhat. Ebből kifolyólag Giuseppe de Rosa S. J. kiemeli, hogy a „nem keresztény vallások és szekták” ismertetését „objektív” formában kívánja véghez vinni, azaz tartózkodik attól, hogy az adott „vallás vagy szekta igazi szellemét” meghamisítsa. Jehova Tanúinak ismertetésekor is a közösség által „vallott hit vallási, erkölcsi és kulturális értékeit” kívánja elsősorban feltárni, azzal a tisztelettel, amely megilleti a másik ember lelkiismeretét.⁴⁰

Giuseppe de Rosa S. J. a Jehova Tanúi tanításait lényegében pontokba sűríti, a D. Sgubbi: *Il vangelo di Gesù Cristo per i cattolici e i Testimoni de Geova o i Bibbiani*, Faenza, 1978-as forrásra hivatkozva. Jehovai Tanúi tantételeire vonatkozóan tehát a következőképpen fogalmaz:

Célszerű lesz legalább vázlatosan megismernünk JT tanítását, egyrészt, hogy pontosabb fogalmat alkossunk magunknak, másrészt hogy lássuk azt a távolságot, ami nem csupán a katolikus egyháztól választja el őket, hanem más keresztény egyházaktól is. JT ugyanis tagadják a legalapvetőbb keresztény dogmákat – Szentháromság, Jézus istensége, Szentlélek személye, a szellemi lélek létezése – olyannyira, hogy felvethetjük a kérdést, egyáltalán lehet-e őket keresztényeknek nevezni. [...] 1. JT számára az egyetlen hitszabály a Biblia. Ezért elvetik a hagyományt, és az Isten Szava értelmezésére egyedül hivatott egyházi tekintély. [...] 2. Egyetlen mindenható és örök Isten van, aki kinyilatkoztatta a nevét: Jehova. Ezért elutasítják a Szentháromságot. A háromságos tanítás, Rutherford szerint, babiloni és egyiptomi eredetű, tehát mitológia, s mivel a Bibliában szó sincs a Háromságról, 'ez a tanítás nem istentől való', hanem a sátántól. [...] 3. Jehova – Isten a teremtmények közül elsőként Jézust teremtette meg, aztán általa az angyalokat és (42 000 év alatt) az égből és a földből álló világot. [...] 4. Az eget a tökéletes angyal, Lucifer uralta, a földet pedig az ember (Ádám és Éva), akiknek az volt a feladata, hogy igaz leszármazottakkal benépesítse a földet. Az embert Lucifer oltalmazta. Amikor fellázadt Isten ellen, Ádám és Éva is vétkezett, mivel elhitték a lélek halhatatlanságának hazug ígérését. [...] 5. Akkor az Isten arra ítélte Lucifert, hogy sátán legyen. Ez azonban 'Isten versenytársává tette magát'. Az első emberpár is kijelentette, hogy független Jehovától, és a sátán ellenőrzése alá vonta magát... [...] 6. A 'pogányok ideje' alatt a sátán megszervezte a 'gonosz háromságból' álló 'gonosz rendszert', vagyis 'a babiloni vallás világbirodalmát', a politikai hatalmakat, a gazdasági hatalmakat, a három szövetségest Jézus Krisztus igazi követői, JT ellen. [...] 7. 1914-ben Jehova nagy tettet vitt végbe: véget vetett a 'pogányok idejének', a sátánt az égből lehajította a földre. Megkezdődtek az 'utolsó napok', amikor megsemmisül a világot kormányzó gonosz, vallási-politikai piaci rendszer. A 'gonoszok' és 'gonosz rendszerük' közvetlen elpusztítása a hamarosan bekövetkező rettenetes harmegedóni csatában történik meg. [...] 8. 1914-ben Jézus elfoglalta égi királyságát, ahol együtt uralkodik az

⁴⁰ vö. S. J. de Rosa G.: 1991, 5–7.

Isten által kiválasztott és lelkileg feltámasztott 144 000 lelki izraelitával (Dávid és Keresztelő János kizárásával) [...] 9. Ezer év múlva következik be a végső megpróbáltatás, aminek részese lesz minden ember. A sátán és követői megsemmisülnek. Elpusztulnak azok is, akik nem csatlakoztak Jehova tanúhoz, ők viszont örökké élnek a földön.⁴¹

Giuseppe de Rosa J. S. Jehova Tanúi tantételeinek összefoglalását dolgozatomra nézve elsődlegesen olyan referenciaként kezelem, amely a Jehova Tanúinak mint vallási közösségnek, mint „vallási reformátoroknak” s ezzel együtt, mint új vallási irányzatot előhívóknak megismerését szolgálja. Dolgozatomban nem kívánok állást foglalni a történelmi egyházak által képviselt „doktrínák korpuszai” és a Jehova Tanúk Társaságának hitelvei között megfeszülő teológiai kvalitások tekintetében. Jean Vernet a tudományos tárgyilagosság követelte integrális álláspontomat jól alátámasztja, amikor a következőket írja arra a kérdésre vonatkozóan, hogy „Mi ellen tiltakoznak a szekták?”:

Főként az ellen, hogy az egyház monopolizálta a természetfölöttihez való hozzáférést. Ez a vezérmotívuma Jehova Tanúinak is, midőn az egyházat az apokalipszis „nagy paráznájával” azonosítják. Nem annyira személyeket kárhoztatnak, inkább az ellenőrzést, melynek gyakorlását az egyház hivatalos képviselői ’maguknak vindikálják’ az üdvözülés útja (kiváltképp a szentségek) és Isten Igéjének értelmezése tekintetében. Ezért – mondják Jehova Tanúi – „Isten nemsokára számadásra vonja őket: a kereszténység száradt fáját hamarosan kivágják, és el fog enyészni a tűzben.”⁴²

Hetednapi Adventista Egyház, „adventista Gábor-cigányok”, „adventisták”, „szombatisták”

A Hetednapi Adventista Egyház⁴³ nevét abból kapta, hogy a gyülekezet tagjai a szombatot ünneplik, azaz szombaton mindennemű munkától tartózkodnak. A köznyelvben éppen ezért „szombatistáknak” nevezik őket, mi több összetévesztik őket az erdélyi szombatosokkal, ami helytelen és tudományosan megalapozatlan. Tanításaikban nagy hangsúlyt fektetnek az egészséges és mértékletes életmódra. Szeszes italt nem fogyasztanak, nem dohányoznak, a higiénikus szabályokat előnyben részesítik. Kizárólag a házi szárnyasok, hasadt körmű, kérődző állatok és pikkelyes halak húsát fogyasztják. Egy részük vegetáriánus életmódot folytatnak. Szórakozásaikban, szabadidős tevékenységükben, szokásaikban puritánok. A szórakozóhelyek látogatását elvetik.⁴⁴

⁴¹ S. J. de Rosa G.: 1991, 156-161.

⁴² Jean V.: 2003, 20.

⁴³ A Hetednapi Adventista Egyház történeti előzményeit az **V. 2. A Hetednapi Adventista Egyház rövid története, szerepe a térség viszonylatában** című alfejezetben ismertetem.

⁴⁴ Magyar Néprajz VII. <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/07/339> (letöltés: 2011. 01. 23.)

Az „adventista Gábor-cigányok” kifejezés a regionális – sok esetben erdélyi és magyarországi – köznyelvben, illetve szaktudományos közvélekedésben is egyet jelent⁴⁵, illetve a kifejezés indukálja a nyáradkarácsonfalvi gábor-cigányok vallásos életének reprezentatív jeleit.

A Hetednapi Adventista Egyház - A nyáradkarácsonfalvi cigányság új vallási mozgalma. Határfenntartási stratégiák, etnikus határok a magyar–cigány, cigány–magyar, cigány–cigány kapcsolatokban című tematikus blokkban a nyáradkarácsoni Gábor-cigány közösség adventista vallásgyakorlásának sikerét, gazdasági (szociális), kulturális, társadalmi vonatkozásaival együttesen vizsgálom. Még pontosabban a nyáradkarácsoni cigányság életforma változásának két alapvető pillérét (adventista felekezethez való tartózkodásuk és kereskedelmi, gazdasági tevékenységük társadalmi, szociokulturális jegyeit) járom körül, illetve vizsgálom korrelatív formában.

Az adventista vallás sikeréről azért beszélek, mert maguk, a nyáradkarácsoni cigányok pozitív önképének legfontosabb eleme az adventista vallás gyakorlása. Természetesen ez nem feltétlen kollektív önkép, éppen ezért különböző aspektusokból fogom értékelni a dolgot során. Azonban a nyáradkarácsoni Gábor-cigányok adventista vallásgyakorlása olyan (re)szocializációs minta, azaz „egyidejű szétbomlás”, „újraszerveződés”, „rászerveződés”⁴⁶ már korábban létezett kulturális-társadalmi sémáikra, ami a közösséget különállóvá teszi, és permanens alakítja Nyáradkarácsonfalva cigány–magyar, magyar–cigány interetnikai kapcsolatait.

A nyáradkarácsoni Gábor-cigányok jelenleg a többséget képviselik a falu társadalmán belül. A rendszerváltás után gyors házvásárlási akciójukkal (főleg a falu centrális részeiben), gazdasági erejük külső reprezentációjával átalakították a falu társadalmi-etnikai tereit, annak (tér)szimbólumait. A magyar többségi társadalom a Gábor-cigányok adventista vallását mint etnikus kategóriát, visszafordíthatatlan gazdasági presztízst a falun belül, nem egyszerűen a magyar–cigány, cigány–magyar, cigány–cigány együttélési kapcsolatok megváltozásaként élik meg, hanem saját kultúrájuk vesztségét vélik felfedezni a folyamatok változásai mögött.

A cigányság vallási életének elemzése mellett, Nyáradkarácsonfalván belül vizsgálom „a kulturális különbségek termelődésének folyamatait”, a „csoportokat körülhatároló és a

⁴⁵ A nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigányok adventista vallásának, illetve autochtón kulturális életének külső jeleit nemcsak a hazai írott és elektronikus médiumok emelték/emelik ki, hanem a Magyarországiak is. A dolgozat során természetesen feltárom a közösség vallásos, kulturális életének „rejtettebb” összefüggéseit is, amelyeket a „V. 3. Helyzetkép a karácsonfalvi cigányságról”; „V. 3. 1. A karácsonfalvi cigányság gazdasági – térbeli potenciáljainak főbb aspektusai. Elhatárolódási minták etnikus aspektusai”; „V. 3. 2. Vagyoni reprezentációk és térátalakulási folyamatok napjainkban” című alfejezeteken belül részletezek.

⁴⁶ vö. Patrick W.: 2000, 295.

határokat fenntartó, állandóan újratermelő⁴⁷ etnikai/interetnikai viszonyokat. A megváltozott alá- és fölérendeltségi viszonyt illető etnikumközi, határfenntartási stratégiák a rendszerváltást követően nemcsak Nyáradkarácsonfalva magyar–cigány, cigány–magyar együttélési viszonyait módosították, hanem eltérő kulturális régió magyarságának és a gábor-cigányoktól eltérő identitású, vallású cigány közösségek is hasonló utat jártak be, a rendszerváltást követően, például a székelyföldi Zabola esetében.⁴⁸

A nyáradkarácsoni -cigányság körében végzett kutatási eredményeimnek elemző leírása, reményeim szerint, jól illeszkedik ahhoz a kutatási áramlathoz, amely az 1989-es romániai események után vette kezdetét, és lényege, hogy immár nemcsak a folklórkutatók, hanem fiatal szociológusok, antropológusok is vállalkoznak (egyre nagyobb számban) a többség és a cigányság etnikumközi kapcsolatainak árnyaltabb elemzésre. Ebben a körben meginduló kutatók elemzéseinek homlokterében legtöbbször a „cigány közösségek belső működése”, „identitásuk megkonstruálása, etnikai identitásuk reprezentálása” áll, illetve a különböző „keresztény felekezetekhez, neoprotestáns közösségekbe való betagolódásuk”.⁴⁹

A Gábor-cigány közösségre irányuló kutatás – Kovalcsik Katalin és éger Zita terminusát kölcsönözve – a „naiv tudomány” szakterminológia feltételrendszerével azonosítható, miszerint: Ezen megközelítés hívei szerint is a cigányok tulajdonságait kizárólag vagy túlnyomórészt azok – öröklött és szívósan megőrzött – belső tulajdonságaiból és belső viszonyaiból vezethetjük le. Pontosabban, többes szám első személyű alak általánosságával szemben: vezethetik le azok a megfigyelők, akik képesek belülről látni és megismerni a cigány kultúrát⁵⁰.

Michael Sinclair Stewart is rámutat, hogy a cigány kutatások esetében „az egzotikus eredet” keresése önmagában nem ad választ a cigány kultúrára vonatkozóan. Az „alkalmazkodást hangsúlyozó” elemzés megint csak elégtelennek tűnik. Prónai Csaba a magyarországi antropológiai cigánykutatások történetét részletezve Michael Sinclair Stewarttal egyetértve hangsúlyozza, hogy a cigányság társadalmi és történeti meghatározásait hangsúlyozó szemlélet mellett, egyidejűleg fontos „a cigány csoportok önreprodukciós folyamatainak legrészletesebb és legsokrétűbb elemzése”.⁵¹

A dolgozatban a *kisegyházak, új vallási mozgalmak* rendszerének nem a morális és funkcionális értékét kívánom megállapítani (ugyanis mindez teológusi álláspontot követelne), hanem a vizsgált térség *kisegyházainak, új vallási mozgalmainak* terjedését követő „társadalmi konfliktusokra”⁵² kívánok rámutatni. Másfelől az Alsó-Nyáradmentének a

⁴⁷ Ld. Kotics J.: 2001, 75-76.

⁴⁸ Ld. Kotics J.: 2001, 75-93.; Pozsony F.: 2003, 109-139.

⁴⁹ Ld. Pozsony F.: 2009, 191.

⁵⁰ Dupcsik Cs.: 2009, 247

⁵¹ Prónai Cs.: 2000, 67.

⁵² vö. Molnár A. K.: 1998, 24.

rendszerátvitelt követő modernizációs (szekularizációs) tendenciáját kívánom reflexív megjeleníteni, amely esetünkben is

[...] nemcsak a vallásos élet, a teologikus gondolkodásmód hanyatlását okozta, hanem a társadalmi renddel kapcsolatos transzcendens tapasztalatok (biztonság, kiszámíthatóság, szavatoltság) megrendülését is maga után vonta. Az új teológiák megfogalmazását már alapvetően a vallási elképzelések mítosztalanítsa jellemzi, ami szorosan kapcsolódik ahhoz a folyamathoz, amelyben a szakrális elemek a 'tudás/tudomány' elemeire cserélődnek.⁵³

A térség *kisegyházai* és új vallási mozgalmain belül a Marosvásárhelyi Magyar Baptista Egyház leányegyházát, a fintaházi baptista gyülekezetet, illetve közelmúltban belőlük leváló „Új Kezdet”, Jehova Tanúit és nem utolsósorban a Hetednapos Adventista Egyházon belül a nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigányok vallási életét mutatom be. A tematikai blokkot illetően szintén tézisként fogalmazódik meg annak vizsgálata, hogy a rendszerátvitelt követően „a homogénebb világnézeti-felekezeti helyzethez” szokott alsó-nyáradmentiek hagyományos vallási életét, miként váltotta fel egy tagoltabb, „privatizált”, illetve a „vallási szubjektívizmusnak” nagyobb teret adó vallási-világnézeti modell.⁵⁴ Az Alsó-Nyáradmente településeinél nagyon hamar nyilvánvalóvá váltak a felekezeti különbségek határai, a „nagyegyházhoz” és „kisegyházhoz” igazodó emberek „világnézeti és a felekezeti különbségekből adódó gondolkodásbeli ellentétek”⁵⁵, amelyek elkezdték felforgatni a helyiek társadalmi-szociokulturális viszonyait.

Kutatásaimat az Alsó-Nyáradmentén a rendszerátvitelt követő időszakban végeztem, de az elmúlt húsz év elsősorban mint „politikai korszak” jelenik meg a dolgozat eredményeinek igazolása szempontjából, és nem időbeli szegmentumként. A rendszerátvitelt követő időszak dolgozatomban olyan korszakhatár, amelynek rendszerező elve a fontos. Ebben a „rendszerező elvben” az Alsó-Nyáradmentén a társadalmi viszonyok és a vallási viszonyrendszerek a megújulás útja előtt álltak/állnak. A dolgozatban a rendszerátvitelt követő időszak mint korszakhatár rendszerelve az, hogy kijelölje számomra azt az irányt, amelynek során dolgozatom összefoglalásakor (többek között) választ tudok adni arra vonatkozóan, hogy a közelmúltban megváltozott politikai, társadalmi, gazdasági változásokra, a vizsgált térség vallási rendszerei hogyan reagáltak. A dolgozat címéhez éppen ezért nem rendeltem hozzá időintervallumot, a dolgozat problematikájának kiterjesztésekor, utaltam arra, hogy a közösségek vallási életének leírása az időegységeket illetően részlegesen mutatnak párhuzamosságot, illetve tematikus blokkonként eltérőek.

⁵³ Szilczl D.: 1998, 31.

⁵⁴ Molnár A. K.: 1998, 24.

⁵⁵ vö. Tomka M.: 2000, 14.

A három tematikai blokkban leírásra kerülő vallási közösségek közötti kapcsolat megértését a felekezetek együttes, koherens leírása biztosítja. A különböző felekezetek önmagukban csak részlegesen jelenítik meg az Alsó-Nyárádmente vallási életét. A kutatási eredmények alapján, vegyük figyelembe a következő példákat:

a) – az *(egykori) görög katolikus* közösségek, csoportok, személyek esetében adott az eredetileg a többségtől eltérő, „más” etnikai-nemzeti hovatartozás; az egyszerű „mi” „ti” asszimilációs viszony feloldódása következtében kialakuló és tartalmi cserén átmenő „ingadozó”, „képlékeny” identitás; a többségtől eltérő felekezet, illetve egyházi hovatartozás

– az etnikum és vallás viszonya ez esetben erősebben nyilvánul meg, még pontosabban az alsó-nyárádmenti *(egykori) görög katolikusok* esetében az etnikai jegyek korrelatív léteztek a vallási jegyekkel, majd pedig a „vallás lett az etnikumot strukturáló” tényező⁵⁶

b) – a *kisegyházak és új vallási mozgalmak* kutatásakor, az Alsó-Nyárádmentén többségben református közösségek vallási-társadalmi tényezőinek megváltozott feltételeiből indultam ki, amely közösségeknek nemzetiségi öntudatát vallási hovatartozásukat alapvetően meghatározta/meghatározza

– a *kisegyházak és új vallási mozgalmak* térségünkben feloldják az etnikus kötelékeket, multietnikusak, illetve az *új vallási mozgalmak* csoportján belül vizsgált közösségekben szinte kizárólag a szakrális élményeken keresztül valósul meg a közösséghez való tartozás tudata⁵⁷

c) – a nyárádkarácsonfalvi gábor-cigány közösség Hetednap Adventista Egyházon belüli tagságukhoz különböző identitás-stratégiák tartoznak

– az adventista vallás gyakorlása egyfelől a „kisebbség” „többség” kategóriáján belül gondolkodva a gábor-cigányokat integrálja a többségi magyar társadalom irányába, másfelől pedig a gábor-cigányok etnicizálva vallásgyakorlatuk teológiai tartalmait, érvényesítik társadalmi-kulturális határaikat a többséggel szemben⁵⁸

⁵⁶ Lendvai L. F.: 1983, 476.

⁵⁷ Ld. Papp R.: 2007, 16

⁵⁸ Papp R.: 2007, 16-17.

A tematikus blokkok elágazásainak fenti példái óhatatlanul vonzzák az etnicitás és vallás kapcsolatának kérdéskörét. Az etnicitás és vallás kapcsolatának leírását a dolgozatban tematikus blokkonként eltérő formában; hangsúlyosabban (*egykori görög katolikusság* identitáskonstrukcióinak váza), kevesebb hangsúllyal (*kisegyházak, új vallási mozgalmak* vallási – társadalmi háttére), illetve divergens módon (a nyárádkarácsonfalvi cigányság vallási élete – határfenntartási stratégiák, etnikus határok a magyar–cigány, cigány–magyar, cigány–cigány kapcsolatokban) valósítottam meg.

A kutatott közösségek vallási életét, az Alsó-Nyárárdmente „kulturális rendszerének” meghatározó elemeként könyvelem el, Bartha Eleket idézve: „... a vallás nem vizsgálható az azt körülvevő társadalmi környezet mélyreható ismerete nélkül, azaz ha nem vesszük figyelembe a vallás és a többi kulturális rendszer egymásra hatását, összekapcsolódását, akkor a vallást sem tudjuk megismerni a maga valóságában”.⁵⁹

Immár érzékelhető, hogy a három tematikai blokk, a vallási tapasztalásnak, felekezeti hovatartozásnak mennyire szerteágazó, a hívek vallási (kulturális) tudásán alapuló rendszerét ötvözi. Vizsgálatunk során felállított rendszer tehát nem érthető meg az adott közösségek és kultúra (ahogy már korábban fogalmaztam a közösségek kulturális entitásainak) összefüggésrendszerének feltárása nélkül.⁶⁰

Dolgozatomban arra törekszem, hogy adekvát formában írjam le a települések „vallási életét”, melynek során egységében kívánok reagálni, a térség vallási sokszínűségére, az ezekben megmutatkozó (felekezeti) kulturális különbözőségekre, kitekintve a térség vallási viszonyrendszereiben megmutatkozó etnikai korrelációikra is. Dolgozatom célja – az Alsó-Nyárárdmente recens, illetve a térség vallási-etnikai időviszonyainak egymásmelletti, vagy folytonos paraméterein felül kerekedve – a vallási közösségek aspektusainak egzakt feltárása.

⁵⁹ Bartha E.: 1984. 114.

⁶⁰ Papp R.: i. m. 16.

I. 3. Kutatások térbeli, időbeli elhelyezése.

A dolgozat címében megadott Alsó-Nyárádmentét mint néprajzi tájegységet, kistérséget mindenekelőtt körülhatárolom, a lokális közösségeket megnevezem (amelyek zömében a jelenlegi román közigazgatási elvnek megfelelően két község /comuna/ köré, szerveződnek).⁶¹ A vallási közösségeket ezt követően hozzárendelem a különböző településekhez, illetve befejezett és még folyamatban lévő terepmunkáim gyakorlatainak térbeli és időbeli szempontjait egyaránt figyelembe véve a településeket (vallási felekezeteket) egymásnak megfeleltetem.

A Nyárádmente és ezen belül is az Alsó-Nyárádmente, mindig is a történeti Marosszék részét képezte. Barabás László megjegyzi, hogy a Marosszék névvel jelzett terület alatt, még a szakemberek sem mindig ugyanazt a területet értik. Annyi bizonyos, hogy mind Kósa László, mind pedig dr. Kós Károly Marosszék tartományait összefoglaló írásaikban és nem utolsó sorban Orbán Balázs Székelyföld leírása című művében a Nyárád völgyét (Nyárádszereda központtal) Marosszék (mint egykori (széki) közigazgatási terület) szerves részeként írták le.⁶²

A Nyárádmente mint összefüggő régió Alsó- Felső- és Középső-Nyárádmentére tagolódik. Az Alsó-Nyárádmente mint kistérség a romániai Maros megye (județul Mureș) közigazgatási határán belül fekszik. A megyeközpont Marosvásárhely (Tg-Mureș), – településenként eltérő módon – hatott/hat az alsó-nyárádmenti térség kultúrájára, társadalmára. A vizsgált településeket a térképen éppen ezért, a jelenlegi román közigazgatási elvnek megfelelően, Marosvásárhely (Târgu-Mureș mint megyeszékhely) területén belül jelölöm.

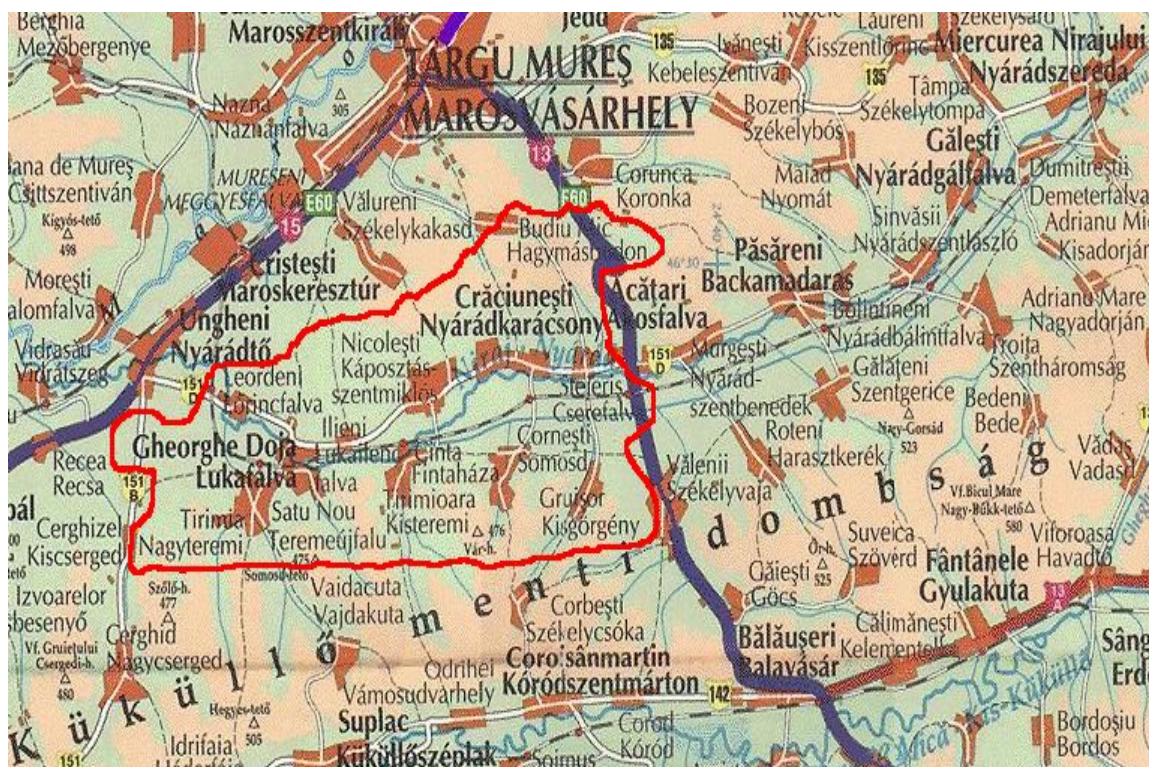
⁶¹ Egy-két éve önkormányzati rendelet révén kezdetét vette az a folyamat, amely szerint az Alsó-Nyárádmentén (Nyárádkarácson–Crăciunești) község alá vont falvak visszakapják történelmi határaikat, illetve külön helységnevtáblákkal fogják jelezni a települések eredeti határait (ugyanis eddig például a Nyárádkarácson–Crăciunești kétnyelvű táblák között gyakorlatilag négy falu húzódott meg. A programot nemzetközi segítséggel a „Leader” program keretében valósítják meg, immár hivatalosan is „kistérségnek” minősítve az Alsó-Nyárádmentét.

⁶² Barabás L.: 2009. 35.

- Maros megye térképe www.hhrf.org/folkc/terkep/map/nyaradmente.gif (letöltés: 2011. 01. 18.)

- ---

 vizsgált települések határainak kijelölése



Orbán Balázs nyomán Ákosfalvát (Acățari) tekintem az Alsó-és Középső-Nyáradmente választóvonalának, a lokális köztudat is ezt tartja. Orbán Balázs az Alsó-Nyáradmentét bejárva a következőképpen fogalmaz: „Visszaérteztünk a Nyárad jobb partján azon pont irányába, honnan a bal paron lefelé indultunk a Vajával szemben lévő Ákosfalvára, vagyis azon helyre, melyet képzeti felosztásomban a Közép-Nyárad vidéke kiindulási pontjául határoztam.”⁶³ Az Alsó-Nyáradmente falvait Ákosfalva és Lőrincfalva között található falvak teszik ki, amelyek a Nyárad folyó⁶⁴ jobb és bal partján terülnek el. Orbán Balázs az Alsó-

⁶³ Orbán B.: 1870, 54.

⁶⁴ A Nyáradot manapság erős túlzással lehet folyónak nevezni, a helybeliek szóhasználatában is megkopott a „folyó” kifejezés. A Nyárad vízhozama jelentősen csökkent, medre összeszűkült, a vízimalmok eltűntek, illetve az 1980-as években trágyalével többször is elárasztott Nyárad vízének (amely központilag nagyobb marhatenyésztő telepekről indult) halállománya jelentősen csökkent. A folklorizálódott Nyárad alakja ennek ellenére mindmáig elevenen él a helyiek tudatában, főleg az idősebb korosztályban. Napjainkban is gyűjthetőek „a nyáradmentiséget” megelevenítő versek, vagy olyan tréfás történetek, amelyek a nagy vásárok során kialakult kulturális interakcióikat a nyáradmentiek kereskedői leleménységének kiemelésével elevenítik fel. A környező térség lakosainak közbeszédében a „Nyáradmentiség” pedig ekvivalens a „jó gazda”, „szorgos-dolgos nép”, „zöldségtermesztők”, „állattartó-állatkereskedő nép” fogalmakkal. Orbán Balázs az Alsó-Nyáradmente jellemzését a következőképp kezdi: „Marosszék közep folyójához, az annyiszor megénekelte szőke Nyáradhoz (1. sz. lábjegyzettel látta el a szerző a szöveget, amelyben ez áll: Nyárad kőnélküli agyagos talajon folyván, vize rendszerint zavaros, honnan a szőke melléknéve) értünk, itt terül el előttünk annak szép termékeny tere, mely szélességben túlhaladja a Küküllők, sok helyt pedig megközelíti a Maros terét, s mindenkit népességének

Nyárádmentét bejárva, a bal parton fekvő falvak mentén haladt, majd Lőrincfalvánál megfordulva haladt felfelé (visszafelé Ákosfalva irányába) a jobb parton fekvő falvakat számba véve.

Napjainkban az Alsó-Nyárádmente településeit két, pontosabban három község (comuna) közigazgatási rendjén és területén belül találjuk. Az Alsó-Nyárádmente felső részén található Cserefalva (Stejeriș), amely a Nyárád jobb partján helyezkedik el, közvetlen a főút mentén. Cserefalva együttesen a Nyárád bal partjától messze a völgybe nyúló Kisgörgénnyel (Gruișor) és Székelycsókával (Corbești) a középső-nyárádmenti Ákosfalvához mint községéhez (comunához) tartozik. Dolgozatunk szempontjából valójában Cserefalva református közössége kerül kutatásunk fókuszába. Terepmunkáim állomásává Kisgörgény csak a többségi református felekezeti tagsága miatt vált. A kisgörgényiek, de még inkább a székelycsókaiak a falvak peremhelyzete⁶⁵ miatt, illetve a lakosok lokális identitásának eltérő jellege⁶⁶ okán e települések csak részlegesen képezték kutatásaim tárgyát. Ennek ellenére a

sűrűségével felülmulja, mert a Nyárád vidéke bizonynyal a Királyhágón inneni rész legtömörebb belterjes népességével bir, hol minden négyszög mfdre 5000 lakos esik; rövid csak 7 mfd hosszúságú terén és mellékvölgyeiben 68 falu van, melyeknek népessége (nagyon kevés kivétellel) mind székely (itt 2. sz. lábjegyzettel látta el a szerző a szöveget, amelyben ez áll: Csak kevés jobbágy, és földes urak által btelepített oláh van, de ezeket is inkább keleti vallású székelyeknek kell venünk, kik csak magyarul tudnak beszélni, székelyesen öltözködnek, magyarul imádkoznak, magokat egyáltalán nem tarják oláhoknak), és nagyrészt protestáns [...] A Nyárád-menti faluk mind csinosak, s hol a Nyárád tere kiszélesedeik, Szeredától le torkollatjáig, azok a tér két ellentétes oldalán sűrűn egymás végtében lévén helyezve, a faluknak két hosszú, alig megszakadó láncolatát képezik. Ott hőmpölyög köztök, majd az egyik majd a másik oldalra téve át, a szőke Nyárád, mely ha gyakori kiöntéseivel néha károkat okoz is, de egyszersmind megtermékenyíti földjét a térnek, melynek minden hantja művelet alatt van, miért vas szorgalmat kifejtő népe kevés földje mellett is jóllétnak örvend. E nép – mint mindenütt a székely nép – értelmes, munkás, fúrge, tevékeny, udvarias, vendégszerető, s annyira megnyerő szives, hogy az utas oly otthonosan, oly jól találja magát e vidéken, mely ha nem is mutat fel nagyszerű, elragadó pontokat, de kies, szép festői vidékkel minden lépten kedveskedik” (Orbán B.: 1870, 40.).

⁶⁵ A térség viszonylatában Székelycsóka a szórvány/szórványosodás jegyeit mutatja. Székelycsóka a Nyárád – és a Kis-Küküllő völgyében húzódik meg, kis létszámú település, eredetileg a Kis-Küküllő vármegyéhez tartozott. A magyar lakosság pillanatnyi lélekszáma 8 fő (nem számítva a Marosvásárhelyről időközileg hosszabb vagy rövidebb ideig itt berendezkedő, házat vásárló, leteleplülő személyeket). A kis létszámú magyarság mellett a cigányság (oláh cigány csoportokról van szó) 100-150 fős közösségével kell számolni. A népszámlálási adatok (Varga E. Árpád 1998) szerint 1850 és 1941 között a magyar anyanyelvű és nemzetiségű, illetve a református felekezetűek száma durván 370 és 570 fő között mozgott. Ugyancsak ezen időintervallumban a görög katolikusok és római katolikusok száma külön-külön valamivel több, mint húsz főt tett ki. Az unitáriusok és evangélikusok száma mindvégig elenyésző volt. Az izraeliták száma – szintén e két időhatár között – tíz-tizenöt fő között mozgott. Gyakorlatilag a második világháborút bezárólag egy stabilnak mondható református magyar többségű településről beszélhetünk, és a demográfiai hullámozást leginkább a természetes elhalálózások száma, és a még akkor kis létszámban végbemenő régió belüli (belső) migráció ingatta csupán. Az 1956-os román népszámlálási adatokat követően mutatható ki egy egyenes arányú népességfogyás. A kollektivizálás beálltával, el egészen a rendszerváltásig a település magyar lakossága több mint felére csökken. A földek állami tulajdonba kerülése ellehetetleníti a jól megszokott állattenyésztés feltételeit, illetve a messze vidéken is híres „csókai cseresznye” piacra való termelésének lehetősége megszűnik a helybéliek számára. Ebben az időszakban tömeges a faluból való kiköltözés a jobb megélhetés reményében, amelyet a falu földrajzi zártsága csak serkentett. Annak ellenére, hogy az 1992-es népszámlálás nem igazol cigánynemzetiségűeket a településen, számuk messze meghaladja a magyar lakosságét. Székelycsóka esetében infrastruktúráról gyakorlatilag nem beszélhetünk, a mostoha és a jelöletlen úthálózat mellett elég, ha annyit említünk, hogy a településre a villamos energiát az utóbbi tíz évben vezették be.

⁶⁶ A két település lakói magukat sohasem nevezték/neveznék „nyárádmentinek”, lényegében az Alsó-Nyárádmente középső és alsó részén fekvő falvakat és lakosaikat hívják „nyárádmentieknek”.

települések identitásmintái, etnikai, felekezeti viszonyai többször analóg visszacsengenek a dolgozat során.

Az Alsó-Nyárárdmente középső részét kitevő Nyárárdkarácson község (comuna) a következő falvakból áll: Folyfalva (Foi), Somosd (Cornești), Hagymásbodon (Budiu Mic)⁶⁷, Nyárárdkarácsonfalva (Crăciunești)⁶⁸, Csiba (Ciba), Káposztásszentmiklós (Nicolești), Fintaháza (Cinta), Kisteremi (Tirimioara). Vizsgált térségünk alsó részén Dózsa György községet (comunát) a következő falvak képezik: Ilencfalva (Ilieni), Dózsa György (Gheorghe Doja),⁶⁹ Teremiújfalu (Satu Nou), Nagyteremi (Tirimia), Lőrincfalva (Leordeni).

A települések vallási viszonyrendszerének vizsgálati sorát 2000-ben Nyárárdkarácsonfalván belül kezdtem. Egykori nyárárdkarácsonfalvi lakosként és a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék hallgatójaként eleinte a gábor-cigányság vagyoni reprezentációink összefüggő térátalakulási folyamatai váltak terepmunkáim fókuszává. A nyárárdkarácsoni Gábor-cigányok között mind a mai napig rendszeresen végzek megfigyeléseket, intenzív kapcsolatot tartok több cigány családdal, pozicionálva kutatói státusomat. A közösség vallási-társadalmi jegyeinek állandó divergenciái megkövetelték, hogy a legújabb kutatási eredményeimet beépítsem a dolgozatba. Nyárárdkarácsonfalva tehát (elsődlegesen a Gábor-cigányok vallási életének leírása miatt) állandó, intenzív helyszínnek számít az Alsó-Nyárárdmente települései sorában. A Gábor-

⁶⁷ Hagymásbodon Székelycsókához hasonlóan szintén kívül esik a Nyárárd jobb, illetve bal oldalán fekvő falvaktól, illetve ezek társadalmi, szocio-kulturális mezejétől, azáltal hogy az Alsó-Nyárárdmentét és Marosvásárhelyt összekötő „erdei” útvonal mentén fekszik, közvetlen Marosvásárhely határában. A Nyárárdkarácsonfalva és Folyfalva határán végig futó út (a helyiek szóhasználatában: „városi út”) alig 8 km-es közelségbe hozza Marosvásárhelyt. A marosvásárhelyi zöldségpiacokat friss áruikkal feltöltő alsó-nyárárdmenti nép, hosszú idők óta ezt a rövidebb útvonalat használta a piacra járásra, nem egyszer csoportokba szerveződve, gyalog megtéve az utat. Önkormányzati kezdeményezés útján az utat bitumenezték, amely jelentősen javította a helyiek Marosvásárhelyre való ingázását, piacra járását. Hagymásbodon lokális identitásában nem mutatható ki a már említett „nyárárdmentiség”, annál fogva is a falu földterülete leginkább az állattenyésztésnek kedvez, mintsem a zöldségtermesztésnek, amelyre a falu társadalmának jelentős része rendezkedett be. Marosvásárhelynek mint ipari és kulturális centrumnak közvetlen közelsége direkt módon hatott/hat a falu társadalmára, korán kialakítva a kétlakiságot, illetve állandósítva azt. Hagymásbodonban jelentős egykori görög katolikus közösség lakott, kiknek asszimilációs útja megegyezik az alsó-nyárárdmenti görög katolikus közösségével, de jóval hamarabb befejeződött, a helybeliek történelmi emlékezetében is jobban megkopott az egykori görög katolikus sorsa. A magyar történelmi egyházak közül itt is csak a református egyház van jelen, illetve egy jelentős kalapos gábor közösség lakja a falut, akik napjainkban az alsó-nyárárdmenti gábor közösséghez hasonlóan többségében a Hetednapi Adventista Egyházzal tartoznak. Hagymásbodon vallási jegyei, térbeli marginalizációja folytán, illetve Marosvásárhellyel való szomszédságából kifolyólag, az urbánus társadalmi-kulturális minták érvényesülésének erőssége folytán, nincs kölesönös összefüggésben az alsó-nyárárdmenti közösségek vallási, etnikai sajátosságaival. A hagymásbodoni kalapos gáborok vallási-etnikus jegyeit a marosvásárhelyi adventista gyülekezeti életen belül, a nyárárdkarácsoni gáborok adventista vallásgyakorlatától elkülönül.

⁶⁸ A dolgozatban mindvégig a Nyárárdkarácson megnevezést használom akkor, amikor Nyárárdkarácsonra mint községre (comunára) gondolok, a Nyárárdkarácsonfalva megnevezés használatakor pedig Nyárárdkarácsonfalvára, mint (különálló) falura gondolok. Mindkét változat román fordítása a Crăciunești. A pontos meghatározás miatt – adott részekenél – a község és a falu különválasztásakor, kizárólag a magyar megnevezést használom.

⁶⁹ Dózsa György eredeti neve Lukafalva, a Dózsa György nevet csak 1952-ben veszi fel a település, a helyiek leginkább a falu régies nevét használják, éppen ezért a dolgozatban én is a Lukafalva megnevezést részesítem előnyben.

cigányok kutatása mellett, a nyáradkarácsoni görög katolikus családokkal, személyekkel párhuzamosan készítettem életútinterjúkat, illetve próbáltam értelmezni az (egykori) görög katolikusság (mára már többnyire ortodox felekezetűek) vallási-etnikus sémáinak történeti-társadalmi vetületeit. Az egykori görög katolikus közösségek, családok kutatásának kiindulópontjaként szintén Nyáradkarácsonfalva vált 2001-ben. Kutatásaim kiderítették, hogy a térség görög katolikus egyházközségei legkorábban Nyáradkarácsonfalván, továbbá Káposztásszentmiklóson, Hagymásbodonban, Kisteremiben, illetve Nagytermiben, már a 19. század elejére kialakultak.⁷⁰ A görög katolikus egyházközségek, 1948-at követően az ortodox egyház tulajdonává váltak. Jelenleg a nyáradkarácsoni ortodox egyházközségnek filiája Kisteremi, Káposztásszentmiklós (itt pusztán egy tizenharmadik századi fa körtemplom jelzi az egykori görög katolikus mára már ortodox egyház jelenlétét, miséket itt nem tartanak), illetve Hagymásbodon (itt is csak egy 18. századi harangláb emlékeztet az egykori görög katolikusokra). A görög katolikus közösségekre irányuló kutatásaim legfontosabb helyszínei Nyáradkarácsonfalva, Kisteremi voltak, részben pedig Káposztásszentmiklós. Az interjúalanyok többsége Nyáradkarácsonfalván és Kisteremiben lakik/lakott, illetve a társadalmi emlékezet is e két faluban tartja számon leginkább a görög katolikusokat. Hagymásbodonban pusztán egy család történeti emlékezte szolgált adalékkul a helyi görög katolikusság sorsképletére vonatkozóan.

Nyáradkarácsonfalvi lakosként a lokális társadalom közbeszéde alapján rendelkeztem – korántsem tudományos relevanciával bíró – információkkal a nagyteremi többségi románságról, mint egykoron betelepített görög katolikus román közösségről. A nagyteremi terepmunkáimat 2004-ben kezdtem meg a román és a magyar közösségben egyaránt. Nagytermiben végzett kutatásaimnak eredményeit először egy nemzetközi szórványkonferencián mutattam be.

A kiségyházak és új vallási mozgalmak hívei zömében Nyáradkarácson községhez tartozó falvakban élnek. A Jehova Tanúinak legnagyobb Királyság Terme és egyben a felekezet központja jelenleg Káposztásszentmiklóson található. Fintaházán található a baptista gyülekezet – amely leányegyháza a Marosvásárhelyi Magyar Baptista Egyháznak – illetve az „Új Kezdet” imaháza is Fintaháza környékére koncentrálódik, pontosabban a vele (összeolvadt) közvetlenül határos Kisteremiben található.

A kiségyházak, illetve az új vallási mozgalmak célirányos kutatását 2003-ban kezdtem meg, a görög katolikus és a Gábor-cigány kutatásaim mellett. A kiségyházak és új vallási mozgalmak kutatásának legfontosabb helyszínei, illetve ezek hívei és tevékenységei

⁷⁰ A térség görög katolikus egyházközségeinek kialakulására vonatkozó pontos adatokat, egyházi schematizmusok adataira támaszkodva a **III. 2. 2. Egyházi sematizmusok, népszámlálási adatok, egyházi iratok tanúsága** alfejezetben belül ismertetem.

elsősorban a következő falvak köré koncentrálódnak: „Új Kezdet” – Kistermi, Fintaháza, Káposztásszentmiklós, újabban Somosd (egy pár fővel); Jehova Tanúinak társasága – Káposztásszentmiklós, Fintaháza, Kistermi, Csiba, Nyáradkarácsonfalva, Folyfalva, Cserefalva.

Nyáradkarácson község szinte minden falujában megugró, illetve figyelemre méltó a Jehova Tanúhoz tartozók száma, abban a tekintetben, ami a térség *kisegyházainak, új vallási mozgalmak* híveinek megoszlási arányát illeti. Dózsa György község falvaiban ezzel szemben jóval kevesebb, szétszórtabb, dekoncentráltabb az *új vallási mozgalmak* híveinek száma, tevékenysége. Dózsa György községben az *új vallási mozgalmak* közül egyedül a Jehova Tanúk Társasága rendelkezik imaházzal (Királyság Terme) Ilencfalván. A IV. 7. 1. Jehova Tanúinak fiókszervezeti felépítése az Alsó-Nyáradmentén, a rendszerváltást követően címet viselő alfejezetben pontos számokkal, adatokkal szolgál a Jehova Tanúi társaságának jelenlegi helyzetére vonatkozóan.

Nyáradkarácsonfalva esetében említünk kell a Hetednapi Adventista Egyházat, amelynek híveit szinte teljes egészében a nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigányok köre adja. Idetartozik nyolc-kilenc Gábor-cigány család Folyfalváról, illetve valamivel több, mint tíz magyar nemzetiségű személy, Káposztásszentmiklósról, Somosdról, illetve Fintaházáról.

Az Alsó-Nyáradmente református egyházközségeinek, társegyházközségeinek⁷¹ lelkipásztoraival, híveivel terepmunkáim során rendszeres kapcsolatot tartottam/tartok. A rendelkezésemre állott, illetve bocsátott egyházi levéltári anyagok tanulmányozásán túl⁷², figyelemmel kísértem egyházközségenként a hívek arányainak fluktuálását, a felekezetek vallási életében történő változásokat, a vallási közösségek életét (ide értve a helyi kisegyházakat és új vallási mozgalmakat is) és ezek társadalmi feltételeinek kohéziós jelenségeit.

⁷¹ Az Alsó-Nyáradmente református egyházközségeit/társegyházközségeit a **IV. 2. A „többség” vallása, a református egyház vallási- társadalmi háttere napjainkban** című alfejezetben belül sorolom fel.

⁷² A vizsgált református egyházközségek levéltári anyagai közül Nyáradkarácsonfalva–Folyfalva társegyházközségének és Hagymásbodon egyházközségének anyagai voltak a leggazdagabbak, főleg ami a görög katolikuság felekezeti-váltásának dokumentálását illeti.

II. Kutatási módszertan

II. 1. A terep és a kutató (én) viszonya

Az alsó-nyárádmenti kutatásaim, a kulturális antropológia nézőpontjából kiindulva, kutatói pozícióm, személyemet hol előnyösen, hol hátrányosan determinálta. A kulturális antropológia kifejezésével élve, kutatásaim során én magam is „benszülött” voltam/vagyok, vagyis az általam kutatott közösség (egykori) tagja. Ez a pozíció nem lehetetleníti el azt a fajta kulturális antropológusi attitűdöt – értem ez alatt, a kutató és adatközlő sajátos viszonyát – amelynek során az antropológus „kérdez”, „érdeklődik”, „együtt érez”, „figyel”, „véleményt mond” vagy épp „hallgat”, de mindenféleképp értelmez. A kutatónak egyszerre több ismertető jegye létezik: általában diktafon van a kezében, netalán jegyzetel, vagy épp videokamerát használ. A másik oldalon pedig az adott csoport tagja, az, aki „mesél”, „törvényszerűségeket” próbál meg felállítani magáról és saját kultúrájának viszonyáról, de közben ő maga is „értelmezi” a kutatóval kialakított viszonyát. A kutató a hallott, azaz a gyűjtött szövegekből megpróbálja a „valóságnak” egyes helyzeteit körvonalazni, magát a „valóságot” leírni, a „törvényszerűségeket” megfogalmazni, a feljegyzéseket „értelmezni”, azaz „interpretálni” szándékozik.⁷³

Fél Edit A saját kultúráját kutató etnológus című írásában felteszi a kérdést arra vonatkozóan, hogy mi az a „többlet”, amit egy saját kultúráját kutató antropológus adott esetben könnyen kamatoztathat. Még pontosabban Fél Edit abból a képletesen megfogalmazott kérdésből indul ki, hogy „Miben sajátos az optikája?” a saját kultúráját kutató magyar kutatónak, szemben bármely nem magyar kutatóhoz képest. A választ három szempontban (kutatói) látást irányító hatásban tömörítve adja meg:

Az egyik abból adódik, hogy magyar, tehát az általa vizsgált lokális társadalmakkal közös átfogó etnikai egységhez tartozik, közös az anyanyelvük, közös ösztársadalmi keretben élnek át a történelmet. Másodszor: a látást befolyásolja az, hogy magyar etnológusként kapott tudományos kiképzést és magyar etnológusok előző generációi által összegyűjtött ismeretek birtokában kezd a kutatáshoz. Végül a látást befolyásolja az is, hogy kutatóként ugyanannak az ösztársadalomnak az intellektuális rétegéhez tartozik, amelyen belül a vizsgált parasztlak is elhelyezkednek. Így saját társadalmi pozíciója és a vizsgált parasztlak társadalmi pozíciója közé az ösztársadalom mechanizmusai már eleve kitűznek bizonyos távolságot, a kapcsolatok bizonyos elismert lehetőségeit – függetlenül attól, hogy a kutató személyében mennyire igyekszik vagy tud ezeken az előre formált kapcsolattípusokon túllépni.⁷⁴

⁷³ Gagyi J.: 1999, 9-10.

⁷⁴ Fél E.: 1991, 1-2.

Fél Edit három „látásának” szempontjaiból kiindulva kijelenthetem, hogy a terepmunkáim során, kutatói attitűdömmnek pozicionálása, vagyis hogy a kutató miként válik a kutatott közösség „tagjává”, hogyan sajátítja el a vizsgált kultúra belső normarendszerét, illetve miként azonosul azzal (amely az egyik legnehezebb feladat az antropológus számára), esetemben belső kulturális feltételként létezett. Tanulmányaim céljából bekövetkező „kulturális kilépésemet” követően a lokális közösséghez való kulturális entitásom tényét a helyiek sohasem kérdőjelezték meg (elsősorban azért, hogy a szüleim még mindig „otthon” élnek, illetve, ha haza látogatok, vagy éppenséggel terepmunkát végzek, a helyiek minden esetben úgy fogalmazzák, hogy: „Haza jöttél?”).

A terepmunka nehézségét a saját kultúráját vizsgáló antropológus számára érzésem szerint nem a (saját)kultúra (újra)megélésének, (újra)felfedezésének, ha úgy tetszik (kutató)személyének rehabilitálása jelenti (mindez csupa érdekes, újabb és újabb rácsodálkozás erejével ható tanulási folyamat), hanem az, hogy megértessük a „vizsgált” személlyel, csoporttal azt, hogy amit csinálunk, miért csináljuk és mi a szándékunk vele. A saját kultúráját kutató személy is válhat „idegenné” saját kultúrájában, vagyis számíthat arra, hogy ha folyamatosan kérdez, vagyis „mi tudjuk” kategórián kívül helyezi magát, akkor személyét körülengheti a bizalmatlanság a „kutatott” személyek részéről, akik „józan” életfelfogásuknak köszönhetően, gyanakvóan is nézhetik a „kutató” értelmezési (interpretációs) szándékát.

Gagy József a csíkszeredai KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központjának munkatársa saját kultúrájának kutathatóságára (amelyen ő Délkelet-Erdélyt, a szűkebb értelemben vett Székelyföldet érti) vonatkozóan a következő reflexiót hozza:

Mire számíthat az az antropológus, aki eleve nem is indul el, hogy »oda« utazzon (mármint az „idegen” terepre – szerzői kiegészítés) – hanem otthona körül nézelődik, mivelhogy ő is bennszülött? Találkozhat-e 'itt' is hihetetlen dolgokkal? Ha igen, és leírást készít róluk – akkor számíthat-e arra, hogy a leírás olvasói mégis elhiszik, amit állít? A kételyek közepette, amely ma már az antropológusi habitus része – mi az, ami fogódzót jelent? [...] Újabb definícióhoz kell menekülnöm. Az antropológus az, aki meggyőző, hogy a távoli vagy közeli világok és csodák – a leírás előtt: más, ismeretlen és elképzelhetetlen valóságok – vannak, megtörténnek. Az antropológusok azok, akik 'ott' vagy 'itt' voltak – míg a laikusok se nem 'ott', se nem 'itt', csak 'otthon', a maguk mindennapjaiban, a maguk mentalitása szerint élik életüket. Geertz írja: 'Az antropológusok képessége arra, hogy komolyan vetessék velünk, amit mondanak, nem annyira a ténytudásán vagy az elméleti elegancián múlik, hanem inkább azon, hogy képesek-e minket meggyőzni arról, hogy amit mondanak, az valóban annak az eredménye, hogy mélyre hatoltak a tárgynak (vagy ha jobban tetszik, a tárgy mélyen érintette őket), a másfajta életformának, hogy így vagy úgy, valóban 'ott' voltak'.⁷⁵

⁷⁵ Gagy J.: 1999, 12–13.

Mielőtt belekezdenék terepmunkám módszertani fázisainak ismertetésébe, illetve mielőtt lezárom a kutató (én) és a terep szinkretikus voltát, vizsgáljunk meg néhány definíciót az antropológiai terepmunka mikéntjére vonatkozóan:

A kulturális antropológia egy kutatási folyamat, melynek során a kutató közelről figyel meg egy másik kultúra mindennapjait, jellegzetességeit, részt vesz életükben, lejegyzi és értelmezi megfigyeléseit és azt, amit a kutatót terepen élők látni engednek számára. Egy kulturális antropológiai terepmunka megköveteli, hogy a kutató ne csak átutazzon a terepen, hanem ott huzamosabb időt eltöltve 'megélje' az általa kutatót közösség mindennapjait. Az intenzív és mély kapcsolatteremtés követelmény, s ezt biztosítja a helyben lakás. 'Az intenzív terepmunka öröksége határozza meg a kutatás antropológiai jellegét' (Clifford Geertz – szerzői átírás), ez biztosítja azt a többlettudást, mélyebb ismeretet, melyet átmeneti, pár napos vizsgálódásokkal nem lehet elérni. A kulturális antropológia módszerével dolgozó kutató így egy sajátos anyagot kap, mely különbözik mind a kérdőíves módszerrel gyűjtött anyagoktól, mind a pár napos helyben tartózkodással készített interjúktól. A kutató a terepen él, beilleszkedik a közösségbe, átveszi/átveheti a helyi szokásokat, azaz idővel a kutatót közösség tagjává válik, megtalálja, illetve a közösség tagjai megtalálják számára azt a helyet, pozíciót, amiben 'hétköznapiasodva' élhet a településen. Idővel a kutató 'hasonulhat' terepéhez, ami nem feltétlenül könnyíti meg munkáját, de a mindennapi élet olyan szeletét is látni engedi számára, melyet más fajta terepmunkával nem lehet megismerni. Az így gyűjtött anyag nem biztos, hogy 'dokumentálható' [...], 'mérhető' vagy általános következtetések levonására alkalmas, de elemezhetővé válik a lokalitás sajátos esete, mely kitérhető a mindennapok valóságára. Megismerhetővé válik az a belső kép, melyből egy közösség konfliktusmegoldási kísérlete, a női/férfi szerepe, gyereknevelési gyakorlata, politikai, bürokratikus háttere máshogy elemezhető, mint 'külső adatokból'. Tehát a kulturális antropológia módszertanából nézve, bármely terepen pár napos, néhány hetes terepmunkát végezni értelmetlen, hiszen így soha nem lesz a kutatónak olyan szempontú rálátása a közösségre, mint helyben tartózkodással.⁷⁶

Terepmunkáim során terepmegfigyelési technikáimat, magát az interjúkészítést erősen befolyásolták a (cél)személyek, (cél)csoportok lakhelye, rokonsági rendszere, falubeli társadalmi státusa, értékpozíciója. A két utóbbi tényező azért is befolyásolta/befolyásolhatta döntően interjúkészítési technikámat (legtöbb esetben előnyömre), mert az adatközlőről nemcsak egyszerűen előzetes ismereteim voltak, hanem a személyt/személyeket, csoportokat, a „kiválasztott” interjúalanyokat, a helyi társadalmi klikkek mentén, a társadalomról való diskurzusok aszinkronikus sémáiba is bele tudtam helyezni, valami olyasmi módon (természetesen átvitt értelemben), mint ahogyan Hollós Marida határozza meg az etnográfiai kutatás lényegét:

Ahhoz, hogy az antropológus belülről értsen meg egy népet, néhány napnál vagy hétnél hosszabb időt kell eltöltenie egy embercsoportnál. Egy antropológus még egy éves szisztematikus kutatás után is – ha közöttük él, a saját nyelvükön kommunikál velük és amennyire lehet részt vesz az életükben – még mindig csak a kezdetén van annak, hogy értékelje és megértse az életmódjukat. Csak így érthetjük meg, hogy miről szól egy kultúra, és

⁷⁶ Bakó B.: www.mtaki.hu/docs/bako_boglarka_terepmunka_ertelmezese (letöltés: 2010.02.24.)

léphetünk át azon, hogy statikusan és közhelyszerűen gondolkodjunk emberekről. Az antropológiában is, mint a társadalomtudományok minden ágában, az elmélet és a módszertan szorosan kötődnek egymáshoz.⁷⁷

Az antropológusi terepleírás definícióinak sokaságát nem tudom lezárni anélkül, hogy ne utaljak vissza a terep és én (én mint bennszülött) kényes kérdésének azon voltára, miszerint a bennszülött antropológus (hasonlóan a kívülről érkező antropológushoz) pusztán a kultúrában/kultúrájában való ottlevésnek, bizalmas részvételének köszönhetően, vajon tud-e olyan leírási mechanizmust létrehozni (adott esetben minőségtorzulás, azaz kulturális elfogultság nélkül), amelynek során a saját kultúráját, azaz „a kutatott közösség saját elképzeléseit tolmácsolja saját életükről”.⁷⁸ A választ Gagyi József tollán keresztül adom meg, aki az angol szociálandropológusra Evans-Pritchardra hivatkozva a következőket írja:

[...] az antropológus 'a (terep)tapasztalatot kritikus és interpretatív módon újraéli saját kultúrájának fogalmi kategóriái és értékei szerint, szaktudománya általános tudáskincsének függvényében...(arra) törekszik, hogy feltárja a társadalom kulturális rendjét, azokat a mintákat, amelyek – mihelyt felfedezte őket – lehetővé teszik számára, hogy azokat egységként, egymással kölcsönösen összefüggő absztrakciók együtteseként lássa. (Az alapvető struktúrák) absztrakciók együttese, amelyek mindegyike megfigyelt viselkedés elemzéséből származik ugyan, de **alapvetően magának az antropológus képzeletének szüleménye...**⁷⁹

II. 1. 2. Terepmegfigyelési gyakorlatok, interjútechnikák

A résztvevő megfigyelés esetében, vagyis a kutató személyes és huzamos jelenléte, melynek során részt vesz a közösség mindennapi életében, a jelenségeket önmaga figyeli meg és írja le, vagyis az „első kézből származó élmény” terepmunkáim során mindig az újdonság erejével hatott, annak ellenére, hogy „bennszülöttként” voltam jelen a terepen. Borsányi László „az első kézbéli információk” megszerzésének gyakorlatát a kulturális antropológia (legalábbis ott, ahol egyetemi keretek között tanítják) legfontosabb részének tekinti. Azt mondja Borsányi, hogy:

Ennek az az oka, hogy az etnológusoknak rá kellett jönniük: az emberekkel való együttélés olyan mély és sokrétű megismerésre és megértésre ad lehetőséget, amelyet semmilyen más módszerrel nem lehet elérni. Az embereknek ugyanis természetes igényük van arra, hogy bizalmas és őszinte kapcsolatot építsenek ki azzal, aki osztozik az életükben és akinek a jelenléte a meghittség érzetét váltja ki bennük. Nyilvánvalóan másként nyilatkoznak meg előtte, mint idegenek előtt. Ez az általános emberi tulajdonság, pontosabban ennek felismerése és tudatos felhasználása (kihasználása) alkalmas 'eszköz' lehet az emberek, illetve valamely közösség életének,

⁷⁷ Hollós M.: (1995) 2000, 22.

⁷⁸ v.ö. Bakó B.: 2008, 19.

⁷⁹ Gagyi J.: 1999, 11.

szokásainak megismeréséhez. Például egy etnológus csak akkor találkozhat igazán szentől szembe annak a népnél a hagyományos gyógyászatával, amelyben él, ha – mondjuk – megcsípi egy százlábú. Szinte minden kutatómunkája során adódik valami olyan véletlenszerű vagy első pillanatban jelentéktelennek tűnő esemény, amely teljesen váratlanul új távlatokat nyit meg számára a tanulmányozott társadalom vagy a kultúra megismeréséhez. Sokszor olyasmikre derülhet így fény, amikről hetek-hónapok óta próbálkozik megtudni valamit. Az ilyen véletlen, váratlan események a tartós és őszinte elkötelezettség, érdeklődés vezérelte terepmunka igazi jutalmai.⁸⁰

A terepmunka dokumentálására vonatkozóan a kulturális antropológusok a következőket ajánlják: A feljegyzést tekintve (1) terepjegyzetek vagy feljegyzések, (2) terepnapló. Az (1) a megfigyeléssel egy időben készült feljegyzéseket jelenti, a (2) a történések utólagos megszerkesztett interpretálását.

Feischmidt Margit „Az antropológiai terepmunka módszerei” című írásában a „Mit rögzítsünk?” kérdésre, azt a legkézenfekvőbb választ adja: amit megfigyeltünk. Még pontosabban „kollektív eseményeket”, „rítusokat”, illetve ezek jelentéseit minden esetben kössük csoportokhoz, személyekhez, hogy elkerüljük a „túláltalánosítást”.⁸¹

Terepmegfigyeléseimet én magam is legtöbbször füzetbe „Feljegyzések”, illetve egy másik füzetbe „Terepnapló” vezettem. Interjút legtöbbször olyan célszemélyekkel végeztem, akikkel legtöbbször előzetesen egyeztettem az interjú tárgyát, kérdéskörét, helyét és idejét. Nézzük, hogy miért is volt előnyösebb esetemben a megfigyeléssel egyidőben leírt szavak, mondatok, a különböző párbeszéd elemek vázaltszerű leírása, azaz a „Feljegyzések” füzet használata, illetve a történések utólagosan megszerkesztett interpretálása, a megfigyelt valóság többé-kevésbé koherens leírása, azaz a „Terepnapló” használata.

Biczó Gábor a megfigyelés és adatrögzítés révén megszerzett kommunikatív és kontextuális tapasztalatot az antropológiai kutatás tárgyának nevezi, bár hozzáteszi, hogy mindezt a kutató a tapasztalat feltételei szerint átülteti a saját ’nyelvére’, amely feltétlen maga után vonja a jelentéstorzulást. Másfelől ennek a „torzulásnak” lehet oka, a kutató jelenléte a vizsgált kultúrában, amikor is a szubjektív kutatói jelenlét visszahat a vizsgált környezetre, azaz a vizsgált közösségtől kapott „tudás”, így nem marad érintetlen.⁸²

A szűkebb értelemben vett lakókörnyezetemen belül, terepmunkáim okát, vagyis miértjét nehezen tudtam indokolni, főleg az antropológia szemszögéből, amely minden esetben bonyolultnak, átláthatatlannak és követhetetlennek tűnt. Mivel ismert volt, hogy Magyarországon végzem egyetemi tanulmányaimat, és afféle néprajzzal, történelemmel

⁸⁰ Borsányi L.: 1999, 53-54.

⁸¹ Feischmidt Margit: Az antropológiai terepmunka módszerei www.szabadbolcseszlet.elte.hu (letöltés: 2011.01.29.)

⁸² Biczó G.: 2008, XIX.

foglakozom, a helybéliek már terepmunkáim kezdeti időszakában reflexív választ adtak, amikor füzettel, tollal, diktafonnal jelentem meg: „Na, mit írsz, könyvet, dolgozatot? Kell az egyetemre?!” Végül is a helybéliek azon felismerése, hogy terepmunkám egyben egyetemi tanulmányaim kötelezettsége, „legalizálta” akkor és ott kutatói státusomat.

A görög katolikus kérdéskör kapcsán – előzetes ismeretekkel rendelkezve – minden esetben sikerült felismernem, hogy e tárgykörbe történő megnyilatkozásokban a személyes és nyilvános, közösségi életszférák egyaránt megjelennek, közzététele a nyilvánosság számára azt jelenti, hogy innentől kezdve közügyé válhatnak olyan dolgok, amelyek eddig csak is kizárólag a magánszférába tartoztak.

. Ilyen irányú terepmegfigyelési gyakorlataim során, legtöbbször csak „Terepnaplót” használtam, vagyis hazatérve szerkesztettem össze a megfigyelt valóságot, a részben már meglévő és kapott tudásanyagot. A tárgykörben interjút kizárólag olyan idős személyekkel végeztem, akiknek a közügyet érintő tudása életkorukból adódott, illetve tudásuk nyilvánosan is többször előtérbe került, vagyis a helyi görög katolikus sorsképleteit őrző interpretációk a lokális közbeszéd történeti emlékezetének nyilvános szférájába tartoztak. Ennek ellenére természetesen az általam készített interjúk közzétételéhez minden esetben az adatközlők engedélyét kértem. Mivel a közösségről, azaz a legtöbb célszemélyre (interjúalanyra) vonatkozóan belső tudással rendelkeztem, alapvetően „téma-centrikus interjút”⁸³, „strukturált interjút” és „életút interjút” készítettem.

A kalapos gáborok közösségében végzett kutatásaim során ugyanezt a terepmegfigyelési metodikát alkalmaztam, amelyet elsősorban a cigány–cigány, cigány–magyar kapcsolatok megváltozása, koegzisztenciája indokolta. A karácsonfalvi cigányság hagyományos viselete és szokása mellett, a magyarokkal szembeni jóval kevésbé intézményesített világa jelentette/jelenti az elhatárolódás legfőbb vonásait. Mindez egy zártkörű befelé és kifelé egyaránt ható informális világról győz meg bennünket, ahol a többség irányába mutató elrejtőzés, mint védekező mechanizmus, gazdasági erejükben rejlik. Ez a gazdasági erő viszont nagyban átalakította, a saját közösségük normarendszerét, új szociális határokat teremtve, amikor is nemcsak a cigány–magyar, de a cigány–cigány viszonyban fennálló társadalmi érintkezések is újraértelmeződnek, kialakítva egy teljesen más, lokális társadalmi struktúrát.

A cigány közösségben végzett megfigyeléseimnek ugyanakkor nagyobb teret nyitott, szűkebb lakóhelyem pozícionáltsága, vagyis hogy több olyan cigány család szomszédságában laktam/lakom, akik a helyi cigány társadalomban a legnagyobb „megbecsülést” élvezik. A velük való „jó baráti”, szomszédsági kapcsolatomban legtöbb esetben referencia volt arra nézve,

⁸³ vö. Bakó 2008. 9.

hogy a cigánytelepen fotózhassak, vagyis, hogy egyáltalán a társadalmilag erősen differenciált nemzeti körökben, kutatói habitussal mozogjak.

Az Alsó-Nyárárdmenté falvaiban szintén kiterjedt rokonsági kapcsolatokkal rendelkezem, amely szintén referenciaként szolgált, vagyis legtöbb esetben egy-egy rokonom, adott faluban bemutatott a falu vezetőségének, elkísért olyan célszemélyekhez, akikkel a későbbiekben tartósabb kapcsolatot tudtam fenntartani, vagyis informálisan biztosították számomra az intenzívebb tereplést, a résztvevéses megfigyelést. Ily módon ismerhettem meg belülről is a kisegyházak, illetve új vallási mozgalmak életét, vagyis a kiterjedt rokonsági rendszerem a térség viszonylatában igazolta kutatói pozíciómat, a „pártfogott” képét közvetítette a kutatott közösségek irányába.

A vizsgált települések vallási közösségei közül az „Új Kezdet” gyülekezet esetében alkalmaztam nyitott végű önkitöltős kérdőívet. Kutatásaim során leginkább arra fektettem a hangsúlyt, hogy mint kutató és egyszersmind „a vizsgált kultúra” bennszülöttje – émikus módon – empátiával (újra)megértsem a közösségekben zajló eseményeket, viselkedéseket, szokásokat és ezeket tényszerűen dokumentáljam, azaz a települések vallási életét, vallási közösségek viszonyrendszerét étikus („objektív”) módon elemezni tudjam, tágabb társadalomtudományi összefüggések közé tudjam helyezni. A terepmunkáim során szerzett „tudás” célja, a kulturális antropológiai, etnográfiai kutatásai módszereinek közös érdekű céljával volt ekvivalens: „...hogy a terepmunka eredményeiből összeálló kép tárgyilagos legyen”.⁸⁴

⁸⁴ Borsányi L.: 1999, 80.

III. Az alsó-nyárárdmenti görög katolikusság vallási, etnikai identitásának vizsgálata

III. 1. Kutatási eredmények. Az alsó-nyárárdmenti görög katolikus kutatások jellemzői

Az Alsó-Nyárárdmente viszonylatában először Nyárárdkarácson község, ezen belül is legszívesebben maga Nyárárdkarácsonfalva és Kisteremi egykori görög katolikus közösségének történeti emlékezetében felelhető asszimilációs, akkulturációs tendenciák, identitásváltási stratégiái igazolták kutatásaim tudományos értékét. A térségben meglévő egykori görög katolikus, mára már ortodox templomok több éves magára hagyatottságának, illetve hitéleti rendezetlen feltételeinek kérdése, a többségi magyar társadalom közbeszédének stigmatizációs gyakorlatai az (egykori) görög katolikusokkal szemben 2001-ben indokoltá tették terepmunkák fázisainak alaposabb átgondolását, folytatását. 2003-ig az (egykori) görög katolikus közösségek körében végzett kutatásaim nem terjedtek túl Nyárárdkarácson község településeinek határain.⁸⁵ 2003-ban a térség (*egykori*) *görög katolikus* közösségek etnikai-vallási identitásának egzaktabb feltárása megkövetelte, hogy kutatásaimat kiterjesszem a Középső-Nyárárdmente etnikai térszerkezetét rendkívül színessé tévő bálintfalvi (Bolintinieni) görög katolikus közösségre is.⁸⁶ 2005-ben a görög katolikus kutatásaim kiegészültek, „visszairányultak” a Dózsa György községben található nagyteremi (egykori)görög katolikus közösségére. A nagyteremi kutatásokat valójában – a nagyteremi alig több mint százfős református közösségének vizsgálatán túl – az a tény is „sürgette”, hogy a középső-nyárárdmenti bálintfalvi görög katolikus közösséghez hasonlóan, történelmi források alapján itt is igazolható volt a betelepítés/betelepülés ténye.

A nagyteremi kutatások igazolták⁸⁷, hogy az Alsó-Nyárárdmente etnikai térszerkezetében, Nagyteremi az a település ahol eltérő vallású és nemzetiségű, alá-és fölé rendelt történeti kontinuitású és eredettudatú csoport több évszázados együttélése kompakt módon igazolható. Az egykoron betelepülő/betelepített görög katolikus, mára már abszolút többségű ortodox románság számaránya, napjainkra több mint kétszerese a falubeli magyarság számarányának, amely (etnikai) együttélést a dolgozatban, a többség-kisebbség fogalompár dichotómiájában benne rejlő etnikai/nemzeti, etnikai/vallási, történelmi-

⁸⁵ A nyárárdkarácsonfalvi görög katolikusok között végzett kutatásaim eredményeit lásd: Simon Z.: 2003, 100-131.

⁸⁶ A bálintfalvi görög katolikusokra vonatkozó kutatás eredményét lásd: Simon Z.: 2006, 39-53.; „Etnikai, vallási identitás- konstrukciók egy középső-nyárárdmenti görög katolikus kis közösség példáján keresztül” – megjelenés alatt

⁸⁷ A kutatás eredményei megjelenés alatt áll: „A Székelyföld-peremi magyar szórványok identitástermelése: a nagyteremi példa” címmel

társadalmi jelenségekkel írom majd körül. A nagyteremi egykori és jelenlegi román–magyar együttélés viszonyainak leírásakor operálok a klasszikus szórvány fogalmával, illetve a szórvány tipológiai megközelítéseivel, ugyanis a nagyteremi román–magyar együttélésben termelődő identitástípusok, több ponton megfeleltethetőek a Székelyföld peremi szórványstratégiákkal.

Nagyteremi esetleírását a görög katolikusságot taglaló fő tematikus egységen belül helyeztem el, a Román–magyar „szórványhelyzetek” identitástermelése az Alsó-Nyárádmente peremén: a nagyteremi példa című alfejezettel, illetve részegységeivel.

Az erdélyi magyar, illetve magyar ajkú görög katolikusokat célzó recens antropológiai kutatások, óhatatlanul helyezik kutatásuk középpontjába a közösségek asszimilációs, akkulturációs stratégiáit, többek között megfogalmazva, hogy e stratégiák természetes módon egyházközségekként változó módon alakították/alakítják a nemzeti identitást, vallásosságot. Ilyen értelemben a magyar ajkú erdélyi görög katolikus közösségek, csoportok, személyek tagjai is eltérő identitástudattal (általában kettős vagy többes kötődés mutatható ki) rendelkezhetnek és ekként írható le a „többséggel” való együttélési viszonyuk is, illetve maguk az együttélési stratégiák és az általuk termelt határfenntartási gyakorlatok etnikus sztereotípiái.

A közelmúltban Ilyés Zoltán⁸⁸ (ezúttal Csík megye gyimesi görög katolikus közösségek identitásváltozásaival kapcsolatos írásaira gondolok adekvát formában) több kutatási eredményét is publikálta, amely írások kutatási koncepciója nagyban hatottak az alsó-nyárádmenti görög katolikus közösségek körében végzett kutatásaimra, illetve Ilyés Zoltán szüntelen „szakmai moralizálása” támogatóan hatott terepkutatásaimra, amelyért ezúttal is köszönetet mondok. Ilyés Zoltán mellett a csíkszeredai KAM–Regionális és Antropológiai Kutatások Központja a romániai rendszerváltás óta több olyan írást is közzé tett – elsősorban a székelyföldi régióból településszintű lebontásban –, amelyek elsősorban görög katolikus közösségek identitásmintáit, vallási, etnikai konfliktusait teszik diskurzusuk tárgyává.

Az alsó-nyárádmenti magyar ajkú görög katolikus közösségek történetiségének, vallási életének felvezetésénél, a dolgozat konzisztensen kezeli a magyarországi görög katolikusság történetével – itt elsősorban Pirigyi István a magyarországi görög katolikusság történetét feldolgozó monografikus írásokra gondolok – kapcsolatosan lefektetett téziseket, valamint

⁸⁸ Ilyés Zoltán konzulenciájával 2002-ben kezdtem meg az Alsó- és Középső-Nyárádmente görög katolikus közösségeinek vizsgálatát. A kutatások eredményeit először 2003-ban, illetve 2005-ben mutattam be a XXVI., illetve a XXVII. Országos Tudományos Diákköri Konferencián. A Középső-Nyárádmente (elsősorban Bálintfalava, (Bolintinieni); Backamadaras (Păsăreni)) görög katolikus közösségek vizsgálata, összehangoltan zajlott az alsó-nyárádmenti görög katolikus közösségek vizsgálatával. Az összehangolt görög katolikus kutatásaimat azóta több hazai és nemzetközi konferencián ismertettem, az eredményeket publikáltam (2003, 2004, 2006, 2009).

Bartha Elek a magyarországi görög katolikusság nemcsak történeti, hanem a (görög katolikus) vallási néprajz szerteágazó tárgykörét többszörösen leíró szintéziseit, szintűgy adekvát formában ismeri el.

Az aló-nyárádmenti magyar ajkú görög katolikusság történetének etnikai sajátosságai elsődlegesen a román eredettudat továbbélése a történeti emlékezetben, személyes narrációkban. Helyi értelemben a görög katolikus vallás vonzza az etnikai hovatartozás tényét mint (etnikus) stigmát. A többségi (református) közösség irányából mindig is érkeztek határfenntartási stratégiák. A politikai értelemben leírható asszimilációs, akkulturációs fázisok akkumulálódása, azaz a politikai asszimilációs gyakorlatok – az 1920–1930-as években az ortodox egyház, mint a hivatalos román államvallás képviselője, a „magyar világ” (1940–1944) áttérítési gyakorlatai, az 1948-ban szisztematikusan felszámolt görög katolikus egyház, azaz a rendszerváltást követően még mindig az ortodox egyház fennhatósága alatt lévő görög katolikus templomok, javak kérdése – a fent említett magyarországi görög katolikus vallási kutatásoktól eltérően, előírta azon kutatói pozíció tartását, amely a görög katolikusság etnikus identitásában beálló változásoknak nagyobb hangsúlyt ad.

Dolgozatom problematikájának differenciaspecifikája, hogy az alsó-nyárádmenti görög katolikus románság – a tágabb értelemben vett vegyes repertoárú erdélyi görög katolikussággal párhuzamban – a többségi magyarság spontán módon kiható asszimilációs, akkulturációs hatásai mellett nemcsak a görög katolikus vallást konzerválta, hanem igazolhatóan megőrizte (ha változó tendenciával is) az erdélyi görög katolikus nemzetiségi tudat kombinációit. A dolgozat többször ezen „képletek” kibontására törekszik majd, kitérve a sok esetben súlyos identitászavarokat keltő politikai hatások közvetett eszközeire, amelynek során hangsúlyozom a közösségek, személyek belső vallási-etnikai tudatának diffuzív mechanizmusait is.

Az Alsó-Nyárádmentén a 17–18. századtól kezdődően számolhatunk egy jelentős román népességgel, amely népesség a 19. század elejétől már statisztikailag is bizonyítottan görög katolikus vallású. A 19. század folyamán még spontán módon betelepülő román családokkal is ebbe a kategóriába tartoznak. A görög katolikusság az általunk tárgyalt időszakban a többséget alkotó református közösség keretein és normarendszerén belül élt. A románság beolvadási folyamatának megértéséhez felhasználhatjuk Varga E. Árpád a beolvadástól és annak statisztikai kimutatásáról szóló okfejtését.⁸⁹ Eszerint a nemzetiségi asszimiláció nem csak társadalomelméleti folyamat, hanem lélektani is. A beolvadás statisztikai értelemben két időpont között behatárolható nemzetiségi népnövekedés, melyhez hozzájárul a természetes szaporodás, a külső és belső vándorlások szülte mechanikus népmozgalom. Az asszimilációs

⁸⁹ vö. Varga E. Á.: 2002, 171.

népesség számának növekedését vagy csökkenését, kiterjedésük határát jelző értékeket csak valószínűsíteni szabad. Az asszimiláció a leegyszerűsített szempontok vizsgálata szerint is a források szűkössége és töredékessége folytán további kérdések sorozatát vetetheti fel.⁹⁰

A felekezeti és népszámlálási adatok értékelésén túlmenően az általunk vizsgált közösségek identitásváltozásainak problémakörét azon korszakok kiemelésével óhajtjuk kifejtetni, melyek a székelyföldi görög katolikusság történetében mind általánosságban, mind pedig lokális szinten meghatározóak voltak. A tárgyalásra kerülő történelmi korszakok a vizsgált görög katolikus közösségeket egyaránt szembesítették az önkéntes asszimiláció lehetőségével és az erőszakos szervezett asszimiláció sokszínűségével. Ezek hatásai és emlékei már egyre jobban halványulnak a lokális tudatban, de még tetten érhetőek. Ebből kifolyólag a fent említett asszimilációs helyzetekre a terepmunka során gyűjtött adatokból a dolgozatban mindvégig reflektálni kívánok interjúelemzések formájában. Az *egykori görög katolikusság* meghatározó részét a fent említett települések közül a Nyáradkarácsonban és Kisteremiben találjuk. Az interjúalanyaim is e két közösség tagjai (voltak), a visszaemlékezések őrizte közösségi és egyéni élethelyzetek is, itt rekonstruálhatóak a leghűebben.

Az általános köztudatban etnikai, vallási szempontból homogénnek vélt Alsó-Nyáradmente tehát midig is integrálta a *vegyes repertoárú, román–magyar vallási-etnikai jegyekkel egyaránt rendelkező görög katolikus* közösségeket, csoportokat, személyeket. Az előzetes terepfelmérés eredményei egyértelműen igazolták, hogy a térség falvaiban az *egykori görög katolikus román* családok, személyek eltérő nemzeti, vallási karakterei nem pusztán a statisztikai kimutatásokban jelennek meg, hanem a lokális köztudat is számontartja őket, mi több, kategorizálja, tipizálja a görög katolikus csoportokat etnikai, vallási jegyeinek differenciái mentén.

A nyáradmenti görög katolikusságról eddig még nem született tudományos igényű megírt munka, néhány újságcikkben található csak reflektálásokat a görög katolikusság jelenlétére. Reményeink szerint a görög katolikus – mára már zömében ortodox – közösségek, személyek hordozta etnikai, vallási jegyek kontúrjainak prognózisa, a tágabb értelemben vett erdélyi, székelyföldi – sok esetben félreértelmezett vagy el nem ismert – görög katolikus identitásprobléma feloldására az értekezés egy lehetséges olvasatot kínál.

⁹⁰ Varga E. Á.: i.m. 171-172.

III. 2. A székelyföldi görög katolikusság történeti áttekintése

A kijelölt közösségek tüzetesebb vizsgálatát megelőzően, tekintsük át a székelyföldi görög katolikus népesség eredetét, hovatartozását egyházi és politikai síkon egyaránt. A kérdés bonyolultsága és nemzetpolitikai konnotációi miatt nem garantálható, hogy az általam felvázolt rövid történeti összefoglalás, mely nagyban támaszkodik a görög katolikusok történetét taglaló hivatalos egyháztörténeti írásokra⁹¹, nem hagy-e esetleg kérdésfeltevéseket maga után. Nem csak a történeti Magyarországon, de egész Európában ennek az egyháznak legbonyolultabb a történelme. Magyar viszonylatban egészen a közelmúltig a legelmaradottabb országrészek, a legszegényebb néprétegek egyházának számított.⁹² Dolgozatom céljából adódóan nem tekintem feladatommak a kérdés történetiségének mélyebb boncolgatását.

A magyar görög katolikus történetírók gyakran valamiféle kontinuitásmítosz jegyében folytonos bizánci szertartású magyar népességet mutatnak ki a történeti Magyarországon. Az bizonyos, hogy Szent István kizárólag latin szertartású egyházmegyéket alapított. Az akkori magyar bizánci szertartásúak így a római katolikus főpásztorok joghatása alá kerültek. A keleti szertartású magyarok latinositása a 13. századra befejeződött. Ez nem a görög katolikus egyház megalapítását jelenti, hanem a feltehetően jelentős számú bizánci szertartású magyar római katolikus egyházba történő integrálását jelentette. A középkori bizánci szertartásúak pontos arányát nem ismerjük, és a görög katolikus történetírás által képviselt bizánci szertartású görög katolikus magyar kontinuitás is erősen megkérdőjelezhető. Már a tatárjárást megelőzően megkezdődött a románok beszivárgása Magyarországra, akik ortodox vallásúak voltak.

Az Erdélyi Fejedelemség korában a románság egyházi helyzetét az erdélyi fejedelmek rendezték. János Zsigmond (1559–1571), majd I. Rákóczi György (1630–1648) az Erdélyi Ortodox Egyházat a református szuperintendensek joghatósága alá rendezte. Viszont Vitéz Mihály (Mihai Viteazul) Havaselve vajdája és rövid ideig egyben Erdély fejedelme Gyulafehérváron monostort építtetett, ahová a püspök is beköltözött, elfoglalva ezáltal székhelyét. Fontos, hogy a román püspökök inntől kezdve gyulafehérvári metropolitának nevezték magukat. Joghatóságuk alá kerültek Erdélyben a román, magyar, szláv és görög nemzetiségű ortodoxok is. I. Rákóczi György uralkodása idején véglegesen kialakul a román liturgikus nyelv, létrejön a román egyházi irodalom, amely táplálta a későbbiekben a román

⁹¹ Pirigy I. 2001.; Pirigy I.: 1991.

⁹² Cserbák A.: 1986, 275.

nép összetartozásának tudatát. Ez vezet el egészen oda, hogy a románság Erdélyben kérelmezi a negyedik nemzetként való elfogadását.

I. Rákóczi György a románságot egyenesen kötelezi a román nyelv használatára a liturgiában a 18. század közepéig érvényben lévő ószláv nyelv helyett. 1715-től, amikor a fordítási nehézségek megszűnnek, a román nyelv használata páratlan nemzeti erővé vált a románság számára. Pirigy szerint a feltételezett magyar ajkú bizánci szertartásúak kénytelenek voltak beletörödni nyelvük mellőzésébe.⁹³ Ezzel szemben a szláv anyanyelvűek értették az ószláv nyelvű szertartást, a románok pedig anyanyelvükön végezték a liturgiát.

A 17. század végére az osztrákok a török porta fölött aratott győzelme után megszállták Erdélyt. Erdély a Habsburgok fennhatósága alá került. A Habsburg seregek tábori lelkészeinek zöme jezsuita szerzetes volt. Ténykedésük folyamán felveszik a kapcsolatot a román ortodox papokkal és az unió, a Rómával való egyesülés gondolatát terjesztik közöttük. Ezen eszme nem idegen a románok számára, hiszen 1439-ben a firenzei uniós zsinaton jelen vannak a moldvai és havaselvei román főpásztorok, ahol az okmányt aláírják, de saját hazájukban a benne foglaltakat nem vezethették be.

Az erdélyi zavaros vallási helyzet Bécsset döntéshozatalra kényszerítette. I. Lipót király 1698. április 14-én leiratot küld az erdélyi Guberniumhoz, melyben azt az ígéretet kapják a görög szertartású román papok, hogy a katolikus papok kiváltságaiban részesülnek a római egyházzal való egyesülésük nyomán. A leirat lehetővé teszi Erdély bármelyik négy bevett vallásával (református, unitárius, római katolikus, evangélikus) való egyesülést. Valójában csak a katolikus egyházzal való unió vagy az ortodoxiában való megmaradás válhatott lehetővé. Így 1700. szeptember 4-ére „nagy zsinat”-ot hívtak össze Gyulafehérvárra, hogy döntsön az unió ügyében. Az uniós okmányt a román papság, a főpásztor és az esperesség egyaránt aláírta. 1701-ben I. Lipót még egyszer megerősíti mindezt. A székelyföldi területek, így az uniót elfogadó ottani románok, a balázsfalvi (Blaj) székhelyű Fogaras–Gyulafehérvári Görög Katolikus Egyházmegye joghatósága alá kerültek.

A 17. század utolsó harmadában a Habsburg fennhatóság alá kerülő Erdélyi Fejedelemség közjogi helyzetét szabályozó Diploma Leopoldinum, amelyet I. Lipót 1690. október 16-án bocsátott ki, engedélyezte a bevett vallások szabad gyakorlatát. Ezzel egyidőben a Habsburgok mindent elkövettek arra vonatkozóan, hogy az „államvallásuknak” tekintendő katolicizmust megerősítsék, vagyis az erdélyi protestáns uralkodó réteg hatalmának nyílt visszaszorítására törekedtek. A vallás tehát hatalmi tényezővé vált, „nemzetstratégiai” arculatot kapott.⁹⁴

⁹³ Pirigy I.: 2001, 27.

⁹⁴ Pirigy I.: 2001, 27

1701-ben az uniált románság részére I. Lipót Gyulafehérváron püspökséget állított fel. XIII. Ince pápa 1721-ben a román és más nemzetiségű uniáltak részére, Fogarason új egyházmegyét létesített. 1742-ben egy királyi rendelet a görög katolikus vallásúakat, társadalmi helyzetre való tekintet nélkül a kiváltságos rendek közé sorolta. 1743-ban a nagyszebeni országgyűlés módosította a rendeletet, miszerint csak a görög vallású nemesek és egyháziak soroltattak a kiváltságos rendek közé. Az 1742-es, 1743-as rendelet nem pusztán a román-magyar ellentétet mélyítette, hanem a románságot is megosztotta, ugyanis az ortodox papság semmiféle kiváltságot nem élvezett. A megosztottság 1759-ben lázadáshoz vezetett, amikor is a görög katolikus egyházat és a földesúri hatalmat támadták. Orvoslásként Mária Terézia királynő Brassóban ortodox püspökséget állított fel.⁹⁵

A görög katolikus egyház következetes támogatása a bécsi udvar által vezetett el oda, hogy 1791. március 11-én a balázsfalvi görög katolikus és a nagyszebeni ortodox püspök II. Lipót császárhoz benyújtotta a *Suplex Libellus Valachorum* nevezetű emlékiratot, amelyben az erdélyi románság kéri negyedik rendként való elismertetését. Alig több mint egy évszázad múlva a románság benyújtja a nemzeti visszhangot is keltő Memorandumot, amely Magyarországot rossz színbe tünteti fel nemzetiségi politikáját illetően. A román görög katolikus egyházi mozgalom, amely nemzeti, politikai színezetűt vett fel, végül is a román kultúra fellendülését eredményezte, serkentőleg hatott a román nemzeti tudat kifejlődésére.⁹⁶

A románság körében a 18. század közepén kezd el letéteményeződni a modern értelemben vett nemzeti tudat, ezt megelőzően a román lakosságra leginkább a vallásos terminusokban való gondolkodás volt a jellemző, vagyis ebben az időszakban a hovatartozás mércéje még nem az azonos etnikai tudat, hanem a vallási.⁹⁷

Hamisnak bizonyulhat a nemzetfogalomnak a használata abban az esetben, ha nem kerül sor párhuzamosan az állam fogalmának megnevezésre is. A Louis Dumont-féle álláspont is kimondja, hogy:

ha a "a kollektív individuum" és az "individuumok kollektíója" még meg is engedi, hogy elkülönítsük a kulturálisan vagy szociálisan együvé tarozókat (adott esetben az önbevallás, az önkéntesség, a hovatartozás kinyilvánítása mentén magukat is elkülönítő a kulturálisan vagy néven nevező csoportokat), hiányos a szemléletünk, ha nem vagyunk képesek a komplex kultúrák értéke és belső tagoltsága alapján megismerni vagy megérteni azokat a helyzeteket, amelyekbe ezek interakcióba kerülnek egymással és kölcsönös relativitásban mérhetők meg. E megnevezés és megértés egyik szükséges kritériuma, hogy ott álljon mögötte az államhatalom

⁹⁵ Jakab A.: 2009, 25-30.

⁹⁶ uo.

⁹⁷ Jakab A.: i.m. 36.

is, a politikai közösség szerveződési és működési módja, mechanizmusai és struktúrái, értékei és normái kíséretében. E nélkül ugyanis csak formális, elvont, kvázi-értékekkel bíró nemzetfogalmat használunk...⁹⁸

A görög katolikus vallás és a hívek idejekorán ötvözik a vallási és etnikai tudatot, nincs ez másképp napjainkban sem. Vagyis a Rómával egyesült görög katolikus egyház, az igazán legitim román intézmény, ugyanis itt a románság mint különálló entitás jelenik meg, Erdély más népeivel szemben, másfelől pedig vallásilag szintén elkülönülnek ortodox „szomszédaitól”. A herderi elit számára a 18. századtól már nem a felekezeti, hanem annál inkább az etnikai-nyelvi azonosság az alapja. Ebből az álláspontból pedig az egyház és a vallás szolgálóleányává válik a nemzetiségi nacionalizmusnak.⁹⁹

Az eszmei vezetők erőteljesen hangoztatták, hogy az egyház a nemzet mentsvára, viszont azt is jól tudták, hogy az egyház, illetve a papi rendből hiányzik a nemzeti célért való tudatos, rendíthetetlen tenni akarás. A kezdeti időszakban tehát egyfajta ambivalencia jellemzi az egyház és a nemzet kapcsolatát, azonban olyan vezető személyiség, mint Simion Bărnițiu kimondja, hogy: „egy a nemzet, és egészen más dolog a vallás, ugyanakkor azonban azt is igyekszik sugallni, hogy mindenki román marad, még az is, aki más felekezetbe lép be.”¹⁰⁰

A görög katolikusság, és ezen felül is az Erdélyi Triász a felvilágosodás jegyében lerakja a román nemzeti tudat fundamentumának alapköveit, hangsúlyozva a Rómával való unió fontosságát, kiemelve a románság római eredetét. Azt mondhatjuk, hogy ezzel szemben az ortodox románság nem annyira hangoztatta a történelmi múltat, vagyis a történelmi jog megalkotása, mely a kontinuitás elvén alapszik Herder hatása alatt állva a „nemzeti lélek” keresésében csapódott le, mely a románság legnagyobb hányadának tudatában egy eddig ismeretlen nemzetképként kezdett kibontakozni, illetve megrögzülni.

James Niessen a modern kort megelőző társadalmak vallási szervezeteire vonatkozóan megjegyzi, hogy

[...] a vallási mítoszok segítségével a népesség etnikai öntudatának kialakulásához járultak hozzá. Ez a szerep tovább finomodott, és az oktatás szélesedésével és a polgárság tudatosodásával kiterjedtté vált. A nemzetiségek vallási hovatartozása az erdélyi vallások nemzeti jellegét is erősítette. [...] Az 1890-es népszámlálási adatok szerint a történelmi Magyarországon az egyházak többsége nemzetiségileg heterogén volt; Erdélyre ez nem vonatkozott. Ott a római katolikus egyház magyar, a lutheránus egyház szász, a görög katolikus és ortodox egyház pedig román volt. 1854-ben és 1864-ben az osztrák törvényhozás és az egyházjog kifejezetten román nemzeti intézményként ismerte el a két utóbb említett egyházat. 1867 után az egyházak önállóságát a magyar parlament törvénybe iktatta.¹⁰¹

⁹⁸ A. Gergely A.: 2002/4, 27.

⁹⁹ Tamási 2003. 36.

¹⁰⁰ uo. 37.

¹⁰¹ Niessen, J: 1991.

A magyar ajkú, illetve magyar görög katolikusok esetében 1912-ig, önálló egyházi szervezetről nem beszélhetünk. Lényegében hat fontosabb egyházmegyét különíthetünk el: a munkácsit, az eperjesit, a fogarásit, a szamosújvárit, a lugosit és a nagyváradit. Az első kettőben a liturgikus nyelv az óegyházi szláv volt, az utóbbi négyben pedig a román.¹⁰²

A 19. század hatvanas éveiben első renden a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegyében mozgalom indult a magyar liturgikus nyelv szentesítésének érdekében, majd a magyar püspökség felállítását szorgalmazták a magyar görög katolikusok. A nemzeti érzelmű román papság ezzel szemben fennhangon hirdette, hogy a román nyelv szent nyelv, a magyar nyelv viszont templomba nem való. E lázítás, illetve nemzeti önvédelem nem mindenütt járt sikerrel, sőt a magyar ajkú hívek körében eltávolítóan hatott, magyar nemzeti érzésükben erősítette meg őket. Például a nagyváradai unitus püspökség egyházközséget kényszerült átadni a magyarabb jellegű munkácsi egyházmegyének, mert román papot a hívek nem voltak hajlandók elfogadni.¹⁰³ Már az 1868-as hajdúdorogi országos görög katolikus gyűlésen napirendre került a magyar liturgikus nyelvért folytatott harc. Mindez később összefonódott a magyar görög katolikus püspökségért vívott küzdelemmel. A Szentszék a hajdúdorogi törekvések, és a magyar ajkú görög katolikusok római zarándoklata ellenére a magyar liturgiát betiltotta, és döntését sem a magyar kormány, sem a munkácsi püspökség kérésére nem változtatta meg. Hosszas kérvényezések nyomán 1912-ben a Christifideles Graeci bulla alapján megalapítják a Hajdúdorogi Görög Katolikus Egyházmegyét, amelynek a liturgikus nyelve a hívek kifejezett kérése ellenére nem a magyar, hanem a görög lesz. A hajdúdorogi egyházmegyéhez Székelyföldi Vikariátus néven, Székelyudvarhely külhelynökségi központtal, hozzácsatolják a magyar ajkú székelyföldi görög katolikus egyházközségeket, többek között a dolgozatunk szempontjából pregnáns két településünket, Kisteremit és Nyáradkarácsonfalvát. Az első világháború után a korábbi egyházi jogi helyzet visszaáll és a Székelyföldi Vikariátus területén ismét a Balázsfalvi Érsekség gyakorolja az egyházi joghatóságot.

Trianon után több tízezer magyar ajkú görög katolikus hívő román uralom alá került. Az 1930-as népszámláláskor, annak ellenére, hogy a népszámláló biztosok erőszakosan léptek fel, a Székelyföldön több mint húszezer görög katolikus vallotta magát magyarnak. A magyar görög katolikusok számára ez az időszak érthetően nem egészen konfliktusmentes. Az 1940–44 közötti időszakban pedig a magyar hatóságok pressziója, a székelyföldi magyar görög katolikusok tömeges áttérését, áttérítését eredményezi.

¹⁰² Pirigyi I.: 2001, 56.

¹⁰³ Pirigyi I.: 2001, 57.

Pirigy István A görög katolikus magyarság története című könyvében, a magyar görög katolikusok két világháború, de főleg az 1940–44 közötti időszak helyzetét elemezve, amikor is a magyar görög katolikusok eredetének kérdése a legkiélezettebb volt (a romániai rendszerváltást követően Romániában, a magyar ajkú görög katolikusság eredete körüli viták újra felélednek) a következőket írja:

Joggal írhatta dr. Ivánka Endre: '...a görög katolikus magyarság nehéz harcot vív azért, hogy magyarságát elismerjék, hivatkozva arra, hogy ők ...magyarok és hogy magyarságukat már olyan időben is ki lehet mutatni (a XVIII. század), amikor elmagyarosodás nem igen történhetett...Milyen különös dolog ez: Ugyanakkor, mikor a legtávolabbi népekkel szemben, finnekkel, a ma teljesen elszlávosodott bolgárokkal, japánokkal, mongolokkal szemben hangoztatjuk a közös turáni eredetet, Magyarországon él egy népcsoport, magyarnak vallja magát, hivatkozik ...magyar származására és mi visszautasítjuk őket...a magyar közvélemény még mindig ott tart, hogy aki görög katolikus, az nem lehet magyar...' [...] A magyarországi görög katolikusok lealázó helyzetének legfájdalmasabb következménye a sorozatos rítusváltozás volt. 1. Szertartásváltozás szórványosan mindig is előfordult, de 1930-ban szinte rítusváltoztatási mozgalom zajlott le az egyházmegyében és az exarchátusban egyaránt. Ennek a jelenségnek a legtöbbször nem vallási, nem lelki okai voltak. Sokak szemében ugyanis a görög szertartás elhagyása társadalmi előrelépést jelentett: aki a görög szertartást elhagyta, az a szegények, a parasztok vallásáról az 'úri vallásra' tért át; s többé már senki nem vonta kétségbe a magyarságát sem... [...] Még tragikusabb veszteségek érték a görög katolikus magyarságot azokon az egykori hajdúdorogi egyházmegyés paróchiákon, melyeket a II. bécsi döntés (1940. augusztus 30.) csatolt vissza Magyarországhoz. A Szentszék ugyanis ezeket az egyházközségeket a román egyházmegyék kötelékében hagyta. Ekkor a kelet-magyarországi és erdélyi görög katolikus magyarok ezrével tértek át latin szertartásra, vagy református vallásra. [...] Ennek a szertartásváltoztatási hullámnak azonban nemcsak a magyar közvélemény előítélete volt a kiváltó oka, hanem a román görög katolikus egyház magatartása is. A román egyházi és állami kimutatások görög katolikus magyarok létezését egyáltalán nem ismerték el, jóllehet e területen Trianon előtt 84.000 görög katolikus magyar élt. A román görög katolikus egyház a nacionalizmus úttörőjének bizonyult; a magyar egyházközségekbe magyarul alig tudó papokat küldtek, a magyar liturgikus nyelvet egyáltalán nem engedélyezték, csak a prédikációt lehetett a nép nyelvén mondani.¹⁰⁴

A második világháborút követően, 1948. december 1-én kormányrendelet lép érvénybe, mely kimondja, hogy a görög katolikus egyház feloszlatta önmagát. A görög katolikus egyház javai az ortodox egyház és az állam tulajdonába kerültek. Országszerte megkezdődik az ortodoxiára való áttérés magyar ajkú és a román görög katolikusok körében egyaránt. Intenzív lesz az újonnan kinevezett ortodox papok kihelyezése. Az ortodox egyház nagy figyelmet szentelt templomok felújítására és a közösségek „felélesztésére”.

A görög katolikus püspökök harmincöt kérvényt adtak be a román kormányhoz egyházuk visszaállításáért – eredménytelenül. Huszonöt éven keresztül titokban folyt a papnevelés, amit a bazilita szerzetesek végeztek saját lakásukon. Kétszáz, főleg dolgozó

¹⁰⁴ Pirigy I.: 1991, 63-64.

fiatal sikertelen papnak kinevelni. Todea püspököknek az államhatalom felveti azon lehetőséget, miszerint a görög katolikusok tarthatnának román nyelvű liturgiát helyenként a római katolikus templomokban is. Todea püspök ezt a „lehetőséget” visszautasította.¹⁰⁵

1990. december 31-én a román kormány az 1948-as feloszlató rendeletet semmisnek nyilvánította, ezután megindulhatott a görög katolikus egyház legális újjászerveződése, nyilvános hitélete, sok eredetileg is ortodox, többnyire fiatal pap kéri felvételét a görög katolikus egyházba. Érzékelhető, hogy a román értelmiség csalódott az ortodoxiában és felébredt benne a rokonszenv a „katolicizmus” iránt. 1990 óta a romániai görög katolikus egyház szervezkedését nem minősíthetjük „szabadnak”, főleg akkor ha figyelembe vesszük, hogy korábbi 1800 templomból csak töredékét kapta vissza az ortodoxiától, illetve az államtól.¹⁰⁶

Ha figyelembe vesszem a közelmúlt román szerzőinek írásait a görög katolikusokra vonatkozóan és ezek közül is kiemelem Ovidiu V. Buțiu *Istoria Bisericii Greco Catolice Române* (A román görög katolikus egyházközösség története) című írását, látni fogjuk, hogy a görög katolikus egyház történeti kontinuitása még mindig közvetíti a dákoromán elmélet azon tételét, miszerint a román nép a rómaiak (latinok) közvetlen leszármazottja, mint ahogy erre egyértelműen utal nyelvük, egyházi liturgiájuk, amelyek tartalmazzák a latin egyháznyelvi szimbólumokat. Lássunk ennek kapcsán egy konkrét kiragadott példát:

Megkérdeztek, hogy konkrétan miért "egy Rómával egyesült egyházközösségre" utalok írásomban. A válaszom a következő volt: én személyesen Róma leszármazottja vagyok és mivel a kereszténység első elemi ismereteit, az őseim őseinek, latin nyelven tanították, és ezek a szókészletek mind a mai napig megtalálhatók a románok beszédmódjában. Ebből a szempontból sokatmondó, hogy mi kétezer éve mondjuk azt, hogy "ima", melynek értelme a "RUGATIONE", továbbá mondjuk, hogy "cruce" (kereszt) a "CRUX" helyett, "Istent" a "DOMINE DEUS"-nak, "duminica" (vasárnap) a "DIES DOMINICA" tekintetében, "cuminecatura" (oltáriszentséget) a "COMUNICACIONE"-nak, "creotin" (keresztény) a "CRISTIANUS" helyett, "inger" (angyal) az "ANGELUS" szónak megfelelően, "rusalii" (Pünkösöd), "raposat" (megboldogult) a keresztényi REPAUSA-nak.

Soha senki nem merészelt kétségbe vonni ezt a fajta latin-román leszármazási láncolatot.¹⁰⁷

A szerző a továbbiakban a „görög katolikusság” és a bizánci liturgia kapcsolatával kapcsolatosan megjegyzi, hogy a román nép a lelki alapstruktúráit a Római Birodalom keleti

¹⁰⁵ Pirigy I.: 2001, 63–67.

¹⁰⁶ vö. Boór J. 199.

¹⁰⁷ Az eredeti román szöveg a következőképpen hangzik: „*Am fost întrebat, de asemenea, de ce ma refer în special la o "biserica unita cu Roma". Raspunsul meu a fost: fiindca eu însumi sunt un urmaș al Romei și fiindca primele noțiuni ale creștinismului, stramoșii stramosilor mei le-au învățat în limba latina, a carei vocabule se regasesc pâna în zilele noastre în graiul românilor. Este semnificativ în acest sens faptul ca și azi după 2000 de ani, noi spunem "rugaciune" având înțelesul de RUGATIONE, "cruce" în loc de CRUX, "Dumnezeu" pentru DOMINE DEUS, "duminica" în sensul de DIES DOMINICA, "cuminecatura" pentru COMUNICACIONE, "creștin" în loc de CRISTIANUS, "inger" ca echivalent al cuvântului ANGELUS, "rusalii" "raposat" pentru REPAUSA. Nimeni nu a îndrăznit vreodata sa conteste aceasta filiațiune latino-româna.*” Saját fordítás: Ovidiu B.: 2003, 7–8.

végében szívta magába, ahol a bizánci hatás erős volt, így adoptálta a görög kultúrát, amely rányomta bélyegét a román nép egész anyagi és szellemi fejlődésére. A dákoromán kontinuitás elmélete napjainkban is, szerves részét képezi az egyházi-politikai diskurzusnak, és nemzeti megtartó erőként van jelen.

III. 2. 1. Az Alsó-Nyárádmente görög katolikusainak kapcsolata a székelyföldi magyar nyelvű görög katolikusággal.

Az alsó-nyárádmenti görög katolikuság eredettudata megerősíti a több erre vonatkozó szakirodalom által is hangsúlyozott tételt, miszerint a székelyföldi görög katolikuságot a 17. századtól betelepülő, betelepített románság alkotja. A románság erdélyi, illetve a székelyföldi betelepülésével, megtelepülésével kapcsolatban, a 17. századot megelőzően alig-alig van adat.¹⁰⁸ Megközelítőleg a 17. század elejétől statisztikailag is kimutatható, hogy a románság Székelyföldön belüli arányszáma egyre jobban megugrik. Az 1602-es Basta féle összeírás már tartalmaz román neveket, majd az 1614-es Bethlen Gábor-féle lustra pedig megnevezi a román eredetű személyeket, családokat, illetve maga az összeírás már tartalmazza a különböző társadalmi kategóriákat és képet ad az egyre nagyobb társadalmi differenciálódásra vonatkozóan. A 17. század eleje az az időszak, amikor a székelyek nemzetségi szervezetének, a társadalom régi szerkezetének válságjelei a legszembetűnőbbek. A zártság fellazulása rést üt a hagyományos társadalmi szerkezetben és teret enged az „idegeneknek”.¹⁰⁹

Az „idegen” a „jövevény” fogalma ebben az időszakban, azonos konstellációban létezett a tömbhullámban betelepülő románsággal, vagyis „jövevényként” emlegették ebben az időszakban a román eredetű „külső jobbágyokat” is, akiket az akkori Maroszáéken például külön rovatba írtak.¹¹⁰

Tüdősné Simon Kinga a külső jobbágyok érkezésének két nagyobb hullámát különbözteti meg: az egyik az 1630–1650 közötti időszakot jelöli, a másik pedig az 1685–1686 közötti időszakra tehető. Egyes források a 17. századi társadalmi struktúra átalakulásával kapcsolatosan arra figyelmeztetnek, hogy az Erdélybe, illetve a Székelyföldre történő ki- és bevándorlás, migráció egyáltalán nem kötődött etnikumhoz, ugyanis a háborús veszteségek, a jobbágyrendszer kereteinek fellazulása egy nagyméretű vegyes népességű

¹⁰⁸ Talán kivétel képezhetnek az olyan okleveles források, mint például a Bereckre vonatkozó 1426-os oklevél, amely villa Valachalis néven említi azon települést, ahová Zsigmond király bárki számára biztosítja a Moldvából és Havasalföldről való áttelepülést. Az oklevél 1701-es átirata ismert, azonban ennek hitelessége több szempontból is megkérdőjelezhető (vö. Pál S.: 1999.).

¹⁰⁹ Ld. Pál S.: 1991, 26–27.

¹¹⁰ Pál S.: i. m. 29.

fluktuációt okoztak. Ami viszont relevánsabb témánk szempontjából, hogy Jakó Zsigmond szerint is, a 16–17. század fordulója az az időpont, amikor a török hatalom nyomására a Kelet-Közép-Európában lezajlott népességmozgalom egy része a Kárpátok két oldalán hullámozott, élvezve az új telepéseknek járó kedvezményeket, és az ehhez hozzájáruló telepések transzhumáló pásztorkodó életformája, gyakorlatilag elvezetett oda, hogy a 18. század elejére a falvak lakossága egy-két évtizeden belül teljesen kicserélődött.¹¹¹

Demény Lajos, a románok Székelyföldre történő bevándorlásának időintervallumát szintén a 16–17. század közé helyezi, miszerint a románok bevándorlásának első nagy hulláma a 16. században kezdődött, és a 17. század elejére tehető letelepedésük első nagy hulláma. Témánk szempontjából ide fűzhető még, hogy Marosszéken – szintén az 1614-es Bethlen Gábor féle lustra szerint – a családok 35%-a újonnan települt, ezek 15%-a pedig román eredetű volt, származási helyüket tekintve pedig nagy részük Fogarasföldről települt be.

Benkő Samu helytörténeti munkája jól rámutat a tágabb értelemben vett Nyárádmente, s ezáltal az Alsó-Nyárádmente román népességmozgására a 17. században, amikor is a románok jobbágyköltözések során kezdenek megtelepedni néhány falu szélén. A beszivárgott és letelepedett kisebb román csoportokat a székelység felszívta. A később beköltözöttek sem tudtak túlsúlyra vergődni a székely közösségekben.¹¹²

Nyelvi normákat illetően is érdekes adalékokat találunk. Benkő Samu az 1940-es évek végefelé 22.000–23.000 főben állapítja meg a Nyárád völgyének összlakosságát, ebből a románság számarányát 10%-ra becsülte. Ezen románság tehát a magyarság között szétszórtan élt, legnagyobb része jól beszélt magyarul, akár mint anyanyelvén, s legtöbbször a családon belül is ez a nyelv dominált.¹¹³

Ilyés Zoltán is rámutat a térség, illetve Marosszék román népességmozgására. Amikor az 1876–77. évi megyerendezés során a korábbi Marosszékhez csatolták a Felső-Maros melléki román többségű területeket egészen Maroshévízig, illetve öt települést az egykori Kolozs vármegyéből, ez jelentősen megnövelte ugyan a román népesség arányát, de az új megye (Maros–Torda) az 1900-as évek nagyfokú magyarosodási hulláma ellenére, nem volt képes a Tölgyesi szoros, a Maros völgye, a Mezőség és a Nyárád alsó folyása felől terjeszkedő románság hullámát visszavetni.¹¹⁴

Ha figyelembe vesszem az egyházi sematizmusokon túli forrásokat, kitűnik, hogy az alsó-nyárádmenti románságot igen korán említik a források. Pontosán Kisteremi kapcsán a 15.

¹¹¹Pál S.: 1991, 33.

¹¹² Benkő S.: 1972, 4-6.

¹¹³ Benkő S.: i.m. 4-6.

¹¹⁴ Ilyés Z.: 1996, 70.

századi források megemlítik a görög keleti (ortodox) lakosságot. Ebben az időben Kisteremi nem rendelkezett keleti szertartású templommal, illetve egyházszerkezettel, filiája volt a szintén alsó-nyárárdmenti Nagytereminek (Tirimia). A 19. század derekán még Kis-Küküllő vármegyéhez tartozott.¹¹⁵

III. 2. 2. Egyházi sematizmusok, népszámlálási adatok, egyházi iratok tanúsága

A 17–18. századi erdélyi népességmozgások a Székelyföldön is nagyszámú román bevándorlásával/betelepülésével járt együtt. Ennek elsődleges oka a szolgálatokkal megterhelt jobbágyhelyzet, a háborúk és a járványok nyomán megfogyatkozott helyi lakosság utánpótlása volt. E belső vándorlás mellett már a kezdetektől jelen volt a keveredés és beolvadás területileg változó intenzitású folyamata is.¹¹⁶

A többségi nyelvi környezet a betelepültek anyanyelvhasználatát a családi élet kommunikációs rendszerére korlátozta. Ekkor még nem párosult ideologikus érték a nyelvhasználattal. Megállapítható, hogy a döntően magyar többségű területeken a nyelvi beolvadás lassan, de megállíthatatlanul folyt. Ez a nyelvváltási folyamat feltételezhetően már a 18. században megindult. A 19. század második felében, különösen a századfordulóhoz közeledve szembeűnő, hogy a Székelyföldön a *magyar ajkú görög katolikusok* egy része igyekszik megszabadulni a románnak minősülő rítustól, ill. vallástól. Ez magyarázza a római katolikus egyházba, ill. a Székelyföld protestáns vidékein a református egyházba való áttérést. Ezt a nyelvváltási, beolvadási, ill. vallásváltási folyamatot – végső soron nemzetváltást – pontosan tükrözik a 19. századi görög katolikus papi névtárak adatai és a század közepétől végrehajtott népszámlálási adatok is.

A görög katolikus egyházi sematizmusokat¹¹⁷ megvizsgálva a következőket találjuk: a fent említett települések közül anyaegyházközségként van elkönyvelve Nyárádkarácsonfalva, Hagymásbodon, Káposztásszentmiklós és Kisteremi.

Nyárádkarácsonfalva Parochia antiqua-nak minősül, fatemploma 1830-ban épült Szt. Arkangyalok tiszteletére. Az 1918-as sematizmus szerint Ákosfalva, Cserefalva, Csiba, Folyfalva, Hagymásbodon, Káposztásszentmiklós, Somosd filiák tartoznak hozzá.

¹¹⁵ Vofkori L.: 1998, 204.

¹¹⁶ Oláh S.: 1993, 99-100.

¹¹⁷ Schematismus venerabilis Cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fogarasiensis in Transilvania pro anno A Christo nato M.DCCC XXXV (1835) ab unione cum ecclesi romana C.XXX VIII. Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdudorogensis ad annu. Domini 1918

Hagymásbodon 1835-ben önálló egyházközség, parochia antiqua, temploma Szt. György tiszteletére van szentelve. 1918-ban már Nyáradkarácsonfalva filiája. Káposztásszentmiklóshoz 1835-ben filiaként hozzátartozott Ilencfalva, Lukafalva, Somosd. Az egyházközséget 1818-ban alapították, temploma Szent Miklós tiszteletére van szentelve. Az 1918-as sematizmus szerint már Nyáradkarácsonfalva filiája, temploma pedig Szt. Arkangyalok tiszteletére van szentelve. A kisteremi parókiát 1824-ben alapították, Szt. Arkangyalok ünnepére szentelt kőtemploma 1902-ben épült. Feltehetően a Kis-Küküllői esperesség része volt. Az 1918-as sematizmus szerint Fintaháza tartozik hozzá.

Káposztásszentmiklóson a református hitre való áttérés már az 1800-as években megtörtént, a beolvadás itt intenzívebb volt, napjainkban két-három családra van utalás, akik egykor görög katolikusok voltak, ma már „vallástalanok”, de a jelen dolgozat szempontjából nem számottevőek. Csiba a régi bejegyzések alapján Szentmiklóssal egy filiálét alkotott (Csiba-Szentmiklós). Külön utalást a görög katolikusokra Csibán nem találunk, ezért a kutatás szempontjából irrelevánsnak nyilváníthatjuk.

A somosdi Református Egyház nyilvántartásában nem találtunk utalást a görög katolikusok áttérésére vonatkozóan. Az áttérés itt sokkal korábbi lehetett a többi településhez képest, amely az itteni református egyház erősebb magyar közösségi tudatának köszönhető.

A vizsgált térségben a hagymásbodoni, illetve nyáradkarácsonfalvi református egyházközségekben található a legtöbb utalás a görög katolikuság áttérési gyakorlatára vonatkozóan. A hagymásbodi Református Egyházközség Historia Domusában, Török István atyafi református egyházhoz történő átállásával kapcsolatosan az 1840-es bejegyzéssel a következő áll: „Török István áttéréséről értesít az öreg pap. Hogy miért tért át, Török István a ref. Hitre, a következőképpen indokolja Simon Sámuel: 'Indokok: belső meggyőződés s megunta volt a térdepelést – szakad a harisnya.'”¹¹⁸

Az 1849-es évre vonatkozóan a következő áll: „Jánosi György, buzgó segéd pap alatt, tömeges áttérésről ad hirt az anyakönyv. Ez évben 15. gör. keleti vallású tért át az ev. ref. hitre.”¹¹⁹

Szer Piroska a Hagymásbodon falumonográfiájához adatot gyűjtve, Nagy Ferenc helybéli lakos elbeszélése alapján a következőt írja: „1863-ban Dobai István földbirtokos a 38. szám alatt lévő üres beltelket a 16 hívet számláló helybéli görög katolikus egyháznak adományozza, ezt 1945-ben a kommunista rezsim az ortodox egyházra testálja, bár a faluban egyetlen ortodox hívő sincs. 1941-ben 394 magyar és 42 cigány lakos reformátusnak vallja

¹¹⁸ Hagymásbodoni Református Egyházközség. Historia Domus, 3.

¹¹⁹ uo.

magát, ugyanakkor a görög katolikus vallásról áttért hívek is a református egyház tagjaivá váltak.”¹²⁰

A fentiekben kitűnt, hogy Hagymásbodonban 1853-ban létrejön a görög katolikus egyházközség. Az 1863-as adat, az adatközlő tévedése lehet, mint ahogyan az 1945-ös ortodox egyházi szupremácia is. Az alsó-nyárádmonti görög katolikus egyházközségekhez hasonlóan, a hagymásbodoni is, az 1948-as görög katolikus egyház állami feloszlását követően kerül az ortodox egyház fennhatósága alá.

A források fontosságát a görög katolikusság áttérési gyakorlatára, illetve egyházszerkezeti jelenlétükre vonatkozó információk adják. Hagymásbodonban napjainkban csak egy lepusztult harangláb jelzi a görög katolikusok egykori jelenlétét, a lokális tudat – ha nem is olyan nagy számban – még számon tartja az egykori görög katolikus családokat, személyeket, illetve ezek nemzet- és felekezeti-váltási gyakorlatuk történeti voltát.

A nyárádkarácsoni görög katolikusság áttéréseire vonatkozóan a „Keresztelési, házassági anyakönyvek”-ben a következőket találjuk:

1873. július 28. Burján Mária keresztelésénél a „Szülők neve, vallása, rangja” rovatba ez áll: „a görög katolikusból átállott a ref. vallásra”¹²¹

Keresztelési anyakönyv 1875. év: „1875. Április. 19. állott át Antal Sára nagyhéti jelentés után a görögről” Továbbá a „Szülők lakhelye” rovatba bejegyezve: „egyesült vallás”¹²²

Keresztelési anyakönyv 1875. év: „1875. Aug. 17. Jánosi Mária áttért a gr. Egyházból. Jánosi Pál és neje Pataki Mária gr. kath. (...) átvette 4 hetijelentés után Erdélyi Sámuel ref. lekész.”¹²³

Keresztelési anyakönyv 1877. év: „1877. Jan. 19. állott ref vallásra a görög egyesült vallásról, ki születettl 849 oct. 12.”Tanuk” rovatba: Jánosi Antal gondnok, Fekete István (...) presbiterek.”¹²⁴

Jegyzőkönyv 1892. év: „Tóth István, Fekete Judit ref vallásuak, Ny. Karácsonfalava „jelentve” – áttért a gör. kath. vallásra”¹²⁵

Jegyzőkönyv 1877. év, „Jegyzés a vallás változtatásról” című rész:

„1877. Jan: 19 – én jött át Moldován Mihály a görög vallásról”

„1877. Márc. 2-án ment át a görög vallásra Puskás (...) Jan. 26., ’jelentette”

¹²⁰ Hagymásbodon. Falumonográfia (Kézirat, 2009.)

¹²¹ Nyárádkarácsonfalvi–Folyfalvi Református Társegyházközség irattára. Keresztelési, házassági anyakönyv, 1873.év, 102.

¹²² uo. 1875. év, 110–111.

¹²³ uo. 110-111.

¹²⁴ uo. 1877. év 116.

¹²⁵ uo. 319.

„1877 marz. 6-án jött át a ref. vallásra Jáni Mária a görög vallásról”

„Jánosi Györgynek neje Veres Klárától Krisztinát 1865 szept. 15. keresztelte az unitus pap, de minthogy Jánosi György át állva a ref. vallásra, a lánya is ide tartozik.”¹²⁶

A nyáradkarácsonfalvi–folyfalvi társegyházközség irattárát 1945 után a román kormány megbízásából az egykori securitate lefoglalta, Fekete János lelkész perbefogása ürügyén, akit az 1940–44 közötti polgári-katonai közigazgatással való együttműködése miatt ítélték el. Fekete János személyére, illetve a „magyar világbéli” ténykedésére vonatkozóan III. 3. 4. A református egyház mintaadó szerepe és a helyi görög katolikusok igazodási kényszere az 1940-es években című részfejezetben, interjúrészletek formájában többször is utalok. Szintén ebben az alfejezetben – a helyiek történeti emlékezetének segítségével –, több olyan egyéni interpretációt hozok, amelyek az áttérési gyakorlatokat tanúsítják, Trianontól, a román rendszerváltásig, el egészen a közelmúltig.

A fenti egyházi iratok egyértelműen igazolják azon feltevésemet, miszerint térségünkben a 19. századtól intenzív válnak a beolvadási, illetve vallásváltási folyamatok. Az 1877-es év jelentésében a görög katolikus vallásra való áttérésre is láthatunk példát, azonban ez az áttérés valamiféle sajátos (egyéni) vallásváltást takarhat, mintsem általános érvényűt. A felelhető egyházi iratok is erről az egy esetről számolnak be, illetve a helyi köztudat sem tart számon ehhez hasonló áttérési gyakorlatokat.

III. 2. 3. A népszámlálások kiértékelése

Nyáradkarácson község görög katolikuságára vonatkozó népszámlálási adatok kiértékelése (településszintű lebontásba szedve) előtt vessünk egy pillantást a nyáradkarácsoni egykori unitus parókiához tartozó falvak görög katolikusainak számára az 1835-ös és az 1918-as balázsfalvi görög katolikus sematizmusok alapján¹²⁷ (1. sz. táblázat)¹²⁸.

A mai Nyáradkarácson községhez tartozó falvakban a vallási és anyanyelvi arányok kapcsán elmondható, hogy a 19. század második felében végrehajtott népszámlálások nemzetiségi (1850), anyanyelvi és felekezeti adatai példázzák a románajkúak, ill. ezzel párhuzamosan a görög katolikusok fokozatos számbeli térvesztését. Külön ki kell térni az 1850-es összeírás gyakorlatára, amely a görög katolikus vallásúakat egyértelműen a román

¹²⁶ Nyáradkarácsonfalvi–Folyfalvi Református Társegyházközség irattára. Jegyzőkönyv 1877. év, 472–474.

¹²⁷ Schematismus venerabilis Cleri graeci ritus catholicorum dioceseos Fogarasiensis in Transilvania pro anno A Christo nato M.DCCC XXXV (1835) ab unione cum ecclesia romana C.XXX VIII. Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdudorogiensis ad annu. Domini 1918.

¹²⁸ A nemzetiségi, anyanyelvi, felekezeti adatokat (településszintű) lebontásban lásd a fejezet végén.

nemzetiségűekhez sorolta, azonban feltételezhető – részben a korábbi görög katolikus sematizmusok a közösségek anyanyelvét magyarnak feltüntető adatai alapján is –, hogy ezen románok között többen lehettek már magyar ajkúak ugyanúgy, mint a Székelyföld más területein is. Egyedül a korábban Kis-Küküllő megyéhez tartozó Kisteremi román nyelvű népességének száma nő, ami a település perifériális és a történeti Székelyföldön kívüli helyzetével magyarázható (2, 3. sz. táblázat).

Nyárádkarácsonban a századfordulóra az 1890-ben még 131 fős román anyanyelvű lakosságszám 4-re (!) csökken, Kisteremiben 1900-ban nincs román anyanyelvű. Ez a hirtelen csökkenés egyrészt utalhat egyfajta mentalitásváltásra: amikor a jórészt még kétnyelvű közösség már a magyart érzi inkább sajátjának. Másrészt joggal feltételezhető, hogy az összeíró hatóságok nemzeti elfogultsága összetalálkozott a finom különbségek és kétértelműségek érzékeltetésének a népszámlálások természetéből adódó lehetetlenségével (2, 3. sz. táblázat).

Az 1920-ban és 1930-ban a románok kiugró számát az a gyakorlat okozza, hogy a görög katolikusokat a román népszámlálások többnyire automatikusan román nemzetiségűnek írták, tekintet nélkül azok nemzeti, ill. anyanyelvi önbesorolására. Jól érzékelhető ez az 1930-as népszámlálásnál, amikor a nemzetiség mellett az anyanyelvre is rákérdeztek: Nyárádkarácsonban 10 román anyanyelvűt és 220 román nemzetiségűt írtak össze (4. sz. táblázat), míg a görög katolikusok száma 278 volt (8. sz. táblázat).

Ez arra utal, hogy a görög katolikusok egy része a helyzetből következő előnyök, ill. az összeíró hatóságok vélhető ajánlásai ellenére magyar nemzetiségűnek tartotta magát.

Ha összevetjük az 1920-as és 1930-as népszámlálások nemzetiségi és vallási adatait az 1918-as görög katolikus egyházi sematizmus, ill. az 1910-es népszámlálás eredményeivel, akkor elmondható, hogy az általunk leginkább vizsgált két település (Nyárádkarácson, Kisteremi) esetében a román nemzetiségűek száma – a természetes szaporodást is figyelembe véve – szinte megfeleltethető a görög katolikusok korábbi arányának (1, 3, 4, 8. sz. táblázat). A többi falu román nemzetiségi és görög katolikus aránya jóval kisebb, ami a kisebb mértékű 17–18. századi betelepülésre, ill. az asszimiláció és vallásváltás gyorsabb lezajlására utal.

A nemzetiségi, anyanyelvi és vallási hovatartozásra az 1941-es magyar népszámláláskor is rákérdeztek. Szembetűnő, hogy Nyárádkarácsonban az 1930-as népszámláláshoz képest kevesebb mint 1/3-ára csökkent a görög katolikusok száma. Ez a „magyar világ” által generált székelyföldi áttérési hullámmal magyarázható. Kisteremiben az unitusok száma 1930-hoz képest nőtt, itt történeti, demográfiai okokból a román etnikus, identifikációs minta sokkal erősebb volt, mint a szomszédos református magyar többségű székely falvakban (8. sz. táblázat). A vallási kép hirtelen átrendeződésével a nemzeti hovatartozást tekintve is komoly

változást tapasztalhatunk Nyáradkarácsonban: az 1930-ban 220 fős románság 10-re olvad. Kisteremiben az 1930-as népszámláláshoz képest a magukat román nemzetiségűnek vallók száma kevesebb mint 1/3-ára csökkent (44 fő) (5, 6. sz. táblázat).

A felekezeti adatok alapján 1930–1992 között a görög katolikusok drasztikus csökkenését figyelhetjük meg. Ez a fogyatkozás a „magyar idők” áttérési hullámával és a romániai görög katolikus egyház 1948-as felszámolásával magyarázható. A görög katolikusok aránya az össznépességen belül jelenleg mindössze 1,4%, a nyolc évtizeddel ezelőtti 4,9%-kal szemben.

A dolgozatban hivatkozott 1977-es és 1992-es népszámlálások a nemzetiségre kérdeztek rá. Az 1977–1992 közötti időszakban nem lehet eltekinteni a romániai rurális térségeket érintő migrációtól, a városokba való áttelepüléstől. Ez különösen Kisteremre érintette, ahol 1992-re a magyarság aránya 1941-hez képest negyedére, 1977-hez képest felére csökkent, a románság száma 1941-hez képest 1992-re több mint megduplázódott, ami inkább azzal magyarázható, hogy 1941-ben a magukat románként regisztráltak száma a közhangulat miatt csekélyebb volt. Az adatokból érzékelhető, hogy a kisteremi románság vagy kevésbé mobilisabb a magyarságnál és jobban ragaszkodik szülőfalujához, vagy az elköltözők helyére inkább románok költöznek. Nyáradkarácson 1945 utáni demográfiai változásaiban egy három évtizedes felívelést követően, 1977 után népességcsökkenés érzékelhető: a románság száma drasztikusan 1/6-ára csökken, a magyarság száma is csökken, egyedül a roma népesség száma nő, ami részben magyarázatot adhat az előző két nemzetiség csökkenésére. Az öntudatosodó nyáradkarácsoni cigány közösség egyre nagyobb számban vallja meg hovatartozását (5. sz. táblázat).

Az egykori nyáradkarácsonfalvi görög katolikus parókia jelenleg a marosvásárhelyi Ortodox Esperesség felügyelete alá tartozik. Az nyáradkarácsonfalvi ortodox pap a következőképpen tekintette át hívei helyzetét, 2003-ban:

Családunk nincs, csak lelkünk, vagyis személyek. Nyáradkarácsonfalván tíz személy, Folyfalván egy, Cserefalván (községileg a szomszédos Ákosfalvához tartozik) három, Szentmiklóson pedig kettő. Van két filiálénk is: Fintaháza és Kisteremi, melyek szintén ehhez a Parókiához tartoznak, és Hagymásbodon, ahol van egy család és egy lélek, tehát három lélek. Kisteremében van egy templom építve a dombra, az erdő mellé, melyet 1918-20-ban kezdtek el építeni és 1920-22-ben fejeztek be, és jelenleg is működik. Itt is van 21 lelkünk. Fintaházán pedig úgy tíz körül. Összesen a karácsonfalvi parókia lelkeinek a száma úgy 31 fő lehet.¹²⁹

¹²⁹ Pop Ioan – egykori ortodox lelképásztor, román nyelvű hangfelvétel. Készítette és fordította: Simon Zoltán (2003. augusztus).

A 2002-es legutóbbi román népszámlálási adatok szerint (8, 9. sz. táblázat), az azt megelőző 1992-es népszámlálási adatokhoz képest, a görög katolikusság száma megugrott Somosdon 11 fővel, illetve Nyárádkarácsonban az 1992-ben 25 főről 4 főre apadt a görög katolikus hívők száma, az ortodoxoké viszont 88 főre duzzadt. Kisteremiben 1992-ben 5 fő a görög katolikusok száma, 2002-ben viszont nulla, ugyanakkor 2002-ben 41 főre növekszik az ortodox hívők száma.

Somosdon a 11 fős görög katolikus vallású személyt minden bizonnyal a helyi cigányság adja, akik vallási közömbösségük folytán sok esetben egyik vagy másik vallást jelölik meg a népszámlálási biztosoknak, legtöbbször azon felekezeteket, amelyek a gyakorlatban nem képviseltetik magukat a településen.

Nyárádkarácson községben végzett kutatás alapján egy pár idősebb személy deklarálta magát 1992-ben görög katolikusnak. A 2002-es (4 fős) adat tehát egyfelől tartalmazza a természetes elhalálózásból adódó apadást, illetve azt a sajátos helyzetet miszerint több egykori görög katolikus személy a jobb munkahelyi érvényesülés érdekében görög katolikus vallás helyett az ortodox vallást választja, illetve deklarálja. Nyárádkarácsonban a 2002-es 88 fős ortodox felekezetű személy adatai integrálja azon nyárádkarácsonfalvi cigány személyek számát, akik az ortodox egyház temetőkertjében megszerezhető sírhely fejében legtöbb esetben az ortodox egyházhoz sorolják magukat.

Kisteremiben a 2002-es 41 fős ortodox vallású személy esetében, erőteljesebben betudható – főleg igaz ez a vegyes házasságban élőkre – a már említett ortodox vallás iránti preferencia, a jobb munkahelyi érvényesülés érdekében.

A rövid áttekintésből is kitűnik, hogy a Nyárádkarácsonban és filiáiban élt görög katolikusok relatíve csekély része tért át az ortodox vallásra, jelentősebb számban csak Kisteremiben és magában Nyárádkarácsonfalván, ennek okait a fenti etnodemográfiai áttekintés tárgyalja.

Dózsa György község alá tartozó települések esetében nem számolhatunk a Nyárádkarácsonhoz hasonló változásokkal a görög katolikusság nemzetiségi és felekezeti adatait illetően, kivétel Nagyteremi. A III. 1. Kutatási eredmények. Az alsó-nyárádmenti görög katolikus kutatások jellemzői című alfejezetben előrevetítettük, hogy a nagyteremi egykori görög katolikus románság az Alsó-Nyárádmente viszonylatában egyedüli olyan település, ahová az egykoron betelepített görög katolikus románság elevenen őrzi a román anyanyelvét, 1948-ig többségében felekezeti hovatartozását és etnikai identitásának minden más komponensét. Napjainkban a falu társadalmán belül a nagyteremi románság, a valamivel több mint 150 fős magyarsággal szemben, „többségként” van jelen. Az Alsó-Nyárádmente többségi magyar társadalmának viszonylatában pedig „kisebbségként” létezik.

Dózsa György községben Nagyteremin kívül, napjainkban alig-alig számolhatunk görög katolikus, illetve ortodox felekezetűekkel. Az 1992-es népszámlálási adatok¹³⁰ nem is tüntetnek fel görög katolikus vallású személyt Lukafalván, Ilencfalván, Lőrincfalván is csak egy főt, illetőleg Teremiújfaluban két főt. Az ortodox felekezetűek száma az 1992-es adatok alapján a fenti falvakban szintén elenyésző, kivétel Lukafalva és Teremiújfalu, ahol 23, illetve 30 főt regisztráltak, de ezek a számok is az utóbbi időben megnövekedett – elsősorban nagyteremiekkkel kialakított – vegyes házasságokat jelölik.

Nagyteremi egykori görög katolikusainak felekezeti viszonyait, nemzetiségi adatait, s eszerint lokális társadalmon belüli pozíciójukat nézzük a következőkben (9–11. sz. táblázat).

Nagyteremi 1850-es népszámlálási adatait, a román közösség történeti kérdése kapcsán a fentiekben rövid kitérőként részleteztük, de további kitekintést követel Nagyteremi demográfiai változásainak (vagy éppenséggel változatlanságának) vizsgálata, már csak azért is, hogy kellő képpen érzékeltetni tudjuk a 19. század közepétől kezdődően annak a bő százötven évnek a demográfiai adatait, amelyek Nagyteremi számszerűsíthető etnikumközi referenciáit mindvégig a román közösség dominanciájának irányába tereli.

A felekezeti adatok egészen az 1930-as évekig – amikor is az interbellikus korszak Romániája kizárólag az ortodox vallást mint államvallást preferálja, illetve kényszeríti rá az erdélyi román görög katolikus közösségekre – jól tükrözik a nagyteremi románság felekezeti homogenitását, vagyis a görög katolikus vallás kizárólagosságát (10. sz. táblázat). A felekezeti adatok másik érdekessége lehet, hogy az 1941-es népszámlálás – amely már az Észak-Erdély visszacsatolását követő négy éves „magyar uralmat” jelzi – gyakorlatilag nem tünteti fel, hogy a nagyteremi román közösség rítusváltást hajtott volna végre, vagyis hogy áttért volna tömegesen a római katolikus, illetve a református vallásra, amelyet az akkori magyar polgári-katonai közigazgatás megint csak megkövetelt a román közösségekkel szemben, hol békés, hol pedig erőszakos eszközökkel.

Az 1992-es népszámlálás ortodox felekezetűek kiugró száma (szemben az 1930-as 45, illetve az 1941-es 5 fővel szemben) az 1948-ban bekövetkező görög katolikus egyház felszámolásával hozható kapcsolatba, illetve azzal a tendenciával, amelynek során sok erdélyi, illetve székelyföldi román vagy vegyes etnikus repertoárú görög katolikus közösség hívei áttértek az ortodox vallásra, ezzel egy időben felhagyva azzal a törkvéssel, amely a görög katolikus egyház javainak visszaigénylését, valamint a görög katolikus vallás legitim egyházjogi visszaállítását célozta volna. A nagyteremi románság a rendszerváltás után határozottan tiltakozott a görög katolikus egyház javainak visszaigénylése melletti törekvésekkel szemben.

¹³⁰ Varga E. Á.: 1998, 521.

A református felekezetűek száma mindvégig megközelítőleg háromszáz fővel kevesebb, mint a román közösség összlétszáma, vagyis időszakokban az 50%-ot sem érte el, a református felekezetűek számaránya az unitárius, római katolikusok, és a magukat magyarnak valló evangélikusok számarányával együttesen sem (1. sz. táblázat).

A nemzetiségi, anyanyelvi adatok többé, kevésbé visszatükrözik a felekezeti hovatartozás utáni etnikus besorolás tényét, ennek legszembetűnőbb példája talán megint csak az 1992-es adat, ahol a magukat ortodoxnak valló 513 személy kevés eltéréssel megegyezik az 1992-ben magukat román nemzetiségűeknek való 531 személlyel.

Az 1941-es nemzetiségi, anyanyelvi adatok román anyanyelvű = román nemzetiségű, vagy a magyar anyanyelvű = magyar nemzetiségű kategorikus értékek megegyezése megint csak az akkori polgári közigazgatás határozott kisebbségi politikájával hozható összefüggésbe, vagyis azzal a politikával, amelyre talán ráfűzhető azon megállapítás, mely szerint az akkori „magyar világ” (hasonlóan a két világháború közti román, vagy a rendszerváltás utáni román kisebbségi politikához) az „állampolgári nacionalizmus” kategóriájába sorolható, amely elismeri ugyan a kulturális megosztottság tényét, de annak kezelésére mindig saját kompromisszumot ajánl.¹³¹

A magyarság számaránya a román közösség arányát érdekes módon az 1992-es nemzetiségi számadatok tükrében közelíti meg legjobban, amikor is a 801 fős összlakosságból 531 román nemzetiségű és 230 magyar nemzetiségű. Ha az 1992-es nemzetiségi adatokat összevetjük az 1977-es népszámlálás nemzetiségi adataival, ahol az 1040 fős összlakosból 752 fő román nemzetiségűnek, 274 fő magyar nemzetiségűnek vallotta magát, mindjárt legalább két lényeges etnopolitikai pontra világíthatunk rá, amelyek egyben előrevetíthetik a település rendszerváltás utáni főbb etnikai identitás-struktúráinak kontúrjait, illetve ezek megrajzolásának lehetőségeit mint lényeges olvasatot a dolgozat további részében.

Az egyik etnopolitikai pontunk az, hogy a rendszerváltás előtti Romániában – főleg ami a vegyes vagy kevert települések esetét illeti – létezett ugyan etnikai, nemzetiségi, kisebbségi társadalmi diskurzus, vagy még pontosabban, léteztek etnikai jellegű határfenntartási stratégiák és ezek mentális kivetülései a nagyobb régiókra, illetve lokális kultúrákra nézve igaz volt, de nem különösen tulajdonítottak nekik nemzetpolitikai jelentőséget, és nem különösen kiáltották ki ezeket kisebbségi léthelyzeteknek, vagy kezelték őket nemzetiségi ügyként. Vagyis a Ceaușecscu érában, ha a magyarság, mint etnokulturális közösség, mint „egzisztáló társadalmi egység” érzelmi, tradicionális kötődésekkel, és a Geertzi értelemben vett etnikai összetartozás-tudatuk reprezentációjával együttesen (kollektív

¹³¹ Salat L.: 2005, 28.

önmegjelenítés, kulturális énkép, primordiális etnikai kategóriák stb.), ha ki is tűnt,¹³² az akkori politika igyekezett, hogy mindez elrejtve maradjon a román társadalom nemzetiségi, kisebbségi ügyeinek prekoncepció megfogalmazásaiban.

Nagyteremi esetében az 1977-es népszámlálás általunk hézagosnak mondott, vagy a román hatalmi adminisztráció által hézagosan feltüntetett magyar nemzetiségűek száma, nem feltétlenül van szoros összefüggésben a természetesnek mondható demográfiai veszteséggel, amelyet az elhalálozások száma, illetve a belső vagy külső migráció egyenes mértékben befolyásolhat. Vagyis a település összlétszámához viszonyított kisebbségi magyarság 1977-es statisztikai olvasata (szemben a megugró és a román közösség számarányát jobban megközelítő 1992-es adathoz viszonyítva) tartalmazza azt a tendenciát, amely arra intheti a kutatót, hogy adott korban óvatosan kezelje a népszámlálás nemzetiségekre vonatkozó adatait, másrészt pedig, hogy figyelembe vegye a település magyarságának azon magatartásformáját a rendszerváltás előtti népszámlálások kapcsán, amikor is a vegyes házasságok magyar nemzetiségű felei vagy az olyan személyek, akiknek egzisztenciális helyzete attól is függhetett, hogy milyen nemzetiségűnek, vallásúnak vallja magát, legtöbb esetben a román nemzetiséget jelölte meg.

Nagyteremi 1992-es népszámlálási adataiban is kétségtelenül benne foglaltatik az a magatartási, kinyilatkoztatási forma, amely a magyar identikus kategóriák kinyilvánítását jelentik, vagyis a nagyteremi magyar közösség tagjai immár külön-külön is kezdték felvállalni „kisebbségi” léthelyzetüket, társadalmi, állampolgársági egyenlőséget remélve attól.

A nagyteremi 1992-es népszámlálás nemzetiségi adatainak egy része összefüggésben áll az erdélyi (székelyföldi) „magyarcigány”¹³³ közösségek etnikus önbesorolásának azon magatartásformájával is, miszerint azok a cigányközösségek, amelyek valamely (tömb)magyar közösség társadalmi-szociális mezején belül helyezkednek el, inkább azonosulnak a „kisebbségi” magyar közösséggel, mintsem a többségi románsággal. Az 1992-es népszámlálástól kezdődően, ennek függvényében, az erdélyi területek nagy részében a magyar nemzetiségűek sorában, betagolódva láthatjuk az egyes cigányközösségek legnagyobb hányadát.

¹³² vö. A. Gergely A.: 2005, 87.

¹³³ Az erdélyi cigányság körében (függetlenül attól, hogy beás, kelderás, oláh, lovári, kalapos gábor stb. csoportról beszélünk) a „cigány” megnevezés egyáltalán nem minősül pejoratívnak, mi több, eredetkérdésre, illetve kulturális sajátosságokra utaló fogalmi rendszerként működik.

1. táblázat: Az nyáradkarácsoni unitus parókiához tartozó falvak görög katolikusainak száma az 1835-ös és az 1918-as balázsfalvi görög katolikus sematizmusok szerint

Település	1835	1918
Karácsonfalva	152	217
Cserefalva	11	6
Folyfalva	58	5
Csiba	-	4
Hagymásbodon	105	28
Káposztásszentmiklós	162	34
Ilencfalva	15	-
Lukafalva	16	-
Somosd	19	17
Kisteremi	-	95
Fintaháza	-	110

2. táblázat: A Nyáradkarácsony községhez tartozó falvak etnikai és anyanyelvi adatai (1850–1890) (Varga E. Á. 1998: 355–357.)

	1850 n. ¹⁾			1880a. ²⁾			1890 a.		
	M.	R.	E.	M.	R.	E.	M.	R.	E.
Nyáradkarácson	185	203	8 c.	253	143	9	359	131	10 n
Folyfalva	427	41	31c. ³⁾	381	20	7 n ⁴⁾ 18e. ⁵⁾	433	5	1
Csiba	198	6	-	214	2	-	228	3	1 n
Hagymásbodon	243	88	10 c	274	21	1 n	299	13	1 n
Káposztásszentmiklós	531	80	18 (17 c.)	463	55	8	444	57	32
Somosd	782	16	-	849	20	7	846	16	24
Kisteremi	17	82	-	31	87	-	54	97	69 ⁶⁾
Fintaháza	377	150	37 c.	410	49	37	447	17	-

* adathiány

¹⁾ nemzetiségi adat

²⁾ anyanyelvi adat

³⁾ cigányok

⁴⁾ németek

⁵⁾ egyéb

⁶⁾ jórészt ideiglenesen itt tartózkodó horvát erdőmunkások

3. táblázat A Nyáradkarácson községhez tartozó falvak nemzetiségi és anyanyelvi adatai (1900–1920) (Varga E. Á. 1998: 355–357.)

	1900 a. ^{1'}			1910 a.			1920 n. ^{2'}		
	M.	R.	E.	M.	R.	E.	M.	R.	E.
Nyáradkarácson	544	4	-	551	5	90c. ^{3'}	281	228	96
Folyfalva	380	-	-	430	-	-	32	384	12
Csiba	265	-	-	319	-	9 n. ^{4'}	298	33	9
Hagymásbodon	320	8	2 n 24	326	-	16	275	75	-
Káposztásszentmiklós	592	6	6 n	646	-	-	487	130	18
Somosd	923	5	-	1001	1	-	881	24	37
Kisteremi	167	-	-	163	10	-	94	84	-
Fintaháza	450	2	7 n 70	493	5	1 n	285	167	3 n 33

4. táblázat: A Nyáradkarácsony községhez tartozó falvak nemzetiségi és anyanyelvi adatai (1930–1941) (Varga E. Á. 1998: 355–357.)

	1930 a. ^{1'}			1930 n. ^{2'}			1941 a.		
	M.	R.	E.	M.	R.	E.	M.	R.	E.
Nyáradkarácson	572	10	1 n ^{3'} 136	380	220	1 n. 115c. ^{4'} 2 zs. ^{5'}	719	10	1 n.
Folyfalva	479	1	-	442	31	3 c. 4 zs.	501	-	-
Csiba	341	5	-	27 ³	8	11 c.	343	-	-
Hagymásbodon	349	8	41 c.	294	63	41 c.	389	2	2 n. 43 c.
Káposztásszentmiklós	711	13	7 c.	663	59	7 c. 2 zs.	791	1	7 c.
Somosd	972	1	18	953	20	18 c.	1067	-	18
Kisteremi	137	75	-	49	156	4 c. 3 zs.	224	31	-
Fintaháza	432	36	-	303	105	60 c.	508	12	-

1' anyanyelvi adat
2' nemzetiségi adat
3' cigányok
4' németek
1' anyanyelvi adat
2' nemzetiségi adat
3' németek
4' cigányok
5' zsidók

5. táblázat: A Nyárádkarácson községhez tartozó falvak nemzetiségi adatai (1941–1992)
(Varga E. Á. 1998: 355–357.)

	1941 n. ^{1'}			1977 n.			1992 n.		
	M.	R.	E.	M.	R.	E.	M.	R.	E.
Nyárádkarácson	719	10	1 n.	2199	143	366 (365c.) ^{2'}	1852	23	589c.
Folyfálva	501	-	-	- ^{3'}	-	-	-	-	-
Csiba	343	-	-	- ^{4'}	-	-	-	-	-
Hagymásbodon	386	6	1 n. 43 c.	235	33	230c.	149	11	279c.
Káposztásszentmiklós	792	-	7 c.	- ^{3'}	-	-	-	-	-
Somosd	1067	-	18 c.	1066	5	1 n. 3 c.	908	-	66 c.
Kisteremi	211	44	-	112	111	-	52	108	7 c.
Fintaháza	471	43	6 c.	420	48	-	363	16	7 c.

6. táblázat: A Nyárádkarácsony községhez tartozó falvak felekezeti adatai (1850–1880)
(Varga E. Á. 1998: 506–507.)

	1850				1869				1880			
	ref.	Rk.	Gk.	E.	Ref.	Rk.	Gk.	E.	Ref.	Rk.	Gk.	E.
Nyárádkarácson	184	-	12	-	23		01	4izr.	245	6	14 6	8izr.
Folyfálva	448	7	3	1unit	442	11	38	1ort. 3unit. 3izr.	348	25	28	12ort. 1ev. 4unit. 7izr. 1e.
Csiba	190	2	12	-	211	17	3	-	205	9	2	-
Hagymásbodon	250	17	74	-	252	32	36	4ort.	223	42	34	-
Káposztásszentmiklós	530	17	82	-	551	74	13	1ort. 1unit.	445	5	61	5izr.
Somosd	790	-	-	8 ort.	891	9	5	12ort. 1unit.	841	3	20	3ort. 3unit. 3izr.
Kisteremi	12	1	86	-	-	2	113	27ev.	-	1	87	29ev. 1unit.
Fintaháza	339	67	158	-	312	62	117	29unit.	328	44	96	23unit. 5izr.

^{1'} nemzetiségi adat

^{2'} zárójelben az egyéb (e.) kategórián belüli megoszlásokat közöltük.

^{3'} adatai Nyárádkarácson községbe olvasztva

^{4'} adatai Nyárádkarácson községbe olvasztva

^{5'} adatai Nyárádkarácson községbe olvasztva

7. táblázat: A Nyáradkarácson községhez tartozó falvak felekezeti adatai (1890–1910) (Varga E. Á. 1998: 506–507.)

	1890				1900				1910			
	Ref.	Rk.	Gk.	E.	Ref.	Rk.	Gk.	E.	Ref.	Rk.	Gk.	E.
Nyáradkarácson	300	9	192	1unit. 11izr.	347	27	57	2unit. 6izr.	414	11	217	2 unit. 2 izr.
Folyfálva	382	37	13	2unit. 5izr.	333	15	11	11unit. 10izr.	398	17	5	10izr.
Csiba	208	18	5	1ev.	219	38	8	-	286	29	4	9izr.
Hagymásbodon	245	23	48	9izr.	258	29	67	-	287	25	28	1ev. 1 unit.
Káposztásszentmiklós	453	17	57	6 izr.	523	21	45	2unit. 13izr.	587	22	34	1 ort. 1 izr.
Somosd	844	-	2	3 ort. 2 unit. 5 izr.	909	1	8	5ort. 3unit. 11izr.	973	2	17	2 unit. 8 izr.
Kisteremi	57	56	102	1ort. 44izr.	44	1	120	2ort.	64	5	95	9 ort.
Fintaháza	349	47	54	6 unit. 8 izr.	389	36	93	5unit. 6izr.	348	35	110	2 unit. 4izr.

8. táblázat: A Nyáradkarácson községhez tartozó falvak felekezeti adatai (1930–1992) (Varga E. Á. 1998: 505–507.)

	1930				1941				1992			
	Ref.	Rk.	Gk.	E.	Ref.	Rk.	Gk.	E.	Ref.	Rk.	Gk.	E.
Nyáradkarácson	409	17	278	2ort. 1ev. 1unit. 2izr. 9e. (4bapt. 3adv.) ^{6'}	611	30	81	1ev. 2izr. 4e. (1bap)	1775	115	25	251 ort. 4unit. 294e. (19pünk. 125adv.) ^{7'}
Folyfálva	444	12	9	4izr. 11e. (2bapt. 4adv.) ^{8'}	483	14	1	3izr.	- ^{9'}	-	-	-
Csiba	286	40	7	1ort. 3unit. 9e.	307	35	-	1unit.	- ^{10'}	-	-	-
Hagymásbodon	294	14	84	3ort. 1unit. 2e.	384	24	20	1ort. 1ev. 6unit.	317	14	1	12ort. 95e. (8pünk. 78adv.) ^{11'}
Káposztásszentmi klós	658	8	42	5ort. 2izr. 16e.	772	11	16	-	- ^{12'}	-	-	-
Somosd	976	6	9	-	1107	13	-	1unit.	932	23	-	1ort. 18e. (2adv.)
Kisteremi	53	11	137	8ort. 3izr.	85	25	142	1ev. 1unit. 1e.	102	9	5	46 ort. 1unit. 4e. (1adv.)
Fintaháza	340	33	89	2ort. 1unit. 3bapt.	371	35	92	2ort. 20e.	302	21	1	29ort. 15unit. 18e. (4adv.)

^{6'} Zárójelben az egyéb (e.) kategórián belüli megoszlásokat közöltük /bapt. pünk. adv./

^{7'} Zárójelben az egyéb (e.) kategórián belüli megoszlásokat közöltük /bapt. pünk. adv./

^{8'} Zárójelben az egyéb (e.) kategórián belüli megoszlásokat közöltük /bapt. pünk. adv./

^{9'} adatai Nyáradkarácson községbe olvasztva

^{10'} adatai Nyáradkarácson községbe olvasztva

^{11'} Zárójelben az egyéb (e.) kategórián belüli megoszlásokat közöltük /bapt. pünk. adv./

^{12'} adatai Nyáradkarácson községbe olvasztva

9. sz. táblázat 2002-es népszámlálási adatok a Nyáradkarácsonfalvi Polgármesteri Hivatal kibocsátása által

Etnikum	Nyáradkarácson	Hagymásbodon	Fintaháza	Somosd	Kisteremi	Összesen
Román	30	8	14	3	52	107
Magyar	1668	186	358	834	110	3156
Cigány	760	248	-	79	-	1087
Székely	-	-	1	-	-	1
Összesen	2458	442	373	916	162	4351
Anyanyelv						
Román	19	9	10	3	21	62
Magyar	1541	189	362	834	141	3067
Cigány	898	244	-	79	-	1221
Székely	-	-	1	-	-	1
Összesen	2458	442	373	916	162	4351
Vallás						
Ortodox	88	9	16	6	41	160
Római kat.	66	8	13	15	6	108
Görög kat.	4	-	1	11	-	16
Református	1427	261	283	865	83	2919
Unitárius	2	-	18	1	2	23
Baptista	4	-	16	-	1	21
Adventista	486	153	1	5	-	645
Pünkösdistá	38	-	-	-	-	38
Vallástalan	150	-	1	-	1	152
Nem bejegyzett	77	2	1	-	-	80
Egyéb	116	9	23	13	28	189
Összesen	2458	442	373	916	162	4351

10. sz. táblázat: Nagyteremi felekezeti adatai 1850-1992 (Varga E. Á. 1998: 521.)

	Összesen	Ortodox	Görög kat.	Református	Római kat.	Unitárius	Evan- gélikus
1850	1028	-	764	213	10	40	1
1857	1149	1	831	260	23	31	2
1869	1161	5	804	297	13	33	1
1880	1070	-	719	321	12	10	-
1890	1094	-	706	354	2	13	-
1900	1225	2	767	396	26	14	1
1910	1291	-	849	390	25	14	1
1930	1347	45	892	368	12	10	8
1941	1308	5	853	416	25	6	3
1992	801	513	20	170	52	-	-

11. sz. táblázat: Nagyteremi nemzetiségi, anyanyelvi adatai 1850–1992 (Varga E. Á. 1998: 379.)

Év	Összesen	Román	Magyar	Egyéb összesen
1850 n	1028	751	255	21 (3 német, 19 cigány)
1880 a	1070	678	326	62 (10 német)
1890 a	1094	691	388	28 (1 német)
1900 a	1225	760	464	1 (német)
1910 a	1291	807	478	6
1920 n	1276	918	349	-
1930 n	1347	957	382	23 (8 német, 5 cigány)
1941 a	1308	843	460	10 (5 cigány)
1941 n	1301	843	460	10 (5 cigány)
1956	1252	-	-	-
1966 n	1140	828	312	-
1966 a	1140	831	309	-
1977 n	1040	752	274	14 (13 cigány, 1 ukrán)
1992 n	801	531	230	40 (cigány)

III. 3. Asszimilációs utak és helyzetek a kutatások tükrében

A továbbiakban többször is szembesülni fogunk a visszaemlékezésekben feltáruló (politikai) asszimilációs és identitásváltozást jelző helyzetekkel, éppen ezért vegyük figyelembe, hogy, miként írja körül Mirnics Károly a beolvadás vagy beolvasztás jelentéseit.

Ha a nemzeti kisebbséget csupán etnikai, vallási, nyelvi kisebbségnek tekintik és ilyen 'kezelésben' részesül, akkor nagyon gyorsan az asszimiláció áldozatává válik. Ha a nemzeti kisebbséget valamiféle bevándoroltak csoportjaként kezelik, akkor olyan kisebbséggé degradálják, amelytől el is várják, hogy beolvadjon a többségi népbe, csupán azért, mert itt él, ide költözött, ide telepedett valamikor.¹³⁴

Az asszimiláció során a kisebbséghez tartozó lemond azon sajátos jegyeiről, amelyek eddig megkülönböztették a többségtől, vagyis etnikai, kulturális és nyelvi sajátosságairól. Az általunk vizsgált egykori görög katolikus közösségeknél fennáll a természetes/spontán asszimiláció lehetősége is, melynek nem volt politikai-társadalmi célja. Ezek a spontán asszimilációs folyamatok döntően a vegyes házasságokban mentek végbe. A görög katolikusok belső kommunikációs rendszerének meggyengülése, önszerveződési lehetőségeik megvalósíthatatlansága megnövelte a vegyes házasságok számát. Esetünkben egyes etnikai jellegzetességek a görög katolikus személyek esetében sokáig fennmaradtak a vegyes házasságok keretein belül is.

A mindenkori nemzetpolitikák előszeretettel hivatkoznak a természetes asszimilációra, és ennek önkéntes voltát bizonygatják. Ez által igyekeznek palástolni a politikai, adminisztratív erőszakot a nemzetközi közvélemény, ill. a nemzetközi kisebbségvédelmi szervezetek előtt.

A politikai és pszichológiai asszimilációnak is meghatározó szerepe van a vizsgált közösségekben. A pszichológiai asszimiláció esetében a kisebbségi érzés, megbélyegzettségtől, kinézettségtől való félelem egyaránt benne van a kisebbséghez tartozók lelkületében.¹³⁵

A politikai asszimilációt jelen kutatás szempontjából leginkább kétpólusú. A vizsgált közösségek kiszolgáltatottak voltak az állam szempontjainak megfelelő politikai (nemzetiség- és valláspolitikai) érdekeknek mind a román éra alatt, mind pedig a második bécsi döntést követő négyéves magyar uralom alatt és nem utolsósorban az 1948-as ortodoxiával való reunió során. A felsorolt politikai aspektusok szülte asszimilációs folyamat okozta a

¹³⁴ Mirnics K.: 1991, 14.

¹³⁵ uo. 28-29.

legnagyobb töréseket az etnikai identitás megtartásban. Ezekben a kényszerszülte helyzetekben folyamatos tartalmi csere állt be: a közösség úgy tekintett múltjára, mint idegenre, vagyis egy új közösségi önmegfogalmazás zajlott le minden esetben.

A nyáradkarácsoni görög katolikus közösség etnikai identitásváltozásainak, nemzetváltásának folyamatát az 1920–30-as évektől lehet legjobban nyomon követni. Az egyének visszaemlékezései nyomán a betelepültek fokozatos kultúraváltási – akkulturációs – útjáról is képet kapunk. A 20. század második felében a térbeli és társadalmi mobilitás, a magyar nyelv székelyföldi primátusa, a vallási és a nemzetiségi arányok egyenlőtlen megoszlása biztosították a kedvező talajt az akkulturációs/asszimilációs és végső soron a nemzetváltási folyamat kiteljesedéséhez.

Az interjúkban, visszaemlékezésekben a szükségszerű kapcsolatok szülte viselkedési normák átalakulására, mentális azonosulásra is találtam példákat:

A vén L. itt tanult meg magyarul. Há ők Vajdakútáról származnak. Há igen má a keréknek van öt fala, de ő azt mondta, hogy öt faluja van a keréknek. Nem tudta mondani magyarul. (I. A.)

Lógáné Udvarhelyről került ide... Vámosudvarhelyről, tiszta román falu. S a férje kórodi. Hallattad híret Kórodnak?... Há egymás mellett van a két falu. S Lógáné is járt a görög katolikus templomba, de besugó vót. A tizennyolcbéliek mikó mentek sor alá, s énekelték, hogy „Úgyse leszek a mocskos oláh katonájjo!”, bésugta a csendőrségnek, s ezeket a fiúkat mind összeszedték, s Kolozsvárra hurcolták hadbírótság eleibe. Egy hétné tovább verték őket. N. M. vót, Cs. P., N. L., K. L. ...jábó (hiába) vót román, me ő is akkó ment katonának, s énekelte... ezek vótak, s T. B. (I. A.)

III. 3. 1. Felekezet és etnikus identitás. Áttérések 1918 előtt.

A 19. századi és 20. sz. elején bekövetkező vallásváltoztatásokat, áttéréseket a görög katolikusok a többségi kollektív emlékezet által fenntartott megbélyegzés, ill. besorolás felfüggesztésére tett törekvéseiként értékelhetjük. Általánosságban elmondható, hogy a Székelyföldön a 19. század végére a magyar nyelvűvé vált görög katolikusok nem értik a román nyelvű liturgiát, melyhez a balázsfalvi egyházi vezetés minden egyházközségénél ragaszkodott. Így hát a prédikáció magyar nyelven hangzik el sok helyen, s a liturgiában is igazodnak a hívek anyanyelvéhez.¹³⁶

Rományul vót a szertartás, de a prédikáció magyarul. Magyarul! Ez a 20-as 30-as években is így vót, má nem tudtak románul az öregek, jábó vót román. S ha románul prédikált a pap, nem értette. (I. A.)

¹³⁶ Ilyés Z.: 1999, 8.

A 30-as 40-es években románul vót a szertartás, minden. A végén vót egy beszéd magyarul. Há senki se értette románul, egyedül Mózesné értette. Máté vagy Lukács evangéliumából olvasott egy-egy részt Piroska, és azt elmondta magyarul. Az énekek is románul vótak. (SZ. E.)

Kisteremében nem magyar családok, román családok, görög katolikusok voltak, de nem tudtak románul. Egy se! Érdekes volt, nem? Még a fiatalok valamit tudnak, de vannak az idősebbek... nem is tudnak!

A magyar nyelvűvé vált görög katolikusok áttéréseinek, rítusváltoztatásainak vizsgálata fontos adalék a nemzetváltási folyamat megértéséhez. A román tudományos gondolkodás szinte kivétel nélkül egyfajta tudatos elmagyarosítási törekvéstről beszél. Ion I. Russu azt mondja, hogy a Székelyföldön az erőltetett elmagyarosítás már 1867 után „csábítás, zsarolás, terror, erőszak, üldözés és szükség esetén gyilkolás révén” ment végbe.¹³⁷

A római katolikus egyházba ill. a protestáns székelyföldi vidékeken a református egyházba való áttérés a 19. század utolsó évtizedében erősödött fel. A magyar egyház „nem kért pénzbeli hozzájárulást az áttérőktől, hanem ellenkezőleg: pénzjutalmat kínált nekik, hogy könnyebben átcsalogassa őket.”¹³⁸

III. 3. 2. Áttérések 1918 és 1940 között

Az impériumváltás után egy ellentétes irányú áttérési folyamat kezdődött. Nyárádkarácson és a szomszédos községek esetében 1920 után szintén tetten érhető a román állam és az ortodox/görög katolikus egyház azon törekvése, hogy a korábban vallást váltott magyarokat (egykori görög katolikusok vagy azok leszármazottai) vagy a romános nevű székelyeket akarattal ellenére egyháziilag átsorolják vagy gyermekeiket románnyelvű tanintézetekbe kényszerítsék.¹³⁹ A két világháború közötti Romániában elsősorban az ortodox, másodsorban a görög katolikus vallás minősült államvallásnak, az utóbbi rovására az erdélyi városokban és falvakban egyaránt észrevehető az ortodoxia – államilag is támogatott – terjeszkedése. Ez epizódyszerűen jelen van a nyárádkarácsoni görög katolikus egyházközség életében is.

Karácsonfalván görög katolikus vallás vót, az ortodox vallást én gyermekkoromban nem is hallattam, csak addig, amíg Bucur tanító nem jött ide. Bucur tanító... ő biztasan a vót, ő aztán. Aki átállott oda ortodoxnak, kapott személyenként tízezer lej. S azé vót itt... nem olyan sok, de vót ortodox. A többi mind katolikus vót. Tízezer lej két ökör ára vót... ha te átálltál, vagy aki átállott, má a román tanító csinált meg azakat a papírokat. Ő hogy hunnat, ő tudja, hunnat hozta a pénzt, s adta le... tízezer lej. (I. A)

¹³⁷ Russu, I.: 1990, 9.

¹³⁸ vö. Kovács A.: 1999, 235.

¹³⁹ vö. Scheffler J.: 1942.

Az 1937–38-as években az általános iskolában működött egy ortodox kápolna 1940-ig. A Második Bécsi Döntés aláírását követően felszámolták az ikonosztázt, Rosca Mihail pap visszahelyezte a volt görög katolikus templomba, majd a marosvásárhelyi Román Ortodox Egyháznak ajánlották fel, ahol jelenleg is található. (P. I.)

Nagyata nem vót román. Elvállalta a harangozást, de nem vót román. Nagyata azért lett román, mert kapott földet. Nem vót román. Há otthon se beszéltünk soha románul, nem is tudtunk. Úgy hogy nagyata kaszálta a temetőt is, sok gyümölcsfa vót. E kellett vállalja, mert sokan voltunk és szegények. Há hogy vót nagyata román, mikó az egész lányo becsületes magyar emberekhez ment férjhez. (SZ. E)

A román állam a két világháború között a korábban elkezdődött kompetitív nemzeti versengés jegyében érthetően az asszimilációs folyamat valamely köztes stádiumában lévő, vegyes etnikus repertoárral rendelkező közösségek bekebelezését célozta meg. A nemzeti tudat „megerősítésének” több módja is jelen volt egyszerre: adminisztrációs átsorolás, névelemzés alapján történő egyházi átíratások, a román nyelvű iskola és a „román vallások” preferálása stb.¹⁴⁰

A Székelyföldön – így Nyárádkarácsonban is – általános volt az Ókirályságból ide helyezett tanítók, jegyzők élénk közéleti, hitéletsszervező tevékenysége, ide tartozott az államvallásként preferált ortodox hit terjesztése is. Székelyföld szerte ekkor épülnek – többnyire székely közmunkával – az ortodox templomok. A állami állásban, hivatalban való megmaradás érdekében sokan vállalták, hogy áttérnek a görög katolikus vagy az ortodox egyházba, itt tehát hangsúlyos az anyagi, egzisztenciális motiváció.¹⁴¹ A román vallásúak anyagi preferálása azonban nem jelentette azt, hogy a székely települések belső szimbolikus rendjében jelentős változás következett volna be. Az 1920–30-as évekre a Nyárádkarácsonba újonnan beköltözött románok közül jó néhány család vagyona, földterülete elérte vagy meghaladta az átlagot, olyannyira, hogy jelenleg ezen családok közül szinte mindegyiket „újgazdagnak” titulálják. A falu társadalmában ennek ellenére irányító, közéleti szerepet nem kaptak.

III. 3. 3. Áttérések a „magyar időben”

Az 1940. augusztus 30-án aláírt második bécsi döntés nyomán Észak-Erdélyt visszacsatolják Magyarországhoz.¹⁴² A magyar adminisztráció diszkriminálja a visszacsatolt részeken élő görög katolikusokat. A székelyföldi görög katolikusok 1940 utáni tömeges

¹⁴⁰ Ilyés Z.: 1999, 8.

¹⁴¹ vö. Scheffler J.: 1942; Oláh S.: 1993.

¹⁴² A „magyar világ” katonai-polgári közigazgatásának emléke, hogy miként maradt fenn a nyárádmenti (egykori) görög katolikusok körében, lásd Simon Z.: 2004, 74-81.

áttérését/felekezettelhagyását hevesen vitatta és kommentálta a hazai görög katolikus sajtó. Az Erdélyben élő magyar ajkú görög katolikusoknak 67,4%-a, a görög keletieknek pedig 56,7%-a a magyar nyelven kívül semmilyen más nyelvet nem beszélt.¹⁴³ Az áttéréseket Hajdúdorogon az erdélyi magyar görög katolikusság tragédiájaként élik meg és sérelmezik, hogy történelmi szerepüket és hivatásukat a közvélemény túlságosan leegyszerűsíti. Tiltakoznak az ellen, hogy az erdélyi magyar görög katolikusok elmagyarosodott románok lennének. Szerintük ebből a megállapításból a román közfelfogás azt a következtetést vonja le, hogy vissza kell őket románosítani. Ugyanakkor a felületes magyar közfelfogás pedig azt szorgalmazza, hogy tovább kell őket vezetni az elmagyarosodás útján, vagyis segíteni kell őket, hogy „román” hitüket levetkőzzék, teljesen beleolvadva a magyarságba.¹⁴⁴

Az erdélyi magyar görög katolikusok 1940-es helyzetét jól jelzi az egyik írás címe: Akik ismét magyarok akarnak lenni. A 22 éves román uralom idején történő áttéréseket konjunkturális áttéréseknek tekintik, mivel hitbeli meggyőződésről nagyon kevés esetben lehetett szó. Ahhoz, hogy visszatérhessenek az egykoron eltántorodottak, és hogy ennek következménye az utódokra ne szálljon át, minden román impérium általi vallásváltoztatást érvénytelennek kellett tekinteni.¹⁴⁵ Ez elméletileg nem vonatkozott az 1918 előtt is görög katolikus felekezetűekre, de – mint látni fogjuk – őket is érintette a 40-es évek áttérési hulláma.

Scheffler püspök indokoltan úgy vélekedik, hogy sokan a román éra-beli gyanús múltjuk palástolása végett hagyták el keleti rítusukat, jelentős számban lesznek reformátusokká is. A görög katolikusok református hitre való áttérésének magas számaránya azzal is magyarázható, hogy itt semmiféle formalitást vagy engedélyt nem követeltek. Ezzel szemben a római katolikus hitre való áttérés esetében a rítusváltáshoz hivatalosan pápai approbáció szükségeltetett. Scheffler a túlbuzgó és valláspolitikai téren iskolázatlan katonai vagy polgári tisztviselők szemére veti, hogy több helyen úgy jártak el a visszacsatolást követően, mintha minden görög katolikus román lett volna. Az ilyen jellegű panaszok miatt 1940. november 23-án a Keleti Ügyek Kongregációja arra kényszerült, hogy a szertartásváltoztatásokhoz szükséges engedély kibocsátását a maga hatásköre alá vonja.¹⁴⁶

¹⁴³ Kelet-Magyarország... 1940. 92.

¹⁴⁴ Az erdélyi magyar görög katolikusok... 1941. 1-3.

¹⁴⁵ Akik ismét magyarok akarnak lenni 1941.1.

¹⁴⁶ Scheffler J.: 1941, 73.

III. 3. 4. A református egyház mintaadó szerepe és a helyi görög katolikusok igazodási kényszere az 1940-es években

A vallással konnotálódó nemzeti tudattartalmak jelentőségének növekedése a 19. század második felében, majd különösen az 1940-es években helyi szinten a református vallás jelentőségét, mintaadó jellegét, szimbolikus pozícióit erősíti. Az általam vizsgált falvakban is a társadalmi élet szabályozásában, szervezésében a református egyház a legfontosabb intézménnyé válik az első világháború nyomán, az 1940-es évek első felében az iskoláztatást, az ifjúság nevelését és a szocializáció folyamatát is kezében tartja. A református egyház és az akkori polgári közigazgatás határozott programmal támogatja ezt a törekvést.

Fontos megemlíteni, hogy a református egyház az 1930-as években, főleg Erdélyben a magyarság megmaradásának, identitása őrzésének legmeghatározóbb végvára volt. Az egyházhoz kapcsolódó intézmények jelentették a nemzeti kultúra ápolásának lehetőségeit. Míg az állami és községi hivatalokban az állam nyelve volt a kötelező, addig a református egyház – autonómiája révén – ügyeit magyarul is intézhette.

A visszatért területeken olykor a magyar közigazgatás szereplőinek mentalitása és nemzetiségi intoleranciája feszültségeket okozott, ami elsősorban a románellenes közhangulatból következett. Sok helyütt ehhez a történelmi magyar egyházak is asszisztáltak. 1940 előtt a Székelyföldön sok helyen az adófizető polgárok pénzéből, munkájából épültek román templomok. A visszacsatolás után megindult a harc a jogos tulajdon visszaszerzéséért. Nem egy esetben templomok felgyújtására vagy lerombolására is sor került. Ez egyben a román nép jelképeinek, nemzeti szimbólumainak lerombolását is jelentette. Ez a gyakran spontán dühkitörés, az előző húsz év valós és vélt sérelmeiért elkövetett „bosszú”, érthetően, nem a megbékélést szolgálta – hiába emelte fel intő szavát Márton Áron erdélyi katolikus püspök –, hanem kiélezte a lappangó ellentéteket és a közösségek különböző okokból románként minősülő tagjaival szemben a diszkriminációt és a felekezet közötti elzárkózást fokozta. A második bécsi döntés után heves harc folyt a román ortodoxok által 1919 után elfoglalt magyar katolikus és református templomokért is.¹⁴⁷

A visszaemlékezések szerint Nyáradkarácsonfalván és Kisteremiben is voltak visszaélések és diszkriminatív fellépések a görög katolikusokkal szemben. Karácsonfalván Fekete János, református lelkész „buzgó” tevékenysége elevenen él a helybéliek tudatában.

¹⁴⁷ Gergely J.: 1997, 223.

A magyar pap, Fekete János segített az embereknek, hogy magyarítsák a neveket. S aztán nem csak itt, hanem mentek szervezkedni még más falukba is. Vitette magát valamelyik kurátorral, a szekérrel. Há akkó nem vót motor. (I. A.)

A diszkriminatív fellépéseknek vizsgált két közösségben jelentős pszichikai, mentális hatása volt: minden esetben a többséget képviselő közösséggel való szembesítést célozták. Nyílt megszégyenítésre, a közösségből való kizárásra, kirekesztésre is volt példa:

Miklós napkó örökké bál vót csinálvo. A kormányzó Horty Miklós vót, s nagy bál vót, s a pap, Fekete János, összeszedte a románokat s elvitette a bálbó, s kellett táncójának a román nótákró. (I. A.)

Kisteremiben a szomszédos káposztásszentmiklósi lelkészt nevezik meg a „leventék csoportparancsnoká”-nak. Itt is a nyárádarácsonfalvihoz hasonló megszégyenítési formákkal találkozhatunk:

Az iskolában egyszer a szentmiklósi református pap azt mondta, hogy az oláhok álljanak fel, s a teremből menjenek ki. Ez 1942-ben volt. Megkérdezték Székely Ferit, hogy hány Isten van? Mondta, hogy minden sarokban egy kosárral. Erre megverték és mondták neki, hogy egy, mert 'A magyarok Istenére esküszünk...(M. J.)

Kisteremiben az államigazgatás szintjén történő áttérítési kísérletekre is volt példa:

A megyebíróhoz hívták édesapámat a csendőrök. Mondják, jött behívó, visszük munkaszolgálatra – mert csak a románokat vitték. De azt mondták neki, ha átáll reformátusnak, nem viszik el. Édesapám azt mondta, hogy „görög katolikusnak születtem és annak is halok meg”. Erre azt mondták neki, hogy ügyes ember, és így nem vitték be. (M. I.)

Fizikai bántalmazásra Szentmiklóson találunk utalást:

1940–44 között bíró volt Szentmiklóson... mindjárt eszembe jut a neve, – magas ember volt, görög katolikus volt, s ő volt a bíró a románok ideje alatt, s nagyon korbácsolták akkor 40–44 között – Orosznak hívták. (M. I.)

A református hittanoktatást, templomba járást ezen időszakban a szigorú szabályzat kötelezővé tette a görög katolikus gyerekek számára is.

Amíg 12 éves volt a gyerek, indifferens (mellékes), hogy görög katolikus volt. Volt a leventeoktatás és akkor kötelesek voltunk minden vasárnap menni a református templomba, így csoportban az egyesülettel, mint a

katonák. Megvolt, hogy ennyi órától kell menni, s akkor az iskola előtt gyülekeztünk, s mentünk, mint a katonák, sorban, görög katolikusok s a reformátusok egyben. Nem számított. (M. I.)

III. 3. 5. Görög katolikus papok a közösség és a hatalom ütközőmezijén

A görög katolikus papok helyzetét a legjobban talán az a levél érzékelteti, melyet egy székelyföldi görög katolikus pap írt a maga kálváriájáról:

A Székelyföldön, ...-ben papi családban születtem, s alighogy kikerültem az utca porába, oláhnak tekintettek. B. E. apám elvitt Balázsfalvára az elemi iskolába, III-IV. osztályba, hogy sajátítsam el a liturgia nyelvét, és ott székelynek tituláltak; és visszatérve a csíksomlyói római katolikus főgimnáziumba, újra oláh lettem. Beiratkozva a balázsfalvi teológiára, ismét székellyé vedlettem, hogy pappászentelésem után a székelyek előtt oláh legyek és a románok székelynek tartsanak. A dorogi püspökséghez való csatlakozásom után, az ottaniak inkább oláhnak tartottak, míg régi egyházmegyém papjai székelynek tekintettek. Balázsfalvához való visszacsatolásom után a románság székelynek tartott, míg a magyarság román papnak titulált. És most, Erdélynek hazatérése után ismét csak oláh pap lettem.¹⁴⁸

Nyáradkarácson községhez tartozó települések kollektív emlékezetében¹⁴⁹ meghatározó Piroska Mihály görög katolikus pap szerepe. 1914–42 között állt a karácsonfalvi görög katolikus parókia élén. Neki köszönhető, hogy az egyházi élet egyre mozgalmasabbá vált. A rendszeres templomba járás, a templom restaurálása, bevakolása, a közösségi földek megmunkálása volt jellemző erre az időszakra. Sokan azt állítják, hogy magyarérmű volt, a származása is magyar, de személyét tekintve „rosszindulatú” volt.

Piroska dolgoztatta az embereket, szolgálói vótak... a felesége rendesebb vót, Bereczki Lujza, szováta születésű. Különben Piroska is magyar ember vót, nem a mócoktól vót. Há egy román embernek lehet Piroska Mihály a neve? (Sz. E.)

¹⁴⁸ Zombori I.: 1941, 1-2.

¹⁴⁹ Gyáni Gábor a kollektív emlékezet formája, a hagyomány és a történelmi tudás kapcsolatára vonatkozóan a következőképpen foglalmaz: **A kollektív emlékezet, napjaink e divatszava és gyakran kutatott jelensége, három réteget foglal magába: a személyes emlékezést, a hagyományt, valamint a történelmi, a történészek által teremtett tudást, a modern történelmi tudatot. Ami az elsőt illeti: a memoárszerzők, az oral history keretében megszólalók és mindenki más, aki szűkebb (családi) vagy tágabb közösségi körben egyszer, netán ismétlődően felidézi élete olykor prózai, máskor a történelem nagy pillanataival egybefonódó epizódjait és történeteit, többnyire úgy gondolják (sőt meg vannak róla győződve), hogy ők a múlt igazi tanúságtevői. Hisszen az immár történelemmé érett múlt valamikori cselekvő és szenvedő alanyai, primer ágensi tapasztalatokat (tudást) szereztek a hajdan volt eseményekről, amit most megosztanak az utánuk jövő generációkkal.** Gyáni G.: 2010, 85.

Piroska szovátai születésű volt. Magyar ember is volt, de román papnak tanult, mint magyar ember. Piroska pap alakítottatta át a templamat is '38-'39-be. Addig csak fábó volt rakva, de nem is volt bévakolva, se belül, se kívül. (I. A.)

Magyarérezelműként azért is szerepelhet a visszaemlékezésekben, mert a hivatalos liturgia és a prédikáció befejeztével magyarázattal szolgált, amely magyarul hangzott el. Sőt, van olyan visszaemlékezés is, amely szerint a liturgia keretében magyarul is hangoztak el énekek. Az ambivalens megítélésben szerepet játszik, hogy helyi papi pályája több korszakot, több egyházpolitikai törekvést ívelt át: a Székelyföldi Vikariátustól, az impériumváltáson és az ortodox expanzió át az 1940-es évek tömeges áttéréseiig.

Kisteremiben fontosabb a két világháború között csak unitus papi tevékenységről, személyiségről van tudomásom.

Kisteremiben Samargitan volt az első pap. Ő is románul tartotta a liturgiát, de a görög katolikusok nem tudtak románul, s a pap az értelmét el kellett magyarázza. A lényegét elmondta magyarul. Ő volt az egyetlen görög katolikus pap itt. De aztán Samargitan is átállott ortodoxnak. Azt mondta, ha má így van, akkor átáll ő is. (M. J.)

Piroska Mihály szolgálatának utolsó évtizedben, 1937–38-ban a helyi általános iskolában egy ortodox kápolnát állítottak fel, mely 1940-ig tölti be funkcióját (vö. a III. 3. 9. Iskola című alfejezettel). Többé-kevésbé a helybeliek elhatárolták egymástól a görög katolikus vallást és az ortodox kápolna által hirdetett új vallási rendszert. Érdekes módon a visszaemlékezések szerint Piroska Mihály az ortodox kápolnában is tartott istentisztelet vasárnaponként, ami első hallásra nehezen hihető, utalhat azonban a székelyföldi ortodox térítés gyenge személyi bázisára, a lelkészhiányra.

A magyar világ beköszöntésével Nyárádarácsonfalván a görög katolikus közösség és személy szerint Piroska Mihály háttérbe szorul, feltehetően 1942-ben távozik. A parókia – mint sok székely görög katolikus egyházközségben – üresen marad ezen időszakban, helybeliek költöznek be.

Mikó bėjüttek a magyarak, Piroska pap vette magát s hazament. Öreg is volt, s hogy nyugdíjazta magát vagy mit csinált, én nem tudam. De ejjsze akkó nem is adtak nyugdíjt. S ez után sokáig nem volt pap, s lakatt ott Elek Jánosbá s Erdős Klári. (I. A.)

Kisteremiben is lakatlanná vált a görög katolikus parókia, itt sem volt pap ebben az időben.

Hát kérem szépen, nem emlékszem, hogy lett volna pap a magyar világban, sőt be volt zárva az ajtó is. (M. I.)

III. 3. 6. Felekezeti változások a görög katolikus egyház feloszlásától napjainkig

Nyárádkarácsonfalván 1944 után is térnek át görög katolikusok a református vallásra, ennek első számú oka, hogy közel egy évtizedig nincs pap a görög katolikus parókia élén. 1947-ben kap kihelyezést Ioan Teodoranu pap, de már a következő évben, 1948-ban a román állam hivatalosan feloszlata a görög katolikus vallást és létrejön az ortodoxiával való unió. Ehelyett a görög katolikusok többsége a református hitet választja, kihasználva az akkori helyzet zűrzavarát.

Nagyata engem is sokat vitt a román templomba, míg gyermek voltam. De mikó má kellett volna konfirmálni, 49–50-ben, vagy valahová tartozni, itt nem volt román pap, eiszte vagy két évig. Aztán így fogadott be a református pap, s konfirmáltam. Később itt is mentem férjhez. Velem együtt Szőcs Erzs, Bardosán Rózsika is konfirmált. Akkó mind odahúztunk. (Sz. E.)

A környező közösségekkel összehasonlítva azonban sokkal nagyobb volt az ortodoxiára való áttérés a nyárádkarácsonyfalviak és kisteremieiek esetében. A korábbi átíratási gyakorlat – főleg Kisteremiben – most újjáéledt, így a görög katolikusok leválasztódtak a többségében magyar identitású közösségtől és így az erdélyi magyarság kettős kötődésű tagjaitól.¹⁵⁰

Itt Kisteremében ortodox senki sem volt, aztán átálltak. A templomban most már nyolc-tíz ember van. A félmagyarok is mennek még. A félmagyar olyan, mint én. Ha vegyes, akkor az ember román, az asszony magyar. Ha fiú születik, akkor a román templomban keresztelik, ha lány, akkor a református templomban. A testvérem haragszik rám, hogy áttértem. Nem jó a viszonyunk. Én nem kértem, hogy ortodox legyek, hiába haragszik rám. (M. J.)

Van, aki megtartotta görög katolikus vallását, viszont 1948 után, a görög katolikus vallás felszámolása következtében ezek az emberek különböző felekezetekhez jártak templomba, főleg a római katolikusokhoz, mivel ennek liturgiája és dogmatikája közelebb állt a sajátjukhoz.

Én görög katolikusnak születtem és abba halok meg. Volt, akinek nem mondtak semmit, egyszerűen átírták és kész. Nem kérdeztek senkitől semmit. Én tőlem nem kérdeztek semmit. Néha-néha elmentem az ortodox

¹⁵⁰ Varga E. Á.: 2001, 192.

templomba, legtöbbször pedig a katolikusba. Én most egy ilyen kis imaházba járok, a várral ellentétbe van egy ilyen klubban mise nekünk. (M. I.)

Az 1992 népszámláláskor regisztrált ortodoxok zömét a cigánység adja, miként a pünkösdisták és adventisták számát is. A cigányságot Nyáradkarácsonfalva esetében az ortodoxiához csupán a temető használata köti: mivel az ortodox egyház kezelésében levő temetőbe temetkeznek, hivatalosan ebbe az egyházba sorolták őket.

A vizsgált közösségekben az 1980–90-es években a református egyház mellett különböző neoprotesztáns egyházak dominanciája is érezhető. Kisteremiben nagy azon egykori görög katolikusok száma, akik valamely neoprotesztáns egyházba léptek be.

Itt már mindjárt nincs román. Vegyes az van. A revolúció után a magyarok dominálnak, a románság sehol sincs. Mert mind átálltak ezekbe az új magyar vallásokba. (M. J.)

Hogy görög katolikusok voltunk, erre mind azt mondják, hogy ez most minket már nem érdekel. Tudja, ilyenek a népek! Aztán a másik az, hogy sokan áttértek ilyen szektavallásra: baptista, adventista, jehova tanúi. Mit tudom én, még én sem tudom, hogy milyenek ezek. (M. I.)

A nyáradkarácsonyfalvi ortodox lelkész 2003-ban, az 1980–90-es években tapasztalható áttérésekről a következőképpen vélekedett:

Sokan vannak, általában a 80-as évekből, ezek a fiatalabbak, ahogy a K.-lák, aztán a K. J.-k s aztán a többi, mind áttértek a reformátusokhoz, mert akkor... na kérem. A forradalom után megint sokan áttértek arra az oldalra. Hát kérem, ezeknek a családoknak a gyerekei mind reformátusok, de ők (a szülők) nem.¹⁵¹ (P. I.)

Itt a román lelkész azokra a családokra utal – főleg a 30-as, 40-es korosztály vegyes házasságai –, ahol a férfi családi örökségként tovább őrzi egykori görög katolikus, jelenlegi ortodox vallási hovatartozását, de hitét nem gyakorolja. Nyáradkarácsonfalván körülbelül öt-tíz ilyen családot tartanak számon. Ez esetben mindegy, hogy fiú vagy lány születik az említett vegyes házasságokban, kivétel nélkül a református templomban keresztelik meg, ritkábban pedig a római katolikusoknál. Ezért is beszél az ortodox pap Nyáradkarácsonfalva esetében lelkekről, nem pedig családokról. Az interjúrésztletekből kitűnik, hogy az 1980–90-es években sajátos vallási átrendeződés ment végbe az ún. magyar vallások javára. Bár az ún. „szekták” nem tekinthetők annak, a református vallás mindenképpen. Ez utóbbi esetében az 1989 utáni szabad vallásgyakorlás és a környék magyar többsége miatt a református egyház nagyobb presztízse és elfogadottsága jelent vonzerőt.

¹⁵¹ Román nyelvű interjúrésztlet (hangfelvétel), 2003. augusztus. Fordította: Simon Zoltán

A nyáradkarácsonyfalvi ortodox parókiához tartozó hívek „vallástalanságából”, ill. vallási közömbösségéből következik, hogy ténylegesen csak a nagyobb ünnepek alkalmával jelennek meg az ortodox templomban. A létszám ilyenkor is csekély. Így hát a hétköznapi alkalmakra és a vasárnapi szent liturgiára lassan-lassan állandó meghívottakként Marosvásárhelyről érkeznek imádkozó és egyben pihenni vágyó ortodox vallású román hívek. Az alábbi interjú a 2003-as hitéleti állapotokat jelzi. 2008-tól új ortodox pap érkezett a nyáradkarácsoni ortodox parókia élére, a hitélet gyakorlásában is új változások álltak be, jóval kevesebb, illetve megszűnni látszik a nagyobb ünnepek alkalmával, illetve hétvégenként kívülről érkező ortodox hívők száma.

A nagyobb ünnepekkor jelenleg a templomot a városból jöttek töltik meg. Ismerősök is jönnek, úgy húsz személy körül vasárnaponként. Autóval jönnek, Dáciával. Szerdán és pénteken reggel nyolctól tízig program van. Aztán nagyon sok ünnep is van nálunk, románoknál. Vasárnaponként tíztől tizenkettőig van program. Ez azt jelenti, hogy nálunk van jelenlét. Nincs olyan péntek, hogy ne lenne négy-öt ember. Vasárnaponként húsz-harminc személy is. A Dáciák bejönnek az udvarra, jönnek a városból, mert a városban nagy forgalom van, itt pedig csend van. Az ima után beszélgetésbe kezdünk. Itt jobban vannak. Friss a levegő, nincsenek autók, amelyek zajt csinálnak. Itt visszahúzódhatnak. Egyesek rácson is sütnek, itt a kertben az árnyékban pihennek. A tömbházban, a városban másképp van. (P. I.)¹⁵²

III. 3. 7. Nyelvhasználat

A Nyáradkarácson községhez tartozó települések esetében a ma is élő, *egykori görög katolikusok* nem emlékeznek arra, hogy ősük románul tudtak volna. Kisteremiben a visszaemlékezések nyomán nem göngyölíthető fel ez a fonal tisztán és hitelesen, pedig Kisteremit a nyáradkarácsonfalviak egyenesen román falunak titulálják.

Kisteremiben sok a görög katolikus, az egészen román falu. Tudnak perfekt magyarul, de román templom, román iskola...románok. (I. A.)

A legrégebbre visszaemlékező interjúalany sem igazolja fel a román nyelv továbbélését az *egykori görög katolikusok* körében.

Anyám Gligor volt, nem is tudott románul, de nagy román volt... de magyar iskolába járt. Az osztrák világkor nem volt olyan, hogy magyar vagy román. Aki tudott, az volt az első. Mondta anyám, hogy szavalta a »Talpra magyar!«-t... s odavágtam a lábam. Ez református templomban volt, mert anyám 1894-ben született, s ez 1908-ban lehetett. (M. I.)

¹⁵² Román nyelvű interjúrészlet (hangfelvétel), 2003. augusztus. Fordította: Simon Zoltán

A nyelvi beolvadás időbeni folyamatának pontosításra a 19. század második felétől rendszeres statisztikákon kívül semmilyen történeti adalékra nem támaszkodhatok. A karácsonfalvi egykori görög katolikus temető egyidős a templommal. 1642-től folyamatosan temetkeztek ide. Sajnos a jelenleg épségben megmaradt és fellelhető sírkövek az 1800-as évek utolsó harmadában keletkeztek. Itt kivétel nélkül magyar feliratú sírköveket találunk, ami utal a korabeli görög katolikus közösség nyelvi normájára és kompetenciájára. Mindezt – a román eredetet, leszármazást tekintve perdöntőnek – a következőképpen magyarázza a jelenlegi ortodox pap:

Hogyha megnézzük a keresztfeliratokat, magyar feliratokat találunk, de ők is románok voltak, tiszta románok, de áttértek, véletlenszerűen írták. Ide a templomhoz tartoztak, voltak őseik, s ezek szülei s az ők gyerekei ide, ebbe a temetőbe temetkeztek.¹⁵³ (P. I.)

A jelenlegi köznyelvben is fellelhetőek román kölcsönszavak. Ilyen kölcsönszavak például: orda, zsendice, pakulár, esztana, berbécs.¹⁵⁴ A helynevek (faluhatár, kaszálók, dűlők) esetében már nem találunk ilyen szavakat, ami egy későbbi, tehát a (magyar) helynévadás utáni spontán vagy irányított betelepülésre utal, a beköltözött román családok elsősorban vásárlás útján juthattak földhöz.

Susan Gal nyomán a nyelvcsere sokrétű folyamatáról elmondhatjuk, hogy a 20. században különösképpen gyakran fordult elő, hogy az államnyelv kiszorítja a kisebbség nyelvét. Az új nyelv létrejöttét az adott népcsoport, anyacsoportjától való leválása eredményezi. A nyelvcsere belül több típust különíthetünk el, de létezik kétnyelvűség és konkrétan vett nyelvcsere is.¹⁵⁵

Az általam vizsgált közösségek esetében a betelepült román családokkal szemben a református magyar közösség alkotta a domináns falusi réteget. Ez még mindig csak a külső társadalmi és gazdaságpolitikai tényezőket sejteti. A nyelvcsere esetében fontos vizsgálni a belső feltételeket, a nyelvhez tapadó értékrendszereket és attitűdöket, melyek együttesen a mentalitás függvényei. Ezek határozzák meg leginkább a nyelvcsere folyamatát. Itt a nyelv társadalmi funkciója a legérdekesebb, és ha ez a funkció eltűnik vagy csökkenő jelentőségű, akkor új nyelvi feltételek jöhetnek létre.

¹⁵³ Román nyelvű interjúrészlet (hangfelvétel), 2003. augusztus. Fordította: Simon Zoltán

¹⁵⁴ vö. Oláh S.: 1993, 102.

¹⁵⁵ v.ö. Gal, S.: 1991, 66.

III. 3. 8. Névváltoztatások

A névelemzések, ill. a névváltoztatások vizsgálatával foglalkozó román kutatók a székelyek román eredetének, illetve a románok elszékelyesítésének bizonyítékát látták az általuk román eredetűnek tartott „antroponímiákban” és a különféle 17–19. századi lustrákat és lajstromokat névtani szempontból elemezték.¹⁵⁶ Dolgozatom számára a helyi görög katolikusok névváltoztatásai kínálnak releváns vizsgálati lehetőséget. A nyáradkarácsoni görög katolikusok elsősorban a negatív megbélyegzés elkerülése végett magyarosították meg a romános hangzású neveiket. A Székelyföldön az első világháború előtti évtizedekben és az 1940-es évek elején volt ez gyakori jelenség. A református hitre való áttéréskor a befogadó közösség megbélyegzésétől, ítéletétől való félelem is elindítója volt a névváltoztatásoknak.

A Marosánok magyarnak álltok az első perctől. Muntyán Péter bá és Gyuri bá, ők ketten vótak testvérek, átálltok Kerekesnek. (I. A.)

III. 3. 9. Iskola

Az 1920-as évektől a román kormányok állandó célkitűzése a nemzet egységesítésének és konszolidációjának végrehajtása volt. A nemzeti homogenitás gátjának a különböző nyelvű és típusú iskolákat tekintették. Egy egységes iskolarendszer létrejöttét szorgalmazták, mely a románok nemzeti egységét szolgálja, főleg olyan helyeken, ahol a román gyerekek elveszítették őseik nyelvét, elmagyarosodtak vagy eloroszosodtak – mondja ki a Gabroviceanu törvényjavaslat 1924-ben. Az iskolák mellett a hitéletnek is a nemzeti célt kellett szolgálnia. Az elrománosítás fő célpontjául azonban a görög katolikus és görögkeleti magyarok szolgáltak, akik között ez eredménnyel is járt, mert egy részük amúgy is román származású volt, vagy románul is tudott.¹⁵⁷

Iskolás korunkban minden nemzeti ünnepen, vasárnap délelőtt kellett menni a templomba. Az iskolások is és a premilitárok is a román időbe. Mindenki, aki iskalás vót, nem kellett vigyék otthánról, a vallásórán ki vót adva, hogy menjen mindenki templomba. A román időkbe ment a pap az iskolábo, s ott tartatta a vallásórát. Magyarul tartatta ez a Piroska, magyarul má jobban értettük. Nem is tudtunk románul! Írni, olvasni románul tanultunk, de

¹⁵⁶ vö. Russu, I.:1990; Ranca, I.: 1995.

¹⁵⁷ Oláh S.: 1993, 106.

beszélgetni magyarul beszélgettünk, addig, amíg Bucur tanító ide nem jött. Amikor Bucur tanító idejött, az má kötelezte, hogy csak románul beszéljünk. (I. A.)

Kisteremibe a román iskola külön volt. I-IV osztályban volt Deák tanító, s a kovács-házba a román iskola, Rusu volt a tanító itt. (M. J.)

Az 1940-es évben a karácsonfalvi iskolában is ugyanígy megbomlik az elmúlt román rezsim oktatáspolitikája alapján kiépített rendszer. A főleg román vidékről egykoron kihelyezett tanítók visszatérnek a Román Királyságba.

Bucur tanító má a magyar világ előtt vagy két évre elment. Helyette jött egy román tanító a Regátból, s az vót két évig. S amikor Észak Erdélyt a magyarok kapták, a román tanító hazament a Regátba. (I. A.)

III. 3. 10. Kettős identitás, felekezeti- és nemzetváltás

A vizsgált közösségben, az egykori görög katolikusoknál fel lehet vetni a kettős identitás/kötődés problémakörét (vö.: III. 5. 1. Identitásminták szintézise. Összefoglalás című alfejezettel). Ennek nyomai napjainkban is tapasztalhatóak, főleg az idősebbeknél. A vegyes házasságok, református családokhoz való beházasodás a környező településeken, sok esetben az egyik kötődés megerősödését és kizárólagossá válását eredményezte. Meg kell tehát jegyezni, hogy általánosságban a kettős identitás az általam vizsgált közösségekben nem egyértelműen bizonyítható.

S aztán a fiatalok férjhez mentek a reformátusokhoz a szomszéd falukba, vagy másfelé, s azok mind azok lettek... görög katolikusokból reformátusok lettek. (M. I.)

A lokális tudat ugyanakkor a mai napig számon tartja a román származású családokat („oláhoknak” nevezik őket). Ez leginkább verbális gesztusokban fejeződik ki: „Menj haza és vedd elő a szekrényből a cinturát (román népviselethez tartozó derékszíj) s a bocskort!” Érdekes, hogy a fiatalabb korosztály ugyanúgy számon tartja ezeket a családokat, de arról nincsenek információik, hogy az „oláh” családok egykori görög katolikusok, és hogy a román, ortodox templom eredetileg görög katolikus templom volt. Tehát a kategorizálás, a tipizálás ereje hat, mely generációról generációra öröklődik, a kérdés háttere, történetisége és a hagyomány ismerete nélkül. Hogy milyen volt a két világháború között az egykori görög katolikusok etnikai és nemzeti identitástudata egyéni- vagy közösségi szinten, pontos kategóriákat nem tudok felállítani. A visszaemlékezésekből erre csak közvetve tudok

reflektálni. Az általam vizsgált közösségekben a nemzettudat építése a helyi értelmiség – papok és tanárok – irányításával történt. A haza és a nemzet szimbólumait kifejező eszközök, szólások, énekek mindenki által ismertté váltak, melyek ünnepek alkalmával vagy társasági beszélgetések kapcsán kerülnek elő leginkább.¹⁵⁸ Ilyen alapon a helyi társadalomban már sajátos etnikus és nemzeti kategorizálásról beszélhetünk, amely szakadékot idézett elő: a közösségi megítélés kirekesztette, devalválta, nemtelennek nyilvánította a görög katolikusokat.

Az általam vizsgált egykori görög katolikusok hovatartozást jelző készletéből többnyire hiányoznak a román nemzeti szimbólumok, például a román viselet. Egyes családoknál a régi fotók között találunk „harisnyás” férfiakat. Itt a székely népviseletben is használatos többnyire kenderből vagy posztóból készült nadrágról van szó, mely a helybeliek szerint a román népviselet tartozéka is egyben, melyet egykoron viselhetek a betelepülő/betelepített román eredetű családok férfi tagjai is. A népviselet mellett a román nyelvismeret, nyelvhasználat hiánya gyengítette a román nemzettudatot. Ezekben a közösségekben a „román” nemzeti és etnikai identitás hiánya illetve részleges hiánya (Kisteremi) mellett élt a közösségben a „román”, „oláh” kategória, mint valamiféle bélyeg, megbélyegzés, ami mögött a vallási hovatartozás, esetleg a romános hangzású családnév és egyfajta ködös családtörténet, a közösség fennmaradt emlékezete állt bizonyítékként.

A fenti visszaemlékezések kapcsán felvetődhet a kérdés, hogy az interjúrészletek mennyire utalnak azokra az identitásjegyekre és élethelyzetekre, melynek bemutatására a dolgozat vállalkozott?

Az interjúkban hirtelen mozgásnak induló szabályrendszerek, jelrendszerek közötti korrelációk kényszerűen felvetik a társadalmi kapcsolatrendszerek, szerepek, tapasztalatok helyének és idejének hitelességét, illetve azt, hogy ezek hogyan szabályozzák az emberi viszonyokat, kapcsolatokat, és ebben az esetben a beszélés (narráció), mint viselkedésforma jelenik meg.¹⁵⁹

Jóval szerényebb a tudásunk a szövegről, a szövegről, mint eseményről, a szövegről, mint folyamatról, a szöveg térben-időben való megjelenéséről, létezéséről, azokról a szociális viszonyokról és hierarchiákról, amelyek a szöveg és a szövegmondás által realizálódnak. A könyvtári gazdagságú, a legkülönbözőbb helyzetekben és technikákkal izolált és rögzített szövegekpuszhoz ugyanis a kutatás ritkán mellékelte a szövegmondás mint társadalmi és verbális viselkedés szabályait és logikáját.¹⁶⁰

¹⁵⁸ vö. Oláh S.: 1991, 107.

¹⁵⁹ Keszeg V.: 2002. 28.

¹⁶⁰ Keszeg V.: 2002, 106.

Dolgozatom problematikájának szempontjából az idő és helyszín eleve adott, maga a kázus pedig több funkciós, leginkább személyközi (de személy(ek) és közösség oppozícióját sejtető alaphelyzetű is), történeti, vallási (felekezeti) és szociális interakciók közötti párbeszéd. Ami a narráció hordozta jelenségkörből leginkább kontrollálható jelen dolgozat szempontjából, az a történetiség.

A többségi magyar társadalom vallási-etnikai kommunikációs gyakorlatában a nemzeti sztereotípiák formái leginkább verbális gesztusokon keresztül termelődnek.

Jelen esetben tehát a románság és magyarság mint nemzeti jellemek közti differenciaspecifikát nem annyira az életmódbeli, termelési, gazdasági minták jellegzetességei adják, hanem annál inkább a vallási hovatartozás és a nemzetiség közötti szoros történeti és a történeti tudat által meghatározott vallási tardicionalizmus közvetítette korrelációk.

Az államnemzeti, kultúrnemzeti koncepcióban – ahová a román és a magyar nemzetképzés egyaránt sorolható – a vallási hovatartozást hasonlóan az etnikaihoz, a történelmi kontinuitás legitimálja. A felmenők eredettudata, a vérváltozások gyökerei, a mindennapi élet és a kitüntetett események szakrális eseményei mind statikussá teszik a nemzeti kisebbségek életében a vallási hovatartozást, mi több, a nemzetállam eszmeisége nyomtatékosítja a vallás ezen nemzetépítő szerepét.¹⁶¹

A közelmúlt kutatásai a finomabb vallási kutatások jobb megközelítése érdekében, leginkább két fogalmi apparátust hívnak segítségül: a belső (intrinsic) és külső (extrinsic) vallásosság fogalmát.¹⁶²

A belső vallásosság egzakt megközelítésének pontosabb technikája az önbesorolás. A külső vallásosság megközelítése öt lényegesebb pontot követel: vallásgyakorlat, hit, viselkedés, vallási liturgia, kultuszokban való részvétel. Amint a lehetséges megközelítési módok is jelzik a vallásosság egy élő és termelődő folyamat.¹⁶³

A jelen problematika körében nem szeretnék kitérni az egykori görög katolikus közösségeken belüli ortodox, görög katolikus tagok vallásosságának, hitéletének feltárására, összevetésére, nem is ezt tekintem feladatomnak. Amiért a vallásosság megközelítésének, mérhetőségének főbb ismérveit érintem, az azért van, hogy az interjúkban is megmutatkozó vallásos, hitéletbeli megnyilatkozások kapcsán tetten érhetőek legyenek az adott felekezethez (egyházhoz) való formális, informális viszonyok a személyek narrációiban.

Az adott települések, közösségek vallásos életének elemzése, a vallási térmodellek alapján is megközelíthető, mindez magába foglalhat mezo- és makroszintű megközelítési

¹⁶¹ vö. Keményfi R.: 2003, 92.

¹⁶² uo. 94.

¹⁶³ uo.

színtereket. Ezek a színterek jól jelzik a felekezeti identitás pozíciójában rejlő interakciókat az egyének és kisközösségek színterén egyaránt.¹⁶⁴

A felekezeti hovatartozás hosszú időn keresztül konzerválhatja az etnikai hovatartozás tudatát, és a különböző asszimilációs (szervezett vagy spontán) ráhatások, fázisok, nem minden esetben követelik, illetve tudják foganatosítani a felekezeti kiszakadást. Azonban mind a vallásosság, mind pedig az etnicitás egy mozgásban lévő entitás. Esetünkben a vallási hovatartozás egy hosszú ideje tartó változást mutat, amelyet a külső (extrinsic)¹⁶⁵ vallásosság fogalmával, vagyis a felekezeti hovatartozás megváltozásával írhatunk le. A belső vallásosság (intrinsic)¹⁶⁶ megváltozhat bármilyen pszichikai, mentális esemény hatására, vizsgált közösségeink belső vallásosságának dichotomikus funkciói is jól jelzi ezen tendenciákat. Ilyenek a folytonosan előtérbe kerülő "Isten csak egy van...", "...nincs görög katolikus vagy más Isten" kettős vallási érzület felszámolására tett kijelentések.

A magatartási minták az egyén és közösség életében a saját érdekeknek megfelelően (politikai üldözés, közösségi–személyközi ellentétek) mindig is változhat.

A verbális viselkedés antropológiája, és ezen belül is a történetmondás "... a beszélői és hallgatói szerepek, az egyéniségvizsgálat, a kontextuselemzés, a forogatókönyvek, az eseménygrammatika irodalmához kötődnek."¹⁶⁷

Az emlékeket mindig is befolyásolta az adott társadalmi szerkezet, melyben végbemennek átadásuk formái. Az elbeszélésben általában felerősödik az elbeszélés szimbolikus aspektusai. Ahogy általában az írás során megerősített emlékek esetében nem magát az emléket olvassuk, hanem azt, ahogyan az írás átalakította. A szóbeli hagyomány esetében a spontán emlékezés, az öntudatos reprezentáció is stilizációs formákat használ.¹⁶⁸

Az oralitásban a hazudozás viselkedési stratégiaként van jelen. A beszélgetés sohasem választható le fizikai környezetéről, a történetben elfoglalt helyéről. A hazudozás rituális módon nyilvánul meg legtöbbször, amelyet maga a kontextus kényszerít ki. Ebben a folyamatban a "lódítás" nem minősül etikátlannak, ugyanis közvetlen beépül abba a narrációs viselkedési stratégiába, amit maga a beszédhelyzet szabályoz, a kérdező (kutató) és válaszoló (interjúalany) sajátos kommunikációs viszonya és szándéka meghaladja a félrevezetés tudatosságát. Az interjúalany lényegében ilyenkor próbára teszi a kutató figyelmét, felkészültségét, adott esetben magához a problémához való szubjektív, objektív viszonyát,

¹⁶⁴ Keményfi R.: 2003, 96.

¹⁶⁵ uo. 100.

¹⁶⁶ uo.

¹⁶⁷ Keszeg V.: 2003, 106.

¹⁶⁸ Peter B.: 2000/1, 4–5.

amely a rituális megértés cselekvéssorozatán fut végig, egyfajta virtuskodás, bravúroskodás formájában.¹⁶⁹

A társadalmi emlékezet kapcsán felvetődhet a kérdés, hogy egyes kultúrákat látszólag miért foglalkoztatja jobban múltjuk visszaidézése, mint mondjuk aktuális társadalmi-szociális állapotuk. Több fajta emlékezet létezik egyszerre egymás mellett (családi, helyi, nemzeti, etnikai), ezek más és más nézeteket hívhatnak elő, de mindegyik abból indul ki, hogy mi emlékezetre méltó? Maga a kérdés pedig magával hozza a múltfelfogások közti szélesebb és mélyebb társadalmi konfliktusokat.¹⁷⁰

Annak, hogy a vizsgált közösségekben a görög katolikus vallás és ehhez szorosan tapadó sajátos identitás nem nyert elismerést, hasonlóan más erdélyi (székelyföldi) közösségek helyzetéhez, egyházszervezeti okai voltak. Felekezeti pluralizmusválasztás elé állította a csoportokat, melynek során az egyik (ortodox) megerősödött, míg mások (görög katolikus közösségek) felszámolódni kényszerültek.¹⁷¹

Szilágyi Ferenc a Bihar megyei görög katolikusság kapcsán kiemeli, hogy a görög katolikusok, függetlenül attól, hogy magyarok vagy románok, leginkább a reformátusokkal és a római katolikusokkal alkottak vegyes településeket. Ezzel is magyarázható, hogy a román görög katolikusok jóval nagyobb számban beszéltek magyarul, mint az ortodoxok. A Trianon utáni román vezetés a görög katolikus "fajtársaikat" "renegát"-nak tartották, ún. "félmagyaroknak".¹⁷²

Az Alsó-Nyárádmente esetében a magát érzelmileg is görög katolikusnak valló személyek, családok jóval hajlékonyabbak a magyarság irányába, a vegyes házasságok is gyakoribbak ezen családok körében, akár generációkra visszamenőleg.

¹⁶⁹ vö. Keszeg V.: 2003, 109.

¹⁷⁰ vö. Peter B.: 200/1, 12–14.

¹⁷¹ B. Kovács A.: 2000, 131.

¹⁷² Szilágyi F.: 2003, 77.

III. 4. Román–magyar „szórványhelyzetek” identitástermelése az Alsó-Nyárárdmente peremén: a nagyteremi példa

Az Alsó-Nyárárdmente kapcsán a klasszikus értelemben vett „szórványról”, szórványhelyzetről részlegesen szóltam a fentiekben (a szórvány fogalmáról való értekezést, illetve a dolgozat problematikája kapcsán használt szórvány tipológiai megközelítést lásd a A nagyteremi magyar és román közösség identitástermelésének tényezői című fejezetben). A helyiek társadalmi/hétköznapi párbeszédében is csak részlegesen jelennek meg a klasszikus értelemben használt szórvány fogalmának alaki jegyei.

A tárgyalt település többségében református felekezetű, és a szórvány jegyeit egyáltalán nem reprezentáló, sűrűn lakott tömbmagyar falvak szociokulturális mezején helyezkedik el. A település térbeli pozíciója, lakosságának nemzetiségi megoszlása, aránya, a régió etnokulturális jegyeinek tekintetében is egy marginális helyzetről árulkodik.

Nagyteremi egykori nemzetiségi, etnikai viszonyai (néhány 19. századi forrás is ezt igazolja), a török pusztítások utáni időszakban kicserélődött, etnikai értelemben dichotomikussá vált. Még pontosabban Nagyteremi esetét, mint a szórvány egyik lehetséges példáját, elsősorban a kisebbség-többség párhuzama vagy éppenséggel oppozíciója mentén szerveződő identitáskategóriák mentén határozzuk meg:

Azt, hogy valójában hány településen jött létre úgy magyar szórvány, hogy egy román, szerb, szlovén, ukrán lakosságú faluba valamilyen ok következtében magyarok települtek be, vagy hogy az elmúlt századok során hány magyar lakosságú településen csökkent oly mértékben a helyben lakó magyarok száma, hogy a betelepülő románok, szerbek, szlovénok, ukránok kerültek többségbe, fel lehet tánni. Ezekben az esetekben természetesen egészen más helyzetről van szó, mint amit a békedöntések hoztak létre, és természetesen fel lehet tenni a kérdést, hogy abban az esetben, ha a közösség tagjai nem szétszórás, szétszóródás, szétszórás következtében ‘kerültek’ szórványba, lehet-e diaszpóráról, szórványról beszélni? Megítélésünk szerint igen, s ez egyben azt is jelenti, hogy ezekben az esetekben a migrációt nem tekintjük a diaszpóra/szórvány fogalom elengedhetetlen elemének. Éppen ezért diaszpóráról/szórványról beszélhetünk akkor is, ha egy közösség tagjainak (leszármazottainak) sorsa helyben maradásuk ellenére vagy éppen annak következtében lesz ‘szétszórás’, ‘szétszóródás’. Ebben az esetben nem a közösség tagjainak migrációjára, hanem a betelepülők s a többségbe került betelepülők közösségére helyeződik a hangsúly. Azaz diaszpóra/szórvány jöhet létre akkor is, ha azok, akik diaszpóra/szórványba kerültek, úgy szakadtak ki abból a közösségből, amelybe betelepültek, hogy nem „mozdultak”, vagyis helyben maradtak.¹⁷³

Nagyteremi szórványpéldájának alapesete egyfelől az, hogy a nagyteremi magyar közösség társadalmi rendszerébe betelepített román lakosság statisztikai értelemben sohasem

¹⁷³ Tóth P. P.: 2005, 113.

volt stagnáló, másfelől pedig a román közösség birtokjogi, gazdasági és egyáltalán egész szociokulturális rendszerének függvénye egyenes arányban maradt a magyar közösségével, vagy éppenséggel alá vagy fölé reprezentáltságot mutatott/mutat.¹⁷⁴

A többség-kisebbség, a kisebbség-többség viszonyában mindenféleképp figyelmet érdemel a tömegpszichológiai háttér, amelyet megintcsak erőteljesen befolyásol az erőszakos elenemzetelenítési politikai viszony, de maga az asszimiláció, akkomodáció folyamata is.¹⁷⁵ Az ebből adódó feszültségek, a szorongás érzete, a „kisebbségi sorsba” való belekényszerülés mind-mind aktuális megfogalmazása/interpretációja a nagyteremi magyar közösségnek. A román, illetve a magyar közösségek, személyek külön-külön történő vélekedése a kisebbségi lét történeti, időbeli határait illetően eltérő spektrumokat mutat. Napjainkban a román közösség, személyek tudatában a betelepülés/betelepítés ténye, történelmi távlatból nézve felülreprezentálódik és történeti konszenzusként él tovább. Az idősebb generáció – mindkét fél részéről – igyekszik kerülni a kisebbség-többség fogalmát, leginkább a „vegyes település”, „együttélés” fogalmaival oldják fel az etnikus repertoálokban felsejlő etnikus ellenállások kipattanásának lehetőségeit.

Az olyasfajta eredetkonstrukciók megfogalmazásai, amelyek a történeti tényszerűséget többé-kevésbé izolálni tudják, mindig az adott közösség saját etnikus kategóriáinak felülreprezentáltságát szolgálja és csakis etnikai konfliktusok, és az etnikus kategóriák mentén szerveződő határsértések esetében kerül terítékre. Vagyis a nagyteremi románság egyes esetekben a betelepülés/betelepítés történeti spektrumának kauzális tényét felülírva, autochtonnak¹⁷⁶ nevezi magát, és így is viselkedik. Ennek a fajta viselkedésnek egyáltalán nem azt az olvasatót szánjuk, amely „történelem hamisítással”, vagy az „erőszakosan kikövetelt többségi jog” érdekérvényesítésével írható körül csupán, hanem annál inkább annak a fajta magatartásnak tulajdonítjuk, amely egy adott településen belül, a történeti

¹⁷⁴ Ezt a fajta alá vagy fölé rendeltségi viszonyt az olyan politikai-társadalmi változások indukálták legjobban, mint a Trianon utáni kialakuló román asszimilációs politika vagy az 1940–1944 közötti „magyar világ” polgári, katonai közigazgatása. A második világháború utáni és az ezt követő diktatórikus nemzetiségi politika, és nem utolsósorban a román rendszerváltást követő nemzetállami kontextusban megfogalmazott kisebbségi politikai retorika folyamatosan a román nemzeti homogenitás elvét hirdették és követték. Nagyteremi román–magyar, magyar–román nemzetiségi viszonyait elemezve kitűnik, hogy a kulturális és etnikai megosztottság minden egyes felsorolt politikai helyzetben létezett, amelyek az identitásstrukturák (mindegy, hogy a domináns többségi vagy éppenséggel a kisebbségi identitásstrukturáról van szó) közötti feszültségeket gerjesztették. Ennek következtében a politikai célkitűzések és etnopolitikai opciók befolyásolták az etnikumközi viszonyokat, magukra a közösségekre közvetett hatást gyakoroltak (vö. Salat L.: 2005, 51.).

¹⁷⁵ Tóth P. P.: 2005, 114.

¹⁷⁶ Az allochton–autochton fogalmak mint szórványtipológiai megközelítések Ilyés Zoltántól származnak: „Az allochton–autochton megkülönböztetés sokkal termékenyebb módjának tűnik a közösségek eredethagyományukhoz/eredetükhöz való saját viszonyulásának elemzése. Ebből a perspektívából allochtonnak tekinthetünk minden olyan szórványközösséget, amely kulturális emlékezetében, történeti narratíváiban még őrzi az eltérő etnikus és kulturális közegbe való telepítés vagy település tényét, körülményeit. Autochton ezzel szemben az a szórványközösség, amely emlékezetében, identitás narratíváiban az elsőbbség, a törzsökösség konstrukcióit forgalmazza” (Ilyés Z.: 2005, 65.).

értelemben is kisebbségből többséggé szerveződő közösség, a sajátos etnikus repertoáljainak tudatában (a többségtől eltérő vallás, nyelv és egyéb kulturális formációk) határfenntartási stratégiát folytat.

A nagyteremi magyarság minden esetben az „elsőbbség”, „törzsökösség” narratív képleteit forgalmazza a településen belüli saját etnikus pozíciójának megerősítése érdekében, éppen ezért gyakran hivatkozik az olyan történelmi relikviákra¹⁷⁷, amelyek a történelmi elsőbbség jogát igazolják.

A nagyteremi románság, az egyetlen olyan település az Alsó-Nyárádmentén, amely többségként (nyelvi, gazdasági, szociális értelemben) ékelődött be a térség tömbmagyarsága közé, a régiót tekintve ugyanakkor került földrajzi elszigeteltségbe, peremhelyzetbe. Innen nézve a nagyteremi románság is kisebbség, stigmatizált csoport, és mint ilyen látja el magát határépítési folyamatokkal, elhatárolódási mechanizmusokkal.

III. 4. 1. Nagyteremi történeti vetületei. A nagyteremi görög katolikus románság történeti aspektusai.

Nagyteremi első okleveles emléke 1263-ra datálható, amely Theremy néven említi a települést, egyházszerkezettel a kolosmonostori apátsághoz tartozott. A protestanizmus előszele – más alsó-nyárádmenti településekhez hasonlóan – érintette Nagyteremit is, amelynek lakossága előbb az unitárius, ezt követően pedig a református hitre tért át. Ekkor Nagyteremi egy egyházközséget alkotott a szomszédos Teremiújfaluval (Satu Nou) (az egyházközség későbbi szétválásának okait lásd A nagyteremi magyar és román közösség identitástermelésének tényezői. Nagyteremi mint szórvány(helyzet) című alfejezetben). Az 1556-os kolozsvári zsinat után, amely biztosította az erdélyi lutheránus egyház megalakulást, lényeges változások történnek, a telegdi főesperesség a marosi egyházmegyévé alakul át, a Küküllői főesperesség pedig a Küküllői egyházmegye nevet kezdi viselni. Nagyteremi Teremiújfaluval együttesen kiválik a marosi egyházmegyéből és csatlakozik a Küküllői egyházmegyéhez. A két település a reformáció idején már külön templommal rendelkezik.¹⁷⁸

A Küküllői egyházmegyében az 1570-es évek második felére a magyar lakosság jelentős része az unitárius valláshoz csatlakozik, Nagyteremi és Teremiújfalu lakossága is az

¹⁷⁷ Ilyen a Kripta-hegy, amely gr. Bethlen Farkas és gr. Bethlen Lipótné kriptájáról nevezetes, illetve Sükösd György emlékkoporsója, amely az egykori földesúr alakját ábrázolja páncélos öltözetben, fekvő pozícióban. Az emlékmű mára már a Román Műemlékvédelmi Hivatal felügyelete alatt áll (lásd Lestyán Ferenc *Megszentelt kövek*). A középkori erdélyi püspökség templomai – <http://mek.miif.hu> (letöltés: 2010. 03. 19.).

¹⁷⁸ Orbán B.: 1870, 46.

unitárius vallás követőivé válnak, illetve egyházi javaikkal együttesen 1576-ban, Sükösd György unitárius főúr patronátusa alá kerülnek, akinek családja Nagyteremi régi birtokosa volt.¹⁷⁹

A Sükösd család kihalása után Nagyteremi II. Rákóczi György fejedelem kezére kerül és 1662-ig fejedelmi kézen is marad, amikor Apafi Nagyteremit, illetve Termiújfalut a reformáció kálvini irányzatát követő Bethlen Jánosnak adományozza, aki rövid időn belül a települések lakosainak legnagyobb hányadát a református hitre téríti. Az unitáriusok egyházi javai a reformátusok kezére került, akik megkapják az unitáriusok „ódon”¹⁸⁰ templomát. Tizenhat család az unitárius valláson marad, akik új templomhelyet kapnak a fejedelemtől, és így 1672-ben felépül az unitáriusok új, de jóval kisebb temploma is. A Bethlen-család egyik ága időközben katolizál, így ez a közösség is imaházat emel a maga számára.¹⁸¹

Nagyteremi egykori görög katolikus közössége esetében legvalószínűbb, hogy a földesúri betelepítés, illetve a spontán módon szerveződő betelepülés több hullámban történt. Orbán Balázs utalást tesz a nagyteremi románság vallási-etnikai divergenciájára, és ezúttal kijelenti, hogy az időközben katolizált Bethlen János család katolikus imaháza mellett az „oláhoknak is van temploma”, mindezt a 17. század második felére teszi.¹⁸²

Orbán Balázs által említett „oláh templom” Sükösd György unitárius főúr idejére tehető. Ebben az időben Nagyteremi magyar lakossága unitárius felekezetű volt, kivéve a románságot, akik jobbágyokként települtek Nagyteremibe. A románok templomának léte a 17. században a betelepülés első fázisát jelentheti, míg a Bethlen-család által szervezett 18. századi betelepítés egy második vagy többszöri betelepítés/rátelépítés tényét igazolhatja.

A nagyteremibe betelepülő románok vallását nem (így magát a románok templomát sem) nevezi meg Orbán Balázs, de figyelembe véve a már elemzett statisztikai adatokat (lásd: Egyházi sematizmusok, népszámlálási adatok, egyházi iratok tanúsága) kitűnik, hogy a Nagyteremibe betelepített románság, ha a betelepítéskor a görögkeleti, vagyis az ortodox vallást követte, feltehetőleg azon román közösségek soraiba tartozott, akik a Rómával való unió feltétlen hívei voltak (1698; 1701); hasonlóan az alsó-nyáradmenti nyáradkarácsonfalvi (Crăciunești), illetve kisteremi (Tirimioara) román görög katolikus közösségekhez (mint ahogy ezt jól tükrözi a nagyteremi román közösség 19. század közepére kialakult felekezeti homogenitása).

¹⁷⁹ Orbán B.: 1870, 46.

¹⁸⁰ A Magyar Értelmező Kéziszótár szerint (*Akadémiai Kiadó, Budapest, 1987*) az „ódon” szó olyan várkastélyt is jelölhet, amely a „régmúlt hangulatát” idézi, Orbán Balázs a kifejezést, a nagyteremi unitáriusok egykori templomára vonatkoztatja, amely minden bizonnyal románkori eredetű.

¹⁸¹ Orbán B.: 1870, 47.

¹⁸² Orbán B.: i. m. 26–27.

A népszámlálások igazolják, hogy az összlakossághoz képest (statisztikai értelemben is) egy jelentős többségű görög katolikus román közösség határozta meg a település életét a 19. század közepén. Az 1850-es népszámlálást követően (bő egy évtized múltán) érkezik meg Orbán Balázs, a Székelyföld feltérképezése során Nagyteremibe. A Bethlen-család kastélyának lefényképezése körüli események kapcsán a következőkkel indítja Nagyteremi ismertetését:

[...] Amint ezt lefényképezni akarám, furcsa egy történetem volt, melyet olvasóim mulattatására, de mint a nép jellemzésére vonatkozó adatot is itt közlendőnek vélek. Egy szép reggelen kikeresvén Tereminek festői pontját, kipakoltam gépemet, de a fényképezéssel igen gyakran ingerkedő idő ez alkalommal is akadályozólag veté közbe magát, mert hirtelen elborult. Én, hogy ne kelljen újból felpakolni, a gépet és kellékeket beraktam egy közeli román földészhez, de midőn másnap megjelenek, hát ottan találom a falusi bírót hűteseivel (mind oláhok) és a falunak ácsorgó népességét. Az előljáróság a gépet és hozzátartozókat mind kihordatta az udvarra, mint valami veszélyes corpus delictiket, s talán máglyára rakják, mint valami ördögös dolgot, ha szerencsére a gépcső nem imponál nekik ágyúszerű öblével. Hanem ahogy én odaértem, hagyva a félelmes gépet, bíró és hűtőség nekem esett, hogy ki és mi vagyok? Hiába adtam elő útleveletem, hiába a főtisztól nyert nyílt rendelet, melyben utazásom célja tudattatik a falusi előljáróságoknak adott azon rendelettel, hogy mindenütt szabadon bocsássanak, s senki által gátolni ne engedjenek. Mindez nem ért semmit, úgy felvilágosító magyarázatimat is (bár jól tud magyarul az idevaló oláhság) érteni nem akarták. Utleveletem nyílt rendeletemet lefoglalta a bíró, sőt engem is letartóztatott mint valami veszélyes kémet, vagy ördögöst s így vittek aztán a kíváncsi néptömegtől kísértetve Pontiusától Pilátushoz, jegyzőtől a papához; esetlegesen azok otthon nem lévén, már bebörtönözni s szolgabirohöz kísértetni akartak, midőn szerencsémre egy éppen ottan lévő főhivatalnokkal találkozván, ez megmagyarázta nekik, hogy vigyázzanak, mert ezért még baj érheti őket stb., s így szabadultam meg. Midőn bíró uramat méltatlan eljárásáért be akartam a főispánnál panaszolni, o ki eddig proconsuli büszkeséggel bánt velem, most egyszerre alázatos kérővé változott át, s ki eddig érteni nem akart, most kezeimet csókolva, tiszta magyarsággal kért, esdeklett, hogy engedjek meg, mit meg is tettem. Hanem még csak most jön a legjellemzőbb coloraturája az esetnek; ugyanis a bíró és hűtőség jól tudta, hogy ki vagyok, úgy azt is, hogy hol vagyok szállva, de éppen esetlegesen rossz idő lévén, mikor a falusi nép munkálatlanul hever, ok egy kis borra szomjuhoztak, ezt pedig úgy hitték megszerezhetni, ha engem elfogva, addig hurcolnak ide-oda, míg én megunva a tréfát, néhány forinttal megváltom magamat ez alkalmatlanságtól, azért a contot előre megitták zsebemre néhány kupa bort, mely alkalommal a korcsmában kibeszélve bölcs diplomaticus tervöket, úgy jött nekem is tudomásomra később.

És honnan van az hogy azon öt éven át, mely alatt az egész Székelyföldnek minden zege-zúgát beutaztam, soha nem, hogy feltartóztatva vagy gátolva lettem volna, hanem mindenütt legnagyobb készséggel segítettek, utasítottak; Honnan van, hogy első lépésem is, melyet vármegyei földön teszek, ily boszantó, malitiosus eljárással, ily vastag ármányosság kifőzte cselszövénnyel találkozik? Onnan mert a székely felvilágosodott, éretlmes, nyílt, barátságos jellemű, bizalmas, udvarias, mig másfelől az oláhnak már jellemében van a gyanakodó bizalmatlanság, az előítéletes butaság, melyhez, - mint jelen esetben - a furfangos rosszakaratnak nem kis adaga járul; fennhéjázó, durva midőn hatalomban van, kigyóként csúszó-mászó és alázatos midon túl van szárnyalva, vagy legyőzve; határtalanul gyáva az erőssel szemben, kannibálilag kegyetlen a gyengével való mérközésnél; de ezen nem igen vonzó jellemvonásokat hosszas szolgálása alatt sajátítja el: e

szegény nép rabszolga volt Róma uralma alatt, azután ismét jobbágy annyi századon át, higyjük, reméljük, hogy most, miután nagylelkűleg megosztók velük szabadságunkat, midőn őket szabad polgárokká tettük, higyjük, hogy idővel ok is levetkőzik a szolgaságnak jellemükbe fészkelődött e rút kinövéseit...¹⁸³

Az idézetből kitűnik, hogy Nagyteremiben ekkor a románság társadalmi bázisa szervezett volt, illetve hogy az akkori falusi előjáróság és annak vezető személye/személyei a „bíró” és „hütese” román származású/származásúak voltak. Az intrika leírása nem említi magyar nemzetiségű személyeket a falusi előjáróság tagjai között. Orbán Balázs saját ügyének orvoslása kapcsán csak annyit említi, hogy időközben egy főhivatalnokkal találkozik (a főhivatalnok éppenséggel Nagyteremiben tartózkodott), aki felhívja a román közösség figyelmét tettének esetleges jogi szankcióira. A hivatalnok, hogy rendezze az ügyet, a főispán személye előtt kívánt panaszt tenni.

A főhivatalnok akkor a magyar közigazgatású Marossszék egyik főtisztviselőjeként és foglalkozásának teljes jogi státusában jelent meg a román közösség szemében, és ezért gyakorolhatott hatást a falusi előjáróságra, a főispán felemlegetése pedig a vármegyei törvényhatóság legfelsőbb személyének bevonását jelentette/jelenthette volna.

Orbán Balázs Nagyteremiről szóló ismertetését, melyben általánosságokba bocsátkozik a román nép etnogenezisének illetően, minden bizonnyal befolyásolta a késő 19. századi magyar etnopolitika. A 19. század fordulójának népszámlálási adatai már használják az etnikai értelmű szórványfogalmat, illetve a 19. század fordulóját követően már fokozottabban kérdeznak rá az ország nyelvi-nemzetiségi-vallási viszonyrendszerére. A 20. századi magyar elit viszont már egyértelműen felismeri és szorgalmazza is, hogy – szakítva az államnemzeti koncepció etnikai, nemzetiségi homogenizációs törekvéseivel – a Statisztikai Hivatal adatai immár többoldalúak legyenek, jól tükrözzék az ország anyanyelvi, vallási adatait, vagyis szemléletessé tegyék a nemzetiségi, etnikai, területi-népességi eltolódásokat, azon megjegyzéssel, miszerint: „láthassák a nemzetiségek előretörését a magyarság rovására”.

184

Orbán Balázs idézetéből is kiviláglik az a fajta szemlélet, amely a magyarországi elit nemzetegységesítési törekvésekben ideje korán tetten érhető. Még pontosabban, a magyar nemzetegységesítési törekvéseknek (az államszerveződés német hatása és annak mintája alapján) azon szimptomája, amely a magyar nép eredettudatának koncepcióját olyan zártrendszerű hatásmechanizmusokkal akarta véghezvinni, mint a közös nyelv, vérközösségi gyökerek, közös kultúra, egységes történelmi szimbólumok stb. Az ilyen jellegű nemzetegységesítési törekvések sok esetben a Magyarországon élő nemzetiségi/kisebbségi

¹⁸³ Orbán B.: 1870, 46.

¹⁸⁴ Keményfi R.: 2005, 81.

csoportok között már ekkora kialakult etnopolitikai szakadékokat inkább mélyítette, mintsem kiegyenlítette volna azokat.

III. 4. 1. 2. Nagyteremi szórványhelyzete

Nagyteremi kétpólusú (román–magyar; magyar–román) etnikai viszonyinak sarkalatos pontjai nem pusztán a többség–kisebbség viszonyában rejlő fölé és alárendeltségi szintek módszeres vizsgálatát követeli meg. Egy mélyebb olvasat létrehozásához fontos megvizsgálni az etnikus repertoárok szintjei közötti időbeli, térbeli hatásokat. Fontos, hogy elemzésünk keretén belül figyelembe vegyük a főbb kulturális jegyek (nyelv, vallás, történeti tudat) kinyilvánításának módozatait, megőrzésének, elvesztésének, vagy metamorfózisának körülményeit, és ekkép meghatározni Nagyteremi lokális világát.

A nagyteremi román–magyar közösség identitásteremtésének mintáit, ezen belül is a magyar közösség „kisebbségi” alapesetét kénytelenek vagyunk belekényszeríteni a társadalomtudományi megközelítésből is többrétegűnek ítélt szórvány fogalmába. A két közösség identitásának asszimilációs, akkulturációs fázisait vizsgálva, igyekszünk elhelyezni a közösségeket – a település hálózatán belüli interetnikus kapcsolatai révén is – abba a nagy elméleti bázisba, amit „magyar szórványkutatás”-nak hívunk. A szórványkutatási modellek „jelentéstartalma”, „fogalmi érvényessége” napjainkban is meglehetősen zavaros elméleti kérdéseket hagy maga után.¹⁸⁵

A szórványkutatás, hogy miképpen követeli meg az adott közösség asszimilációs fázisainak vizsgálatát, erre vonatkozóan Biczó Gábor a 14 éves rádoci (Rădăuți, Románia) kislány példáját hozza, aki arra a kérdésre vonatkozóan, hogy beszél-e magyarul, azt válaszolja románul, hogy: „Nem, de magyar vagyok”.¹⁸⁶

A nagyteremi kutatásunk során a Nagyteremiben született idős magyar bácsi számára románul feltett kérdésre, hogy románul vagy magyarul beszél-e, azt felelte vissza román nyelven, hogy: „Románul is, magyarul is, de magyar vagyok”.

A két alapesetet, ha a nyelvi asszimiláció – mint az általános asszimilációelmélet egyik fázisát – mint végbement, megkésített vagy még be nem fejezett nyelvi asszimilációs fázis problémakörén keresztül vizsgáljuk meg, és ily módon ágyazzuk bele a két személyt, vagy a személyeken keresztül magukat a közösségeket a szórvány valamelyik alapesetébe, azonosságot fedezhetünk fel identitásképletek leírásában. Az etnikus identitással kapcsolatos feltevések inverziós módon egyik vagy másik közösségre is igazak, akkor is, ha a kulturális és

¹⁸⁵ Biczó G.: 2005, 34.

¹⁸⁶ uo. 34. p.

szociális, etnikai, demográfiai helyzet függvényében – döntő részben – a két közösség eltérést mutat. A szórvány fogalmának értelmezésekor egyáltalán nem mindegy, hogy milyen, a szórvány alapeseteit nagyban meghatározó közösségi faktorokat (etnikai, faji, lakókörnyezeti, rokonsági, késői iparosítási, önkéntes gazdasági migráció stb.)¹⁸⁷ vesszünk figyelembe, ugyanis ennek függvényében eliminálódhat egy-egy szórvány általános kritériuma.¹⁸⁸

Az erdélyi magyar szórványpárbeszédnek mindig is volt egy szenvedéstörténete, illetve veszteségozisa, és egy ezzel szembehelyezkedő, nem feltétlen a veszteségozist kidomborítani akaró elméleti modell, amely napjainkban is megfogalmazódik, természetesen más és más politikatörténeti kontextusok hatása alatt, vagy akár diszciplinatörükus vitaműhelyek, állásfoglalások formájában, ezek még mindig megoldást követelnek.

Igyekszem, hogy dolgozatomban ne bonyolódjak bele a magyar szórványpárbeszéd olyan vitapontjaiba, amely egyfelől azt mondja ki, hogy a szórvány jelentéstartalma lecsupaszítható, vagyis megragadható teljes mértékben és klasszifikációs modellül szolgálhat, a „szórvány állapotával, gyanújával” szemben¹⁸⁹, másfelől pedig ellenvéleményként, szembehelyezkedve a szórványt mint általánosítható fogalmi rendszert, mint induktív, racionális elméleti modellt mutatja fel,¹⁹⁰ s amely a szórvány fogalmát meghagyja többretegűnek, illetve heterogén jelentésű fogalomként kezeli azt.¹⁹¹

A nagyteremi magyar közösség önvallomásában (de a külső megítélés szerint is) nem, illetve csak részben nevezi magát szórványközösségnek. A bevezetésben utaltunk rá, hogy mind a magyar, mind pedig a román közösség esetében a nemzeti, etnikai jellegű eredetkonstrukciók, a történeti, kulturális elsőbbségi elv megfogalmazásai mindkét fél esetében egyaránt tetten érhető. Ami igazán elmozdítja Nagyteremi esetében az etnikai, nemzeti kategóriákat, azok elsősorban az időbeli és térbeli faktorok történeti jellegű diszkontinuitása. A nagyteremi magyarság, a hétköznapok interetnikus viszonyainak háttérében, mint a történeti elsőbbségi elvet hirdető közösség már nem tudja (de nem is feltétlen akarja) legitimizálni magát „törzsökös”-i csoportként, és ezáltal felülreprezentálni a lokális tér valamennyi etnikai viszonyának aspektusát, hanem mint „kisebbségi” csoport a „többségi” románság viszonyrendszerében egyfajta akkomodációs stratégiát gyakorol.

¹⁸⁷ A szórvány felsorolt faktoriális különbségeinek részletes leírását lásd: Biczó G.: i. m. 35.

¹⁸⁸ uo. 35.

¹⁸⁹ Vetési László erdélyi szórványkutató, több pontban is vitát kiváltó szórvány kutatásainak elméleti-gyakorlati modellje taglalja részletesen a kérdéskört

¹⁹⁰ Vetési László szórványkutatásainak hipotézise kapcsán Biczó Gábor kulturális antropológus több sorozatos vitaműhely formájában kimondja, hogy a szórvány eseti típusainak jellemzése kapcsán egyenesen hiba a szórvány fogalmát általánosítani, illetve a szórvány fogalmát behelyezve az asszimilációelmélet módszeres tudományos vizsgálatába (nemzetközi tekintetben is) megállapítja, hogy még „metaperspektivikus” elgondolásban sem adatik meg a szórvány jelentésének egységes szemlélete.

¹⁹¹ Biczó G.: 2005, 34–41.

A nagyteremi magyar közösség kisebbségtudata/szórványtudata a hétköznapi statikus állapotából mint rejtett közösségi tudat leginkább akkor mozdul ki, ha a kisebbségi lét időperspektívája felülreprezentálódik, mobilizálódik olyan találkozások következtében, amelyek például az összerdélyi magyarság köré szerveződnek és erős nemzeti szimbólumokkal telítettek.

A találkozások az alsó-nyárádmenti környező többségi magyar falvakkal nagyobb egyházi ünnepek, falutalálkozók alkalmával, amikor a közösségek nem egyszer a saját szimbolikus tereiknek, közösségi kohéziójuknak megerősítésére használják fel ezen alkalmakat, a fenti eszményített magyar nemzeti sors hatásához mérten itt is hasonlóan mobilissá válik a kisebbségi és szórványsors, de hatását tekintve temporális marad, újra statikussá válik, legfentebb a közösség „szakrális” időtényezőit befolyásolja.

III. 4. 1. 3. Nagyteremi magyar és román közösség identitástermelésének tényezői

A két közösség identitástermelésének tényezőit nemcsak Nagyteremi lokális világának etnikus tér- és időszegmenseiben kívánom vizsgálni, hanem az identitástermelések mintáiban keresem meg azokat a viszonyulási pontokat, amelyeket a „külső”, vagyis a környező települések magyarsága, részben pedig a Nagyteremibe beköltöző román anyanyelvű csoportok diktálnak mint etnikus stratégiai modellt. A „külső hatások” etnikus distanciát termeltek/termelnek, amelyek főleg a rendszerváltás utáni időben kezdtek megnyilvánulni igazán, illetve váltak intenzívvé.

A recens erdélyi kutatások etnikus viszonyainak a vizsgálata egyre jobban megköveteli azt az időbeli behatárolást, amely a rendszerváltás előtti, illetve a rendszerváltás utáni időszakra bontható. Ennek a fajta időbeli behatárolásnak nem feltétlen a politikai ideológia megváltozása vagy részbeni megváltozása a lényeges, hanem annál inkább az a fajta politikai akarat (magyar és román részről egyaránt), amely a lokális identitások szabályait kezdték átértelmezni, átalakítani – megbontva legtöbbször az együttélés hagyományait –, hogy a területi és kulturális vezető szerep minél jobban birtokolható legyen.¹⁹²

Nagyteremi esetében a rendszerváltás utáni időszak az etnikus distanciákban rejlő „különbségtudatot” jobban kitermeli, a vallás és a szorosán hozzátapadó etnikus repertoárok pedig élessé válnak azáltal is, hogy az etnikai színezetű szimbolikus térfoglalásokban az egyház mindkét közösség részéről egyre nagyobb szerepet kezdett vállalni.

¹⁹² vö. Bakó B.: 2003, 9.

Az 1990-es évek első felének etnikai distanciáit nemcsak a vallási identitás és a hozzá tapadó mentális és területi jellegű szimbolikus határfenntartási gyakorlatok propagálták, hanem Nagyteremi estében is megnyilvánult az etnikai elkülönülésének az a módozata, mely szerint a privát szférában megmerevedő határfelosztási, határépítési gyakorlatok, a rendszerváltás után a nyilvános térbe kerültek ki. A település belső határfelosztási gyakorlatai korábban, illetve a közelmúltban nem konfliktuscselekményt gerjesztő viselkedési formaként létezett/létezik, hanem annál inkább volt jellemezhető „státusaggodalomként”.¹⁹³

Újabban, az egyre jobban kidomborodó határfenntartási gyakorlatok, az etnikai tartalmú „mi” és „ők” viszonyt mozgásba lendítették. Napjainkban a „mi” és „ők” mint határfenntartási viszonyrendszerek a különbségtudatot etnikus distanciákként kimerevítették. Mindez nemcsak a vallási, etnikai identitás narratíváinak kifejeződéseiben válik érzékelhetővé, hanem a román és magyar közösség gazdasági, szociális javainak egyre fokozottabb elkülönülése a gazdasági alapú, de az etnikai átjárhatóságot is biztosító kölcsönösségi viszonyrendszerek felszámolódásában is.

Nagyteremi esetében is – más olyan erdélyi, illetve székelyföldi vegyes etnikumú településekhez hasonlóan ahol a földtulajdon nagysága és milyensége egyben a társadalmi pozicionálás függvénye is volt – a kollektívizmussal idejében a paraszti gazdálkodások és a körük szerveződő társadalmi munkák kellő egyensúlyba tudták tartani a két fél közötti gazdasági versengést. Természetesen akkor is léteztek alá és fölé rendelt viszonyt hangsúlyozó szerepek, illetve magyar és román részről egyaránt meg voltak a legjobb gazdák, a legszorgalmasabbak, a példaértékű közösségi életet élők, de a közösségek mégis egyfajta gazdasági-szociális egyensúlyban léteztek egymással.¹⁹⁴

Az 1990-es évek végére a román közösség településen belüli gazdasági dominanciája egyértelművé válik, elsősorban annak köszönhetően, hogy a helyi privatizációs kezdeményezések zöme a román közösség kizárólagos birtokában van, illetve a románság szélesebb gazdasági kapcsolatának, valamint a tágabb társadalmi mozgásterének köszönhetően megnövekedtek a külső, a kívülről jövő gazdasági érdekérvényesítések száma.

Nagyteremi esetében az etnikai határtermelésnek, az ehhez tapadó szimbolikus cselekvéseknek két aspektusa a legismertebb, illetve maga a közösség is a határfenntartási gyakorlatok megnevezésekor minden esetben külön választják a szakrális, illetve a profán térfenntartási gyakorlatok módozatait.

¹⁹³ vö. Biró A. Z.: 1996, 271–273.

¹⁹⁴ vö. Gagy J.: 2003, 23.

A szakrális tér gyakorlatilag mentes az etnikumközi feszültségektől. A szakrális tér alatt nem csak kizárólag a vallási gyakorlatokhoz szigorúan kötött helyeket (templom, kápolna, imaterem, búcsújáró, vagy zarándokhely stb.) értjük, hanem a szakrális tér (amely természetesen időtényezővel is rendelkezik) fogalma esetünkben is integrálja a vallási dogmákhoz és rítusokhoz szervesen köthető nagyobb egyházi ünnepeket (Húsvét, Pünkösöd, Karácsony, a reformátusoknál az Úrvacsora kegyének kiosztásához köthető évközi alkalmak, az ortodoxoknál a Szentek tiszteletéhez köthető egyházi ünnepnapok stb.). A szakrális tér integráns részének tekintjük az emberi élethez köthető egyházi szolgálatot, egyházi jelenlétet is igénylő események sorozatát (keresztelés, konfirmáció, temetési szertartás), amelyek a közösségek vallási-társadalmi életében mindenfajta etnikai feszültséget eliminálnak, teret engedve a lokális térben való szabad vallás- és hitrendszergyakorlatoknak. A szakrális tereket kölcsönös tisztelet övezi, amit a román és a magyar közösség zártabb vallásossága, egyháziassága szabályoz.

A szakrális terek átlépési gyakorlatainak száma a nagyobb és egyetemes egyházi ünnepek alkalmakor a legintenzívebb, amit az ünnepkörök kölcsönös elismerése, tiszteletben tartása és ezen gesztusokhoz köthető kölcsönös ajándékozási, köszöntési cselekménysorozatok igazolnak.

Az egyházi javak fenntartására meghirdetett adományozások is bizonyítják, hogy a vallási-rituális tereket nem pusztán kölcsönösen elismeri a két közösség, hanem alkalomadtán védi is azokat. Ilyen volt a református magyar közösség adakozásra való felhívása a 2005-ös esztendőben, ami a református templom felújítását jelentette. Nagyteremiben ekkor több román ortodox család pénzbeli adománnyal segítette a református templom újjáépítését.

A profán jellegű térfenntartások gyakorlati funkciói gyorsan átalakulnak és folyamatosan változó dinamikával rendelkeznek, melyeket leginkább a generációk közti határ- és térszerkezetek időbeli, kulturális, szokásbeli gyakorlatainak elváltozásai jellemeznek.

Időbeli értelemben a leginkább statikusnak mondható etnikai jellegű határok közötti mozgásokat – melyek statikusságuk ellenére egyáltalán nem zártak, izoláltak – mint állandó szociokulturális tényezőket a lokális közösség idősebb korosztálya (román–magyar, magyar–román viszonyrendszerben gondolkodva), a „régikövek” szomszédsági, baráti/kortársi kapcsolatrendszerei biztosítják.¹⁹⁵

A profán, de mégis átalakuló, dinamikus határfenntartási/határépítési gyakorlatokat a lokális tér belső átváltozása jelenti, amelyet leginkább az „új betelepülők” generálnak. Az „új

¹⁹⁵ Gagyi J.: 2003, 23.

betelepülők” által kijelölt és elfoglalt terület nemcsak építészetiileg különül el a Nagyteremi hagyományos településszerkezetétől, hanem hermetikusan létezik úgy, hogy a közösség hagyományos egymás közötti territoriális meghatározottságú belépési és kilépési gyakorlatait a betelepülők csoportja figyelmen kívül hagyja.

Nagyteremiben az „új betelepülők” elsősorban a román nyelvet használják társadalmi kapcsolatrendszerükben, annak mozgásterében, számukra a magyar nyelvnek nincs presztízs értéke. A másik tényező, amely rohamosan alakítja, egyúttal dinamizálja az etnikus különállást, még pontosabban az etnikus különállás tudatát, az nem más, mint a román és magyar fiatalabb korosztályt ért modernizációs hatások, illetve a felgyorsult kilépési gyakorlatoknak a száma, valamint ezek idő- és térfüggvénye, amelyek visszacsapódva a lokális társadalomba, felborítják a hagyományos szerkezetű etnikai referenciáikat.

A kilépési gyakorlatoknak száma sokkal nagyobb a román fiatalság körében. Marosvásárhely közvetlen közelsége a nagyteremi román fiatalok számára nemcsak egzisztenciális tényező, amely a megélhetést hivatott biztosítani, hanem az a hatástényező is, ahol román környezetű munkahelyi kapcsolatok, illetve a szintén román környezetű kulturális, szórakozásbeli szokások egy egészen más, makro egységű konstellációban erősítik a nagyteremi román fiatalság nemzettudatát. Ez a fajta makro egységű nemzettudat nem feltétlen etnicizált, vagyis nem számol a kisebbségi léthelyzetekkel. A román fiatalság a kilépési gyakorlatok összetettségében valójában informálisan létezik a hagyományos helyi román–magyar viszonyú társadalmi életben, ennek következtében egyáltalán nem, illetve alig-alig használja a magyar nyelvet, amely mint belső közlekedő nyelv már nem élvez legitimitást a fiatalabb generáció román–magyar, magyar–román kapcsolataiban.

A magyar fiatalság körében is létezik – a román fiatalokhoz hasonlóan – az a fajta kilépési gyakorlat, amely egyrészt Marosvásárhely, illetve más erdélyi, főleg magyar többségű városok, régiók irányába mozdul el, másrészt pedig Magyarország irányába (időszakos jelleggel, a jobb körülményű, illetve a jobban megfizetett munkavállalási lehetőség reményében, de akár a végleges letelepedés céljából is). A román és a magyar fiatalok kilépési gyakorlatai, technikái valójában fokozzák, mintsem hogy szublimálnák az etnikus karakterű distanciákat.

Az idősebb magyar generáció társadalmi közbeszédében újra és újra megfogalmazza – ilyenkor utalnak leginkább a fiatalság fentiekben leírt ki- és belépési gyakorlataira, illetve az „új betelepülők” és a román fiatalság kizárólagos román nyelvhasználatára, informális társadalmi kapcsolataira –, hogy a több évszázados hagyományos etnikai alapú, de mégis gazdasági és kulturális kölcsönösségi rendszeren alapuló Nagyteremi román–magyar, magyar–román viszony felbomlott. A helyiek szemében is a nagyteremi térség „román

szigetévé vált”, vagyis a település egyre jobban a „román hangulatú falu” érzelmét váltja ki a „benszülött” magyar közösség szemében.

Nagyteremi románok és magyarok közössége egyaránt exogám típusúnak mondható. Nagyteremi szomszédtelepülése Teremiújfalunak, ennél fogva Teremiújfaluval létezik/létezett abban a közös szociokulturális rendszerben, melynek következtében a be- és kiházások¹⁹⁶ legnagyobb hányada végbement.

A település történeti ismertetése során említettük, hogy a reformáció kezdetekor Teremiújfalu leányegyháza volt Nagytereminek, de már ekkor a települések külön templommal rendelkeztek.

A nagyteremi magyarság az asszimiláció következtében, illetve sajátos kisebbségi helyzetének függvényében nemcsak számbelileg apadt a református közösség, de az idők folyamán szervezetileg is egyre jobban meggyengült, szemben a Teremiújfalusi¹⁹⁷ református magyar közösséggel.

Az egyházi viták – miszerint az erősebb és számbelileg nagyobb teremiújfalusi közösség viseli a legnagyobb terhet az egyházközség fenntartásáért, ezért Teremiújfalu nem lehet gyülekezeti értelemben sem a nálannál jóval kisebb Nagyteremi egyházközség leányegyháza –, az 1996–97-es esztendőkre beértek annyira, hogy a teremiújfalusi közösség leválik a Nagyteremi egyházközségről, és újjáalakul mint önálló egyházközség.

Az egyházszakadás mindenféleképp mélyítette a nagyteremi magyar közösség kisebbségi helyzetét, illetve zártabbá, elszigeteltebbé tette a települést, ugyanis erős, főleg verbális gesztusokban megmutatkozó elhatárolódási aspektusok mutatkoztak/mutatkoznak a két település társadalmi kapcsolatában („büszke teremeiek”, „másodrangú teremiújfalusiak”).

A nagyteremi református magyar közösség adakozásának és fáradságos munkájának köszönhetően felújította templomát, mintegy választ adva a „büszke teremeiek” külső megítélésére – amely mindig is létezett – úgy, „...mint az a magyar, buzgó vallásos paraszti

¹⁹⁶ A be- és kiházások folyamata alatt a két település közötti gazdasági, kulturális, nyelvi, vallási egyensúlyi állapotot értjük, amelynek során egyik család számára sem jelentett hátrányt az, hogy Nagyteremiben vagy Teremiújfaluban alapozzák meg a felek jövőjüket, ugyanis a két település közvetlen területi, birtokjogi szerkezete a rokonsági fokon is lehetővé tette azt, hogy a családok gazdasági értelemben is kölcsönös viszonyrendszerben maradhassanak.

¹⁹⁷ Teremiújfalu egyháztörténetére vonatkozóan az alábbi néhány történeti forrást hozzuk. A településre vonatkozó legkorábbi írásos dokumentumok a következők: „1263-ban a duo They egyike”; „1473-ban Wyfalu”; „1587-ben urtaqua Theremi” (lásd: Léstyán Ferenc: Megszentelt kövek. A középkori erdélyi püspökség templomai. <http://mek.mif.hu> - 2010. 03.19.). Témánk felvetése alapján leginkább releváns, hogy a korai történeti feljegyzések is igazolják, hogy Teremiújfalunak református népessége nemcsak számbelileg haladta meg a Nagyteremi református közösségét, hanem egyház- és birtokjogi szerkezete is nagyobb volt annál: „A Magyarország népessége a pragmatica sanctio korában (1720-21)” alapján a következőket tudjuk: „Az 1720-ban a Küküllői vármegyére. Alsó járásában fekvő Teremi-Újfaluban (14 jobbágy, 18 zsellér, 3 egyéb) összesen 35 háztartás van a népesség jogi állapota szerint, (335 ha szántóföld, 57, 5 ha rét, 88 ha szőlős) összesen 480 ha gazdasága van, míg ekkor a szomszédos Nagyteremiben csupán 26 háztartás és 434 gazdaság létezett.” (lásd: Léstyán Ferenc: Megszentelt kövek. A középkori erdélyi püspökség templomai. <http://mek.mif.hu> - 2010. 03. 19.).

kisközösség, ahol az egyházas vallásosság különböző formái példaértékűek(...), a köztudatban is így jellemzik ezt a közösséget, vagyis 'templomos faluként' emlegetik.”¹⁹⁸ Nagyteremi esetében az „egyházas vallásosság” erős vallási és etnikus kohéziót teremt.

Nagyteremiben a gyülekezeti tagság a legtöbb hívő esetében nem csak formális kötődés az egyházhhoz mint intézményhez, hanem homogén vallásos élmény. A református vallás öndefinícióként van jelen a nagyteremi magyar közösség életében, amely sajátos belső magyar identitáselemként konstituálódik.

Összegzésként elmondható, hogy Nagyteremi magyar–román, román–magyar együttélési modellje történelmi hagyományokon nyugszik, és még fontosabb, hogy a két közösség mindezt számon tartja, narrativizálja. A történelmi hagyomány megköveteli mindkét közösség részéről a megmutatkozást, a megmutatkozás kényszerét, kívülre a környező „magyar települések” irányába, mint a nagyteremi román–magyar, magyar–román kettős viszonyú település zárt rendszerét, illetve a befelé ható megmutatkozást, amely mára már egyértelműen a hierarchikus társadalmi viszonyrendszert is hivatott eldönteni a két közösség együttélésének stratégiáiban.

Nagyteremi „(szórvány)helyzete” nem tekinthető lezártnak. A település etnikai, interetnikai kapcsolatai folyamatos változás alatt vannak, ennek függvényében változás alatt állnak maguk az etnikai identitásminták is, a csoportkohéziós rendszerek, egyszóval maga az egész átörökített és kölcsönösségi rendszerben létező kulturális kohézió, amely együttesen, de külön-külön is jellemzik a magyar, illetve a román közösséget.

A belső etnikai határfenntartást követelő társadalmi kapcsolatok, többé-kevésbé mindig is feszültségmentesek voltak, ami a kibillenést okozta, azok a kívülről érkező különböző történelmi korokkal, folyamatokkal beáramló etnopolitikai hatások, amelyek feszültebbé, merevebbé tették a nagyteremi román–magyar, magyar–román kapcsolatokat.

A nagyteremi román–magyar közösség vizsgálatakor mindvégig igyekeztem ezt a fajta etnopolitikai történetiséget érzékeltetni. A „(szórvány)helyzetet” Nagyteremire úgy vonatkoztattam, mint különálló entitást, természetesen megfeleltetve az aktuális erdélyi magyar szórványpárbeszéd diszciplinárizált áramlatainak.

¹⁹⁸ Részlet Domahidi Béla Nagyteremi egykori lelkipásztorával készített interjúból. Készítette: Simon Zoltán 2005. május, Mezőbergenye (Berghia), Maros megye, Románia.

III. 5. Az alsó-nyárádmenti görög katolikusság vallási-etnikai identitásmintáinak általános jellemzői

A következőkben az alsó-nyárádmenti görög katolikusság vallási-etnikai jegyeinek tendenciáit csoportosítom, vizsgálom felül. A nagyteremi románság (mint a térség egyetlen, napjainkban is „többségben” román nemzetiségű és anyanyelvű egykori görög katolikus csoport) identitásmintáit a fentiekben már összefoglaltam, illetve a település etnikai jegyeit a „szórvány” fogalmának segítségével foglaltam egységbe. A nagytermi román–magyar közösség vallási-etnikai identitásmintái tehát együttesen nem tartoznak, illetve a nagyteremi román–magyar közösség identitásmintái (koegzisztenciális értelemben) csak pontokban feleltethetők meg az alábbi elemzési szempontoknak.

Bartha Elek a magyar görög katolikusság eredetével, illetve a keleti egyház kontinuitásával kapcsolatosan a következőképpen fogalmaz:

A magyar görög katolikusok történelmük során gyakran kerültek szembe etnikai hovatartozásuk, eredetük tisztázatlan kérdéseivel. A történeti tudat egyik legfőbb formálója ezen a téren az egyháztörténet-írás, amelyben rendre felvetődik a görög katolikus magyarság etnikai eredetének kérdése. A keleti egyház kontinuitásával kapcsolatos elképzelések az egyháztörténészekről kiindulva, az alsó papság közvetítésével eljutottak a világi értelmiség, sőt, a hívek szélesebb rétegeinek körébe. A kutatások azt mutatják, hogy a hívek jelentős része hallott erről a kérdéstről, és valamilyen formában, rendszerint a magyar eredet, a magyar kontinuitás megfogalmazásával állást is foglal benne. A tudománynak az eltérő etnikai eredetre vonatkozó megállapításai, az ezt alátámasztó eddigi eredmények ugyanakkor nem jutottak el a hívekhez, ilyen irányú ismereteiket főként helyi tapasztalataikból merítik.¹⁹⁹

A fentiekben már utaltam rá, hogy a görög katolikus történetírás által képviselt bizánci szertartású görög katolikus magyar kontinuitás nem egyértelműen ültetethető át az alsó-nyárádmenti (ugyanaz vonatkozatható zömmel a többi erdélyi-székelyföldi görög katolikus közösségek genezisére is) egykori görög katolikusság eredetére. Az általam vizsgált közösségek esetében (az eredettudatot lebontva az egyéni visszaemlékezések szintjére, ezek történeti narrációira) a román eredet, mint egykori görög katolikus bevándorló/bevándorlók, betelepülő/betelepülők képlete látszik igazoltnak kivétel nélkül.

A vizsgált görög katolikus közösségek, személyek önvallomásában a román eredet egyrészt a vallási hovatartozás öndefiníciója, másrészt az a stigma, amelyet a többségi magyarság, külső megbélyegzésként tapasztal rá, a görög katolikus személyekre, családokra,

¹⁹⁹ Bartha E.: <http://www.mta.hu/nytud/Bartha.rtf> (letöltés: 2010.04.04.)

akik ezt a fajta megbélyegzést – a társadalmi kapcsolatok – során reverzibilis jelleggel kezelik.

A román eredettudat kinyilvánításának módozatai, a belső etnikai önmeghatározás vagy a külső megbélyegzés nyílt vagy zárt rendszerű megnyilvánulásai a közösségek „közügyének” számít, ekképp vélekednek maguk a görög katolikus személyek is akkor, amikor ennek a lokális társadalmi kapcsolatokban érvényt szereznek. A „kitüntetett” időben és térben az etnikai hovatartozás deklarálása a „többség” felé, a közügyek normalizálása is egyben, vagyis a lokális társadalom etnikai, vallási viszonyainak újrarendezése.

Az alsó-nyárádmenti görög katolikuság mint vegyes repertoárú, román–magyar etnikai, nyelvi, identitásbeli jegyekkel egyaránt rendelkező közösségek, személyek dichotomikusan jelenítik meg az általános identitás kategóriák azon szegmenseit, amelyek a vallási, etnikai szempontból kitermelik az olyan distanciákat, gesztusokat, amelyek a klasszikus társadalomtudományi diskurzusokban, leginkább a „mi” és az „ők”, illetve ezen fogalmi kategóriák sajátos diffúziójával írhatók le.

Értekezésem az etnicitás, az etnikum fogalmát mint kategóriát szintén kiemelni kívánja, rövid diskurzus tárgyává téve, reményeim szerint megvilágítva az alsó-nyárádmenti görög katolikuság általános etnikai problémaköreit. Albert F. Reiterer kimondja, hogy ha általában az etnicitásról beszélünk, akkor a legszűkebb értelemben vett kultúrára gondolunk, másrészt pedig az etnicitás fejlődésmenetében az egyik leglényegibb ismérv, hogy a társadalmi valóságtól, mint totalitás különül el, és a többi szimbólumrendszer mellett különálló rendszerként jelenik meg. Azonban az etnikai identitás elmélete az egymással versengő etnikai és nemzeti csoportok érdekkonfliktusainak elemzése nélkül óhatatlanul csonka marad. Ennek politikai ismérve legfőképp pedig az, hogy az érdekek egységesülése és integrációja az etnikai identitás révén történik, vagyis az etnicitás így válik az érdekütköztetés közvetlen eszközévé.²⁰⁰

A továbbiakban igyekszem szem előtt tartani azon tételt miszerint:

Az etnicitásról és az etnikai csoportokról folytatott tömérdek vita tanulsága alapján az etnicitás jelenségét a társadalmi viszonyokban kimutatható alábbi jellegzetességekkel lehet meghatározásszerűen leírni: közös származástudat, szociokulturális kölcsönösség, történelmi és aktuális tapasztalatok közössége, az öndefinícióra és a mások által való meghatározásra épülő kollektív azonosságtudat, valamint az ezen a bázison alapuló szolidaritásérzés.²⁰¹

Az Alsó-Nyárádmenti (*egykori*) görög katolikuság románnak – főleg az 1948-at követő ortodoxiára való tömeges áttéréssel – minősülő vallása, illetve öntudata mellett, a

²⁰⁰ Reiterer, A. F.: 1992/1, 3.

²⁰¹ Friedrich, H.: 1992/1, 18.

tömbmagyarsággal szemben etnikus közösséget képez, annak identitásmegnyilvánulása három lehetséges fő szintjével: a nyelvvel, a kultúrával és a származással.²⁰² A kulturális identitással kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy egy etnikai csoport vagy nemzetiségi közösség leginkább hagyományaiban fejezi ki identitását. A hagyományozódásban azonban mégsem a kultúra szintje, milyensége a meghatározó, hanem az ahhoz való viszonyulás, azonosulás, amely során az egyén és a közösség identifikációja közti kapcsolat mutatkozik.²⁰³

Még pontosabban, az etnikai csoportképződések a határkijelölés sajátos formáját jelentik. Azon túlmenően, hogy az identitás a szubjektum és a személy lelki funkcióit integrálja, fontosabb, hogy a szubjektum éppenséggel maga a társadalmi viszony középpontja, vagyis az etnicitás az adott etnikum tagjai részére egységes viszonzszerkezetet alakít ki.²⁰⁴

Az etnikai identitás fogalmának több magyarázata létezik, maguk a kutatások is számtalan variánst eredményeztek. Ennek függvényében a vizsgált közösségek identitásjegyeit lokális értelemben használjuk, ahol a konkrét esetek adják az alkalmazható szempontokat.

Bár az identitás mindig reflexív és többnyire interaktív módon közvetített, továbbá szimbolikus formákban konstruálódik, ezek a folyamatok meghatározott, dinamikus társadalmi struktúrákban, az azonosulási kategóriák és támpontok, az identitásmodellek történetileg konkrét „készletének” alapján mennek végbe. Az identitás nem egyszerűen egy interperszonális helyzetben, hanem egy történetileg konkrét „szociális térben” helyezi el az egyént, illetve az egyén is így helyezi el önmagát. Pontosabban: csak az utóbbi alapján és közvetítésével vesz és vehet részt a helyzeti identitás alkudozásokban is.²⁰⁵

A közösségek etnikai önértelmezése során alapul vesszük az interjúrészletekben megmutató vallomásokot (lásd a III. 3. Asszimilációs utak és helyzetek a kutatások tükrében című alfejezetben), melyeknek számos részlete az azonosságtudat kialakulására, megtartására vonatkozik, illetve a különbözőségek és azonosságok kapcsolatának megértéséhez nyújt támpontot. Eszerint a kisebbség nemcsak etnikailag, de felekezetiileg is eltér környezetétől, ez a fajta elkülönülés rögzíti a nemzeti különbségeket, illetve lassítja az asszimilációs hatásokat. Ebben az esetben nem maga a vallás domináns, hanem annak funkcionális megnyilvánulásai, vagyis a szertartás, szokások a kultúra más megnyilvánulásával együttesen formálják a nemzeti identitást. Tehát ahhoz, hogy a vallás

²⁰² vö. Ujváry Z.: 1991, 14.

²⁰³ uo. 14. p.

²⁰⁴ Reiterer A. F.: 1992/1, 4.

²⁰⁵ Pataki F.: 1982, 216.

ilyenfajta hatásai érvényesülni tudjanak etnikai kohéziós erőkként, szükséges, hogy az adott etnikum vallásában eltérjen környezetétől.²⁰⁶

Az egymást metsző kulturális területek közt integrálódási folyamatok mennek végbe. Ilyen integráló tényezőként ismeretes a vallás is. A vallás a kisebb közösségek viszonyában az etnikai differenciálódást és ugyanígy az egyes etnikumok etnikus jellegeinek belső megerősödését is elősegítheti.²⁰⁷

A valláshoz való tartozás – főleg az etnikai erőterekben – más-más közösségi identitást jelölhet, illetve tudatosíthat a mikrotársadalmak közösségeinél. A vallási tartalmak így nagy szerephez jutnak az etnikai öndefinícióban, a saját kultúra tradicionalizációjában.²⁰⁸

A vallás szerkezetének főbb komponenseiből kiindulva megállapítható, hogy a vallás devocionális oldala mellett a vallás gyakorlati megnyilvánulásai a legalkalmasabbak a közösségi tudat fenntartására, kifejezésére. Ezen vallási rétegek egyértelműen az egyház vonzáskörében vannak. A vallásgyakorlási formáknak jól ismert közösségi funkciója mellett a tudat vallásos rétegei is az etnikai identitás tényezőivé válhatnak.²⁰⁹ Sok esetben úgy tűnik, hogy a vallás elvesztette integráló erejét, s átvette helyét napjaink urbanizációs, kommunikációs, információs rendszere, amit azonban megőrzött kultúraformáló erejéből, az nem a népeket átfogó elméletekben mutatkozik meg, hanem az annál jóval kisebb közösségek szintjén valósul meg. Tehát a vallás a kultúrában a szellemi szféra minden területén jelen lehet, és hagyományosan rányomja bélyegét a hagyományos kultúra, az életmód egészére.²¹⁰

A vallási tartalmak szakrális jelentéseik mellett is etnikus-társadalmi rendszerként értelmezhetőek. Tehát a vallás a saját etnikumhoz való tartozást tartalmazza, mint a kulturális tradíció megőrzésének, áthagyományozódásának társadalmi-kulturális intézménye, rendszere.²¹¹

A vallás és a saját kultúra összefüggésrendszere a következőket jelzi: a „saját vallás” mint „saját kultúra” – esetünkben a görög katolikus vallás, mint román eredetű és román sajátosságokat jelző kultúrspecifikum – biztonságos környezete legtöbbször biztosítja az etnikus tradíciót, az anyanyelv és a nemzettudat folyamatosságát, az erős vallási-nemzetiségi identitással átítatott többségi protestáns felekezetűekkel való interakciói során.²¹²

Az előző gondolatmenet alapján a vizsgált közösség egy interakciós helyzet függvényében is értelmezhető, melynek megfigyelése többé-kevésbé empirikus stratégián

²⁰⁶ Bartha E.: 1991, 41.

²⁰⁷ Bartha E.: 1984, 99.

²⁰⁸ Papp R.: 2004, 210.

²⁰⁹ Bartha E.: 1991, 48–49.

²¹⁰ Bartha E.: 1984, 99.

²¹¹ Papp R.: 2004, 290.

²¹² uo. 248.

alapszik. A közösség illetve ezen személyek etnikai identitástudata két pólus között mozgott/mozog leginkább: egyfelől maga, mint betelepülő román közösség, egy sajátos kulturális készlettel és erős vallási alapú társadalmi szervezettséggel, másfelől a többségi magyar lakosság beágyazódott társadalmi, gazdasági struktúrája, eltérő vallási rendszere és normáinak határai között.

A vallási komponenseket megkerülve és figyelembe véve az etnikum és a kultúra közötti egyéb lehetséges kapcsolatrendszeret, normákat, megállapítható, hogy az etnikai identitás a társadalmi szerveződés velejárója, nem pedig a kultúra valamely ködös kifejeződése. Tehát az etnikai identitás leginkább a társadalmi csoport kérdése, a kulturális különbségek pedig a társadalmi szerveződés problémájaként határozhatóak meg. Ebből következően érdemes megvizsgálni a határokat és a rekrutációs folyamatokat. Ugyanis a határfenntartás folyamatainak kutatása, etnikai csoporttól függetlenül, többször rámutatott, hogy az etnikai csoportok és ezek jellemzői mindig sajátos interakciós, történelmi, gazdasági és politikai körülmények között jönnek létre, vagyis mindig szituációfüggők, nem pedig adottak. A kulturális különbségek közül pedig azok a dominánsak, melyekkel az illető csoport saját különállóságát és határait jelzik.²¹³

Összegezve a közösségek identifikációs jegyeit a következőket állapítom meg: az etnikai identitás, és az ehhez szorosan tapadó nyelv nem bizonyul olyan rezisztensnek a külső hatásokkal szemben, mint a vallás, ugyanis esetünkben is a nemzetiségi különállás, a többségtől eltérő vallási hovatartozása, normái alapján különül el leginkább, ahol az etnikai jegyek többsége, valamint a nemzeti hovatartozási tudat mára már feledésbe merült. Tehát a vallás differenciáló, integráló szerepe messzemenően érvényesülni látszik, egyfelől az etnikai különbségek ellenében hat, másfelől pedig az etnikai jelleg megerősödésének irányába fejt ki hatását.²¹⁴

A vallás specifikuma, hogy egyaránt állhat az etnikai különbségek, illetve megegyezések mögött. Azonban esetünkben az etnikai sajátosság magával vonja a felekezeti hovatartozás jegyeit, ahol a tárgyalt közösség tagjai – ha különböző módon is – legtöbbször megtartották a szertartással való kapcsolatukat, tehát ezen hagyomány révén, az intézményesség vonzáskörében állnak, ebben a stádiumban pedig legtöbbször a vallások etnikai jellege kerül előtérbe. Az etnikai és vallási integráció, különböző szinteken hol negatív, hol pozitív irányba hat, és ennek megfelelően alakulhatnak a kultúra vallási és etnikai specifikumai is, de ezek nemegyszer egymással párhuzamosan, etnikai színezetet is ölthetnek

²¹³ Barth, F.: 1996, 4.

²¹⁴ Bartha E.: 1984, 100.

magukra. Így tehát kézenfekvő, hogy a tárgyalt jelenségek mögött alkalmakként ne az etnikai, hanem a vallási magyarázatot keressük.²¹⁵

Az etnicitás és állam kategóriáinak függvényében elmondhatjuk, hogy az államnak közvetlenül köze lehet az adott népesség egyes csoportjaihoz, amennyiben szabályozza azok életét és mozgását.²¹⁶ Az államiságot ebben az esetben elemzésem keretében nem csupán szimbólumként vagy eszmeként kívánom bevonni, hanem mint tényleges faktort.

Hogy megértsük az általam vizsgált közösségek etnikus identitását, feltétlenül a görög katolikus – mára már zömében ortodox – vallás kontextusában kell vizsgálni, ahol a vallás és etnikum, mint párhuzamos fogalmak léteznek.

Mindenekelőtt hangsúlyozni kell, hogy a vallás, mint etnikai integráló erő, a nemzeti, nemzetiségi lét fenntartása szempontjából akkor jöhet számításba, ha az adott etnikum vallásilag eltér környezetétől. Ez a gyakorlatban szinte mindig felekezeti különbséget jelent (...). Ha nemzetiségi csoportoknál találkozunk ezek valamelyikével, akkor a vallásnak közösségformáló és -fenntartó szerepe is van. Ilyenkor kerül sor egy adott területen az etnikai és felekezeti hovatartozás összekapcsolására, arra, hogy a vallás és etnikum szinonim fogalomává váljon.²¹⁷

A vallási-etnikai elkülönülés három tipikus esete a következő modelleket követi: egy vallásilag-nemzetiségileg homogén közösséget idegen környezetben, valamint a regionális vallási-nemzetiségi megoszlást, ahol az eltérő csoportok egy tájegységen belül nagyobb tömbökben vagy szétszórtan, de mindenféleképpen nagy felületen érintkezve élnek egymás mellett. A nyelvi különbséggel párhuzamosan ilyenkor szembeötlő módon jelentkezik a felekezeti különállás is, mindazokkal a vallás befolyásolta hagyományelemekkel együtt, amelyek a lokális kultúra vallásos színezetét megadják. A vallási specifikumoknak ez a köre erősen kapcsolódik a vallásgyakorláshoz és rendszerint liturgikus gyökerei vannak. Mindez aláhúzza egy etnikai vallási közösségben a liturgia közösségikultúra-formáló szerepét.²¹⁸

Az alsó-nyárádmenti görög katolikusság – más erdélyi, székelyföldi görög katolikus közösségek sorsához hasonlóan – 1948-at követően többségi ortodox vallási közösségként létezik a görög katolikus egyház megszüntetése miatt, illetve az ezt követő áttéréseknek köszönhetően.

A nyárádkarácsoni egykori görög katolikus közösség sohasem képezett maga körül földrajzi értelemben elgondolt határt, hanem a közösségek, illetve a személyek elszórtan, beékelődve éltek az alsó-nyárádmenti református többségű falvak, felekezetek között. A felekezetek közötti belső elhatárolódási aspektusok, illetve a szimbolikus határépítési

²¹⁵ Bartha E.: 1984, 100.

²¹⁶ Barth F.: 1996, 12.

²¹⁷ Bartha E.: 1984, 99.

²¹⁸ uo.

folyamatok is jóval elmosódottabbak, éppen ezért az identikus formák vizsgálata során, a közösségeket nem ugyanolyan aprólékossággal vesszük górcső alá, illetve, az asszimilációs, akkulturációs fázisok leírásánál eltérő hangsúllyal jelenítjük meg az egyik vagy másik közösség identitásjegyeit.

Dolgozatom elméleti kerete felveti a kettős identitás problémakörét, integrálva a görög katolikus közösség identitásmotívumait abba a mára már többszörösen bizonyított állásfoglalásba, amely kimondja, hogy az erdélyi, székelyföldi magyar görög katolikusság javarészt a 17–18. században betelepült románság utódai, akik napjainkra több fajta kényszerű, illetve spontán módon szerveződő asszimilációs, akkulturációs fázisok váltakozásának, egymásra épültségének hatására etnikus identitásukban őrzik a kettős (román–magyar), illetve a kevert vagy többes kötődés formáit.

Az alsó-nyárádmonti görög katolikus személyek etnikus önreprezentációja eltérő, de párhuzamosan jelentkező identikus kategóriákat vet fel: magyar anyanyelvű, de román eredettudatú görög katolikus; kettős nyelvű román–magyar, de egykori román eredetét nyilvánosan fel nem vállaló görög katolikus; románul nem beszélő, de román eredetét felvállaló, felmenői ágán öröklött görög katolikus (ortodox) vallását gyakorló személy; illetve azok, akik felmenőik vallásának ágán soroltatnak a görög katolikussághoz, vagy maguk is számontartják, deklarálják őseik görög katolikus vallását, s ezáltal román eredetét, de ők maguk nyilvánosan magyar nemzetiségűnek, magyar anyanyelvűnek, református, unitárius vagy római katolikus személyeknek vallják magukat.

A fenti kevert, vagy többes kötődések formái egy adott településen is egyszerre megjelenhetnek. Az erdélyi görög katolikusok esetében az identikus formákat nem pusztán a vallási rítusok megőrzése, intenzivitása jelölheti, hanem ezekre egyenes hatással vannak a környező vagy az adott csoporttal egy településen belül élő többségiek vallása, a kisebbségnek számító görög katolikus csoportok tényleges számaránya, együttélési modellje, vagyis a gazdasági, szociális viszonyok, a vegyes házasságok gyakorisága, a baráti, rokonsági kapcsolatok, az átjárási technikák stb.

Hasonló hatással voltak a váltakozó történeti korok (Trianon, az ezt követő „román világ”, majd az asszimilációs politika tekintetében hasonló súllyal bekövetkező „magyar világ”) is a görög katolikus csoportokra, amelyek településenként változó módon idézhették elő a rítusváltások kényszerűségét.

A kutatás által felölelt identitásminták konceptualizálása csupán mikroregionális értékűek, ahol a vallás és etnicitás korrelációi a görög katolikus csoportok felekezeti, csoporttagsági besorolások jelentésváltozásában nyerik el jelentőségüket. Vagyis a térség görög katolikus csoportjai, vallásuk eltérő intézményes jellegével beékelődve a térség magyar

felekezetű, magyar nemzetiségű többségi környezetébe, azon etnikai preferenciával tűnnek ki, amelyek nyilvános és a zárt térben egyaránt produktívan jelenítették meg a kevert műveltségű zóna, kulturális etnikai kevertség fogalmait, vagyis olyan affinitásokat, amelyek a váltakozó jellegű, de annál erősebb román/magyar kulturális hatások következtében előidézték az identitásváltogatások nyílt és deklarált formáit is.²¹⁹

III. 5. 1. Identitásminták szintézise. Összefoglalás

A „kettős identitás” azt az alaphelyzetet jelöli dolgozatom problémafelvetésében, amelyet általánosságban már több kutató is megfogalmazott az erdélyi/székelyföldi görög katolikusok kutatása kapcsán. Így például az eddig kutatott erdélyi/székelyföldi *román eredetű görög katolikus közösségek* egy részének kettős vagy részleges, vegyes identikus formáinak a repertoárjai a következőket mutatják: B. Kovács András a Háromszék megyei Lisznyó görög katolikus közösségének elmagyarosodását a több évszázados, spontán asszimiláció eredményének tudja be²²⁰; Szilágyi Ferenc több Bihar megyei görög katolikus közösség összehasonlító vizsgálatának eredményeként a következő kategóriákat álltja fel²²¹: „akik a római katolikus való áttérést választották, átmentették ugyan magyarságukat, örökre elvesztek a görög katolikus vallás számára”, „akik inkább az ortodoxiához való csatlakozást választották, azok a magyarság ’hajlékonyabb’ részéhez tartoztak [...] utódaik identitászavarban szenvednek, egyrészt ragaszkodnak a románságukhoz, másrészt viszont megmaradtak magyar anyanyelvűnek”, „egyesek ortodoxok maradtak, míg mások újra görög katolikusok lettek, egyesek románok, míg mások magyarnak tartják magukat, esetenként magyar anyanyelvű románok lettek”; Kovács Piroska Maréfalván lényegében családtörténeti vizsgálatok kapcsán formálja meg véleményét, miszerint az ’oláh atyafiak’ beköltözése, beilleszkedése, a maréfalvi őslakossággal való összeolvadás, a sorozatos rítusváltások és asszimilációs stratégiák sorozata nem pusztán a szájhagyomány része (vagyis az az orális kultúra, amely az elődeiktől hallott emlékeikként maradt fent), hanem egzakt történeti források is egyben²²²; Oláh Sándor a Homoródalmáson rekonstruálva a két világháború közti társadalmi kapcsolatokat megállapítja, hogy az 1940-ben kialakult vallási-etnikai feszültséggel együtt járó, görög katolikus templomrombolást egy teljesen magyar anyanyelvű

²¹⁹ vö. Ilyés Z.: 2004, 70.

²²⁰ B. Kovács A.: 2000, 126.

²²¹ Szilágyi F.: 2003, 78–79.

²²² Kovács P.: 1999, 215–257.

faluban, az államnemzeti ideológiák (két világháború közötti román hatalom, majd azt ezt követő 1940-es események, vagyis a „magyar világ” beköszöntése) erőszakos szándékainak érvényre juttatásával magyarázza:

[...] vagyis az adott szociokulturális kontesztusban egy kisebbségi csoport vallási identitását sajátította ki és használta fel domináns szerepének kiépítésében [...] a hatalmi beavatkozásokkal párhuzamosan, negatív értékekkel telítődő etnikai identitássá minősítése megzavarta a helyi társadalomban évszázadok alatt kialakult egyensúlyt, a kulturális kölcsönhatások megállapodott, egyéni és közösségi életbe beépült mintáit. Ideologikusan befolyásolta a társadalom működését, személye identitászavarokhoz is vezetett [...] egyik beszélgetőpartnerem még ma sem érti világosan, hogy miért volt ő falujában otthon a falujában ’román’ görög katolikus, magyar anyanyelvű egyénként.²²³

Ilyés Zoltán a székelyföldi görög katolikus közösségek kutatása kapcsán (főleg Csík megyében), többek között rámutat az etnikai identitásváltozások népszámlálási adatokon, illetve az egyházmegyei sematizmusok dokumentációján alapuló szinkretikus jellemzőkre,²²⁴ de ugyanígy kiemeli az akkulturációs stratégiák fontosságát, illetve a lovászi, bükkloki, kosteleki közösségek kapcsán maga is felveti a kevert vagy kettős identitás kérdését²²⁵. A települések politikai-társadalmi, földrajzi folyamatait Ilyés a kevert műveltségű zónák fogalmába ülteti bele, ahol megfigyelhető a kulturális-etnikai bivalencia, amelyet az asszimilációs politikai folyamatok román, magyar részről egyaránt igyekeztek fölhasználni, főleg az olyan közösségekkel szemben, amelyeket Ilyés Zoltán ’lebegő’, ’ide is oda is tartozó’, ’kettős identitású’, az akkulturáció különböző fokán álló közösségeknek nevez.²²⁶

A kettős identitás fogalma kutatásaim alapján, Ilyés Zoltánhoz hasonlóan, a kulturális-etnikai bivalenciát jelenti elsősorban, amelyet a fent megnevezett erdélyi görög katolikus kutatások problematikája kivétel nélkül hipotézise tárgyává tesz.

A kettős identitás kérdéskörének egyik reprezentáns megjelenítése a magyarországi etnikai csoportok kutatásának tekintetében Bindorffer Györgyitől származik, aki a dunabogdányi svábok identitáskonstrukcióján keresztül mutatja be a kettős identitás alapstruktúráit:

Hipotézisem szerint a kettős identitás olyan identitáskonstrukció, amelyben egy többségi dominanciájú országban élő kisebbség saját etnikai identitásának történetileg változó, generációs eltéréseket és érvényességeket felmutató megőrzése és reprezentációja mellett magáévá teszi, internalizálja és érzelmileg átéli a többségi etnikum nemzeti identitásának azon elemeit, amelyek saját etnikai identitásának elemkészletéből

²²³ Oláh S.: 1999, 118–119.

²²⁴ Ilyés Z.: 2001, 88–106.

²²⁵ Ilyés Z.: 1999, 10.

²²⁶ uo.

hiányoznak, vagy csak részben találhatók meg benne. A kettős identitáskonstrukció egyidejű magától értetődéseket tartalmaz; elemkészlete az etnikai és a nemzeti identitás egymást kiegészíteni és pótolni képes elemeiből áll, s változó erősséggel, de egyszerre köti az etnikai alanyt mindkét irányba, annak ellenére, hogy mindkét identitástudatba alapvetően belekódolt elem a másság és az exkluzivitás. A kisebbségi helyzetű etnikum identitásegyensúlyának fontos feltétele az etnikai és nemzeti oldalról egyaránt ható másságok, az etnocentrizmusok és az exkluzivitások kezelése. Az egyensúly megteremtése, a magától értetődőségek átfogalmazódásának elfogadása, az általam megfogalmazott identitáselmélet értelmében, az identitáselemek szelektív kombinációja segítségével lehetséges. A kettős identitás a harmónia, az identitásegyensúly mellett azonban konfliktusokat is tartalmaz, amelyeket a kisebbségi helyzetből fakadó hátrányok, konfrontációs helyzet, jogos vagy jogtalan sérelmek váltanak ki. Az identitás választása értékvonatkozásokat hordoz. Az értékek kizárólagossága esetén a kettős identitás nem jöhet létre.²²⁷

Bindorffer Györgyi kettős identitáselméletének alapstruktúráiból referenciális értelemben a következők vonatkozathatók kutatásom tárgyára. A kulturális-etnikai bivalencia, mint maga a kázus, itt is jól tapintható formában domborítja ki az etnikai revelációkat, a definíció fogalmi apparátusa pedig egyöntetűen megengedi azt a fajta adoptációt, amely az etnikai kötődések megrajzolhatásának több irányúsága mellett érvel. Az olyan fogalmak, mint a többség nemzeti identitása néhány karakterének internalizálása, vagy magának az etnikai alanynak mindkét irányba történő (már ami a többség és kisebbség etnikai viszonya közötti szabad mozgásteret jelenti) preferenciális elmozdulása, vagy az identitáselemek szelekciója, a kisebbségi helyzetből fakadó hátrányok, konfrontációs helyzetek értékvonatkozásai az identitás megválasztásában, az általunk vizsgált görög katolikus közösségek, személyek identitáskonstrukcióinak leírására is alkalmasak.

A leírt etnikai alaphelyzetek preferenciális volta a többrétegű asszimilációs alaphelyzeteket is indukálhatja, amelyeket a kisebbség és többség viszonyában fennálló diszkrepanciákon túl sok más tényező is előidézhet. De az alaphelyzetűnek tekintett kisebbség és többség viszonya, vizsgált közösségeink esetében is, teljesen más jelent, mint mondjuk a dunabogdányi svábság, amely szituatív egy többségi dominanciájú országban élő kisebbség²²⁸ fogalmi kategóriáit meríti ki.

James Niessen Jászi Oszkár 19. században megfogalmazott asszimilációelméletével²²⁹ kapcsolatosan, a következőképp fogalmaz:

Ha valóban volt elmagyarosodás a görög katolikusok között, mivel magyarázható ez? Jászi Oszkár szerint az asszimiláció kialakulásához közös étosz vagy vallási kultúra kell, amely megkönnyíti az átmenetet. Szükséges

²²⁷ Bindorffer Gy.: 2001, 11.

²²⁸ uo.

²²⁹ Jászi Oszkár asszimilációelmélete 1912-ben megjelent *Nemzeti államok kialakulása és nemzetiségi kérdés* című írásában foglaltatik benne, amely éppenséggel az erdélyi és görög katolikus felekezetek (nemzeti) mozgalmára összpontosít.

még egy olyan 'magasabb kultúra' vonzása, amely végeredményben az egyén társadalmi előrehaladásában nyújt nagyobb lehetőséget. Hozzáfüzte továbbá, hogy az egyén leggyakrabban akkor asszimilálódik, ha a befogadó nemzetiség túlsúlyban veszi körül. Jászi szerint az erőltetett asszimiláció kudarcra van ítélve, ha az adott nemzetiségi lakosság már túljutott a nemzeti öntudatra ébredésen, továbbá azt vallotta, hogy a beolvadás spontán, hosszú időt igénylő folyamat, amely ésszerű életmódválasztásokból következik. A görög katolikusok esetében az említett feltételek közül többet is megfigyelhetünk. A magyar római katolikusok és az asszimilálódott görög katolikusok bizonyos mértékig közös vallási kultúrája megkönnyítette az asszimilációt. Az a tény, hogy az egyházvezetés nem magyar volt, csökkentette az erőltetett magyarosítás lehetőségét. Az azonosítható magyar nemzetisége görög katolikus parókiák valóban magyar környezetben voltak, és többségük ma is ott található. A magyar kultúra társadalmi presztízse ténylegesen előmozdította az elmagyarosodást.²³⁰

Az általam vizsgált görög katolikus közösségek mint kisebbségek (főleg ami a csoportlétszámot illeti) léteznek, a román államnemzeti szempontok szerinti kisebbségi helyzetű nyárádmenti tömbmagyarságon belül. Az (egykori) görög katolikus románság vallási identitásának (amely egyben nemzeti identitásának egyik leglényegesebb komponense) deklarálása következtében az aló-nyárádmenti magyarság körében könnyen másodrendűvé (kitaszítottá, stigmatizáltá) válik. A román nemzetpolitikai diskurzusok pedig sok esetben azzal a kijelentéssel, hogy „akiket elmagyarosítottak” az *(egykori) görög katolikus közösségeket/személyeket a többes kötődése, kevert identitás* irányába tolhatja.

Ilyés Zoltán a szlovákiai Mecenzéf német közösségének nemzeti identitásával kapcsolatosan, még pontosabban a történeti beágyazottságú multiidentitással kapcsolatosan a következőképpen fogalmaz:

Értelmezésünkben Mecenzéf esetében nyomozható és elemeiben máig kitapintható egy olyan történeti beágyazottságú multiidentitás, többes kötődés, mely elegendő mobilizálható repertoárt kínál és kínál, hogy a közösség etnikus sajátosságait, kultúráját nem vagy csak részben feladva, konszenzusokat alakítson a többségi, államalkotó vagy éppen meghatározó nemzetekkel, politikai és nemzeti ideológiákkal. A változó keretekben ez az identitás újra és újra íródik és jellemzően magán hordozza a különböző generációk eltérő tapasztalatait, affinitásait, lojalitáskényszereit is.²³¹

Értekezésem kérdéshorizontján a többirányú kötődések szövevényeiben vagy a kevertnek mondott identitás komponenseiben felfedezhető a történeti beágyazottságú multiidentitás, amely ugyanúgy konszenzuson alapult, részben a váltakozó államideológiák vagy az éppen ezt kiszolgáló intézmények irányába, részben pedig a többségi a többségi magyar közösségek normatíváinak irányába.

²³⁰ Niessen J.: 1991.

²³¹ Ilyés Z.: http://www.mtaki.hu/tanulmanyok/ilyes_zoltan/ (letöltés: 2010.04.04.)

A több bekezdésen keresztül tárgyalt kettős vagy kevert identitás meghatározása, illetve alapstruktúrája nem lehet teljes az asszimilációelmélet vonatkoztatása nélkül, úgymint a többes kötődések irányának legalapvetőbb kondíciója.

A társadalomtudományi szemléletű elméleti és gyakorlati operacionizmusban szinte kivétel nélkül megfogalmazódik a fogalom komplexitása. Biczó Gábor utalása a fogalom bonyolultságára, összetettségére vonatkozóan a következőképpen hangzik:

[...] a kifejezés jelentésrétegei át- meg átszövik a társadalmi lét etnikai, nyelvi, vallási, és kulturális sajátosságainak, valamint egyéni és csoportos, identikus, mentális és intencionális változásainak egyidejű (koegzisztens) és egymást átható (korrelatív) viszonyrendszerét. Amennyiben sikerülne megértenünk a kategória különböző aspektusaiban rejlő interpretációs lehetőségek természetét, alkalmazásuk feltételeit, úgy a társadalomtudományi gyakorlat számára funkcionálisan hatékony műveleti fogalmat nyerhetünk”²³²

Dolgozatom további részében elfogadva és nem részletezve Biczó Gábor által már alaposan kimunkált és fenomenológiai értelemben prognosztizált asszimilációs probléma lényegi pontjait, elsődleges olvasatot tulajdonítok a társadalomtudományi értelemben vett asszimilációs helyzet azon megállapításának, amely szerint az asszimiláció alaphelyzete, az magának az asszimilációs helyzet életvilágának az elemzését jelenti úgy, hogy az asszimilációs folyamat alatt a szociokulturális életvilág állapotának, illetve az asszimilációnak kitett egyének, társadalmi csoportok státusának változását értjük, amit a hasonulás és a hasonlóvá válás szabályai generálnak.²³³

Biczó Gábor az asszimiláció klasszikus típusainak meghatározásakor négy alapesetet említ, illetve az asszimilációs helyzet egyszerű fenomenológiai struktúrájának meghatározásánál a (hasonlóképpen a már általunk is ismertetett és dolgozatunk alaphelyzeteként meghatározott) bivalenciát hozza, vagyis az „én” (’mi’) és a „te” (’ti’–mások) relációjában megfogható leírást. Így tehát: „...az „én”(’mi’) a befogadó, asszimiláló többség és a ’te’ (’ti’ –mások) az ’idegen’, asszimilálódó kisebbség.”²³⁴ Az asszimiláló és az asszimiláns (asszimilálódó) kategóriáit tovább bontja, és azt mondja, hogy az alapszituációban rejlő szembenállás egyik oka a szuverenitásigény fenntartása a befogadó részéről, illetve az autonómiaigény megőrzése az idegen részéről. Biczó Gábor egyidejűleg kimondja, hogy az ’én’ (’mi’) a befogadó, aki az asszimiláló és a ’te’ (’ti’) az idegen asszimiláns, illetve az ’én’ (’mi’) a befogadó, aki az asszimiláns és a ’te’ (’ti’) az idegen asszimiláló helyzetek lényegében bármilyen módon variálódhatnak.²³⁵ A variálódás

²³² Biczó G.: 2004, 8.

²³³ Biczó G.: 2004, 8.

²³⁴ uo. 19.

²³⁵ uo.

lehetőségeinek fenntartásával a négy alapeset meghatározását követően (amelyeket példákkal illusztrál) Biczó Gábor lényegében nyitva hagyja a kérdést, feladatot állítva ezáltal a kutatók elé, és azt mondja, hogy:

Mind a négy említett típus esetében számos további példát sorolhatnánk. Úgy tűnik, hogy az asszimilációs helyzet négy strukturális fenomenológiai alaptípusa alkalmas az individuális asszimilációs esetek leírására, tipizálására, csoportosítására. A további kutatások tisztázhatják, hogy melyik típusnak feleltethető meg a legtöbb asszimilációs helyzet. A fenomenológiai alaptípusok osztályozási eszközként történő bevezetése lehetővé teszi továbbá, hogy az asszimiláció minősített esetei között – kulturális, vallási, etnikai, nyelvi— megteremtjük az elemzéshez nélkülözhetetlen közös fogalmi alapokat. E kérdések kimunkálása azonban egy újabb tanulmányra háruló feladat.²³⁶

A vizsgált görög katolikus közösségek lényegi pontja, hogy „a közösségek identitáskategóriái közötti hasonlóság olyan mérvű diszkrepanciát mutat, mint amennyi a közösségek közötti vallási, etnodemográfiai korreláció”. A kijelentésünket immár megfeleltetve bizonyos mértékig az asszimilációs alaphelyzeteknek, a következőket kell figyelembe vennünk. Mindenekelőtt vizsgálandó a nyelvnek, az etnikai identitást kifejező szimbólumkészleteknek, illetve magának a vallásnak és a hozzá tartozó rítusok asszimilációs hatásfoka, ezek paralelizmusa. Köztudott, hogy a nyelvi asszimiláció mint asszimilációs gyakorlat, sokkal hamarabb végbemehet (spontán, illetve politikai, ideológiai asszimilációs hatások következtében egyaránt), mint mondjuk, az etnikai identitás teljes felhagyása vagy akár a vallás mint etnikai stigmatizálásnak a leplezése. Anélkül, hogy példák soraival állnék elő (amelyet értekezésem célkitűzése, illetve a fejezet terjedelmi fázisa sem enged meg), kijelenthetem, hogy nem szándékozom rangsort, illetve fokozatokat felállítani arra vonatkozóan, hogy adott helyzetben a nyelvi-etnikai-vallási identitás elvesztése vagy megőrzése az elsődleges, vagy akár azt, hogy egyidejűleg asszimilációs hatásfok alá kerülhet/kerülhetnek az identitás különböző elemei. Véleményem szerint a variációk bármelyike, illetve a variációk részleges hatásfokai is létrejöhetnek, adott közösség/közösségek egymás közötti kulturális-társadalmi viszonyaiban.

A vizsgált közösségek esetében egyértelműen megállapítható, mi több, bizonyítható, hogy az asszimilációs tendencia első lépcsőfoka az maga a nyelvvesztés, illetve a részleges nyelvi asszimiláció állapota. A nyelvi, illetve a részleges nyelvi asszimiláció esetében, a befogadó/befogadók nyelvi állapotainak átvétele, illetve részbeni átvétele, esetünkben elsődleges integrációs érdek, maga az asszimilációs intenció, az önellfogadtatás képessége.²³⁷

A nyárádkarácsoni görög katolikus közösségben gyakorlatilag a 19. században már

²³⁶ Biczó G.: i.m. 20

²³⁷ vö. Biczó G.: 2004, 22.

végbemegetett a teljes nyelvi asszimiláció, a legidősebb görög katolikus személyek egyöntetűen megerősítik, hogy gyermekkorukban a család belső nyelvhasználata már a magyar nyelv volt, a legtöbb idősebb görög katolikus interjúalanyunk pedig egyáltalán nem beszél a román nyelvet.

A nyelvi asszimiláció korántsem sem az egyetlen asszimilációs tényező esetünkben, amellyel jól körülírhatnánk a közösségek kettős vagy kevert identitását. A többes kötődés irányát jelölő asszimilációs komplexitáson túl az akkulturáció fogalmának adaptációját is alkalmaznunk kell.

Az akkulturáció kitüntetett szerepének hangsúlyozása a 'kulturális érintkezés következtében kialakuló csere és akkomodációs helyzetek leírására' azonban szűkkeblű kísérlet, mert a kultúra fogalmának olyan széles értelemben vett alkalmazását követeli meg, amely parttalan univerzalizmusba fullad. Hisz mi is a társadalmi ember életvilágában végbemenő változás, amely a kultúra fogalmának terepén kívül tematizálható? Ám még komolyabb értelmezési problémának tűnik, hogy az akkulturáció fogalma képtelen a kultúrán belül végbemenő – tehát nem 'kulturaközi' – asszimilációs folyamatok leírására.²³⁸

Az akkulturáció fogalmának használata, tehát óvatosságra inti a kutatót. Dolgozatom ide vonatkozó téziseinek alátámasztása szempontjából azonban nélkülözhetetlenek bizonyul a fogalom használata, amely a többé-kevésbé letisztázott nyelvi asszimilációs fázisainkon túl, leírhatóvá teszi a vizsgált görög katolikus közösségeink azon alkalmazkodási, hasonulási stratégiáit, amelyek – az asszimiláció gyakorlatához hasonlóan – az etnikai identitásuk módosulásával, részbeni feladásával járt/jár együtt, úgymint a szociokulturális élet megváltozásának feltételei. Biczó Gábor kimondja, hogy ebben a folyamatban (már mint az asszimiláció és akkulturáció fogalmával jelölt szociokulturális folyamatok változásaiban) a fogalmak (asszimiláció ↔ akkulturáció) közötti kapcsolat valójában interdependens.²³⁹

Ilyés Zoltán több székelyföldi görög katolikus közösség identitásváltozásainak leírásánál használja az akkulturáció fogalmát. Egyik tanulmányában, ahol az exogámia hatását vizsgálja²⁴⁰ az akkulturáció meghatározásánál hozza a diffúzió hatását, mint a különböző kultúrelemek sajátos megjelenési és elterjedési formáját, amely lehet kölcsönös, egyirányú a befogadó, illetve a domináns kultúra közötti kapcsolatokban. A diffúziós hatások

²³⁸ Biczó G.: 2004, 27.

²³⁹ uo.

²⁴⁰ Ilyés Z.: 1998, 285.

nagymértékűvé válása okozhat kultúraváltást is, amelynek tágabb értelmezési hatásköreinek leírása az asszimiláció fogalomköréhez tartozik.²⁴¹

A folyamatosan változó és tartalmát tekintve esszenciális deformációk a közösségek identitáskategóriáiban nem azt jelentik, hogy a közösségek tagjai teljesen feladták identitásukat, vagy identitás struktúráinak bizonyos részeit, komponenseit kicserélték volna szándékosan. A környező magyar falvak lakosságának elhatárolódási technikái miatt az egykori román görög katolikusság nem adja fel, főleg nem egyik-napról a másikra, identitásszimbólumait, inkább passzív elviselőivé válnak azoknak.²⁴²

A görög katolikus közösségek identitáskategóriáinak változásait pontosan a többségi magyarság határfenntartási stratégiáival szembeni passzivitásban, illetve aktivitásban, mint szociokulturális tényezőkben, feladatmegoldásokban kell keresni. A vizsgált közösségek ebben a tekintetben igencsak disszonanciások. A nyáradkarácsoni közösségben az asszimilációval, akkulturációval jelölt szociokulturális változások sokkal gyorsabbak voltak. A nyáradkarácsoni közösség, kisteremi kivételével (de itt is meg van egy bizonyos fokú településen belüli szórtság), gyakorlatilag családok szintjére lebontva, elszórta a települések centrális, marginális vagy a szimbolikusan félreértékelt²⁴³ részeken, a falvak magyar lakosságának a betelepülésig már jól kialakult társadalmi, szociális rendszerébe ékelődött be. A szomszédsági, majd a barátsági viszonyok, illetve az átjárási technikák kiszélesedése jobban aktivizálta az asszimilációs, akkulturációs folyamatokat. A hasonulás, a megfelelés, az integrációs érdek szinte kényszerű volt.

A már megnevezett párhuzamos identitástípusok (magyar anyanyelvű, de román eredettudatú görög katolikus; kettős nyelvű román–magyar, de egykori román eredetét nyilvánosan fel nem vállaló görög katolikus személy; románul nem beszélő, de román eredetét felvállaló, felmenői ágán öröklött görög katolikus (ortodox) vallását gyakorló személy; illetve azon személyek, csoportok, akik felmenőik vallásának ágán soroltnak a görög katolikussághoz, vagy maguk is számontartják, deklarálják őseik görög katolikus vallását, s ezáltal román eredetét, de ők maguk nyilvánosan magyar nemzetiségűnek, magyar anyanyelvűnek, református, unitárius vagy római katolikus személyeknek vallják magukat) közül, ahol az etnikai identitás lazulni látszik, illetve részlegesnek mutatkozik, ott minden esetben jelen volt az államideológiák részéről kieroszakolt rítusváltások gyakorisága, illetve ezek extenzivitása.

²⁴¹ Ilyés Z.: 1998, 285.

²⁴² vö. Ilyés Z.: 1999, 10.

²⁴³ Oláh S.: 1996, 189. (A fogalmat Oláh Sándortól kölcsönöztem, aki a szimbolikus elhatárolódási aspektusok körülírásakor használja a fogalmat, az erdélyi román-magyar, cigány-magyar kapcsolatok leírása esetében.)

A görög katolikusok vallását felhagyók száma legtöbb településünkben nagyarányú volt, leginkább a „magyar világkor”, illetve a 20–30-as évek román asszimilációs politikájának időszakában. Sok esetben a társadalmi presztízs vagy egyéb társadalmi hasznot jelentő okból is felhagytak egyesek görög katolikus vallásukkal. Amilyen előnyt jelenthetett a „magyar világban” végrehajtott rítusváltás a magyar közösség normarendszerébe történő zökkenőmentesebb integráció érdekében, ugyanilyen előnyt jelenthetett a görög katolikus vallás felhagyása, illetve nyilvános nem gyakorlása az 1948-at követő időszakban, egészen a rendszerváltásig.

A kevert identitásstruktúrák jellemzésében a vallásnak mint etnikus kategóriának a szerepe lehet nyílt, illetve rejtett. Napjainkban a görög katolikus valláshoz való viszony vizsgált személyeink, csoportjaink esetében szimbolikus értelmű, amelyet a nagyobb egyházi ünnepek megélése hív életre. Az egyéb identitásformáló tényezők is szimbolikus értelemben hatnak, amelyeket az identitáskomponensek hatásainak ötvöződése, illetve az individuális és közösségi élettörténetek/élethelyzetek különböző módon variálnak/variálhatnak.

Az alsó-nyárádmenti görög katolikusság vallási-etnikai identitását összegezve megállapíthatjuk, hogy a vallási-etnikus identitásban beállt változások, a tárgyalt hatalmi viszonyok szülte hasonulási kényszerfeltételek során bekövetkezett felekezeti- és nemzetváltások a helyi társadalmi egyensúlyt mindenkor befolyásolták. Ezek hatásai érződtek mind az egyéni, mind a közösségi életben, személyes identitászavarokat is eredményezve.

A visszaemlékezésekben feltároló információk sok esetben váratlanul hatottak, sőt egyenesen megdöbbenőek voltak. A munka során a településről eddig kialakított kép egyfajta cáfolata, a helyesbítés kényszere is motiváló volt, mindemellett a vallomásokban rengeteg az egybeesés a történetileg is alátámasztott adatokkal, amelyeket azonban a Székelyföldön többségben lévő kisebbség saját nemzeti szempontjai szerint interpretál.

A kutatási eredményekből megállapítható, hogy egyesek ma is egyfajta identitászavarban élnek. Főleg a fiatalabb generáció közül sokan nem értik elég világosan, ha „románnak” titulálják őket. A lokális tudat szelektál, viszont az is igaz, hogy a korábbi viharok mára már lecsendesedtek, hatásaik kevésbé érződnek a helyi társadalmi érintkezés során.

Nyárádkarácsonfalván először 2003-ban az ortodox parókia utcájának bejáratához egy táblát helyeztek el, melyen ez áll: „Spre biserica ortodoxă ” (Az ortodox parókia felé). A falu lakói számára nem volt ez megdöbbenő újdonság, inkább a pillanat erejével hatott, megidézve a múltat: „Tényleg itt kell felmenni a román templomhoz!”

IV. Kisegyházak és új vallási mozgalmak térnyerése az Alsó-Nyárádmentén a rendszerváltást követően

IV. 1. A kisegyházak és új vallási mozgalmak kutatási eredményei

A fentiekben tárgyaltam annak okát, hogy miért a térség református egyházközségeinek közelmúlt és recens társadalmi-kulturális viszonyainak feltételeiből indult meg a *kisegyházak, új vallási mozgalmak* kutatása. Ebből kifolyólag – a református egyházközségek társadalmi-kulturális aspektusait kitágítva –, a *kisegyházak, új vallási mozgalmak* kutatási eredményeinek ismertetését a református egyházközségek felvezetésével kezdem. Alsó-Nyárádmentén a következő református egyházközségek, illetve társegyházközségek oszlanak meg: Cserefalva egyházközség, Kisgörgény egyházközség, Nyárádkarácsonfalva–Folyfalva társegyházközség, Hagymásbodon egyházközség, Káposztásszentmiklós–Csiba²⁴⁴ társegyházközség, Fintaháza–Kisteremi társegyházközség, Ilencfalva–Dózsa György (eredeti nevén Lukafalva) társegyházközség, Teremiújfalú egyházközség, Nagyteremi egyházközség, Lőrincfalva egyházközség.

A romániai rendszerváltást követően a történelmi egyházak, illetve az ezt megelőző időszakban némi állami legitimitással fennmaradható, „megtúrt” *élő kisegyházak, új vallási közösségek* hihetetlen gyorsasággal szervezték újjá magukat, belső szervezeti felépítettségüket tekintve pedig kezdtek függetlenedni, szabaddá válni minden külső államideológiai, államszervezeti apparátustól. Ez a függetlenedés nemcsak egyházigazgatási, egyházbizalmi szempontból volt kedvezőbb, hanem – elsősorban a *kisegyházak* esetében – a tagok, hívek gyarapodásával is együtt járt, vagyis legitim módon megindulhatott a „hívó lelkekért” folyó missziós munka.

A *kisegyházak* ilyenfajta mozgásterének térbeli és időbeli határainak szétpattanása közvetlen az 1990-es évek elején érezhetővé vált az általam vizsgált településeken is, leginkább Nyárádkarácson község településeiben belül.²⁴⁵ A vallási, felekezeti tagoltságok hangsúlyosabban jelentkeztek Nyárádkarácson községben, mint a térség más településeiben,

²⁴⁴ Csiban 1930-ban a kevés számú római katolikus hívők számára Szabó György gyergyószentmiklósi apát templomot építtetett, amely jelenleg az ákosfalvi római katolikus egyházközséghez tartozik. Az időközben megapadt római katolikuság alig-alig gyakorolja hitéletét, vagyis hitéleti, felekezeti értelemben devalválódott közösségről beszélhetünk (A csibai római katolikus templom építésére vonatkozó adat Murokország Káposztásszentmiklós és Csiba története Adorján István, káposztásszentmiklósi református lelképásztor és Feketics Sándor káposztásszentmiklósi lakos gondozásában megjelent helyi kiadványból származik).

²⁴⁵ A kutatás eredménye először 2005-ben a XXVII. Országos Tudományos Diákköri Konferencia Egyháztörténeti szekciójában került bemutatásra, Fazekas Csaba konzulenciájával. A TDK-dolgozat átirat változata 2007-ben jelent meg (Simon Z.: 2007, 361–383.)

annak ellenére, hogy a községhez tartozó falvak Alsó-Nyárádmente más településeihez hasonlóan református többségű, a református egyházközségek dominanciája hasonló súllyal tartja egyensúlyban a helyi társadalom, kultúra és nem utolsósorban a nemzeti-egyházi identitás mérlegnyelvét. Az okok – mint ahogy az általános közvélemény nyugtázza olykor-olykor – nem teljes mértékben a református egyházfelekezetek belső kohéziójának a bomlásával függ össze, hanem extenzív jellegű is, és ez a fajta kifelé hatás pedig a *kisegyházak, újabb keletű vallásfelekezetek* irányában hat, amikor is a régi, tradicionális egyházzal szemben (református) megjelennek az aktív és passzív hitbéli, erkölcsi elégedetlenségek. Vizsgált térségünkben az aktív „ellenállók” száma egyre gyarapszik, felborítva a több évszázados vallási egyneműséget. A református egyházközségek híveinek hitéleti válsága nem egyforma erővel jelentkezett/jelentkezik és nem minden esetben a református egyházközségek vezetői és képviselői akarata közötti összemérhetetlenségekkel áll összefüggésben. A jelenségek hátterében valláslélektani okok, illetve társadalmi, szociális labilitások is lappanganak. Süle Ferenc megállapítja, hogy a technikai civilizáció, a modernizáció életünket gyökeresen átalakította, amely az emberi pszichikumra összetett, bonyolult hatással van. Ezek a hatások pedig befolyásolják a nem racionális, hanem az irracionális, emocionális, misztikus szükségleteinket, a mélylélektani értelemben vett egyetemes vallási szükségletünket is. A technikai civilizáció következtében kialakuló egyoldalú „szellemi éhség” generálja az új vallási áramlatok keresését. Süle Ferenc szerint „ezt tekinthetjük a szaporodó új vallási mozgalmak, a szektaképződések legfőbb hajtóerejének”.²⁴⁶

A szakirodalmaknak többsége gyakran hozza összefüggésbe az erdélyi vallásos érzületet a nemzetképpel. Az ilyen fajta vizsgálatok leginkább azt mutatják, hogy a hitben, vallási élményben, vallásgyakorlatban elmélyültebbek esetében – itt elsősorban a magyar történelmi egyházak híveire gondolunk – tisztábban jelentkeznek a nemzeti identitástudat pozitívabb és aktívabb formái.²⁴⁷

Szükséges viszont jelezni, hogy kutatásom nem terjedt ki a vallás és identitástudat kapcsolatára, a dolgozatban sem részletezem a vallás és identitástudat általános kapcsolatát, annál inkább sem, mivel elemzésem egy sajátos területre korlátozódik. Egy olyan területet céloz, ahol a református gyülekezet a legnagyobb lélekszámú, dominanciája erősen érezhető, és nem utolsósorban sajátos magyar identitásjegyeket hordoz magában, azonban részben mégiscsak bomladozó és gyengülő.

²⁴⁶ Süle F.: 1998, 90.

²⁴⁷ Ld. Gereben F.: – Tomka M.: 2001.

A Bevezetőben és azon belül is a Fogalmak tisztázása címszó alatt leírtak alapján a dolgozatban tudatosan elhatárolódom a helyi negatív kicsengésű „szekta” fogalomtól, kifejezéstől. „Külső szemlélőként”, illetve „megfigyelőként” a *kisegyházak és új vallási mozgalmak* kategorikus szétválasztásánál igyekszem elkerülni az olyan jellegű önellentmondásokat, mint például a helyi köztudatban „elfogadottabb” vallási közösségek, *kisegyházak* (baptista, adventista) teológiai, dogmatikai értelemben való megkülönböztetése az „Új Kezdetől”, vagy a Jehova Tanútól.

Az egyes felekezetek megerősödése vagy meggyengülése nem egy spontán folyamat, hanem ennek mindig történelmi előzményei, államhatalmi szinten mozgó társadalmi gyökerei vannak, így esetünkben sem tekinthetünk el az aktuális, illetve a közelmúlt társadalompolitikai tényezőitől. A Ceaușescu-diktatúra idején a tárgyalt térség református felekezetei a kor minden politikai ráhatásaitól többé-kevésbé „függetlenül”, „önállóan” tudták kifejteni hatásukat. A kor politikai hangulatából következően, valamint etnikumok iránti türelmetlenségéből adódóan volt egy egészséges félelem, de ez leginkább a vallásos élet és hitgyakorlás közösségi szellemben történő megélésén alapult, mint követendő minta érvényesült a helyi lokális közösség „magyarosabb identitásnyilvánításának” érdekében. Tehát bizonyos esetekben inkább használt, mint ártott az akkori politikai hangulat. Természetesen mindez a vizsgált térség sajátos vallási elkülönültségében értendő, ahol a román politikai asszimilációs törekvések nem tudtak részt törni a közösségbe, minthogy a vallás és etnikai identitást összekötő szál sokkal mélyebben gyökerezik, mint „az azonos vallás–azonos etnikum képlete”.²⁴⁸

A rendszerváltás hozta 1990-es évek első fele rekonstrukciós munkára kényszeríti református egyházat, amikor is újjá kell szerveznie magát, mind gazdasági, mind pedig szellemi értelemben. Az előbbit teszi főleg a külföldi adományok révén, ami bizony nem egy esetben megosztotta a gyülekezeteket a javak esetlegesen egyenlőtlen szétosztása miatt. Ebben a szerepkörben nagyon nehéz volt az egyháznak bizonyítani igazságkövetítő és közösségi szerepének elsődlegességét, valamint azt a meggyőződést, hogy az egyház szegény.²⁴⁹

A fenti tényezők együtthatása hozzájárulhat ahhoz, illetve megfoszthatja az egyént vagy csoportot attól a felelősségtudattól, hogy közösséget vállaljon a vallásosság intézményes keretek közt történő ápolásában.²⁵⁰ Az általában emlegetett szociális, társadalmi okok mellett szerepet játszhatnak olyan lélektani folyamatok is, melyek bomlaszthatják a hagyományos

²⁴⁸ Bartha 1991, 47.

²⁴⁹ Gereben–Tomka 2001, 30.

²⁵⁰ Gereben–Tomka 2001, 26–27.

felekezetek életképességét, vagyis esetünkben teret engedtek a *kisegyházak* és *új vallási mozgalmak* megtestesülésének a térségben. A legfrekvensebben és legkorábban ennek példája a Fintaháza–Kisteremi társegyházközségben jelentkezik, amikor is a 90-es évek második felétől kezdődően szemmel láthatóan bomlik a református gyülekezet belső szervezete, illetve megosztottá válik. A hívek többsége baptista felekezet – hívek saját elmondása szerint – „családiasabb légkörében” keresi a kiutat, azonban ez a felekezet is, elsősorban dogmatikai elvekből adódó kérdések folytán kettéválik, amelyből megszületik az „Új Kezdet” Keresztyén Gyülekezet, melyhez csatlakoznak az együttesen levált káposztásszentmiklósi baptista hívek is.

A térség a legnagyobb létszámú és legerősebb újabb keletű vallási felekezete a Jehova Tanúk Társasága, akik leginkább vallási szervezetként definiálják magukat. Mindegyik településen belül aktívan jelentkezik a társaság azon küldetéstudata, miszerint az „igaz üzenetet” mindenkihez el kell juttatni, meg kell ismertetni. Számuk 1990-től errefelé több mint duplájára nőtt.

Az új vallási mozgalmak jelenségein, református tömbön belüli megnyilatkozásaikon túl a továbbiakban vizsgálatra szorulnak szerepkörük kihatásai a mindennapi élethelyzetre és ezek társadalmi vonatkozásai. A helyiek mindennapi szóhasználatukban a „szektások” megnevezéssel illetik az újabb keletű vallási csoportosulásokat (például az „Új Kezdet” tagjait), vagy a helyi viszonylat és közgondolkodás szempontjából „radikálisabbnak” minősülő Jehova Tanúit. Az utóbbi kategóriába sorolandók a kevés lélekszámot kitevő millenista és hitgyülekezeti tagok.

A baptista, valamint az adventista egyház az „elfogadottabb”, „megtűrt” fogalmakban merül ki leginkább a helyiek vallásról és egyházzal való felfogásában. Az utóbbit sok esetben helytelenül és megalapozatlanul erősen társítják a helyi cigányság gazdasági potenciáljával (például, hogy gazdag egyház), illetve, hogy az „adventista egyházhoz” való tartozás a kereskedelemről származó „nem tiszta” haszon palástolására szolgál. A baptista egyház ismertebb történelmi múltjából és a református egyház azonos tőről fakadó hitelvei folytán, „magyarabb” jellegű vallás felfogásában is szerepel.

Ha a helyi viszonyoknak feleltetjük meg az objektív társadalomtudományi *szekta jelenséget* és ezek együttes hatásainak vizsgálatát vesszük alapul, a következő kategóriák ismerveivel szembesülünk: a hétköznapi szintjén „ellenszenv” tapasztalható a többséget kitevő református (egyház) hívei és „szekta jelenségek” között. Hasonló tendenciák mentén tapasztalható az egymásnak való ellentmondás és az egymást hitelvek szerinti kategorizálás az *új vallási mozgalmak* csoportjain belül, illetve a *kisegyházak felekezeteinél*. A hagyományos keresztény teológiai szemlélet szerint a *szekta jelenségnek* tartalmi, tanításbeli ismérvei

vannak.²⁵¹ Ennek egyfajta leképeződését a vizsgált közösségek több-kevesebb sikerrel mindig felvetik, főleg azon leglényegesebb pontját miszerint: a Biblián kívüli kijelentés, illetve egyes igazságforrásainak egyoldalú és öncélú kiemelése, kizárólagossá tétele melyik felekezet retorikájának egyértelmű jellemzője. A felekezetek általános ismérvei alapján is igyekeznek a különböző vallási csoportok egymást negatív színben feltüntetni, illetve egymástól elhatárolódni. Nagy felelősséggel járna dolgozatom problematikája szempontjából, ha a fenti kérdéskört illetően állásfoglalást mutatnék egyik vagy másik közösség teologikus kritériumaira vonatkozóan. Társadalomkutatóként, szorítkozva az elhatárolódási minták helyi változataira,²⁵² a következőket állapíthatom meg: a helyiek szemében kivételesen „szektásoknak” minősülnek a baptista egyházból leváló „Új Kezdet” tagjai. Tekintetbe véve, hogy minden egyházban felbukkanhatnak társadalomtudományos leírás szerinti *szektajelenségek* (de visszautalva Jean Vernetre kifejezésére helyesebb, ha azt mondjuk „vallási nonkonformizmus”-jelenségek) vagy ilyen jellegű csoportok, akkor ennek lenyomatát látjuk az „Új Kezdetnél” is. A „szektás” lényegét a csoportnak nem annyira a leválás ténye adja, annál inkább karizmatikus jellege, amit a Lélek kegyelmi ajándékáról vallanak, és ami tágabb közösségi értelmezésben átlépi a felekezeti határokat és idegenszerűsége miatt elfogadhatatlannak tűnik.

A dolgozatban tehát a *kisegyházak* és *újabb vallási mozgalmak* vizsgálatakor a rendszerváltást követő időszakot mérlegelem, vagyis elsősorban ezen időintervallumon belül vonok párhuzamot a református egyház és a *kisegyházak*, illetve *új vallási mozgalmak* viszonyrendszerei között. Ennek a viszonyrendszernek a vizsgálatakor nem törekszem a református egyházközsegek szervezeti felépítésének, hitéletének vallásgyakorlati egységeinek részletes ismertetésére, a református egyházat mint történelmi egyházat leginkább szervezetileg, mintsem dogmatikailag hozom összefüggésbe a *kisegyházak*, *újabb vallási mozgalmak* effektív vallásszervezeti normáival.

²⁵¹ Minden vallás egyház? 1996, I/9.

²⁵² Az elhatárolódási mintákon elsősorban a református közösségek védekezési mechanizmusát kell érteni, vagyis azt, hogy az új vallási mozgalmakon belül, mely közösségekkel/közösséggel szemben legerősebbek azok a verbális megnyilatkozási formák, elhatárolódási aspektusok, amelyek a helyi köznyelv szerinti „szekta” tartalmi fogalmához kötődnek.

IV. 2. A „többség” vallása, a református egyház vallási-társadalmi háttere napjainkban

Alsó-Nyárádmentén a református egyház helyzetét vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a falvak viszonylagos vallási homogenitása itt mindig is szembetűnőbb volt Nyárádmente többi részéhez viszonyítva. E szilárd vallási egyneműséget a református vallás, mint elsődleges (és egyedüli) történelmi egyház biztosította, egyes településeken biztosítja jelenleg is. Valójában azonban egy vallási pluralizmus jellemzi a térséget, amely napjainkban különösen megerősödött, átlépve a történelmi egyházak kereteit.

A reformáció térnyerését megelőzően az Alsó-Nyárádmente központi egyházi szervezete Káposztásszentmiklós volt, s mint anyaegyházközség töltötte be funkcióját a többi alsó-nyárádmenti településsel szemben. Az 1332. évi pápai tizedjegyzékben egyedül Káposztásszentmiklóst találjuk, ami jól jelzi, hogy a többi falu ezen egyházközigazgatás alá volt szervezve. A reformáció igen gyorsan terjedt az Alsó-Nyárádmentén. A marosi református egyházmegye, melynek az Alsó-Nyárádmente is részét képezte, kiépítésében oroszlánrésze volt Göcsi Máté lelkésznek, ki János Zsigmond idejében, a ferencesek kiűzése után közvetlen folytatta tevékenységét. E tevékenységnek híre igen gyorsan terjedt a nyárádmenti községekben, főleg a sószállítók révén, akikkel a Küküllő-mentén találkoztak.²⁵³

Az Alsó-Nyárádmente vallásos életében még mindig szabályozó erőként van jelen a református egyház és annak szervezete. A református egyház szinte egyetlen vezetője a lelkész, akit a gyülekezet maga választ meg. A presbitérium napjainkban is él a lelkészválasztás jogkörével, tényleges hatásköre azonban a közösségi elvárásoknak megfelelően alakul, illetve korlátozódik:

[...] szokás szerint bizottságot választott a Presbitériumság, két-három egyháztag mellé ugyanannyi presbitert, akik ló vásárlás ürügyén megjelennek a kiválasztott lelkész falujában. Bemennek a templomba, meghallgatják a prédikációt, utána a megbeszéltek szerint tudatják egymással, hogy mennyire tetszett a pap beszéde - szemöldök felhúzás, földre nézés, stb. Azután, ha jónak látják a lelkészt, bemennek a parókiára.²⁵⁴

A presbitérium napjainkban is érvényesíti – többnyire a gyülekezet egyetértésével és akaratával egyetemben – a lelkész kiválasztására, meghívására irányuló jogkörét, de ugyanígy jogot formálhat a lelkész elbocsátásának indítványozására is, illetve annak azonnali hatállyal

²⁵³ Madar I.: 1998, 6.

²⁵⁴ uo. 14.

történi eltávolítására. Vizsgált térségeink egyházközségeiben több példa is igazolja a presbitérium ezen jogkörét.

A presbitériumok többnyire a XVIII. század derekán alakultak meg, akkor sem minden egyházközségben. Az alsó-nyárádmenti presbitériumok intézményes keretei, közösségszabályozó erejük napjainkban is visszacsengenek. A presbitérium legtöbb esetben a közösség belső ügyeiért is felelős. A hívek lelki tisztaságának megőrzésén, illetve külön-külön a presbiterek hatáskörébe tartozó személyek lelki életéért való felelősségtudatán túl a presbitérium felügyeli az egyház vagyoni, gazdasági állapotát. Ami lényegesebb, hogy vizsgált térségünk egyházközségeiben a presbitérium még mindig él azon jogával, miszerint a templomot óvni kell az exkommunikált (úrvacsorától eltiltott) személyektől.²⁵⁵ Különösen igaz ez Somosd esetére, ahol napjainkban a presbitérium – természetesen a lelkész vezetésével – ekléziát szolgáltat az egyház, illetve a közösség által „megvádolt” személyek számára. Ennek oka származhat házassági kapcsolatok tisztátalanságából, családon, közösségen belüli erőszakos viselkedésért stb. Ugyanígy, ha a fiatalok udvarlási szokásában kivetnivalót találnak – mára már főleg az idősebb generáció fogalmazza meg mindezt, és nem az egyház – az eklézia esetleges kiszolgáltatásának kérésével, felelevenítésével „fenyegetőznek”.

Napjainkban az egyház szerepe, és ezen belül a presbitérium közösségi életre gyakorolt hatása, egyházközségenként változó. Az Alsó-Nyárádmentén a főút mentén fekvő (ezek a Nyárád jobb partjára esnek) gyülekezetek „szekularizáltabbaknak” nevezhetők, mint a Nyárád bal partjára eső, elszigeteltebb falvak.

A nyugati hatásokból kiindulva megállapítható, hogy a vizsgált térségben a modernizáció sajátos keretek közt indult meg és még nem fejeződött be. A nyugati vallási formákhoz való közelség nem pusztán a politikai szekularizáció eredménye, hanem a modernizációé is. A községek, falvak modernizációs hatásaiban nem mutatkoznak különösebb distanciák, legfeljebb csak intézményesített formáiban. A „főút menti falvakban” – Nyárádkarácson, Dózsa György (Lukafalva) községekben találjuk az intézményi hivatalokat (Polgármesteri Hivatal, Egészségügyi rendelő, Rendőrség, Takarékszövetkezet, a fiatalok számára nagyobb számban létesített szórakozóhelyek stb.), ezek keretei a múlt rendszerben gyökeresedtek, a rendszerváltás után sem vesztek jelentőségükből. Kijelenthető, hogy az Alsó-Nyárádmente ezen térfele polgárosultabb, ebből kifolyólag hamarabb és nagyobb tömegben alakult ki itt a kétlakiság, mint a marginálisabb falvak esetében. Ebben a centrális–marginális oppozícióban léteznek különböző mentális elhatárolódási aspektusok, vagyis a

²⁵⁵ Madar I.: 1998, 16.

helyiek (két község köré) centralizálódó mentális térképzete a marginális falvakat az „elmaradottak”²⁵⁶ kategóriájába sorolja.

Az ún. „marginális” falvaknál maradva megállapíthatjuk, hogy földrajzi értelemben vett „elszigeteltségük” folytán is jobban ragaszkodnak lokális és tágabb értelemben vett kulturális, vallási értékeikhez. Somosdon például az istentiszteleteken való részvétel sokkal intenzívebb (éppen ezért a helyi köznyelvben az ilyen jellegű településeket templomos faluként emlegetik). Példaként hozhatjuk a nagyteremi gyülekezet esetét is, amely „marginális” pozíciót foglal el a térség földrajzi felosztásának szempontjából, azonban Nagyteremi alig több mint száz fős gyülekezetéből az aktív vallási életet élők száma ugyanannyit tesz ki, mint a több mint 300 fős Lőrincfalvi gyülekezet esetében. A nagyteremi magyar református közösség, a román (ortodox) többségű lakosság oppozíciójába helyezkedve, egyháza, felekezeti tagsága funkciójában etnikai különállása zálogát látja.

A kutatások alapján inadekvát formában hat, ha csak a „marginális” falvak református egyházközségeihez tartozó hívek érdemeit emelem ki. A „főút menti” egyházközségek, a szekularizációs jegyek mellett is, igen fontos kapcsot jelentenek a helyi közösség vallási-társadalmi életében. A „főút menti” református gyülekezetekben is folyamatos a hívekkel való kapcsolattartás az egyház részéről, illetve a hívek részéről a hitélet gyakorlásának és az egyházas élet fenntartásának igénye jelen van, pusztán hatékonyságának formáiban mutat eltéréseket.

Az Alsó-Nyárádmente esetében is, a rendszerváltási követő időszakot vizsgálva, a fiatalabb generáció körében mutatható ki leginkább a „társadalmi idegenség”²⁵⁷ jelensége az egyházzal szemben. A térség református egyházközségeinek vezetői előtt napjainkban egyre inkább tudatosul a jelenség. Az új vallási mozgalmak térnyerését figyelembe véve a lelki vezetők igyekeznek tudatosabban ápolni az egyház és fiatalság kapcsolatrendszerét. Nyáron a gyerekek, illetve az ifjak számára Biblia Hetet szerveznek, zenei tábort, Jézus Ház evangelizációt, ahol műholdon keresztül történik az evangélium hirdetése. Itt a különböző települések ifjai találkoznak egymással, ahol a bibliai tanítás mellett szórakozásra és alternatív programokra is sor kerül. A magyarországi testvérgyülekezetekkel való kapcsolat során

²⁵⁶ A települések közötti elhatárolódási aspektusok leginkább verbális jellegűek, de vannak magatartásbeli vetületei is. Például a somosi lakosokat "ódo valósiaknak" nevezik, a tájszólásukból adódó ó-zás végett, vagy pedig "Véckén túliaknak".

²⁵⁷ A „társadalmi idegenség” jelensége alatt a fiatalabb korosztály egyházzal szembeni fokozatos elidegenedését értem. Ez a tendencia igencsak erősödött az 1990-es évek hozta modernizációs hatások következtében. Az Alsó-Nyárádmentén a konfirmáció egyfajta beavatási rítusként is funkcionált/funkcionál. A konfirmált fiatal nem pusztán az egyház teljes jogú tagjává válik, hanem a közösség felnőtt tagjainak a sorába is lép. Jelzi ezt a templomi ülésrend megváltozása, melynek során a konfirmáltak a felnőttek között foglalnak helyet. A szülők ezután engedékenyebbé válnak a fiatal szórakozását illetően, maga a fiatal pedig új státusba került a lokális tudat értékrendjében. Ez azonban együtt jár az esetek több mint 50%-ban azzal a gyakorlattal, hogy az adott személyek számára az egyházzal való kapcsolat teljesen megszűnik. A „frissen konfirmáltak” leginkább nagyobb ünnepek alkalmával, lakodalomkor, temetéskor veszik igénybe az egyház értékrendkövetítő szolgáltatásait.

kialakuló és kölcsönös meghíváson alapuló egyházi összejövetelekkel, rendezvényekkel is megpróbálják integrálni a fiatalokat az egyház szervezetébe.

Az Alsó-Nyárádmentén szinte nincs olyan egyházközség, melynek ne lenne kapcsolata valamely anyaországi református gyülekezettel. Az Alsó-Nyárádmente viszonylatában Cserefalva számít az egyik legerősebb református gyülekezetnek. A cserefalvi gyülekezet rendelkezik a legtöbb és talán a legszolidárisabb külföldi testvérgyülekezetekkel. A cserefalvi gyülekezet mindennapjait egy erős pasztorációs tevékenység fogja össze. A holland testvérgyülekezeti kapcsolatok a gyülekezet anyagi, illetve a helyi vállalkozások segítségével a fiatalok számára lehetőséget nyújt a nemzetközi színterű Ifjúsági Találkozókra való részvételre. A cserefalvi gyülekezetben továbbá működik a Diakónia, és rendszerességgel sok más olyan ifjúsági program, amely a fiatalokat a református egyház berkein belül tartja, mi több, egyfajta egyházi szocializáció figyelhető meg a gyülekezetben, amely serkentőleg hat a lokális identitásra.

A térség többi református egyházközség is több-kevesebb ifjúsági programmal rendelkezik, mindegyik anyagi helyzetéhez és gyülekezete lelki-anyagi hozzájárulásához mérten (pl. Somosdon nyaranta a református egyház „Zenetábor”-t rendez, illetve a lukafalvi társegyházközség és a termiújfalusi egyházközség szintén a fiatalokat közvetlen integrálni tudó rendezvényekkel bír). Hozzá kell tennünk, hogy a vizsgált térség esetében azokban a református egyházközségekben, ahol sem a gyülekezet, sem pedig a pasztorációs tevékenység nem teszi lehetővé a szervezeti és lelki megújulást, frekvenciálatlanabban van jelen a *kisegyházak, új vallási mozgalmakhoz* való áttérés. Az új vallási mozgalmak – a tradicionálisabb és talán dogmatikailag, liturgiailag is merevebb református pasztorálási tevékenységgel szemben – a modernitás krízishelyzeteire, vagyis 'az önértelmezés krízisében' benne rejlő identitásváltságra²⁵⁸ sok esetben kézzelfoghatóbb magyarázatokat tudnak nyújtani, főleg a fiatalabb korosztály esetében.

A református egyház szervezeti egységeinél maradványok, meg kell említenünk, hogy a helyi polgármesteri hivatalok által létesített anyaországi testvér-települési kapcsolatok is integrálják az egyház szerepkörét. Tehát az egyházi és állami szféra egymásra találásának lehetünk tanúi. Rurális térségben a falutalálkozók az adott történelmi egyház és polgármesteri hivatalok közreműködésével zajlottak/zajlanak. Ezeken szinte kivétel nélkül jelen van mindig az erdélyi magyarság öntudatát szimbolizáló kopjafák leleplezése, valamint a hagyományőrző néptáncsoportok műsora. Különösen erősödött mindez a milécentenáriumi évben. A magyarországi testvérgyülekezetek láncolatának kialakulása és megerősödése szintén a gyökerekig visszanyúló azonosságtudat keresésébe, az egységes magyar nemzettudat

²⁵⁸ vö. Bakó B.: 2003, 38.

összképébe fordul vissza. Mindez megerősítette azt a szokást, mely szerint a nagyobb egyházi ünnepek alkalmával, illetve néhány gyülekezetben a vasárnapi istentisztelet alkalmával eléneklésre kerül, mintegy kivonuló énekként a magyar Himnusz. A nemrég Erdélyben kinyomtatott új református énekes könyv is tartalmazza a Himnuszt, illetve, ahogy az erdélyi egyházi körökben is hangsúlyozzák: „Nemzeti Imádságunk”-at.²⁵⁹

A térség – mint tömbmagyar, református többségű vidék – gazdasági-társadalmi-kulturális vonatkozásában az alábbiakat emelem ki. A paraszti értékrenden belül mozogva – a kutatott térség is egyértelműen ide sorolható – vizsgáljuk meg a lehetséges gazdasági-társadalmi-kulturális viszonyrendszerek feltételeit. Bartha Elek a vallás és az ökológiai feltételek közötti kapcsolatrendszer keresésekor kijelenti, hogy: „A vallás minden megjelenési formája meghatározott környezeti, ökológiai feltételek között működik.”²⁶⁰

A természeti környezet vallásformáló hatásának mechanizmusa esetünkben is felvetődik, abból kiindulva, hogy az Alsó-Nyárádmente lakosainak egzisztenciális bázisát mindig is a Nyárad kiváló öntéstalajában termesztett zöldségfélék (főleg sárgarépa) értékesítése jelentette, részben jelenti mind a mai napig, nem véletlenül nevezik e térséget „Murokországnak”.²⁶¹ Annak ellenére, hogy a „Murokország” megjelölés valójában nem vonatkoztatható az egész Alsó-Nyárárdmentére, Benkő Samu Murokország. Művelődéstörténeti barangolás a szülőföldemen²⁶² című tájmonográfiai munkájából kiragadott idézet visszatükrözi e sajátos táj, illetve a táj és itt lakó emberek viszonyát, amely szintén vallásökológiai szempontból lényeges:

Füvek, virágok, gyökerek éltető és orvosló erejéről régtől fogva sokat tud az ember. Sokat is írt róla. Arról azonban már ritkábban esik szó, hogy a növény nemcsak táplálja, nemcsak gyógyítja az embert, hanem olykor életformája alakulását is meghatározza. Pedig a korszerű történettudomány ma már azt vallja, hogy a különböző növényi kultúrák meghonosodásával egész vidékek arculata változott meg; a termelés területén újat teremtő közösség a hegyoldalak és folyóparti mezők képét alakítva, munkája közben maga is újjáformálódott.

²⁵⁹ Minden általam vizsgált egyházközség hívei, maguk kérték a lelkipásztortól Vasárnaponként, illetve nagyobb egyházi ünnepek esetén a Himnusz eléneklését. A Székely Himnusz eléneklésének bevezetését egyetlen esetben sem tartották/tartják indokoltnak. Ennek oka egyrészt, hogy maga Marosvásárhely és a köréje szerveződő Alsó-Nyárádmente sem sorolható a klasszikus értelemben használt Székelyföld fogalmához – a néprajzi irodalmak zöme sem sorolja e tájegységet egyértelműen a Székelyföldre –, másrészt pedig a székely öntudat, illetve a székely–magyar öntudat sem rekonstruálható teljes bizonyossággal a térségben.

²⁶⁰ Bartha E.: 1990, 151.

²⁶¹ Meg kell jegyeznünk, hogy eredetileg Ilencfálvát, illetve Lukafálvát azonosították Murokországgal, azonban mára ez a fajta gazdasági specializáció általánossá vált az Alsó-Nyárádmentén. Orbán Balázs a következőképpen fogalmaz a két település, Ilencfalva és Lukafalva gazdasági hatásaival kapcsolatban: „[...] *Lukafalván, mint Ilencfalván a lakosok nagyban termelik a veteményeket nem csak kertben (mi másutt is a Székelyföldön szokásos,) hanem künn a mezőn is, [...] s természetnyelveiket ökrök által vont ernyős szekereikkel széthordják az országban Besztercégig, sőt egész Szebenig, hol elárúsítva, nem kevés pénzt hoznak haza. Ez oka annak, hogy a két faluban nincs szegény ember, s nincs eset rá, hogy valaki napszámoskodjék, [...] és ezen szakértelemmel vezetett kertészség kezd már a szomszéd helységeken is terjedni, főként az oda házasodó ilencfalvi és lukafalvi lányok által, kik mint jó gazdasszonyok és munkások igen keresettek és kedveltek, hová pedig ők eljutnak, ott meghonosítják ezt, a vidék jóllétére nem kis befolyást gyakorló szokást is”* Orbán B.: 1870, 44.

²⁶² Benkő S.: 1972, 7–8.

Szülőföldem táját és embereit háromszáz év óta a zöldségtermesztés tette olyanná, amilyennek ma is ismerjük. A veteményt természetve alakult ki e vidék népének bámulatos szorgalma, hatalmas munkakedve, terményei értékesítése közben ismerkedett meg a piac törvényeivel, a kereslet és kínálat szabályozóerejével, az áru-pénz körforgással. Öreg és ifjú réges-rég tudja, hogy mit köszönhet a zöldségnek, s ezért senki sem neheztel, hogy a környék tréfakedvelői 'Murokország'-nak nevezték el az Alsó-Nyárádmente néhány faluját.

Értekezésemben nem vizsgálom a vallás (református vallás) és a környezeti feltételek (Alsó-Nyárádmente–Murokország) egymásra hatását. A vallás bizonyos fokú környezeti adaptációját feltételezi a dolgozat, de a megváltozott környezeti, gazdasági funkciók következtében, kizárólag a jelenlegi szociokulturális mezőből indulok ki a közösségek kulturális-társadalmi életének vizsgálatakor.

Vizsgált térségünk lakói folyamatosan kapcsolatban álltak/állnak környezetükkel és függenek is attól. Ez a fajta kötődés napjainkban is megvan, ugyanis a rendszerváltás hozta gyors privatizációval járó marosvásárhelyi ipari egységek megszűnése a lakosság több mint 90%-át a közvetlen környezetébe kényszerítette vissza, vagyis a mezőgazdaságba. Ha a vallás környezeti adaptációját szekunder jellegűnek minősítjük, és a gazdasági-társadalmi környezetet köztes tényezőként kezeljük,²⁶³ akkor is megállapítható, hogy bizonyos népi vallásos formák gyakorlata ebben a kontextusban maradhattak fenn, illetve funkcionálnak a mai napig az Alsó-Nyárádmente reformátusságán belül is.²⁶⁴

A kisegyházak és az újabb keletű vallásfelekezetek megjelenése vizsgált településeinken, illetve ezek mérhető, vizsgálható hatása a térség vallási életére vonatkozóan, lényegében a második világháborút követő évtizedek gazdasági-társadalmi modellek összevetéséből tűnik ki elsőre. A világháborút követő szociográfiai írások a vidéket egyenesen tengődőnek és vagyontalannak mutatják be.²⁶⁵ Az 1989-es rendszerváltást követő gyors privatizáció a közösség tagjainak legnagyobb hányadát megfosztja a közeli Marosvásárhelyen történő állami munkától. Sokan kénytelenek újra a létbizonytalanságot jelentő mezőgazdasággal/zöldségtermesztéssel foglalkozni.

A térség megváltozott gazdasági-társadalmi viszonyai, az új szociokulturális viszonyok kihatnak a települések református közösségeinek vallási-társadalmi körülményeire, az egyházzal „mint intézménnyel” való kapcsolatukra, amelyek napjainkban is meghatározzák, befolyásolják a (vallás) egyház iránti érdeklődést. Tomka Miklóst idézve az a helyzet állt elő, amelynek során az emberek számára megnyílt „a világnézetek piaca”. „Ahol egy vallás van,

²⁶³ Bartha E.: 1990, 154.

²⁶⁴ Az Alsó-Nyárádmente református közösségeiben fellelhető népi-vallásos formulákat, hiedelemformákat *Vallásosság, hiedelemformák az Alsó-Nyárádmentén* címmel tettem közzé (Néprajzi Látóhatár, 2009, 1. szám, (szerk.): Keményfi Róbert, 73–92.).

²⁶⁵ Böződi Gy.: 1985, 243.

vagy ahol a vallások lakóhelyi, nemzeti vagy egyéb alapon monopolizálják a piacot, ott semmi sem kényszeríti őket arra, hogy a tényleges igényekhez igazodjanak.”²⁶⁶ Szűkítve a kérdéskört, Tomka Miklós megállapítása valójában az egyház (esetünkben a református egyház) és a hívek kapcsolatának formális intézményesített voltára utal.

Tomka Miklós megállapításából kiindulva, Az Alsó-Nyárárdmente közelmúlt és recens társadalmi viszonyait elemző fejezetrész zárásaként Biró A. Zoltán és Túros Endre nyomán, a napjainkra/napjainkban megváltozott társadalmi feltételek következtében leírható egyház–hívek, hívek–egyház viszonyt áttételesen vonatkoztatom vizsgált településeink református egyházközségeire:

Az Egyháznak azzal kell számolnia, hogy a jelzett változások közben/után (ti. erőteljes tagolódás, individualizálódás, szekularizáció) többé nem működhet úgy, ahogyan eddig működött. S amennyiben mégis ezt tenné, akkor a társadalom egyre csökkenő mértékben figyel majd rá, egyre csökkenő mértékben fogadja el. S az elfogadás csökkenése egészen meghökkentő mértékű lehet. Ez ma még nem igazán látszik, mert a szocializmus évei után természetes dolog – mintegy rehabilitációként – a vallásgyakorlás formai jegyeinek átmeneti növekedése.²⁶⁷

IV. 3. Kisegyházak, új vallási mozgalmak arányainak összevetése a 2002-es népszámlálás tükrében

A *kisegyházak* és *új vallási* mozgalmak körébe tartozó felekezeti viszonyainak diszkrpanciáját a települések viszonylatában, elsősorban a 2002-es népszámlálás felekezeti adataival kívánom érzékeltetni. Nyárárdkarácson községben – Dózsa György községhez viszonyítva – hangsúlyozottabban jelenek meg a *kisegyházi* tagok. Az adatok településszintű lebontásban is igazolják a *kisegyházak* frekvenciált elkülönülését a többségi (református) társadalmon belül. Az alábbi táblázatban Nyárárdkarácson községre vonatkozóan – ezúttal eltekintve az anyanyelvi és nemzetiségi adatoktól – csak a felekezeti hovatartozást jelölő adatokat közlöm.

²⁶⁶ vö. Tomka M.: A vallás modernizálódó társadalmunkban <http://www.korunk.org> (letöltés: 2011. 02. 09.)

²⁶⁷ Biró A. Zoltán – Túros Endre: Egyház – a társadalom szemszögéből http://www.adatbank.ro/html/alcim_pdf1482.pdf (letöltés: 2010. 01. 20.)

* 2002-es népszámlálási felekezeti viszonyai a Nyáradkarácsonfalvi Polgármesteri Hivatal kibocsátása által

	Nyáradkarácson	Hagymásbodon	Fintaháza	Somosd	Kisteremi	Összesen
Vallás						
Ortodox	88	9	16	6	41	160
Római kat.	66	8	13	15	6	108
Görög kat.	4	-	1	11	-	16
Református	1427	261	283	865	83	2919
Unitárius	2	-	18	1	2	23
Baptista	4	-	16	-	1	21
Adventista	486	153	1	5	-	645
Pümkösdista	38	-	-	-	-	38
Vallástalan	150	-	1	-	1	152
Nem bejegyzett	77	2	1	-	-	80
Egyéb	116	9	23	13	28	189
Összesen	2458	442	373	916	162	4351

Mielőtt részleteiben kitérnék a kisegyházi felekezetek adatainak elemzésébe, fontos előrebocsátani, hogy a református vallásúak adatainál Nyáradkarácson községben az 1992-es adatokhoz képest²⁶⁸ a 2002-es népszámlálás adatai 509 fős apadást mutat a református felekezetük esetében. Nyáradkarácsonfalva filiában a református hívek száma 300 fővel csökken 1983–2003 között a marosvásárhelyi esperesi hivatal adatai szerint.²⁶⁹ A drasztikus csökkenést az egyháztól „elpártoló” híveken túl az elvándorlás/kivándorlás is okozta, valamint az utóbbi egy-két évtized magas elhalálása. Az elvándorlást a szomszédos településekre, illetve Marosvásárhelyre való elköltözések jelentik, amit nagyban előmozdított a nyáradkarácsoni cigányság meglóduló házvásárlási tendenciája magában Nyáradkarácsonfalván (lásd V. 3. 1. A karácsonfalvi cigányság gazdasági-térbeli potenciáljainak főbb aspektusai. Elhatárolódási minták etnikus aspektusai című fejezetben). A kivándorlás főleg a Magyarországra való kitelepüléseket jelzi.

A *kisegyházak* adatait összevetve az adventista felekezetük mutatják a legnagyobb számot. Végigtekintve Nyáradkarácson felekezeti adatain, szembeötlő,²⁷⁰ hogy az egyéb kategórián belül sorolt neoprotészta, illetve adventista vagy pümkösdista felekezeti tagokkal deklarált formában egészen 1930-ig nem találkozunk. Az 1930-ban egyéb kategórián belüli baptista, illetve adventista felekezetű személyek, legjobb tudomásom szerint, nem cigány

²⁶⁸ Az 1992-es, mind pedig a 2002-es népszámlálási adatok Folyfalva, Csiba, Káposztásszentmiklós reformátusainak számát Nyáradkarácson adatain belül helyezte. 1992-ben a község falvaiban együttesen 3428 fős református vallásúval számolhattunk (Varga E. Á.: 1998, 505–507.)

²⁶⁹ Labanc Gyula nyáradkarácsonfalvi református lelkész adatai alapján

²⁷⁰ Nyáradkarácson községre vonatkozóan az 1850-1992 közötti adatokat tekintettük át: Varga E. Á.: 1998, 355–357; 505–507; 506–507.

nemzetiségűek. A lényegesen kisebb számú cigány közösségek egy hányada ebben az időszakban felekezetileg a református egyházhoz sorolták magukat, illetve az egyéb vagy ismeretlen kategórián belül találhatjuk őket.

Nyárádkarácson községben, valamint az egész Alsó-Nyárádkarácsonfalvi területen az olyan *kisegyházak*, amelyek Romániában nem „történelminek”, illetve „nem bevett felekezetnek”, „nem elismert vallásos mozgalomnak, csoportosulásnak” minősültek,²⁷¹ az 1980-as években még igen szerénynek mondható képviselettel léteztek a térség vallási életében. A rendszerváltás szülte vallásszabadság, illetve az 1991-ben elismert tizenöt felekezet – ide sorolandó a Hetednapos Adventista Egyház is – újonnan történő alkotmányos megerősítése segíti elő a térség vallási életében a neoprotestáns egyházak, illetve az újabb vallási mozgalmak térnyerését.

Az Alsó-Nyárádkarácsonfalvi településeinek viszonylatában a nyárádkarácsonfalvi Hetednapos Adventista Egyház tömöríti pregnánsan az adventista felekezetű kalapos Gábor-cigány családokat, személyeket. Nyárádkarácsonfalván az 1945 utáni demográfiai változások legszembevetőbb jele, hogy míg 1977 után a magyarság számaránya csökkenő tendenciát mutat, addig a cigányság számaránya nő. Ha kisebb tendenciával is, de ugyanez figyelhető meg a község többi falvaiban is. Tehát ebben az időszakban már egy öntudatosodó nyárádkarácsoni és környékbeli cigány közösségekről beszélhetünk, akik egyre nagyobb számban vallják meg, vállalják etnikai identitásukat.²⁷²

Nyárádkarácsonfalván a fent leírtakkal egyenes arányban növekszik 1992-ben az adventista valláshoz tartozók száma²⁷³, azonban egy évtized alatt az áttértek, vagyis a megkeresztelkedettek száma 2002-re több mint megháromszorozódik.

A község etnikai erőterében a hagymásbodoni cigányság, hasonlóan a karácsonfalvi cigány közösséghez, egy új társadalmi, szociális önkép kialakításán fáradozik, amelynek legfőbb mozgatórugója szintén a Hetednapos Adventista Egyház missziós munkája, azonban ezt a közösséget a marosvásárhelyi gyülekezet integrálja. Hagymásbodon esetében is 1992-es adatokhoz viszonyítva 2002-re az adventista cigányság lélekszáma megduplázódik. Mind a hagymásbodoni, mind pedig a nyárádkarácsonfalvi cigányság esetében számolnunk kell a kisebb létszámot kitevő pünkösdisták híveivel, azzal a különbséggel, hogy míg Nyárádkarácsonfalván számuk 2002-re megduplázódik, Hagymásbodonban az 1992-ben regisztrált nyolc pünkösdisták meglétét nem találjuk a 2002-es pünkösdistákra vonatkozó felekezeti adatok között. Ez leginkább azon önszabályozó mechanizmussal magyarázható,

²⁷¹ Dallos CS.: 2004, 31.

²⁷² Varaga E. Á.: 1998, 505–507.

²⁷³ uo.

mely nagymértékben jellemző a hagyásbodoni közösségre. A pünkösdisták Gábor-cigány hívők, kerülve a hitelvekből adódó marginális szerepet a közösségen belül, mára már az adventista vallást gyakorolják.

A 2002-es népszámlálás esetében Nyáradkarácson község adatain belül találjuk Folyfalva, Csiba, valamint Káposztásszentmiklós népszámlálási adatait. Ezen belül a cigányság etnikai, nemzetiségi adataira vonatkozóan a következők világlanak ki. Az etnikai, valamint az anyanyelvi adatok nem állnak egyenes arányban egymással, etnikai alapon 1087 személy vallotta magát cigánynak, anyanyelv szerint pedig 1221. Ez megint csak a magyarság felé irányuló szimpátiával, együttélési stratégiák szülte pozitív tartalmú viszonyulási modellekkel magyarázható. A magyarság irányába elmozduló hasonulási kedv, identikus diffúzió nem eredményez nyelvi asszimilációt, ugyanis a nyáradkarácsoni cigányság esetében az anyanyelv, vagyis az általuk beszélt és a társadalmi, kulturális életük minden mozzanatát átható sajátos cigány nyelvi dialektusuk megkülönbözteti őket a többségtől, pontosabban, nyelvi sajátosságuk egyben etnikai, kulturális sajátosság is. Ezzel szemben az identitásstruktúrák a nyáradkarácsoni cigányság esetében szegmentálódnak. A csoportidentifikáció során az egyén, a „kollektív identitások” igénybevételével határozza meg magát. Vagyis a kollektív identitás képéhez elég az „én-te-mi” vonatkozások, és nem kell szükségképpen jelen lennie az „ők” viszonylatának. Tehát ahhoz, hogy kialakuljon az egyén valamely csoporthoz tartozó identifikációja, ehhez nem feltétlenül szükségeltetik a külső elismerés. Azonban a társadalmi csoport kollektív identitása teljesen más idődimenziókkal jellemezhető, mint az egyéné.²⁷⁴

Mármost e tekintetben Habermas feltevése az – írja Pataki Ferenc –, hogy az én-identitás fejlődése és a kollektív identitások (a csoportidentitások) között ugyancsak homológia figyelhető meg. Minthogy a személyiség egysége mind átfogóbb és ezáltal mind elvontabb csoportokkal való azonosulás révén alakul ki és szilárdul meg, az én fejlődés ontogenetikus szakaszainak jellegzetességeiből, „tudati struktúráiból” következtetéseket vonhatunk le a megfelelő csoportidentitások állapotára és fejlődésére vonatkozóan is. Meg kell jegyezni, hogy Habermas a csoportidentitás tartalmi alapmozzanatának a „normatív magot” tekinti: a csoport tagjainak konszenzusa által szentesített és feltétlenül elfogadott alapértékek és alapintézmények (például család) együttesét. Ha ez a normatív mag felbomlik, a csoport tagjai fenyegetettnek érzik identitásukat, még ha egyébként a csoport objektíve tovább létezik is, külsőleges kereti fennmaradnak.²⁷⁵

A nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigányság esetében is ez a „normatív mag” megbomlása, vagyis a már tárgyalt szocializációs, reszocializációs modell indikálta új etnikai identifikáció eredményezi a kollektív etnikai struktúrában beálló töréseket.

²⁷⁴ Pataki 1982. 293.

²⁷⁵ Pataki 1982. 192.

A somosi cigányságot véve alapul a 2002-es népszámlálási adatok tükrében – a közösség etnikai-, identitásstruktúráit belehelyezve a fenti gondolatmenetbe – a különbség kézenfekvővé válik. A somosi cigányság etnikai, anyanyelvi adatai teljes egybecsengést sugall, azaz mind az anyanyelvi, mind pedig az etnikai adatok egyaránt 79 személyt tünetnek fel.²⁷⁶ A somosi cigányság jóval szerényebb gazdasági-szociális helyzetéből fakadóan, etnikai szimmetriájában nem tud hasonulni a többségi erős öntudattal rendelkező magyarsággal, ugyanis a cigányság állandó gazdasági függésben áll a magyarsággal, ez a fajta alárendeltség a hasonulási feltételek teljes kizárását vonja maga után.

Az új vallási mozgalmak közül a baptista egyházból leváló „Új Kezdet” vallási közösséget, illetve a Jehova Tanúkat vizsgálom behatóbban, azonban számadataik nem reprezentálódna önállóan az adventista vallásúakhoz hasonlóan (a népszámlálási adatok sem kérdezik rá a két utóbbi közösségre, vagyis nem számítanak „bevett” felekezeteknek), számukat mindenféleképp a „Vallástalan”, „Nem bejegyzett” és „Egyéb” kategóriákon belül kell keresnünk.²⁷⁷

A 2002-es népszámlálási adatok szerint Dózsa György községben jóval szerényebb a kisegyházakhoz, illetve az újabb vallási mozgalmakhoz köthető hívek száma. A kisegyházakhoz új vallási mozgalmon belüli közösségekhez, településszintű lebontásban, hívek nem mutathatóak ki, elenyésző számuk miatt. Éppen ezért községszintű (comunális) kimutatásnak megfelelően rendeztem az alábbi felekezeti adatokat.

*Dózsa György község felekezeti megoszlása a 2002-es népszámlálási adatok alapján²⁷⁸

Ortodox	Katolikus	Református	Pünkösdista	Görög katolikus
698	84	1924	19	20
Baptista	Adventista	Muzulmán	Unitárius	Evangéliumi
3	22	0	3	1
Más	Felekezeten kívüli	Ateista	Nem válaszolt	
76	9	0	9	

Az adatok alapján szembeötlő a 22 fős adventista, illetve a 19 fős pünkösdista felekezetűek száma. Kutatások alapján megállapítható, hogy Dózsa György (Lukafalva) község viszonylatában egyetlen egy település sem reprezentálja a Nyárádkarácsonfalvához hasonló etnikus vallás = etnikus tér kategóriáját, vagyis azt a helyzetet, amelyet az adventista felekezetű nyárádkarácsoni kalapos Gábor-közösség kapcsán állítottam fel. A viszonylag magas adventista és pünkösdista felekezetűek lélekszáma a helyiek (főleg a cigány közösségek, csoportok) vallási anomáliájával hozható összefüggésbe.

²⁷⁶ 2002-es népszámlálási adatok, a Nyárádkarácsonfalvi Polgármesteri Hivatal kibocsátása által

²⁷⁷ A Jehova Tanúi illetve az Új kezdet híveinek számára vonatkozóan a legutóbbi (2011) kutatásaim alapján a későbbiekben reflektálok

²⁷⁸ <http://nepszamlalas.adatbank.transindex.ro> (letöltés: 2010.03.19.)

A „többséget” mutató adventista, illetve pünkösdista felekezetűek a *kisegyházak, új vallási mozgalmak* tekintetében Dózsa György községben nem tekintendők releváns adatnak, a ténylegesen adventista vallást gyakorlók számát (ezek elsősorban családokat jelölnek) kutatásaink alapján maximum 10 főre tehetjük. Pünkösdista vallású személyeket a terepmunka során a helybéliek gyakorlatilag nem tudtak megnevezni.

Az aló-nyárádmenti kis létszámú és nemzetiségileg, vallásilag többnyire homogén falvakban, a lokális közbeszéd egyértelműen igazolni tudja (természetesen a dezinformáció veszélyével számolni kell a kutatóknak), számontartja a többség vallásától eltérőeket. A pünkösdista, illetve az adventista felekezetűek számaránya integrálja/integrálhatja a népszámlálás során vallási hovatartozásuk tekintetében bizonytalan személyeket, akik a kérdezőbiztosok számára vallási hovatartozásuk bevallása esetén többnyire deklasszáló választ adnak.

IV. 4. Az „elszektásodás” megnyilvánulásai a helyi köztudatban

Történeti kontextusba helyezve a *kisegyházak*, illetve a *szekta* fogalmát, a következőket állapíthatjuk meg:

Hozzávetőlegesen a felvilágosodás korával vette kezdetét az a folyamat, amely a legtöbb európai és észak-amerikai országban módosította a vallási kisebbségekkel szembeni közfelfogást, a hatalmi gyakorlat és a történelmi keresztény egyházak álláspontja szintjén is. Másként fogalmazva, a társadalom és az állami irányítás szerkezetének átalakulása maga után vonta a mindenkor hatalom által elismert és/vagy támogatott egyházakon kívüli vallási élet (amelyeket a történeti köznyelv többnyire „eretnmozgalomnak” szokott nevezni) középkori kezelését is. Ez a nagyon lassú folyamat eredményezte, hogy a XIX. század második felére a modern, illetve modernizálódó államokban eretnekmozgalmak helyett jobbra szektáról, illetve kisegyházakról beszélünk.²⁷⁹

Makkai Sándor a szekták keletkezésének okait öt kategóriába sorolja: teológiai, egyházi (gyülekezeti), társadalmi, lélektani és egyéb számottevő tényező²⁸⁰. A dolgozatban nem kívánok mindegyik tényezővel külön-külön foglalkozni, és nem feltétlenül ebben a vonatkozásban ragadom meg a szektajelenséget felekezeteink, vallási csoportosulásaink vizsgálata során. Együttes hatásukat vizsgálva, valamint újabb kategóriák bevonásával – melyek szintén karakteres ismérvei a szekta jelenségnek – a következő tényezők emelhetőek ki. Többször érzékeltetem, hogy dolgozatom problematikája szempontjából éles szembenállás tapasztalható a többséget kitevő református (egyház) hívek és „szektatagok”

²⁷⁹ Fazekas Cs.: 1996, 11.

²⁸⁰ Fekete P.: 1993, 87.

között. A vallási közösségeknek saját szervezetük van, ez maga az egyház, annak teljes fogalomkeretével együttesen. A vallás pedig kultúrát, világnézetet, erkölcsi, viselkedési formákat közvetít, teremt, az egyház intézményes hátterével egyetemben. A kiragadott vallási-egyházi jelenségkörök vizsgálata nem korlátozódhat pusztán a módszertani kérdések megvitatására, hanem problematikánk megköveteli a történeti kontextus olvasatának bevonását is.

Az egykori szocialista országokban az 1990-es éveket követő társadalmi-gazdasági változás egyházi átalakulást is eredményezett. A vallási megújulási mozgalmak a történelmi egyházak szerepét decentralizálták, különösképp igaz ez Romániára nézve, azon belül is Erdélyre vonatkoztatva.

Alsó-Nyárádmentén a református egyház 1945-öt követően, illetve a Ceaușescu éra alatt megőrizte etnicizáló jellegét, a szinte egységesnek mondható helyi magyar identitástípusokat statikussá téve. Az egyház, illetve az egyház által propagált vallási-társadalmi életben, amely a kulturális javak megőrzésére egyenesen törekedett, mindvégig eredményesen tudta kifejteni hatását, a nemzeti identitás megőrzésének egyházas programjában.

A vallási-társadalmi szféra mögött az egyház mint intézményesült társadalmi forma hátterében a rendszerváltás bekövetkeztekor már ott lappangtak a „hitélet válságjelei”. A térség református gyülekezetei a vallásosság hagyományos modelljeit közvetlenül nem tudta átörökíteni a rendszerváltás első éveire. Kutatott református közösségeink „tehetetlensége” a fellépő új lelki igényekkel szemben nem a tradicionalizmusból adódó merevségből vagy dogmatikai izoláltságukból fakadt. Alsó-Nyárádmente viszonylatában is beköszöntött az a vallási-társadalmi jelenség, amely leginkább a kritikus társadalmi és szociális faktorokat terhelte, azaz a lelki, hitéleti válságjelek kikerültek a templom és a gyülekezeti élet közösségi érdekszférájából.

Az új vallási mozgalmak, kisegyházak a rendszerváltás utáni társadalmi-kulturális válságjelekre másként, talán érzékenyebben reagáltak, éppen ezért problémamegoldóbbnak bizonyultak. Ez a fajta érzékenység, „világnézeti” problémamegoldó készség viszonylag rövid időn belül új „világnézeti piacot” alakított ki az individuumok szintjére lebontva.

A *szektaképződés* folyamatában a szakirodalmak általában az egyház „vétkességét” abban látják, „hogy az egyház elszakadt a híveitől, nem állt mellé, nem volt biztató szava”²⁸¹ A magyarországi és erdélyi „szektakérdéssel” foglalkozó szerzők többsége szerint ez a fajta „distancia” igen gyorsan táptalajt teremtett a „szekták” számára.²⁸²

²⁸¹ Fekete P.: 1993, 22.

²⁸² uo. 23.

Az alsó-nyárádmenti kutatások során megkérdezett személyek (többnyire a református felekezetűek is) igazoltnak vélik, hogy a *kisegyházak, új vallási mozgalmak*, a vallási életük szegmenseiben, közösségeik társadalmi, szociális faktorait hatékonyabban, közvetlenebbül ellenőrzik, mint ahogy azt a református egyházközségek hívei és azok vezetői teszik.

A *kisegyházak, új vallási mozgalmak* társadalmi felértékelődése lazított a közösségek belső kohézióján, ezeknek a közösségeknek is „többet kellett adniuk híveiknek”. Az életmódváltással együtt járó szorgos munka, a takarékoság elve, a *kisegyházi és új vallási mozgalmak* közösségeinek társadalmi interakcióján belül létrehozott életstratégiák, egyben a társadalmi felemelkedés lehetőségét is biztosították. A *kisegyházak és új vallási mozgalmak* nemcsak az üdvözülés örömét ajánlják fel, hanem „gyógyírként szolgálnak az e világi élet problémáira is”.

A társadalmi és szociális faktorok önmagukban nem megindítói a történelmi egyházak bomlásának, ahogyan Weltler Rezső fogalmaz, nem ez vezet az „elszektásodás folyamatához”: „A szektásodás egyik melegágya legtöbb esetben a szegényebb gyülekezeti rétegek tiltakozása a gazdag és elpolgáriasodott egyház ellen”.²⁸³

A protestáns teológiai szektaszemlélet, a *szekta* jelenségek főbb okain túlhaladva, reflektál arra vonatkozóan, hogy a „szektaképződés” a Sátán személyes hatalmából ered. Terepmunka során a református hívek többsége, igazodva a fenti „szektaszemlélethez”, az új vallási mozgalmak híveit „tévelygőknek”, a „Sátán megszállottjainak” nevezték/nevezik.²⁸⁴

Az új vallási mozgalmak híveinek vallási mezeiben, különösen a missziós munkák terében és idejében – helyi szóhasználattal: a „térítéskor” – a hitviták óhatatlanul bekövetkeznek, fokozva a térség felekezetei közötti aszimmetrikus viszonyt. A helyiek közbeszédében egyértelműen megkülönböztető jelzőként szolgál a „szekta” megnevezés a Jehova Tanúira. A többségi református hívek interpretációjában a Szentírás sajátos értelmezése és ennek fanatizmussal párosuló kivetítése kelt visszatetszést elsősorban a Jehova Tanúk fellépésében, továbbá a különböző folyóiratuk permanens szétosztása és igazságtartalmuk megkérdőjelezhetetlenségének hirdetése.

A református lelkészek többnyire határozottan lépnek fel a Jehova Tanúival szemben, a református hívek „kiszakítására” tett „kísérletek” ellen. A református lelkészek zöme hivatásának tekinti azt, ha adott esetben valamelyik református családot a Jehova Tanúi felkeresték missziós munkájuk során, akkor abban az esetben ott azonnali és „Szentírás szerinti” felvilágosítás kell, hogy történjen a református lelkész részéről.

²⁸³ Fekete 1993, 22.

²⁸⁴ Fekete 1993, 89.

Erdélyben sok esetben a közvélemény igen elhamarkodottan ítél, amikor a *kisegyházakra, új vallási mozgalmakra* kimondják, hogy az állam és a népegyházak ellenségei. Az általunk vizsgált baptista és adventista gyülekezetek a hétköznapi szintjén egyetértésben léteznek a református egyházzal, leginkább saját vallási identitásuknak megtartása látszik igazoltnak köreikben, mintsem az extenzív vallásgyakorlat. A vizsgált fintaházi baptista gyülekezet leányegyháza a Marosvásárhelyi Magyar Baptista Egyháznak. A baptista és a helyi református közösség viszonyában szembenállás nem tapasztalható.

A baptista hívek önvallomásában kitapintható bizonyos fajta kritikai hozzáállás a református egyházzal szemben, de hozzá kell tenni, hogy mindez nem a református egyház történelmi, helyi primátusát célozza, nem is dogmatikai alapon szerveződik, hanem a közelmúlt református lelkészi pasztorációs tevékenységek ellentmondásait célozzák a baptista hívek verbális elhatárolódásai (a későbbiekben erre vonatkozóan konkrét példával élek).

Erdélyben is a *kisegyházak, új vallási mozgalmak* napjainkra megtestesedett vallási-társadalmi feltételeinek mozgatórugójaként a legtöbb szakirodalom a szekularizáció folyamatát jelöli meg. Ezúttal is hangsúlyozom, hogy a szekularizáció mellett sok más olyan folyamat létezik, amely az egyházi-vallási élet elkerülhetetlen változásait eredményezheti. Éppen ezért nem mondhatjuk azt, hogy a szekularizáció az a folyamat, amely a vallási élet feltétlen megszűnését eredményezi, annál inkább kezeljük olyan természetes folyamatként, amely leginkább a vallási élet formaváltozásait jelöli.²⁸⁵

A vulgárisan értelmezett modernizációnak szükségszerű következménye lett volna mind a racionalizáció és a bürokratizálódás, mind pedig az átfogó érték- és eszmerendszerek eltűnése, a szekularizáció, az elvallástalanodás, a vallás és az egyház nyilvános szerepének felszámolása. Visszatekintve szinte érthetetlen, hogy a „szekularizáció elmélet” (amelynek nem volt igazi elméleti megfogalmazása sem!) milyen sokáig hatot evidenciaként. Gyanút kellett volna ébresztenie annak, hogy ez a tudományos hipotézis eleve kisebb-nagyobb csalásokkal dolgozott. Az „elvallástalanodást” egy olyan helyzethez mérte, amelyben, állítólag, mindenki vallásos volt, ahol a szellemi horizontot teljesen a vallás töltötte ki, ahol a hatalmi rendszer kulcsszereplője az egyház volt és így tovább. Ha pedig ma már nem így van, az, úgymond, a korábbihoz viszonyított változás jele. Csakhogy ilyen helyzet sosem létezett. A falra festett mumus összezsugorodását a vallás szerepvesztésének értelmezték.²⁸⁶

A vizsgált térség sajátos modernizációs hatásait nézve, amelyek mint esetleges faktorok a vallási élet diszkontinuitására kihatottak/kihatnak, említésre szorul az a rendkívüli erős családi mobilitás Marosvásárhely irányába, amelynek során a vallásosság és ennek megélése

²⁸⁵ Tomka Miklós: A vallásszociológia új utjai. <http://www.c3.hu/scripta/replika/2122/tomka.htm> (letöltés: 2011. 02. 11.)

²⁸⁶ uo.

kevésbé jelentett „divatot”, a városi életmódhoz kényszerűen alkalmazkodni akaró falusi rétegek számára. Az ilyen fajta mobilitás és az új lakóhelyhez, munkahelyhez tapadó társadalmi horizontok fátylat húztak az egyházi, vallási élet és a beálló társadalmi status quo közé. A lakóhely-változtatás nemcsak új miliőt jelentett, hanem más azonosságtudatot is, amely sokakban az 1990-es éveket követő visszaköltözések, visszajárások során nem lazult, hanem napjainkban a generációváltás következtében tovább erősödik. A fiatalok egyre nagyobb igényű iskolai kimozgása Marosvásárhelyre vagy más erdélyi nagyvárosokba, valamint a magyarországi (külföldi) munka iránya, a besziporkázó modernizációs hatások, vívmányok (számítógép, kábeltevé stb.) értékkonstituálódásai ellentmondanak a hagyományos falusi, a vallási élet társadalomszabályzó szegmenseinek. A tradicionális egyház megbomlásának elsődleges válságjelei esetünkben is „a vallásos emberek számának csökkenése”, a vallásosság belső egységének megszűnése, a válságba került gyülekezetek légkörében pedig igen hamar megjelenik a „célталanság”, „érdektelenség” a vallásosság irányába.²⁸⁷ A folyamat jelentősen növeli a vallásos élményekkel, egyházi érték közvetítéssel szemben teljes érdektelenséget mutatók körét, akiket legfeljebb a közösség és az egyház által is kijelölt nagyobb ünnepek integrálnak olykor-olykor a vallási élet mezejébe.

Szilcz Dóra a modernitás következményeként írja le az *új vallási mozgalmakban* benne rejlő fundamentalizmust. A modernitással foglalkozó hazai szerzők, az *új vallási mozgalmak* mellé induktív módon rendelik hozzá a fundamentalizmust.²⁸⁸ Többnyire az *új vallási mozgalmakat*, fundamentalistáknak tartják „elveik”, „társadalomfilozófiájuk”, viselkedési mintáik miatt.

A fundamentalizmus legfőbb jellemzője, hogy tagjai számára egy jól szervezett keretet kínál fel azáltal, hogy a család mintájára ideologikus alapon szervezi meg azt a világot, amelyben tagjai mozognak. Így a kívül lévő, elutasított áttekinthetetlen széteső világ helyébe olyan ’világlátás’ (Mannheim) lép, amelynek ontológiai egységét a csoport teremti meg, ideák, viselkedésformák egységesítése révén, megalkotva ezzel a működéshez szükséges ideológiát.²⁸⁹

²⁸⁷ vö. Gereben F.: - Tomka M.: 2001, 584–585.

²⁸⁸ „A „fundamentalizmus” irányzatát jelölő fogalom 19. századi angolszász fogalom. Olyan csoportosulásokra utal, melyek a verbális inspiráció és a Biblia tévedhetetlensége mellett állnak ki. Első közösségeik észak-amerikai ébredési mozgalmak köreiben alakultak ki, s Krisztus második eljövételét hirdették. A fundamentalizmus bibliamagyarázati elve szerint az apostolok korának „hitvallását” kell visszaállítani a kereszténységben. Szigorú, meghatározott vallási szabályrendszerhez való igazodás jellemezi nem csak a közösségek vallásgyakorlatát, hanem mindennapi életvitelét is. A mozgalom támogatására hozták létre a *The Fundamentals* című kiadványsorozatot (Minden vallás egyház? : tájékozódás a mai vallási pluralizmusban 1996:11) A fundamentalista irányzat követői a Biblia tanításának szó szerinti átvételét vallják, az inspiráció és a Szentírás abszolút tekintélye alapján.” Bakó B.: 2008, 38.

²⁸⁹ Szilcz D.: 1998, 43.

A kutatások alapján az Alsó-Nyárárdmente településeinek vallási életében a modernitás pusztán olyan elméleti keretként definiálható, amelyem belül megjelenhetnek bizonyos fundamentalista jegyek, de konzisztensen nem vonatkoztatható a „fundamentalizmus” mint vallási irányelv a vizsgált felekezetekre egyen-egyenként sem.

A magyar vallásetnológus Vajda a következőképpen fogalmaz a vallási jelenségek vizsgálatával kapcsolatban: „...nem önmagukban, hanem az emberhez való relációjukban nyernek értelmet, s vizsgálatuk is csak úgy lehet eredményes, ha az összefüggések bonyolult és sokirányú rendszerébe ágyazva igyekszünk megragadni őket”.²⁹⁰

Az alsó-nyárárdmenti települések vallási életének vizsgálata az emberhez (tágabb értelemben közösséghez) való relációt is tartalmazza. Ennek a koncepciónknak a lényege

[...] hogy az emberi viselkedés nem feltétlenül ösztönös, és még csak nem is genetikailag öröklődött, hanem szerzett és tanult viselkedés, amely nemzedékről nemzedékre kommunikálódott, öröklődött. Ez már kultúrafelfogás, amely egyik alapja lehet a számtalan vallás antropológiai megközelítéseknek. Ugyanis a vallásantropológiai megközelítés „érint minden ismert vallást és vallási jelenséget, és nem rekeszt ki semmilyen vallást vagy vallási jelenséget.”²⁹¹

A kisebb társadalmakra jellemző, hogy tagjai a kulturális és vallási javakból egyformán részesülnek. Az összetett társadalmakban párhuzamosan léteznek eltérő vallási tradíciók, melyek egy etnikai háttérhez vagy társadalmi státuszhoz kötődnek. A vallás elvi és tartalmi eltéréseiből adódóan az emberek között vannak hívők és nem hívők, újítók és hagyományhűek.²⁹²

A dolgozatban tudatosan kerülöm annak látszatát, amely azt bizonyítaná, hogy egyik felekezetet, „felekezeti normát” a másik fölé helyezem, annak ellenére, hogy a közösségek vizsgálatához erősen tipizált és kategorizált, illetve helyi vallási normák szerint hierarchizált vallási csoportok képei tapadnak. A vizsgált *kisegyházi, új vallási mozgalmak* közösségei sokszínűségük ellenére a „felekezeti többség” szemében homogén „nonkonformista” jellegük miatt napjainkban is elkülönülnek, könnyen stigmatizáltá válnak a lokális közösségek vallási-társadalmi életben. Legszegvensebb példa erre a közelmúltból, talán az az esemény amelynek során 2000-ben a káposztásszentmiklósi egykori görög katolikus (jelenleg ortodox) faszerkezetű körtemplom újítását követő felszenteléskor a helyi ortodox egyház lelki vezetője felkéréssel fordult a térség református felekezeteihez és annak vezetőihez az „elszektásodás” mihamarabbi megfékezése érdekében. Régi „ellentétes” erők egymásnak

²⁹⁰ Boglár L.: 1995, 4–5.

²⁹¹ Boglár L.: 1995, 4–5.

²⁹² uo.

feszülése látszott lazulni e gesztusban a „magyar református felekezetű kisebbséggel szemben”, amelynek eszenciáját akkor a *kisegyházi*, illetve az *új vallási mozgalmak* közösségeinek szinkretizmusában vélték felfedezni, a történelmi egyházak vezetői és részben ezek hívei.

IV. 5. A Marosvásárhelyi Magyar Baptista Egyház jelenléte a térségben – rövid történeti áttekintés

Az Elismert Romániai Magyar Baptista Egyház történetének kezdete az 1920-as évre tehető.²⁹³ 1920 október 27-én Nagyszalontán megalapítják a Magyar Baptista Gyülekezetet. A központ ekkor Nagyváradon volt. Ebben az időben Szilágynagyfaluban szintén megalapítják a nem elismert Romániai Magyar Baptista Uniót is. Ekkor hozzátartozott Szilágy megye és Bihar megye északi része.

A következő központi állomás Kolozsvárt jelöli, melynek során 1935-ben a romániai baptisták újrászerveződnek, felvéve az Elismert Romániai Magyar Baptisták Szervezete nevet.²⁹⁴ Az 1945 utáni időszakban, Románia a külföldi hatalmak szemében igyekszik azt a látszatot kelteni, hogy az országban a „vallásszabadság” intézményesített háttére biztosított. Az 1960-as évek végéig a romániai baptistáknak ugyan volt egy egységes Szervezeti Alapszabálya és Hitvallása, de ez az 1948-as vallástörvénynek volt alárendelve.²⁹⁵

1948–1958 között még működhetett magyar baptista gyülekezeteket tömörítő hitközösség Nagyváradon, Kolozsváron és Brassóban. A dolgozat szempontjából is fontosnak tartott marosvásárhelyi gyülekezeteket tömörítő hitközösség azonban vegyes volt: román és magyar. Az 1960-as évek elején ezeket megszüntetik és egyöntetűen beolvasztják a román hitközösségekbe.²⁹⁶

Az 1980-as évek közepére megháromszorozódott a nagyvárosi gyülekezetek létszáma. A székelyföldi gyülekezetek közül 150 taggal a marosvásárhelyi és brassói minősült a legnagyobbak. Ezekben az években intenzív kapcsolatot tartanak fenn magyarországi testvéreikkel. A magyarországi baptista hívek látogatása volt elsősorban jellemző, ami sok esetben nem hivatalos keretek között zajlott.²⁹⁷

²⁹³ A fejezet további részében az egyes történeti adatok, egyháztörténeti események Borzási István, a marosvásárhelyi Magyar Baptista Egyház elnökének, 2004-ben még nyilvánosságra nem bocsátott kéziratából származnak.

²⁹⁴ uo. 25.

²⁹⁵ uo. 18.

²⁹⁶ uo. 16–17.

²⁹⁷ uo. 19.

A vallásos irodalom, illetve a baptista egyház által szerkesztett folyóiratok megléte mindvégig jellemzője volt a Románia Magyar Baptista Egyháznak, melyek az információ és hitéletben zajló események közlésén túl a magyar nyelv ápolását is jelentették a sok esetben igencsak vegyes közösségekben élő magyar baptisták számára. A 20. század elejétől már beszélhetünk rendszeresen megjelenő lapokról, mint a Szeretet, Igazság Tanúja, Igazság és Szeretet, Az Üdv Üzenete (ennek melléklete az Ifjúsági Élet és az Örömhír, ez utóbbi missziós röpiratként jelent meg havonta), Ébresztő stb.²⁹⁸

Az 1989-es decemberi fordulatot követő évek a megújulást jelentik. 1990. február 3-án a Romániai Magyar Baptisták Szervezete igényként fogalmazza meg újjászervezésüket az 1950-es Alapszabályzat értelmében. Az ekkor tanácskozó Szervezeti Ülés 152 küldöttel megszavazta a Romániai Magyar Baptista Felekezeti Szövetség újrászerveződését. A Romániai Magyar Baptisták Uniója a Romániai Román Baptista Uniónak a keretein belül jött létre. 1996-ban az Unió nevet az Elismert név váltotta fel. A baptisták ez időszakot történelmük új korszakának fogják fel, amikor egy olyan állam keretében újultak meg, ahol a vallási törvényt ki kellett egészíteni.²⁹⁹

Az imponáló marosvásárhelyi baptista imaház 1980–89 között épült a már három évtizedes múlttal rendelkező gyülekezet számára. 1982-ben épül fel a lelkipásztori lakás. Az építkezéshez anyagilag hozzájárult az ország összes magyar gyülekezete, sőt egy-két román gyülekezet is.

1990-ben a marosvásárhelyi magyar baptista gyülekezetek egységesen leváltak a román gyülekezetekről. A leválás következtében a román gyülekezeteknek is újra kellett szervezni önmagukat. Ezen önálló magyar gyülekezet missziós munkájának eredményeképp jön létre Fintaházán a baptista gyülekezet.

Az 1990-es évek második felétől kezdődően a fintaházi és kisteremi³⁰⁰ lakosság vallási életében sorozatos hitéleti válság volt tapasztalható, amelyek egyaránt érintették, befolyásolták az akkori baptista és reformátusok felekezeti tagságát, hovatartozását. A református gyülekezet akkori hitéleti válásága híveinek részbeni elvesztését jelenti, egy pár család/személy a baptista gyülekezethez csatlakozik.

²⁹⁸ Szeretet 1994/2. 18–19.

²⁹⁹ Borzási István baptista lelkipásztor – kézirat

³⁰⁰ Kisteremi összenőve fekszik Fintaházával a Nyárad folyó bal partján. A két település régi határát igazából csak a helyiek tartják számon. A két falu mindig is közös református templommal rendelkezett, a települések vallási életének szegmensei is azonosak voltak, illetve azok napjainkban is. A későbbikben látni fogjuk, hogy az Új Kezdet gyülekezeti háza 2010-ben Kisteremiben épül meg, de valójában a közösségi ház a (településhatárilag is összenőtt) két falu, Új Kezdet Keresztyén Gyülekezetéhez tartozó hívek közös szakrális terét képezi, a református felekezetűek, református templom köré szerveződő szakrális téréhez hasonlóan.

A református gyülekezet válsága a helyi társadalmi párbeszéd, illetve a térség egyházközségeinek figyelmét sem kerüli el. A nyáradkarácsonfalvi egyházközség tulajdonát képező Historia Domus 1999-es évre vonatkozó iratanyagában Fintaházával kapcsolatban a következőt találjuk feljegyezve:

A nyáradkarácsonyi polgári községhez tartozó Fintaháza sok szomorú dologgal hívja fel magára az emberek figyelmét. Ez nem hallgatható el, mert amik ott történnek többé-kevésbé érintik a községhez tartozó falvakat is. Magyar István lelkipásztor idejéig többé-kevésbé nyugalom volt Fintaházán. Nevezett lelkipásztor nyugdíjba vonulása után szinte gyors egymásutánban négy lelkipásztort váltott a gyülekezet. 1989-es események után elszabadultak az úgynevezett negatív erők. Mintha akiknek az átkos időszakban hallgatniuk kellett, most a lelkipásztorokon kívánják elverni a port, vagy a régi emberek egyházi álarcban azért fordulnak az egyház lelkipásztorával szembe, mert benne, vagy bennük látják a változás okát. A jelenség soha nem lelki természetű, hanem mindig kizárólag anyagi. Véleményem szerint időben kell elfojtani ezeket a jelenségeket.³⁰¹

Az ügy a sajtóban is visszhangot kapott „Vizitáció rendőri segédlettel. Elfekélyesedett seb Fintaházán”³⁰² címmel. A cikk szerint panaszlevél érkezett a Marosi Egyházmegyéhez, melynek aláírói szerint napról napra romlik a reformátusok egyházi élete Fintaházán. A lelkipásztor „diktátorként viselkedik”. Az újságcikk a gyülekezet anyagi helyzetét „siralmasnak” írja le. A lelki gondozásra vonatkozóan is panaszok vannak. „Nemhogy összeszedje a szétszéledt híveit: széjjelszórja. Ahol gyenge a pásztor szétszéled a nyáj! Sokan átálltak a szektákba.” A református lelkipásztort sikkasztással vádolták, miszerint az egyházi javakat eltulajdonítja. Az ügy – nagy zűrzavarok közepette – került kivizsgálásra a marosvásárhelyi Esperesi Hivatal által. A presbitérium és gyülekezet megakadályozta az esperesi küldöttség látogatása céljából meghirdetett istentiszteletet a kivizsgálás rendőri segédlettel vette kezdetét.

A baptista gyülekezet kialakulásának kezdetén, istentiszteleteit egy erre a célra megvásárolt magánlakásban tartotta. A kezdeti időszakban az amerikai baptista misszió is élénk érdeklődéssel fordult a fintaházi baptista gyülekezethez, egyházszervezetüket leginkább segélyezési programokkal támogatva. A gyülekezeti ház felújításra szorulna, istentiszteletek alkalmára a gyülekezet hívei bejárnak a Marosvásárhelyi Magyar Baptista Gyülekezethez. A hívek a gyülekezet gyarapodását remélik a közeljövőben, illetve az új imaház felépítését. Mivel a baptisták közössége kevés létszámmal rendelkezik jelenleg (7 fő)³⁰³ Fintaházán, illetve 1999-ben a hívei körében bekövetkező szakadásánál fogva együttes formában nem hat

³⁰¹ Gazda Benedek Nyáradkarácson Református Társegyházközségének elhunyt lelkipásztora. Historia Domus Nyáradkarácsonfalva–Folyfalva Református Társegyházközség irattára

³⁰² Népújság 1999. május 6–7.

³⁰³ Sz. J. fintaházi baptista hívő adatai alapján (2011. február)

ki a térség vallási életére. A következőkben az 1999-ben a fintaházi baptista gyülekezetből levált Új Kezdet Keresztyén Gyülekezet vallástársadalmi aspektusait tárom fel részletesen.

IV. 6. Az „Új Kezdet” Keresztyén Gyülekezet, mint új vallási mozgalom kialakulása, szerepe a térség településeinek vallási életében

1998-ban töréspontok látszanak megnyilvánulni a Marosvásárhelyi Magyar Baptista Gyülekezetben. Baptista lelkipásztori vezetéssel külföldi – főleg magyarországi – hatásoknak engedve „új hitbuzgalmi” kérdések vetődnek fel a fintaházi baptista felekezeten belül. A Marosvásárhelyi Magyar Baptista Gyülekezet fellép e „hitbuzgalommal” szemben, melynek köszönhetően a baptista gyülekezet lelkipásztori vezetés nélkül marad és egy rövid ideig tartó hitéleti stagnálás következik be a gyülekezet életében.

Időközben a „hitbuzgalom” kérdésének feltételei meggyökeresednek a gyülekezetben belül. A baptista gyülekezetből leválnak azon tagok, akik az új „hitbuzgalom” feltételeit elfogadják. 1999-ben egy kisebb „hívő csoportosulás” leválása megindítja az „Új Kezdet” Keresztyén Gyülekezet kialakulását a térségben. Az „Új Kezdet” vallási közösség nyitott végű³⁰⁴ önkitöltős kérdőívre adott válaszok alapján az alábbiak szerint vélekedik kialakulásuk körülményeire vonatkozóan.

A közösség 1999-ben alakult. A Marosvásárhelyi Magyar Baptista Gyülekezetből (és a hozzá tartozó fintaházi meggyerjeszezi leánygyülekezetből) vált ki, aktív tagjainak mintegy 80%-át, vezetőinek 83%-át és lelkipásztort foglalta magába. Ezt megelőzően a testvéri szeretetre és türelemre épülő gyülekezeti fegyelmezés bevezetése erős feszültséget váltott ki egy kisebb csoport és a gyülekezet vezetői között. Nemsokára a Romániai Magyar Baptista Szövetség vezetői a baptista felekezetből kizártaknak nyilvánították mindazokat, akik nem fogadták el az ő meglátásukat, a Szent Szellem hatására történő megnyilvánulásokról. A kiválás célja az egyre jobban fokozódó feszültség megoldása volt.

Az „Új Kezdet” Keresztyén Gyülekezetet 2000 májusában jegyezték be vallásos tevékenységű társaságként, a „vallásos besorolás” szempontjából egyedül a „keresztyén” jelzőt tartalmazza alapokmányuk. Az Alsó-Nyárádmentén az „Új Kezdet” Kisteremiben rendelkezik gyülekezeti házzal, amely 2010-ben épült fel. A kisteremi gyülekezet tagjai a következő települések köreiből kerülnek ki: Kisteremi (11 fő), Fintaháza (5 fő),

³⁰⁴ A kérdőívek felépítésére vonatkozóan beszélhetünk nyitott végű kérdések alapján összerendezett kérdőívről, amelynek lényege, hogy a kérdeztnek/kérdezetteknek saját szavaival (írásban) kell válaszolni, az összetettebb válaszadás lehetséges, a kérdéseket nehezebb ez esetben értelmezni, illetve átgondolt „kódrendszert igényel” (Babbie E.: 2008). A továbbiakban az Új Kezdet Keresztyén Gyülekezetre vonatkozó adatok, illetve tantételek definíciói, hitvallásuk, a kérdőív részét képezik (2011. február írásos dokumentum).

Képosztásszentmiklós (10 fő), Somosd (3 fő). Az Új Kezdet Keresztyén Gyülekezet Marosvásárhelyen is rendelkezik gyülekezeti házzal. Regionális kitekintéssel, a marosvásárhelyi és kisteremi gyülekezetet együttvéve az „Új Kezdet” 93 aktív tagot számlál 2011-ben: Marosvásárhely (41 fő), Maroskeresztúr (3 fő), Marosszentanna (1 fő), Kebeleszentivány (2 fő), Koronka (1 fő), Ákosfalva (1 fő), Tófalva (1 fő), Ernye (1 fő), Gernyeszeg (8 fő), Szászrégen (1fő), Mezőpanit (2 fő), Székelyhodos (1 fő), Geges (1 fő).

A gyülekezet kiterjedtebb, regionális adatait számba véve az „Új Kezdet” megalakulásakor (1999) 117 főt számlált, 2001 végére a hívek száma 152-re növekedett, amely adat 2006 végére visszaesett 91 főre.

Az „Új Kezdetnél” a továbblépést a megújulás reménye indokolta – állítják maguk a hívek. A gyülekezet az újszövetségi tradícióra fekteti a legnagyobb hangsúlyt, melyet a Szentlélek jelenlétére, megtapasztalására alapoznak, saját megfogalmazásuk szerint: „Mi a Szent Szellemet valljuk”. A Szent Lélek megtapasztalásának formáiról vallott nézetük okozta a legnagyobb szembeütközést a baptista egyházzal.

A következőkben az önkitöltős kérdőív alapján ismertetem az „Új Kezdet” gyülekezet hitvallását.

Az „ÚJ KEZDET “ Keresztyén Gyülekezet Hitvallása, Szervezési és működési szabályai

1. Keresztyén hitünk és életvitelünk egyedüli mértéke az Újszövetség szerint értelmezett teljes Szentírás.
2. Üdvösségünk kizárólagos forrása az Úr Jézus Krisztus kegyelme, az Isten szeretete és a Szentszellem közössége.
3. A mi dolgunk engedelmessé válni a Szentszellemnek, hogy elvezessen a megtérésre, az Úr Jézus Krisztusban való személyes hitre, hitünk nyilvános megvallására a bemelegítésben, az újjászületésre, a Szellemkeresztségre, beépülésre egy helyi gyülekezetbe, szent életre, szolgálati területünk felismerésére, és az Ő erejében való járásra.
4. A helyi gyülekezet vezetője a Szentszellem. Ezért teljes teret biztosítunk minden munkájának, ugyanakkor ellene állunk mindannak ami emberi vagy ördögi.
5. A gyülekezet feladatai: megőrizni az Ige tisztaságát, Istent dicsőíteni, szeretetben szolgálni egymásnak, Krisztus tanítványaivá tenni másokat, testvéri egységben élni Krisztus más helyi gyülekezeteivel, és szeretetben szolgálni a gyülekezeten kívüli szükségben levők felé.
6. A gyülekezet csak akkor tudja betölteni feladatait, ha nem alkuszik meg egyetlen bűnnel sem. Sok más rossz cselekedet mellett igen veszélyes bűnnek tartjuk a tiszteletlenséget, a sértődést, a haragtartást, a pletykálást, a gyülekezeti és háziközösségi alkalmakról való elmaradást, az adakozásban való megrestülést. Minden gyülekezeti tagnak kötelessége elfogadni a bűnért járó fenyítést, és határozottan állást foglalni minden bűnnel szemben.
7. Hitvallásunkat tartozunk kiegészíteni, illetve kiigazítani Isten további vezetése szerint.

Szervezési és működési szabályaink

1. Gyülekezetünk független az államtól és más egyházi szervezetektől. Önkéntesen társulhat más gyülekezetekkel konkrét közös célok megvalósításáért.

2. A Szentszellem uralma a gyülekezetben elsősorban a vének és diakónusok tanácsának egységes tevékenysége által valósul meg. Őket Isten rendeli erre a szolgálatra, ami az igei feltételek betöltése által válik nyilvánvalóvá. A gyülekezet feladata elfogadni őket. Tisztségüket mindaddig megőrzik, ameddig teljesítik az igei feltételeket.

3. A vének között egy vagy több pásztor is lehet, akiknek Isten ilyen szolgálati ajándékot adott. A döntéshozatalban felelőségük egyenlő a többi vénével, a szellemi ügyek gyakorlati intézésében hárul több feladat rájuk.

4. A vének és diakónusok tartoznak áttetszőséget biztosítani a gyülekezet felé a szellemi és anyagi ügyintézésben.

5. A gyülekezet tagjai azok az újjászületett személyek lehetnek, akik önkéntesen magukévá teszik az itt leírt alapelveket, és teljes szívvel törekszenek azok megvalósítására. A tagfelvételt és kizárást a vének és diakónusok tanácsa végzi a gyülekezet színe előtt, és annak támogatásával.

6. Minden őszintén megtérni vágyót szeretettel fogadunk nyilvános alkalmainkra.

7. Szervezési és működési szabályainkat tartozunk kiegészíteni, illetve kiigazítani Isten további vezetése szerint.³⁰⁵

Az „Új Kezdet” hitvallására, az új vallási mozgalmak szakterminológiájának, indukciós magyarázatával kívánok reflektálni Bakó Boglárka (Dél-Erdélyben végzett) hasonló tárgyú doktori disszertációján keresztül. Bakó Boglárka doktori disszertációjában vizsgált dél-erdélyi település *új vallási mozgalmainak* meghatározásakor, körülírásakor valójában Máté Tóth András azon definíciójára támaszkodik, amely szerint az új vallási mozgalmak nem állíthatók párhuzamba az általános értelemben vett felekezet, egyház vagy vallás intézményi struktúráival. Dogmatikájuk szintén nem írható le az általános értelemben vett vallási tapasztalat élményeivel, inkább a „tanítás, doktrína, magyarázat vagy tapasztalat túlzott hangsúlyozására” törekszenek. Ugyanakkor, az ilyen jellegű mozgalmak „hosszú távú fennmaradása, egyházzá váláshoz is vezethet”³⁰⁶

Az „Új Kezdet” vallási mozgalom esetünkben teljességgel integrálja a fenti meghatározásokat, főleg akkor, ha a mozgalmat a többségi református vallást gyakorlókkal „állítjuk szembe”. Az „Új Kezdet” tehát „karizmatikus” jellegű vallási mozgalom, a többségi reformátusság, a Szent Lélekről vallott nézetei, illetve a Szent Szellem gyakorlati (kultikus) megtapasztalása miatt, stigmatizálja, illetve a „szekta” megnevezéssel illeti a közösséget.

Az „Új Kezdet” mint vallási mozgalom Baptista Egyháztól való leválása integrálja a karizmatikus mozgalom, illetve a pünkösdzizmus történeti kontextusait, mint a karizmatikus irányzatok két fő áramlatát. Az áramlatok történeti vázának alaposabb ismertetését, illetve a két irányzat eltéréseinek/kapcsolatainak ismertetését nem tekintem feladatomnak. A

³⁰⁵ Nyitott végű önkítöltős kérdőív (2011. február - írásos dokumentum).

³⁰⁶ Bakó B. 2008, 45.

karizmatikus megújulási mozgalom 1960-as évektől meginduló áramlatának főbb ismérveit taglalom csupán. A karizmatikus áramlatokat valójában nem lehet egységesen kezelni, a mozgalmak szerveződése, illetve szerveződésükre adott egyházi reakciók eltérőek. Amilyen mértékű a mozgalom vallásgyakorlataiban a hasonlóság, legalább olyan mérvű különbözőséget mutathat „a mozgalom tagjainak öndefiníálása, egy-egy közösség emocionális vallási élménye, más és más lehet a vallási élmények szerepe és különbözhet a közösség szervezeti felépítése.”³⁰⁷

A „Szentlélekkel való betöltekezés”, „kegyelmi ajándékok” (karizmák) egységes vallása, viszont a hasonlóságra utalnak. Az „Új Kezdetnél” egységesen adják a közösség vallásgyakorlatának alapját. Hasonlóan más közösségekhez itt is a

Szentlélekkel való megkeresztelkedésnek (vagy megmerítkezésnek) is nevezik a karizmatikus mozgalom tagjai. Olyan „tapasztalat” ez, mely a karizmatikus tevékenységek gyökere, teológiájuk szerint ezáltal „Isten tűzben való megtapasztalása” történik meg. A „Szentlélekkel való betöltekezés”-kor a hívek megindulnak, sírnak, nevetnek, vagy hangos hitvallást tesznek. A „Szentlélekkel való betöltekezés” után kapják meg a hívek a „lelki ajándékokat”, melynek három fajtáját jegyzik. Az úgynevezett „kijelentés ajándékai” (tudomány beszéde, bölcsesség beszéde, „szellemek” megkülönböztetése), az „erő ajándékai” (a hit, a gyógyítás és a „csodatevés”) és a „szólás ajándékai” (prófétálás, nyelveken szólás és nyelvek magyarázata). A karizmatikus mozgalom tagjai a Szentlélek keresztség után tanúságot tesznek hitük mellett, szűk vagy tágabb körben evangelizálnak. A karizmatikus mozgalom jellegzetes csoport szervező formája az „imádkozó közösség”³⁰⁸

Az „Új Kezdet” vallási mozgalom karizmatikus volta jelenti a „vallási idegenséget” elsősorban a református közösség szemében. Ugyanakkor a református egyház hivatalos képviselői, kevésbé tartják „teologikusnak” a térség viszonylatában a karizmatikus jellegű mozgalmakat, az (egyház)intézményi fellépés is határozottabb ennél fogva az „Új Kezdettel” szemben. Másfelől az „Új Kezdet” vallási mozgalom, a református dogmatikához és liturgiához közelebb álló baptista egyházból vált le, ami megint csak fokozza a vallási türelmetlenséget a mozgalommal szemben.

A továbbiakban a már hivatkozott nyitott végű önkitaltós kérdőív részletei alapján tolmácsolom az „Új Kezdet” hívei által megfogalmazott hitelveket, a gyülekezet (önértelmezett) társadalmi üzenetét, pozícióját a térség vallási életében :

Elsődleges célunk az üdvözülendők számának növelése, az emberek megtérésének, újjászületésének elősegítése. Ennek elérésére Isten sok helyi keresztyén gyülekezetet használ fel. A saját gyülekezetünk számbeli növekedése attól függ, hogy hány szellemileg újszülött számára jelöli ki Isten a mi gyülekezetünket otthonul.

³⁰⁷ Bakó B.: 2008, 46.

³⁰⁸ uo. 48.

Ma is érvényesnek tartjuk az 1 Korinthus 14,1-et: „Törekedjétek a szeretetre, buzgón kérjétek a lelki ajándékokat, de leginkább azt, hogy prófétáljatok.” Isten akarja, hogy a „karizmák” (kegyelmi ajándékok) az Ő szeretetének eszközei legyenek az életünkben, hogy hatékonyan szolgálhassunk testvéreink és leendő testvéreink felé a Szentírásban rögzített szabályok szerint. Az emberi erőfeszítésből származó, vagy sátáni motivációkra épülő utánzások megszorítják Isten Szellemét. A karizmák valóságosága az életszentségen mérhető le.

Jézus Krisztus személye, „Istensége” hitünk központi igazsága. „Én és az Atya egy vagyunk.” (Jn. 10, 30) „És nincsen senkiben másban üdvösség, mert nem is adatott emberek között az ég alatt más név, mely által kellene nekünk megtartatnunk.” (Ap. Csel. 4,12) Ezért Úgy tiszteljük a Fiút, mint az Atyát.

A büntől való elszakadás, és feltétel nélküli engedelmesség Isten Igéje iránt.

Mivel a megtérés egy új kezdet, a hívőnek előre kell haladnia hitben, szellemi erőben, világosságban. Hitünk alapján csak azok veszik a Szent Szellem (Lélek) ajándékait, akik a megtérésük után be is merítkeznek, engedelmeskedvén Isten Igéjének (lásd Ap.csel.2,38, és még sok más helyen). Mivel az igazán hívő élet egy természetfeletti élet (szeretni ellenségünket; imádkozni azokért, akik minket háborgatnak; átok helyett áldást kérni rájuk Istentől, stb.), és erre csak Isten Szelleme által képes egy ember, ezért szükséges az újjászületés víztől (Isten Igéjétől, 1 Péter 1, 23) és Szellemtől (Lélektől) (lásd Ján. ev. 3,3–5)

Itt bizony sajnos meglátszik a különbség a lélek erejében, amit Pál apostol is észrevett egy akkori gyülekezet híveiben (lásd Ap. csel.19,1–6).

Isten legyen kegyelmes minden emberhez, kiváltképpen a hívőkhöz, hogy egyikünknek se legyen része a balga szűzek sorsában az Úr Jézus Krisztus megérkezésekor (Máté 25,1–13).

Nincs tudomásunk arról, hogy ugyanilyen névvel még működne más hivatalosan bejegyzett gyülekezet a mi országunkban, vagy külföldön. Az elnevezéstől függetlenül jó testvéri kapcsolatra törekszünk minden helyi, vagy távolabb fekvő keresztyén gyülekezettel, amelyek hitüket és gyakorlatukat kizárólag az Újszövetségen keresztül értelmezett Bibliára építik, és hajlandók a folytonos reformálódásra.

Vasárnaponként vannak istentiszteleti alkalmaink mindkét gyülekezeti házunkban [...]. Lelki vezető érett keresztyén ember lehet, akiben meglátszik Isten Szellemének vezetése, erre a szolgálatra ki lett választva minekutána megfelelt a püspökségről írt elvárásoknak a Pál apostol levelei szerint. A gyülekezetnek van felavatott pásztorja és segédpásztorja is. Lelki vezetők és pásztorok egyaránt hirdetik az Igét.

Istentiszteleteink dicséretekkel, énekekkel, imádkozásokkal kezdődnek, ami az egész alkalom kb.30%-át teszi ki, ezt követi az igehirdetés (2-3 személy egymás után), majd úrvacsorázás és ismét imádkozás, dicséret, hálaadás betegekért, nehézségekben levőkért történő imádkozás, gyakran egy felkért személy záróimájával fejeződik be.

A mi híveink kapcsolata a reformátusokkal elég általános, mint más felekezetbeliekkel, jobb kapcsolataink azokkal vannak, akik inkább és komolyabban érdekeltek az Úr dolgai iránt. Támadások olyan közösségek részéről érnek, akik az emberi hagyományokban és vallásos szokásokban látják az Isten tiszteletét, nem pedig az

életmódunk Biblia szerinti megváltozásában, az ilyenek, akár pásztorok is legyenek, szektásoknak neveznek, és megpróbálják a hitünket befeketíteni.

A baptista egyháztól való leválást követően „Új Kezdet”, mint vallásos, „hitbuzgalmi” önmegnevezés, a reciprocitás elvén összeegyeztethető Jean Vernette azon koncepciójával, mely szerint bárkiből nem lehet vallási újítást kezdeményező.

A fennálló rend megkérdőjelezése csak az isteni rend valamiféle új koncepciójából eredhet, azt pedig általában egyetlen személy szokta kidolgozni, mégpedig a Szentlélek közvetlen ihletésére hivatkozva. Aztán az illető, még ha úgymond az evangélium tiszta forrásaihoz tér vissza – mint Menno Simons (1492–1559), a mennoniták alapítója, Edward Irving (1792–1834), az apostoli katolikus egyház megteremtője, vagy John Nelson Darby (1800–1882), aki 1828-ban kilépett az anglikán egyházból, hogy ’szabad’ közösségeket hozzon létre –, azonnal szembe találja magát a Jézus Krisztus örökségét kezelő vallási apparátussal, és kénytelen elutasítani a papi hatalmat meg a doktrinális ellenőrzést, kénytelen szakítani az egyházi szervezettel meg az egyházon belüli függelmi viszonyokkal.³⁰⁹

Az „Új Kezdet” Keresztyén Gyülekezet – a térség recens vallási életében betöltött szerepéből kiindulva – Szigeti Jenő A szektákról – másképpen³¹⁰ című munkája alapján, mint egykori baptista közösség, az alábbi „a szektaképződés folyamatát revideáló” terminológiába ültethető bele.

1905-öt megelőzően a Magyarországi Baptista Egyházat is a szekták közé sorolta az irodalom, ami ellen sorozatosan jogszerűen tiltakoztak a baptisták, már csak azért is, mert ha figyelembe vesszük az adott kor történelmi eseményeit, pontosan annyira megalapozottnak vélhetjük egyháztörténetileg megalakulásukat, mint annak idején a reformációét. Másfelől a vallásos szekták (átvitt értelemben a baptista egyház) nem úgy születtek, hogy a református vagy evangélikus egyháztól eltérően külön utakat kezdtek járni, hanem tudatos misszió nyomán.³¹¹ A kulcskérdés a történetiség, egyfajta hídépítés a múlt és a jelen feszültségei között, melyben általában gyökereznek a „szekta problémái”. A helyes eljárás az, ha a szabadegyházi gyülekezetek legfőbb vonzerejét, a kis közösségek belső dinamikáját tárjuk fel teológiai megfontolások alapján, illetve keletkezésük történelmi modellében.

Az „alternatív vallások terminológiájának” koncepciójával is összefüggésbe hozható a református közösség, mint többségétől eltérő vallások stigmatizációs gyakorlata. Az alternatív vallás terminológiája nem egységes írja Bakó Boglárka.

Ugyanarra a jelenségre használják a szekta, a kultusz vagy az új vallási mozgalom fogalmát. Mindemellert a szekta kifejezéshez egy erőteljes negatív értelmező rendszer kapcsolódik, a kultusz fogalmához egy szintén

³⁰⁹ Jean V.: 2003, 19.

³¹⁰ Szigeti J.: 1993, 167–176.

³¹¹ uo.169.

negatív minősítés. Ezzel ellentétben az új vallási mozgalom fogalma ötvöző fogalom. Egyaránt használják a hatvanas években megindult keresztény gyökerű új vallásokra, illetve a keleti vallások hatását mutató mozgalmakra. Az új vallási mozgalom fogalmához, értelmezési rendszeréhez elsősorban elemzés és nem minősítés tartozik.³¹²

Az „Új Kezdet” vallási mozgalom híveinek száma alacsonyabb, a vizsgált térség viszonylatában, mint a Jehova Tanúié. A Jehova Tanúival ellentétben az „Új Kezdet” hívei jóval beszűkültebb, talán „rejtettebb” szakrális térrel rendelkeznek. A vallási mozgalom „missziós munkája” egyelőre nem tudja felölelni a lokális társadalmak szélesebb spektrumát.

Az „Új Kezdetnél” is jelen van az új vallási mozgalmak vallásgyakorlatára jellemző szigorú vallási tanrendszer, ami a tagokban erős elköteleződést vált ki. Hangsúlyosan jelentkezik „a felnőtt fejfel” való elköteleződöttség, amit a „beavatási rítus” csak erősít. A tagokban az új vallási rendező elv adekvát formában domborítja ki a tagok új társadalmi magatartásmoდეlljeit, új értékrendszerét, mi több, a hívekben „személyiségváltozást” eredményez. A „változások” mint vallási-társadalmi különbözőségeek óhatatlanul „marginalizálják” a híveket egy bizonyos szintig a „többség” vallási életén belül.³¹³

IV. 7. Jehova Tanúí. Rövid történeti áttekintés

A Magyar Néprajz VII. kötete, a Népi vallásosság. A protestáns kiségyházak népi vallásossága című fejezete a következő meghatározással él a Jehova Tanúíra vonatkozóan:

A mai Jehova tanúí nevű antimilitarista és anarchista állametikát valló szektának az első csoportjai már az első világháború előtt – 1906-ban – megjelentek hazánkban Nemzetközi Bibliakutatók Egyesülete, Világító Órtorony és Bibliái Traktátus Társaság néven. A tant az amerikai magyarok hozták. Az első világháború után az amerikai központ jelentős erőfeszítéseket tett, hogy a legyőzött országokban misszióit kiépítse. Hazánkban ennek a félig vallásos, félig politikai jellegű mozgalomnak először kispolgári bázisai voltak. Az 1920-as években Kolozsvárt nyomdát tartottak fenn, „Aranykorszak” címen folyóiratot adtak ki Faluvégi Dénes tanító vezetésével (Palotay–Szigeti 1977). A harmincas évek elején, a gazdasági világválság idején jelentkeztek a mozgalom népi bázisai, főként a Tisza mentén és a Nyírségben (Kovács I. 1937; Veres P. 1971; Lányi 1948).

A Jehova tanúínak legfontosabb tanítása a világ végének megjövendölése. A Biblia prófétaí számításaira alapozva kiszámolják Jézus Krisztus visszajövetelének várható idejét. Nemcsak antimilitaristák és a fegyverforgatást tiltják, hanem anarchisták és mindennemű államot ördöginek tartanak. Szerintük a vér a lélek, ezért tilos a vérátömlesztés. Istentiszteleteiket Biblia-tanulmányozó csoportokban tartják, amelyen az Egyesült Államokban kiadott, kérdésekre bontott tanulmányokat beszélnek meg közösen. Minden tag kötelessége a hittedjesztés. Nagyon aktív agitációs tevékenységet folytatnak³¹⁴

³¹² Szigeti J.: 1993, 38.

³¹³ vö. Bakó 2008. 38.

³¹⁴ Magyar Néprajz VII.

Jehova Tanúinak története valójában Pennsylvániába vezet az 1870-es évek elejére. Charles Taze Russel (akit a társaság alapító atyjának tart) bibliatanulmányozásai középpontjában Jézus Krisztus visszatérése állt. A történelmi egyházakra jellemző Biblia-tanításokat és értelmezéseket mindenkor elvetették. A Jehova Tanúi új „Biblia-kutatásokba” kezdtek, amelyek Isten – kimondottan Szentírás alapú – útmutatásait voltak hivatottak felderíteni.³¹⁵

Csippán Tamásra támaszkodva, a Jehova Tanúinak szervezeti működésére vonatkozóan négy, mind a mai napig fennálló szervezeti struktúrát kell beemelnünk a mozgalom történetiségébe a Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania című traktátus alapján:

1. Az első esztendőben, a „bibliakutató” kifejezéssel illetett laikusokból álló csoportok úgynevezett „osztályokba” gyűltek, és hetente háromszor előadásokat, írástanulmányozásokat, valamint bizonyoságtevő összejöveteleket tartottak.³¹⁶

2. Később, 1879-ben lehetővé tették első önálló kiadványuk, a „Sioni Őr Torony” (ma: Az Őrtorony) című folyóirat kiadását. Nézeteiknek így, akkor már nem csak személyesen, hanem kiadványaikon keresztül is hangot adhattak.

3. 1884-ben létrehozták hivatalos szervezetüket a Zion’s Watch Tower Tract Society-t, melyet nem anyagi célokat szolgáló társaságként jegyeztettek be Russel elnöklése alatt.³¹⁷

4. A XX. század elejére már számos csoporttal és „fiókhivatallal” rendelkeztek nem csak Amerikában, hanem Angliában, Ausztráliában és Németországban is.³¹⁸

Az a tény, hogy az „igazságot” napjainkban a föld minden részén hirdetik a Jehova Tanúi, vagyis Isten „egyetlen és igaz” nevét terjesztik a földkerekségen (jelenleg 235 országra terjed ki igehirdetésük, illetve ugyanezekben az országokban rendszeresen terjesztik több milliós példányszámú ingyenes kiadványaikat) az 1931 óta használt „Jehova Tanúi” önmegnevezésük, vallási identitásuk signuma mellett szól, vagyis a „Teremtő mellett való hű tanúskodásból származik. Miután valaki megtér és „alámerítkezik” maga is tanúvá válik. Hirdetni kezdi „Jézus Királyságát” – persze úgy, ahogy azt élethelyzete és egyéni képességei számára azt lehetővé teszik.”³¹⁹

A Jehova Tanúi mozgalmának erejét Giuseppe de Rosa S. J. a „jól szervezett propagandában” látja, amelynek célja, hogy „alaposan felkészített és erős meggyőződéssel

³¹⁵ Csippán Tamás „Szent” a „profán” A szellemteremtényekről és a transzcendens tér kiterjesztéséről egy vallási kisközösség világképe kapcsán című TDK dolgozata (a továbbiakban Csippán 2006.).

³¹⁶ Az „osztály” kifejezés a Bibliakutatók aktív „ismeretszerző”, tanulmányozó tevékenységére utal. Az ezekben tömörülő emberek közösségeit a mai gyülekezetek elődjének is tekinthetjük. (Csippán T.: 2006.)

³¹⁷ Nevüket később, a ma is használt Watch Tower Bible and Tract Societyre változtatták (Csippán T.: 2006.).

³¹⁸ uo.

³¹⁹ uo.

rendelkező emberek” járjanak házról-házra, és „az érdeklődés legkiesebb jelére” bevessék „a meggyőzés minden lehetséges eszközét.”³²⁰ Jean Vernet is hasonló módon fogalmaz, azt mondja, hogy a világ számos országában a Jehova Tanúi megszokott jelenség, vagyis az, ahogy „konok szívósággal” járnak házról házra.³²¹

Jehova Tanúi a tanuk terjesztésére fektetik a legnagyobb hangsúlyt. Tantételeik terjesztésének sikeréhez hozzájárul az is, hogy minden hívő egyben prédikátor is.³²² Jehova Tanúinak vallási-társadalmi gyakorlata a „protestáló” mozgalmak jegyeire utal. Társadalomfelfogásukra az jellemző, hogy ellenzik a katonai szolgálatot, a vérátömlesztést, a katonai szolgálat megtagadásáért sokszor a büntetőszolgálat alá helyezték/helyezik magukat. Jehova Tanúi „protestáló” mozgalom abból a szempontból is, hogy „tiltakozásaikat” áthatják az eszkatologikus, millenarista, utópikus kinyilatkoztatások. Jehova tanúja, lényegében viselkedésével hitelesíti vallási felfogását. A megtérést lényegében a viselkedésminták sorozatai, állomásai köré „szervezett tanonckodásként” fogják fel. Ezeket az állomásokat a hétfokozatú program szerint „körülbelül hat hónap alatt járják be”, és ez vezet el a „világi éntől” való megszabaduláshoz.³²³

Jean Vernet a Szekták című könyvében Jehova Tanúi ismertetését a következőképpen zárja: „A jehovisták roppant hatékonyan működnek; létszámuk világszerte egyre nő. A válság mindenütt észlelhető jelei valóban a malmukra hajtják a vizet”³²⁴

Általánosságban elmondható, hogy a romániai történelmi egyházak nyilatkozatiból (jelen esetben a román ortodox egyház hivatalos állásfoglalását közöljük példaként) kitűnik, hogy sok esetben nyílt, hivatalos formában is kifejezik „intoleranciájukat” a Jehova Tanúival szemben, illetve a „szekta” fogalmát „legalizálni” igyekeznek a nyílt vallási-társadalmi közbeszédben, illetve publikus írásokban.³²⁵

³²⁰ S.J. de Rosa G.: 1991, 163.

³²¹ Vernet, J.: : 2003, 33.

³²² uo. 34.

³²³ uo. 39-40.

³²⁴ uo. 40.

³²⁵ Gabriel Andreescu „*Jehova Tanúi: a vallásszabadságon elkövetett erőszak röntgenképe*” című írásában a következőképpen számol be a Jehova Tanúk Társasága 1996. július 19-21. között által szervezett, Bukarestben sorra kerülő nemzetközi kongresszus atrocitásairól:

„1996. június 24-én Teoctist, a román ortodox egyház pátriárkája nyilatkozatot tett közzé a sajtóban, melyben élesen bírálta a Jehova tanúi elnevezésű felekezetet és ennek azt a szándékát, hogy nemzetközi kongresszust tartson Bukarestben: 'Hithű népünk kétezer éves történelme során első ízben fordul elő, hogy júniusban Bukarestben a Jehova tanúi elnevezésű vallásos csoportosulás nemzetközi kongresszust rendezzen, melyen az egész világból jövő hívei vesznek részt. Aggodalommal tölt el bennünket, hogy az illetékes szervek oly könnyedén elfogadták e találkozó megszervezését egy jórészt ortodox országban, anélkül hogy figyelembe vették volna a tényt, miszerint e vallásos csoportosulás hívei elenyésző kisebbséget jelentenek országunkban' (...) „Elsősorban felhívjuk híveink figyelmét arra, hogy e szekta nem keresztény jellegű. Bár tagjai keresztényeknek tartják magukat, nem átalják Jézus Krisztust igaz Istenként tagadni, egyszerű vallásalapítót látnak benne, olyat, amilyen számtalan volt már a történelemben. Ezzel egyidejűleg aláaknázzák népünk hitét az Atyaisten egyszülött fia, Jézus Krisztus által megszentelt emberben s Jézus egész szent tevékenységében.” (...) „Másodsorban e szektások, a megváltó Jézus Krisztus isteni mivoltát tagadva, implicite visszautasítják az egyháznak a

A Jehova Tanúinak vizsgálata esetében a dolgozatban nem csatlakozom az olyan teológiai kérdéseket feszegető nézetekhez, mint az egyház rendje és hitvallási fegyelme szerinti heterodoxia (az igaz tantól eltérő, idegen tant) vagy a herézis (tévelygést), amely ellen minden eszközzel küzdeni kell.³²⁶ Juhász Tamás is nyitott kérdésként fogalmazza meg mindazt, hogy a *legújabb vallási mozgalmakat és szabadegyházi csoportokat az egyháznak, illetve a szolgálati színteréül kijelölt társadalomnak fenntartás nélkül tolerálnia, azaz befogadnia és támogatnia kell?*³²⁷ Juhász Tamás válasza egy pontba nemleges, a másik pontba viszont azt mondja:

[...] Isten szabadsága és a keresztény szeretet hatalma olyan nagy, hogy az egyház megengedheti magának: támogasson minden humánus törekvést és demokratikus törvényt, amely e csoportok és mozgalmak tagjait az ellenségeskedéstől, a gyűlölettől megóvjá. Gámáliei rabbi tanácsa ma is érvényes: „Ne bántsátok ezeket az embereket, és hagyjatok nekik békét. Mert ha embertől van ez a kezdeményezés, vagy ez a mozgalom, úgyis semmivé lesz. Ha ellenben Istentől van, ti nem veszíthetitek el őket anélkül, hogy Isten ellen harcolókká ne váljatok”. (ApCsel 5, 38–39)³²⁸

Megállapítható, hogy az Alsó-Nyárádmentén Jehova Tanúit nevezik a helyiek leginkább „szektásoknak”, mi több, láthattuk ennek országos kivetülését is. Jehova Tanúinak vizsgálatakor dolgozatomban elsősorban azt vizsgálom (az elemzésem tárgykörét képező baptista, adventista és „Új Kezdet” felekezetekhez hasonlóan), hogy az Alsó-Nyárádmente településeinek vallási életében Jehova Tanúinak (a helyiek gyakori szóhasználatával élve) „vallása” mint a „közösség teljes tudatformája”, „társadalmi praxisa” milyen vallási-társadalmi-kulturális összefüggések mentén jelenik meg.³²⁹

szétválaszthatatlan Szentháromságról szóló tanát mint a keresztény szeretet és közösségi érzés alapját. Megfelelkezve arról, hogy az Isten és a felebaráti szeretet parancsa a Szentháromságba vetett hiten alapul, e szekta felelőtlen módon hozzájárul az egész világot átható gyűlölet és erőszak terjesztéséhez.” (...) „Harmadszor, szem elől tévesztve a tényt, hogy a világ Isten alkotása, Jehova tanúi megbélyegzik a kultúrát és az államot, melyeket az ördög eszközének tekintenek, s az embereket a tragikus világvége láttatásával terrorizálják. Ugyanakkor elutasítják a szentek, az ikonok és a halottkultusz tiszteletben tartását, mely népünk számára szent, s imígyen hozzájárulnak a világ szekularizációjának és elkereszténytelenítésének folyamatához a III. évezred küszöbén.” (...) „Negyedszer pedig az ilyenfajta összejövétel kihívást jelent az ortodox vallás és a román nép felé, mely születésekor, 2000 évvel ezelőtt lett kereszténnyé. Ugyanakkor ez nyilvánvalóan térítő akció, melynek célja népünk szellemi és morális egységének szétrombolása.” (...) „Egy olyan világban, melyben számtalan ideológia és doktrína szembesül egymással, egy ilyen szekta és annak kongresszusa erősíti a konfúziót és a tájékozatlanságot az emberekből. Szeretett keresztény testvéreim, őrizzük meg a valódi hit világosságát, mely zaklatott történelme során irányt mutatott népünknek, és ezáltal őrizzük meg szellemi egységünket Krisztusban, a Szentlélekben az égi Atya kívánsága szerint. Dicsőség Neked, Istenünk, dicsőség Neked.”

Forrás: <http://www.korunk.org> (letöltés: 2011.02.14.)

³²⁶ vö.: Juhász Tamás: Szabad vallás – elkötelezett egyház <http://www.korunk.org> (letöltés: 2011.02.14.)

³²⁷ uo.

³²⁸ uo.

³²⁹ vö. Voigt V.: 2006, 178.

IV. 7. 1. Jehova Tanúinak fiókszervezeti felépítése³³⁰ az Alsó-Nyárádmentén, a rendszerváltást követően

A romániai rendszerváltást megelőzően az Alsó-Nyárádmentén, Jehova Tanúinak száma megközelítőleg tíz fő volt (a helybéli közösségek elmondása szerint), néhányukat „hitükért” az akkori Ceaușescu-rezsim „meghurcolt”. A kilencvenes évek elején növekedésnek indult Jehova Tanúi közösségét, intézményes formában a marosvásárhelyi fiókszervezet integrálta. A „térítés” egyre intenzívebbé vált, elsősorban Nyárádkarácson községhez tartozó települések lakói, csatlakoztak a mozgalomhoz. Nyárádkarácson község települései, egyházközségei mellett, a Cserefalvi egyházközségből váltak le nagyszámban és csatlakoztak Jehova Tanúihoz.

A térség viszonylatában Jehova Tanúi az első Királyságtermet 1997. június 1-jén kezdték el építeni Káposztásszentmiklóson. Az épületet hivatalosan 2009. március 15-én írták a káposztásszentmiklósi Jehova Tanúi a nevükre. A káposztásszentmiklósi Jehova Tanúinak Királyság Termét Maros megye viszonylatában az egyik legimpozánsabb épületnek tartják a közösség hívei. 2009. március 15-e a hivatalos átadást jelenti, de megközelítőleg tíz éve itt tartják összejöveteleiket a káposztásszentmiklósi fiókszervezet alá tartozó Jehova Tanúi. A káposztásszentmiklósi fiókszervezet alá tartozik Folyfalva, Nyárádkarácsonfalva, Csiba, Fintaháza, Kisteremi. Létszámát tekintve e gyülekezet a legnépesebb 96 fővel az Alsó-Nyárádmente viszonylatában.

Jehova Tanúinak cserefalvi gyülekezete 2003-ban vált külön Káposztásszentmiklóstól. 2003 novemberében megkezdték Királyságtermük építését, amely 2004. augusztus 29-én átadásra került, Ákosfalva székhellyel. A gyülekezet jelenleg 65 fős, lassú növekedés figyelhető meg köreikben, ami minden bizonnyal összefügg (a fentiekben már említett) a cserefalvi református egyház erős pasztorációs tevékenységével, illetőleg a fiatalokat integráló és vallási értelemben is szocializáló református egyház társadalmi munkájával. A cserefalvi, illetve káposztásszentmiklósi gyülekezet körzete, amelyet a gyülekezeti tagok „térítési munkájuk” során bejárnak, felhúzódik a középső-nyárádmenti Backamadarasig, illetve Szentgelicéig, ami utalhat az Alsó-Nyárádmente térítési hullámának térbeli, időbeli beszűkülésére.

A vizsgált települések viszonylatában a Jehova Tanúk társaságán belül legutóbb az Ilencfalvi–Lukafalvi gyülekezet vált külön. Az „új” közösség Ilencfalva székhellyel 2008 májusa és novembere között felépítette Királyságtermét. A gyülekezet 2010-ben 65 főt

³³⁰ A térség fiókszervezeteinek felépítésére vonatkozó információk Tóth Károly káposztásszentmiklósi Jehova tanútól származnak (2010. március – kézirat).

számolt, ahol átlagosan 4% -os növekedés volt kimutatható. Település szintű lebontásban e gyülekezetekhez tartozik Nagyteremi, Lőrincfalva és Teremiújfalú. Valójában Lukafalva és Ilencfalva és részben Teremiújfalú lakossága adja a gyülekezet legnagyobb hányadát. Nagyteremiben csupán egy személlyel számolhatunk (aki román nemzetiségű), Lőrincfalván pedig két személyt tartanak nyilván.

IV. 7. 2. Jehova Tanúi missziós munkájának vallási, társadalmi interakciói a többségi reformátusság viszonyában

A Jehova Tanúi vallási élete, amelynek legszembetűnőbb jele missziós munkájának gyakorlata, a fentiekben bemutatott felekezetek „vallásgyakorlati” formáitól gyökeresen eltér. Ebből kifolyólag a lokális közösségek közbeszédében – a „szekta”, „szektások” megnevezés mellett Jehova Tanúit „társadalmi kritikával” is illetik. A hitfelfogásokban gyökerező oppozíciókon túl a mindennapi élet gyakorlataiban mutatkozó diszkrepanciák jelentik a vallási-társadalmi, szociokulturális mezőben tapasztalható elhatárolódási aspektusokat Jehova Tanúi és a többségi – eltérő felekezetű – társadalmi tagok között.

Az olyan kis és zárt normarendszerű településeken, mint az alsó-nyárádmenti falvak, ahol a lokális közösség többsége vallásilag is egynemű, a vallási homogenitásban bekövetkező diszfunkciók óhatatlanul társadalmi visszhangot gerjesztenek. A többségi református felekezetűek „teológiai” értelemben, illetve az egyház „intézményesített” formában fogalmazza meg vallási-társadalmi kritikáját Jehova Tanúival szemben. A helybéliek kritikusabb „szekta” szemléletére is vonatkoztathatjuk Voigt Vilmos következő idézetét:

A teológia azt a mozgalmat tartja szektának, amelyet az egyház „tévelygésnek”, „illegitimnek” tart (Voigt 2006), amelyek szakítottak a tradicionális, történelmi egyházakkal, s bár bizonyos elemekben követik tanrendszereiket, mégis szigorúbban ragaszkodnak a doktrínákhoz (Szász-Szikszl 1996:85). 'Szektáknak' tartják azokat a közösségeket, amelyek a keresztény hagyományokhoz Biblián kívüli kijelentésforrásokat is társítanak (Gandow 1997), az egyházakkal szemben missziót, toborzást végeznek, tagjaik életvitelét azoknál erőteljesebben szabályozzák, társadalmi kapcsolataikat meghatározzák. A szélsőségesebbnek tartott szekták extrém vallásgyakorlatokat végeznek, pontos előírásaik vannak tagjaik mindennapi életével (öltözködés, kegyesség, társadalmi viszonyok) kapcsolatban.³³¹

³³¹ Bakó B.: 2008, 49.

Jehova Tanúit – a térség vallási közösségeinek viszonyrendszerét figyelembe véve – „dogmatikai” szempontok alapján a „Szentírás eltérő értelmezéseiből” fakadó nézetek különböztetik meg. Jehova Tanúi a „Szentírást” zárt rendszerként könyvelik el, vagyis az emberi léthez kötődő és kapcsolható információkat kizárólag a Bibliából vonatkoztatják magukra nézve. Pontosabban elvetik a Biblián kívüli tradíciókat, legyen szó akár az „Egyház” tanítását integráló „Szenhagyományról” (itt elsősorban a katolikus egyház Szentírás alapú Szenhagyományaira gondolunk), vagy akár a protestáns vallásgyakorlattal összeköthető tradíciókról (amelyek szintén a Biblia eredeti forrásaihoz való visszatérést hangsúlyozzák).

Jehova Tanúi szerint a protestáns felekezetek a bibliai szövegek értelmezésekor a Bibliához mint egyetlen igaz forráshoz való visszatérő magatartásukban valójában nem tudnak elszakadni a több évszázadra visszanyúló teológiai elméletektől és fordításoktól. Az alapító atyjától, Russeltől számítva a Jehova tanúk nagy figyelmet fordítottak arra, hogy

[...] a szöveghez való viszonyulások minden korábban elterjedt vallási és történelmi intenciótól tökéletesen mentes legyen. A Biblia minden egyes részét tüzetesen megvizsgálva, „felismeréseik” által hívtak életre egy olyan kerek kozmológiát, melynek minden állítása „alátámasztható”, és összhangban van az új fordítások – így, az ezekből fakadó új értelmezések – alkotta teljes Szentírás szövegével³³².

A Biblia tanulmányozása, a „biblikus tudás” a vallásos ismeretek minél behatóbb elsajátítása a Jehova Tanúi számára nem pusztán vallási életének kitüntetett időbeli szegmenseit tölti ki, hanem hétköznapi életük központi kérdéskörévé is vált, személyiségük integráns részét képezi. Interjúim során a Jehova Tanúival beszélgetve bármennyire is igyekeztem strukturált, félig strukturált interjúra, előre megszerkesztett kérdésköreim érvényüket veszítették (főleg, ami a sorrendiséget illeti), ugyanis kivétel nélkül biblia passzusok hosszas idézetébe, azok kiragadásába kezdtek, hittérítő tevékenységük „igazolása”, „megcáfolhatatlansága” érdekében.

Legtöbbet hivatkozott bibliai passzusuk a Máté 28, 19.³³³ verse: „Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében(...).”

A Jehova Tanúi „Istentől ihletett küldetéstudatuknak” fogják fel missziós munkájukat, amelynek során bizonyosságot tesznek „Isten szava” és neve mellett. Ők maguk, illetve a

³³² „Nem állították, vagy állítják, hogy „új igazságokat” fedeztek volna fel: „a munka, amelyben örömmel használja fel az Úr a mi szerény képességeinket, nem annyira alkotói munka, mint inkább a helyreállítás, a kiigazítás, az összehangolás munkája” – mondta Russel, összegezve tevékenységük lényegi vonásait a századforduló környékén. (Watch Tower 1997).” (Csippán T.: 2006.)

³³³ A bibliai idézet kiragadásánál a „Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. Magyar nyelvre fordította a Magyar Bibliatársulat Ószövetségi és Újszövetségi Bibliafordító Szakbizottsága. Kálvin Kiadó, Kiadja a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1993” című Bibliafordítást használtam.

helyiek is „térítésnek” nevezik missziós munkájukat. A Jehova Tanúi „térítési” gyakorlatának a többségi reformátusság szubverzív jelleget tulajdonít, illetve tagadó, nemleges álláspontot képvisel a többségi reformátusság, a vallási interakciók során. A kutatások alapján kijelenthető, hogy a többségi reformátusság „felforgató” élményként írja le legtöbbször „csökönyös makacsságukat”, vagy „erőszakosságukat”, ami által váltak elsősorban „hírhedtté” Jehova Tanúi.³³⁴

A Jehova Tanúi – ellentétben az „Új Kezdet” „rejtettebb” karizmatikus vallásgyakorlatával – a lokális társadalom nyílt és zárt, azaz a profán és szent tereiben egyaránt folytatják missziós munkájukat. Nem egy esetben a reformátusság szempontjából egyidejű szakrális időnek és térnek számító, vasárnap délelőtti/délutáni istentiszteletet követő cínterem előtti társadalmi találkozások tér és idő metszéspontjaiban végzik missziós munkájukat, tudván, hogy a református közösségek számára ez az egyetlen közösségi szintű vallási-társadalmi interakció vasárnaponként. Azáltal, hogy a Jehova Tanúi többször is felkeresik a térség református lelkipásztorait, nem titkolva hitvitázó szándékukat, csak erősíti, illetve mélyíti a református közösségen belül missziós munkájuk iránt érzett szubverzivitást.

A Jehova Tanúi a többségi református közösséggel szemben nem ünneplik a karácsonyt, a húsvétot, a nemzeti ünnepeket, a születésnapokat, illetve a névnapokat. Apolitikus nézeteiket jelen kor viszonyaira nézve adekvátnak tartják. Hitük szerint az „igazi keresztényeknek” ’el kell különülniük a világtól’, mert a ’Sátán a világ láthatatlan uralkodója’. „Bibliai értelmezésük” alapján úgy tartják, hogy a ’a vér bejuttatása a testbe akár szájon, akár vénán keresztül, sérti Isten törvényeit’. Tanításuk szerint ’a vég idején élünk’, vagyis Krisztus második eljövetele készen áll, az örök élet csakis a „tanúságot” vállalók számára biztosított. A Jehova Tanúk kizárólag az utolsó vacsorát és Jézus „váltásáldozatát” felidéző „emlékünnepet” ünneplik.³³⁵

Az új vallási mozgalmak rendszerváltást követő társadalmi helyzetének rendezése az új (kisebb) vallási mozgalmak belső kohézióját is próbára tette. Az Alsó-Nyáradmentén napjainkra, főleg, ami a Jehova Tanúit illeti, a „szektás létet” körüllegő egykori társadalmi előítélet halványulni látszik, de korántsem számolódik fel.

A Jehova Tanúi – hasonlóan más szabadegyházi hívekhez – többnyire elhatárolódnak a hagyományos családi, baráti köröktől, még pontosabban azok marginalizálják őket, „eltérő” erkölcsi életük, illetve hétköznapjaikat is befolyásoló hitelvük okán.

Visszaulva fenti megjegyzésünkre, hogy Jehova Tanúi esetében a „szektás létet” körüllegő egykori társadalmi előítélet halványulni kezd, valójában a következőket jelenti.

³³⁴ Csippán T.: 2006. 26.

³³⁵ Csippán T.: 2006 27.

Jehova Tanúi vizsgált térségünk vallási mezejében, a nyárádkarácsoni adventista kalapos gáborok mellett, a helyi társadalmi-szociális referenciák értelmében is egy erősödő belterjes (kis)közösségként van jelen, ahol a megváltozott hívő életvitel, az ezzel együtt járó etikai értékek társadalmi hasznossága, illetve a puritán életvitelükkel összeegyeztethető munka tisztelete és gyakorlata új vallási köntösbe tünteti fel a Jehova Tanúit a helyiek vallási-társadalmi közbeszédében.³³⁶

A társadalmi előítélet mentén haladva, hogy miért nem számolódik fel valójában a Jehova Tanúival szembeni vallási intolerancia, az nem pusztán „vallási eredetű”, hanem (belső)társadalmi normákkal összefüggő közösségi magatartás is. A református közösség legtöbb esetben negligálja a Jehova Tanúinak hitelvi és etikai értékek mentén zajló missziós munkáját, „térítési” gyakorlatát, a falusi társadalmakban jellemző belső kontroll következtében megfogalmazódó kategorizációk mentén „úgy is tudom ki fia borja”, „...há elfelejtette ki vót”, „...ha ő a Mennybe jut, akkó biztos, hogy én is ott leszek” stb.

Jehova Tanúival szembeni külső megítélésnek egyszerre több aspektusa létezik. Ezek az aspektusok különböző vallási, közösségi interakciókkal jól körülírhatóak. Jehova Tanúi például a temetések alkalmával nem vesznek részt a református templomban történő igehirdetésen, amely az elhunyttól való búcsú közösségi formája is egyben. A „távolmaradás” ez esetben nem pusztán hitelvi meggyőződés kivetülése Jehova Tanúinak, hanem a tágabb értelemben vett közösségi normáktól, társadalmi mozgásterektől való elhatárolódás tudatos formája is. „Erkölcösebb életükből” adódóan tudatosan szűkítik le társadalmi határaikat, illetve azáltal, hogy egymást a Jehova Tanúi „testvérnek” szólítják, társadalmi-szociális szolidaritást is csak egymás között vállalnak fel. Többnyire olyan szimbolikus (de mindenféleképp vallásos köntösben jelentkező) elhatárolódási aspektusokat, határokat generálnak, amelyek a térség vallási életében, eltérő (vallási-társadalmi) jelleget tulajdonít Jehova Tanúinak a többség „vallási meggyőződése” szempontjából.

Összegezve a *kisegyházak, új vallási mozgalmak* kutatását, a tematikai blokk problematikájának ellenőrzési szándéka mentén megállapítható, hogy a vizsgált felekezetek (vallási) aspektusainak, viszonyrendszereinek feltárása mellett párhuzamosan futott a térség „újavallásosodásának”, vallási-társadalmi-kulturális szintéziseinek megragadása. E szintézisek pontosítása óhatatlanul megkövetelik, hogy újra beemeljem elemzésem körébe a modernizáció (szekularizáció) problémaköreit.

³³⁶ vö. Magyar Néprajz VII. <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/07/339> (letöltés: 2011.01. 23.)

A fentiekben utaltam rá, hogy a modernizációs (szekularizációs) hatásokat közvetlenül nem vizsgálom dolgozatomban, hanem okozati tényezőként kezelem. Az Alsó–Nyárádmente kisegyházainak, új vallási mozgalmainak kialakulásait illetően ennek ellnére figyelembe kell venni egy kiterjesztettebb, a vallás-modernizáció-szekularizáció hatásait együttesen számba vevő magyarázatot, miszerint:

Mellékvágány, ha megállapítjuk, hogy „szekularizációs elmélet” nem létezik. Sehol nincs módszeresen kifejtve, levezetve, megfogalmazva. És több a róla szóló kritika, mint maga az elmélet. Ez igaz, de nem ez a lényeg. Tény, hogy a „szekularizációs elmélet” — egy ködös és pontatlan hiedelemrendszer — tökéletesen beleillik a 20. század első felében elterjedt modernizációs gondolatkörbe. Mint egy olyan égitest, amelyet látni nem lehet, de létére a környező csillagok, bolygók mozgásából következtetnek. A láthatatlan égitestről sem lehet tudni, hogy pontosan mi az, s miből áll — a szekularizációra ugyanez igaz. A fogalma is bizonytalan. Mégis a különböző modernizációs elméletek hívei sorra magától értetődő tényként kezelték. Így a szekularizáció a huszadik századi társadalomtudományi felfogás egyik legelterjedtebb hiedelmévé, előítéletévé vált.³³⁷

A kutatások alapján megállapítható, hogy bizonyos tekintetben az Alsó–Nyárádmente is egy modernizálódó s ezáltal szekularizálódó térség is egyben. Azonban e kijelentés (ön)ellentmondásosnak tűnhet, éppen ezért a kutatások eredményei alapján felülírom a szekularizáció és modernizáció hatásait a vizsgált térség vallási életére vonatkozóan.

Először is az Alsó–Nyárádmente települései sorában nem a református egyházközségek szűntek/szűnnek meg, hanem az egyházas hagyományok vannak csökkenő félben. Az „istenhit” nem tűnt/tűnik el, ahogyan a vallásgyakorlat magán formái sem, azaz a vallás iránti érdeklődés ebben a tekintetben töretlen, csak sokan (újabbán egyre többen) nem a nagy egyházaktól várják a választ. A vallásgyakorlat új formái jelennek meg, függetlenednek a túlbürokratizált világunk általános jelenségeitől, és mindezt óhatatlanul a nagy egyházak megszenvedik. A „közvetlen közösségeket” sokan vonzóbbnak találják. A kis közösségek iránti fokozottabb „vágyakozás” a nagy egyházak esetében is – a legtöbb alsó-nyárádmenti egyházközségben is – megmutatkozik, ahol a lelkeségi (kegyességi) mozgalmak³³⁸ egyre nagyobb társadalmi bázist nyernek.

³³⁷ Tomka M.: A vallás modernizálódó társadalmunkban <http://www.korunk.org> (letöltés: 2011. 02. 09.)

³³⁸ Az alsó-nyárádmenti református egyházközségekben a CE Szövetség számít „kisközösségnek”, „lelkeségi (kegyességi) mozgalomnak”. Kiss Dénes a „CE Szövetség és a református egyház” című írását azzal vezeti be, hogy a református egyház és a CE Szövetség közötti viszony konfliktusos. A dolgozatban csak is kizárólag a CE Szövetség kialakulásának történetét ismertetem Kiss Dénes fent említett írására hivatkozva. A Bevezetőben utaltam rá, hogy a *református egyházközségek belső működését nem kívánom elemezni*, illetve *az egyházközségek társadalmi felelősségére vonatkozóan nem teszek megállapításokat*. Ebből következik, hogy a CE Szövetség és a helyi református egyházközségek viszonyát sem elemzem.

„A CE Szövetség, teljes nevén „Krisztusért és Egyházáért CE Szövetség”, a református egyházon belüli vallási szervezet, melynek célja az Egyház megújulásának segítése. Neve az angol Christian Endeavour Society rövidítése (C.E.), jelentése tehát „keresztény buzgóság, igyekezet”. Az amerikai (boston) eredetű mozgalom Magyarországon a XIX. században honosodott meg [...]. Erdélyben, bár jogi személyként a kilencvenes évek

Tomka Miklós A vallás modernizálódó társadalmunkban című tanulmányában A 'kommunista modernizáció' és következményei alcím szétbontásakor azt mondja, hogy az első típusba tartozik Magyarország, a másodikba (többek között) Románia. Az első típus keretének jellemzői nagy vonalakban, hogy itt a kommunizmus és a modernizáció egybeesett. Az iparosítás, városiasodás az ebből következő új szocializációs minták, azaz a „társadalom szervezetének változása”, de még inkább ennek háttérben maradt súlyos következmények (sokféle érdek, elképzelés, világnézet együttélése és versenye) hatására megroppant a „kereszténység közösségalkotó és társadalomszervező ereje”. Az első típusba sorolt társadalmi változások – Magyarország mellett – a volt szocialista tábor nyugatabbra fekvő országait jellemezték.³³⁹

Tomka Miklós a második típusba Lengyelországot, Szlovákiát, Ukrajnát, a Szovjetunió keletibb utódállamait, a Balkán országait és nem utolsósorban Romániát sorolja. Az Alsó-Nyárádmentét – a modernizációs hatások és új vallási mozgalmak kapcsolatának vizsgálata szempontjából –, a romániai „hagyományörző társadalmak” csoportjának elemzési körébe kell helyezni. A modernizáció az Alsó-Nyárádmente esetében is lassúbb volt, a kommunista rendszer maradéktalanul nem tudta szétverni a térség hagyományait, a

elején jegyezték be, története több mint egy századra nyúlik vissza. Elődjének két múlt században induló mozgalom tekinthető. Egyik a vasárnapi iskolák mozgalma, ennek eredménye az egyházi szempontból ma már kötelező vallásórátartás. Másik a Szabó Aladár és Kecskeméthy István nevéhez fűződő kegyességi mozgalom. Ők először a KIÉ-t (Keresztény Ifjúsági Egylet) alapították meg, majd 1903-ban a CE Bethánia Egyletet, amely a CE Világszövetségnek is tagja volt. A századforduló után teológiai professzorként Kolozsvárra kerülő Kecskeméthy munkája nyomán Erdélyben és a Partiumban is helyi csoportok alakultak a gyülekezetekben. Az első világháború után Erdélyben maradó Kecskeméthy haláláig, 1938-ig folytatta egyház-újító munkáját, melyben a mozgalom legfőbb szócsöve, a református családi lapként a 30-as évekig megjelenő Kistükör is nagy segítségére volt. Kecskeméthy halála után a papi körökben sok hullámot verő, ellenállást is kiváltó mozgalom vesztett dinamizmusából. Ekkor már a teológiai tanárok és magasabb tisztségviselők helyett a mozgalmat inkább vidéken szolgáló idősebb lelkészek és egyszerű hívek vitték tovább. A mozgalom felszámolása a kommunista hatalom megszilárdulásával következett be, amikor minden kegyességi szervezetet betiltottak. Magyarországon, ahol a Szövetség jelentős ingatlanokkal is rendelkezett, a felszámolás alapjaiban rendítette meg a mozgalmat. Erdélyben, mivel itt a szövetségnek sem ingatlanjai, sem vagyona nem volt, és a mozgalom kevésbé volt a szervezethez kötve, felszámolása kevésbé sikerült. Folytonossága nem szakadt meg, legtöbb tevékenysége formális keretek nélkül is folytatódott. Az ötvenes években a titkosrendőrség nyomásának fokozódásával az egyház vezetősége együttműködésre kényszerült. Egyes visszaemlékezők szerint a beépített kollaboránsoknak köszönhetően ebben az időben az egyház kettős szerkezetűvé vált: a hatalommal együttműködő hivatalos egyház egy „földalatti egyházzal” kettőződött meg. (...) A CE Szövetséget a visszaemlékezésekben ezzel a földalatti egyházzal asszociálják, így ez a szembenállás, úgy tűnik, az egyház és a mozgalom közötti viszony számos, tartósnak bizonyuló szubjektív/érzelmi elemének forrása. A mozgalom történetének mélypontja az ötvenes években következett be, amikor a szövetség több tagját, papokat és egyszerű tagokat egyaránt, „illegális szervezkedés” vádjával bebörtönözték. A mozgalom azonban ennek ellenére ekkor sem szűnt meg teljesen. Az 1990-el kezdődő rendszerváltást követően hosszas huzavona után a szövetség önálló jogi személylévé vált. A hivatalos szervezeti keretek kialakításával az egyházzal való ellentét is kiújult, amihez nem kis mértékben járult hozzá a már említett „hivatalos” / „földalatti” vonalak közötti ellentét újra-megélése.”

Kiss D.: A CE Szövetség és a református egyház

http://erdelyitarsadalom.adatbank.transindex.ro/pdfdok/et2_2k3_11_tanulmany_3.pdf (letöltés: 2011. 02. 09.)

³³⁹ Tomka M.: A vallás modernizálódó társadalmunkban <http://www.korunk.org> (letöltés: 2011. 02. 09.)

„társadalom öröklött rendjét, a családokat, az emberi kapcsolatokat, a nemzeti érzést, az emberek hitét és öntudatát.”³⁴⁰

Napjainkban a munkás-paraszti hagyományok jegyeit még magán viselő Alsó-Nyárádmentén – hasonlóan más romániai–erdélyi rurális vidékekhez – egy gyors(abb) modernizáció zajlik. Amíg a kommunizmus idején itt nem volt mód a „hitek és vallások” élő és modern megfogalmazására, napjainkban a gyors(abb) modernizáció folyamata kiváltotta/kiváltja, hogy az emberek „hitevesztetté” váljanak. Tomka Miklós ez utóbbi folyamatot „szerencsésebbnek” véli, vagyis azt mondja, hogy a második típusba sorolt országok esetében a társadalmi-gazdasági átalakulást követő „újrvallásosodási” folyamatok most váltak érzékelhetővé és nem a diktatúra körülményei között, az mindenféleképp reményt adhat arra vonatkozóan, hogy csökkenthetőek, kezelhetőek legyenek a modernizáció által okozott „károk”, „kihívások”.

Értekezésem célja szempontjából igazoltnak vélem, hogy a vizsgált *kisegyházi és új vallási mozgalmak* felekezeteinek gyors megjelenése a térségben olyan „kihívássá”, „feladattá” válhat a közeljövőben a lokális közösségek számára a (kikerülhetetlen és versenyszerű) modernizációval szemben, amelyre a térség felekezeti pruralizmusának tudatosításával lehet csak felkészülni. A térség lokális közösségeinek is szükségszerű feladatává válhat a közeljövőben, hogy végiggondolják,

hogy melyek azok az értékek és hitek, amelyek beleillenek a modern ember életvitelébe, erőt és segítséget adnak neki problémái megoldásához, nehézségei elviseléséhez [...] A közösségteremtés mindenki feladata, aki a társadalom sorsát szíven viseli. Különösképpen az egyházak hivatása, ha híveiket meg akarják tartani. A szekták ösztönszerűen is felismerték ezt a követelményt. Sikerük egyik titka közösségeik személyes melegsége. Ezt az utat mások sem kerülhetik meg.³⁴¹

³⁴⁰ Tomka M.: A vallás modernizálódó társadalmunkban <http://www.korunk.org> (letöltés: 2011. 02. 09.)

³⁴¹ uo.

V. A Hetednapi Adventista Egyház – A nyáradkarácsonfalvi cigányság vallási mozgalma. Határfenntartási stratégiák, etnikus határok a magyar–cigány, cigány–magyar, cigány–cigány kapcsolatokban.

V.1. A nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigány közösség vallási megújulása, vallási-etnikai sémái a Hetednapi Adventista Egyház gyakorlatában.

Az Alsó-Nyáradmente viszonylatában Nyáradkarácson községhez tartozó falvakban elszórtan (Cserefalva, Folyfalva, Somosd, Nyáradkarácsonfalva, Csiba, Káposztásszentmiklós) laknak cigány közösségek, azonban Nyáradkarácsonfalva Gábor-cigány közössége sajátos módon a rendszerváltást követően az autochtonnak mondható etnikai, kulturális jegyei mellett manapság a Hetednapi Adventista Egyház felekezeti tagságával hívja fel magára a figyelmet.

Az alsó-nyáradmenti nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigány közösségről a közelmúltban több erdélyi és magyarországi kutató tollából született néprajzi-antropológiai megfigyeléseken alapuló tanulmány. A romániai Maros megyében, Nyáradkarácsonfalva erdélyi viszonylatban is a „Kalapos Gábor – cigányok” identitásának vallási, kulturális, szociális viszonyait egy település szerkezetén belül, excepcionálisan jeleníti meg.

Berta Péter, aki a nyáradkarácsonfalvi gáborok körében található értékek etnicizálásáról, a társadalmi nemek közötti státuskülönbségekről, ezek ideológiai háttéréről írta doktori értekezését, szintén hangsúlyozza a falu cigány közösségének társadalmi jelentőségét, utalva a közösség metaforikus szóhasználatára: „Nagy falu” (Baro gav), vagy a „Centrum” (Čentro)³⁴² kifejezéseket használja a településre, illetve a cigány közösség lokális identitástudatának primátusát ekként villantja meg, helyezi a tágabb értelemben vett régió, más cigánytelepülései fölé.

Dolgozatomban a lokális cigány–cigány kapcsolatok,³⁴³ illetve a cigány–magyar kapcsolatok interferenciális hálózataiban rejlő új vallási-kulturális elemekkel telítődött szocializációs-reszocializációs folyamat leírása a „Bevezetőben” említett határfenntartási gyakorlatok, etnikus határkijelölő technikák tetten érése is egyben. A szocializáció-reszocializáció fogalma integrálja azt a fajta helyi társadalmi normák, értékek és erkölcsök destabilizációját, illetve határfenntartási stratégiák eltolódását, amelyek napjainkra újra írják, definiálják a cigány–cigány, cigány–magyar kapcsolatokat.

³⁴² Berta P.: 2005, 72.

³⁴³ Ezalatt a megkeresztelkedett és a még nem, vagy megkeresztelkedni több okból nem akaró cigány tagok, kisebb családi közösségek olykor-olykor szemben álló értékpozícióit értjük

A nyárádkarácsonfalvi cigányság új vallási-társadalmi feltételeit, nemcsak kívülről ható modernizációs hatások alakítják, hanem az a közösségi kényszer fogalmazódott meg, elsősorban nagyobb nemzeti-családi körökben, amikor is önmagukat újra definiálják, belső szuggesztív módon, másfelől pedig a „külvilág” számára kívánnak megfelelni úgy, hogy szinte öntudatlanul felülírják identitásukat kifejező társadalmi-kulturális jelenségeiket. Mindez különböző nyitáson és záráson alapuló társadalmi-kulturális, vallási és erkölcsi mechanizmusokat kíván meg. A dolgozatban ezeket a folyamatokat, helyi társadalmi klikkeket részletezem, képet adva reményeim szerint a cigányság saját magáról vallott vallási, kulturális, erkölcsi normáiról, és nem utolsósorban az általuk oly sokszor hivatkozott „igaz hitről”, helyi szóhasználattal élve a „szombatosságról”.

A nyárádkarácsonfalvi kalapos gáborokról a közelmúltban több dolgozatot is írtam³⁴⁴. A dolgozatok anyagát képező empirikus kutatások, természetesen, integrálták a közösség szociális hálójának, csoportstruktúrájának vizsgálatát, cigány–magyar, magyar–cigány viszonylatban is, de a csoportfunkciók (nemzeti-vagyoni elveken differenciálódó családok) szociális hálójának identifikációs ismérvei így is sok esetben kibontatlanok maradtak. Ebből kifolyólag a dolgozat problematikáját képezi továbbá az a szempont is, hogy megvizsgáljam, a csoportstruktúrák térbeli, időbeli kiterjedtségeinek identifikációs szimbólumait. A karácsonfalvi gáborok kereskedelmi hálózata mára már nemzetközi színterű. A romániai (regáti) és erdélyi nagyvárosokon túl, mára már nemcsak Magyarországon, hanem Szerbia, Ukrajna, Franciaország, Olaszország, Spanyolország területein is megjelennek, hálózati kereskedelmet folytatva.

Vizsgált közösségben, a szerteágazó kereskedelmi hálózatok révén, bizonyos családok (főleg a családok férfi tagjai) több hónapra, évre a lokális társadalmon – amely kulturális, vallási, szociális értelemben erősen kötött és szabályozott – kívül rekednek, ennek ellenére a külföldi vagyoni gyarapodás legfőbb célja e családok, nemzetségek számára, hogy a karácsonfalvi cigány társadalmon belül pozicionálják azt.

A nyárádkarácsonfalvi Gábor-társadalom, nemzeti-vagyoni elvek alapján differenciálódó családok, hierarchikus struktúrája. A dolgozatban éppen ezért kitérek a körülbelüli Románia Európai Unió csatlakozásáig létrejövő társadalmi, szociális struktúrák ismertetésére (támaszkodom itt leginkább a saját kutatási megfigyeléseimre, illetve a témában írt dolgozataim összegző ismereteire), illetve az uniós csatlakozást követő migrációs hajlam, kényszer által megváltozott szociális mezők, lokális cigány társadalomra gyakorolt hatásainak

³⁴⁴ A kezdeti kutatásaim eredményeit 2002-ben a III. Országos Ciganológiai Diákkonferencián mutattam be, ezt követően, 2004-ben a Kultúrák Között Az I. és II. Interkulturális Diákkonferencián. Legújabb kutatási eredményeimet a közelmúltban több hazai szakmai fórumon is ismertettem, illetve közzétettem (Simon Z.: 2004, 2006, 2007, 2009, 2010).

koegzisztálására. Végül, összegezni kívánom a recens cigány társadalom szociális jegyeinek vallási, etnikus sztereotípiáit, amelyek a karácsonfalvi cigány–cigány, magyar–cigány, cigány–magyar kapcsolatok fenntarthatóságát a közeljövőben még egy ideig befolyásolni fogják.

V. 2. A Hetednap Adventista Egyház rövid története, szerepe a térség viszonylatában

A protestáns egyházak történetének egyik legtöbbet vitatott pontja a *szabadegyházak* kialakulásának, megerősödésének története. A 19. századi hetednap adventizmus viszonyáról, a „nagy advent” mozgalomról is foghíjasan íródtak művek. Azonban az egyháztörténészek körében napjainkra megfogalmazódott azon álláspont, miszerint a magyar protestanizmus történetének utolsó száz esztendeje csakis a *szabadegyházi közösségek* belső kegyességtörténeti mozzanataiban érhető tetten.³⁴⁵ A hetednap adventistákhoz tartozók hangsúlyozottan előtérbe helyezik a szombat ünneplését. Az ószövetségi étkezési szabályok betartása erőteljesen jellemző rájuk. Irodalmi tevékenységük szintén figyelemre méltó. Az utóbbi időszakban több új nyomtatvánnyal bővültek a már régebben is bőséggel megjelenő kiadványaik. Gyakran terjesztik hitüket különböző egészségügyi és egészségvédelmi előadásokon. Továbbá egyre intenzívebb jelenlétük a lelkiismereti és vallásszabadsági konferenciákon.³⁴⁶

Az adventista egyház történeti szálai a 18. század végére, illetve a 19. század elejére vezetnek. Kialakulásának teológiatörténeti okai vannak, különösképpen hangsúlyos, hogy a Biblia eszkatalógikus próféciai alapján Jézus második valóságos eljövételében reménykedtek.³⁴⁷ A nagy adventmozgalom korántsem volt egységes felekezet. Kezdetben a lelki élet vezetői több keresztyén mozgalomhoz tartoztak, ebből adódóan ellentétes vélemények jellemezték a tanítások bizonyos pontjait. Konkrét csalódásra adott okot az 1844-es esztendő, amikor az adventmozgalom három irányzatra esett szét. A vitát Krisztus eljövételének pontos időbeli meghatározása váltotta ki. Voltak, akik a számítást tartották hibásnak, voltak, akik újabb számításokba kezdtek és voltak, akik azt mondták, hogy a prófétai számítás helyes volt, csak az adventmozgalom vezetői tévedtek az esemény megítélésében. Az utóbbiakból kerültek ki a hetedik napot ünneplő adventisták.

Az adventista egyház szervezetté válásának kezdeti folyamatában a történeti Magyarország képében kell gondolkodnunk, az első gyülekezeti tagok kiléte Erdélyhez

³⁴⁵ Szigeti J.: 1985, 7.

³⁴⁶ Minden vallás egyház? 1996, 22.

³⁴⁷ Szigeti J.: 1985, 8.

köthető: L. R. Conradi látogatásának, az egyre sűrűsödő adventista kapcsolatoknak lassan beérett a gyümölcse. 1895. május 22-én L. R. Conradi Kolozsvárott felvette az egyház tagjai sorába Rottmayer Jánost, feleségét és Mária nevű leányát, és megkeresztelte az első magyarországi tagokat. Így számol be erről L. R. Conradi: „a mi kedves testvéreinket mindenkifőlött megörvendeztette az a tény, hogy május 22-én este volt az első keresztségi ünnepélyünk Magyarországon, mégpedig Kolozsvárott, melyen két lélek – egy magyar testvér és egy német testvérnő – temetkezett el az Úrban.”³⁴⁸

Nem sokkal később, az első magyarországi adventista lelkészként számon tartott Huenergardt János Frigyes, 1898. augusztusában a Fogarason megalakult gyülekezethez érkezik, mint jól képzett munkás, innen Kolozsvárra helyezik, ekkor négy tagja volt a gyülekezetnek. Huenergardt fáradhatatlan munkálkodásának köszönhetően 1898 decemberében a magyarországi hírlapok már tudósítanak az adventistákról.³⁴⁹ Fogaras viszonylag nagyszámú gyülekezete, földrajzi adottságainál fogva nem lett az erdélyi adventista misszió központja. A misszió két legmeghatározóbb központja Arad és Kolozsvár lett. 1902-től megkezdődtek az évenkénti konferenciák, majd 1912-től a Duna Unió egészen 1919-ig. Ennek ellenére még a két világháború között is a kiségyházak a közgondolkodás szerint szektának számítottak.

A Hetednap Adventista Egyház mindenkori egyházszervezeti, hitéleti lényege a következőkben foglalható össze:

A H. N. Adventista Egyházat nemcsak a közös hit és hitvallás, hanem a szoros, egységes szervezet is összetartja. A világ adventistái nem egymástól független, esetleges megszervezett egyházakban élnek, hanem egy egységes alapelveken felépülő, szervezett egyházban. Ennek a szervezetnek a kialakulása történelmi folyamat volt.³⁵⁰

A rendszerváltást követően Romániában a Hetednap Adventista Egyház „egységes alapelveken felépülő” szervezete és missziós tevékenysége biztosította a nyáradkarácsonfalvi cigányság számára a központosított és intenzív hitéleti rendszer kiépítését. A nyáradkarácsonfalvi adventista cigány közösség nem pusztán vallási hovatartozása értelmében szegmentálódik a térség vallási-társadalmi szférájában, hanem kulturális értelemben is a többségi magyar kiségyházi, szabadegyházi közösségektől merőben eltérő társadalmi, szociális formában létezik.

A Hetednap Adventista Egyház a nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigány közösségen belül érvényesíteni tudta „intézményes” jellegét, ennél fogva a közösség több évszázados

³⁴⁸ Szigeti J.: 1985, 62.

³⁴⁹ uo. 77-83.

³⁵⁰ uo. 99.

hagyományos kultúrájukra alakító/változtató hatással van. A nyáradkarácsonfalvi cigányság a saját maga interpretációjában egyáltalán nem beszél kultúrávesztésről. A „mi már nem vagyunk mocskosak”, „nem iszunk, nem szívarazunk”, „nem járunk kocsmába”, „nem csapjuk be az embereket” stb., mint új etnikus karakter jelenik meg, természetesen az olyan kulturális elemek őrzése mellett, mint a nyelv, házassági és temetkezési szokások stb. A Gábor-cigányok kulturális rendszere, a házassági (amely társadalmi rang szerint, illetve vagyoni állapot szerint köttetik meg), temetkezési szokásuk, illetve az ehhez szorosan tapadó hiedelmkörük az adventista vallás olvasatában olyan „pogány” eredetű elemeket ötvöz, amelyek kívül esnek az adventista vallás gyakorlatán.

A Hetednap Adventista Egyház több országos szintű egyháztalálkozót is szervezett, az egyre nagyobb számban megkeresztelkedő erdélyi Gábor-cigányság hagyományos kultúrájának egyházjogon belüli integrálása érdekében. Jelenleg a kölcsönös engedmények, a cigányság kultúrájának feltétlen megőrzése mellett voksolt az erdélyi adventista egyház vezetősége. A közösség házassági, temetkezési alkalmait a Hetednap Adventista Egyház felszentelt lelkipásztorának közvetlen bevonásával végzik, abban a sajátos „kettős kulturális állapotban”, amelyet a gáborok hagyományos világa, illetve az adventista vallás új társadalmi, szociális, vallási (hitrendszeri) feltételeinek összeegyeztetése jelent.

Ez a fajta „kettős kulturális állapot” nemcsak a karácsonfalvi cigányságot helyezi abba az új társadalmi feltételrendszerbe, amelyet az erdélyi román magyar közösségek „kultúraltabbnak”, „elviselhetőbbnek”, „befogadhatóbbnak” tartanak, hanem maguk az erdélyi Gábor-cigányok, mint új szocializációs modellt, egyre inkább követendőnek tartanak, és mint új etnikai identitásformát vállalják fel, immár nemcsak a rurális környezetben, hanem több erdélyi, partiumi nagyváros (Kolozsvár, Brassó, Nagyvárad, Szatmárnémeti) „peremén”. A felsorolt erdélyi nagyvárosokban a Gábor-cigányok sajátos enklávét alkotnak. Az erdélyi kiségyházi felekezetekre gyakorolt hatásuk a közeljövőben egy behatóbb és szélesebb spektrumú kutatást követel meg.

V. 3. Helyzetkép a karácsonfalvi cigányságról

A közösségi eredettudat legtöbbször, az adott nép kollektív ösiség elvének általánosabb érvényű, komplexebb tér- és idődimenzió szerkezetével, meghatározásával bír. A karácsonfalvi kalapos Gábor-cigányok is vallják, hogy őseik Indiából származnak, egy Ciklina nevezetű szigetről, állítólag innen a cigány elnevezés is.³⁵¹ E szájhagyományt természetesen nem tekintjük tudományos megalapozottnak, annál relevánsabb, hogy az Indiai eredet úgy tudatosul a karácsonfalvi cigányság körében, mint azon egykori társadalmi hovatartozás (a bevett indiai társadalmi csoporton kívülieknek tartják magukat, vagyis feltehetőleg a „tisztátalanok” tagjaihoz tartozhattak), amely vándorlásra kényszerítette őket.

Talán pontosítjuk a cigányság eredete körül kialakuló nézeteket, ha Michael Sincalair Stewarttól kölcsönzünk egy rövid, de a cigányság eredetére utaló ellentmondásokat leegyszerűsíteni látszó tömör gondolatot, miszerint:

Valamennyi eredetmodell egyazon alapgondolatra megy vissza: valamikor egy etnikai csoport elhagyta Indiát, és különböző megpróbáltatásokon és gyötrelmeken keresztül mind a mai napig különálló etnikumként maradt fenn. Ez a jelenleg történetesen (bizonyos helyeken) roma néven ismert, s többé-kevésbé nem roma környezetének kihasználásával tarja fenn magát. Mindezek ellenére, ahogyan azt George Soulis kimutatta (1961), sokféle kérdés merül föl a cigányok bármely csoportjának történeti folytonosságát illetően.³⁵²

Viorel Achim „modern roma tudat” osztályozását figyelembe véve a nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigányokra az alábbi kategóriát vonatkoztathatjuk, vagyis ők azok akik: „romák valamennyi hagyományos etnikai jellemvonással, akik minden szempontból romának vallják magukat.”³⁵³

A „kalapos Gábor-cigány” megnevezést eredetiségét körülengő szakirodalmi referátumok többé-kevésbé egybecsengenek. Pozsony Ferenc a Gábor-cigányok eredetére vonatkozóan azt mondja, hogy:

Történeti hagyományaik azt őrizték meg, hogy kiváltságaikat még Bethlen Gábor fejedelemtől nyerték. Családon és közösségen belül az oláh-cigány nyelvjárást beszélik. Hajdanán Dél-Erdélyben élő kelderási csoporthoz hasonló, fémműves életformát folytathattak: elsősorban az állattenyésztésben és az ételkészítésben szükséges fém edényeket állították elő. Újabban vízvezető csatornák előállításával is foglalkoznak. A második világháborút követő évtizedekben, de különösen Ceaușescu idejében jellegzetes házaló kereskedelemre is szakosodtak. Az 1989-es romániai rendszerváltozás utáni években sikeresebb vállalkozóik bekapcsolódtak a

³⁵¹ Sir Angus Fraser a cigányság „nyelvi bizonyítékait”, „fizikai antropológiai” jegyeit illetően az Indiai eredet mellett foglal állást (Fraser A.: 2002, 19–30.).

³⁵² Stewart, M. S.: 1994, 20.

³⁵³ Achim, V.: 2001, 244.

nemzetközi régiségkereskedelemben is. [...] Az utóbbi évtizedekben különösen az adventista és a pünkösdisták csoportok artikulálódtak közösségeikben. A neoprotestáns (például adventista, pünkösdisták) közösségekbe való betagozódásuk már gyökeresen átrendezte korábbi életmódjukat, kapcsolatrendszerüket és világlátásukat is.³⁵⁴

Eparu Krisztián a Gáborcigányok című írásában a következő osztályozást végzi:

A gáborcigányok a magyarországi nyelvészeti csoportosítás szerint az oláh-cigányok kelderás törzséhez tartoznak (Vajda–Prónai 2002, 36). Hagyományos mesterségük az üstfoltozás (caldarari), saját nyelvükről pedig annyit mondanak, hogy ősi nyelv, ami szavakban hasonlít a magyarhoz meg románhoz is, és egyszerűen cigány nyelvnek nevezik. 3. A roma, romani kifejezéseket jövevényszóként azonban nem használják, magukat gáborcigányként vagy egyszerűen gáborként definiálják, a roma megnevezést csak a magyarországi cigányokra vonatkoztatják, ezzel mintegy elhatárolódva tőlük. Legnagyobb számban Románia erdélyi megyéiben laknak, főként Maros megyében. 4. Már a rendszerváltás előtt körbejárták Romániát, sőt Magyarországra is átjártak, ahol „elsősorban a nagyobb városok (Szeged, Békéscsaba, Debrecen) vásárait látogatták” (Vajda–Prónai 2002, 36). Ők voltak a legsikeresebbek hagyományaik megőrzésében, és a mai napig a nyelv, viselet és életmód megővése fontosabb számukra, mint a gazdasági tevékenység. Magyarországon éppúgy, mint Nyugaton hagyományos öltözetüket viselik, gyakori a nagy bajusz, a kalap és a cigány anyanyelv használata, annak ellenére, hogy a befogadó társadalom idegenkedése megnehezíti a dolgukat. Ők azonban büszkék arra, hogy ezt sikerült mind megőrizniük, és ez nemcsak a cigány társadalmon belül bír presztízsértékkel, hanem jólétet is sugall, legalábbis szülőhazájukban.³⁵⁵

A nyáradkarácsonfalvi cigányság körében a Gábor etnonima egy kifelé irányuló önmeghatározás a magyarság, illetve a románság irányába. Szalai Andrea erre vonatkozóan a következőképpen fogalmaz:

A gábor etnonima létrejötte feltehetően egy ikonizáló folyamat eredménye: az e roma csoportban gyakori Gábor családnév – pars pro toto – tulajdonnévből etnikai csoportra utaló elnevezéssé vált. A gáborok anyanyelvükön rendszerint az „amară foma, amară felī foma” ’a mi romáink, a magunkfajta romák’ kifejezéssel utalnak saját etnikai csoportjukra, megkülönböztetve azt más romáktól (aver foma).³⁵⁶

A nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigányok, illetve a tágabb értelemben vett erdélyi „kalapos Gábor-cigányok” eredetkérdésére vonatkozó válaszadást nem tekintem dolgozatom céljának, üzenetének. Dolgozatom problematikája a közösség vallási életére irányul, ezért csak reflexív tértem ki a Gábor-cigányok eredetkonstrukcióira vonatkozóan.

³⁵⁴ Pozsony F.: 2009, 183.

³⁵⁵ Eparu Krisztián: Gáborcigányok <http://beszelo.c3.hu/cikkek/gaborciganyok> (letöltés: 2011. 02. 17.)

³⁵⁶ Szalai A.: 2007, 41.

A karácsonfalvi cigányság vallási élete,³⁵⁷ pontosabban a Hetednap Adventista Egyház közvetlen szerepe a helyi cigányság társadalmi életében már egy több évszázados, erős etnikai, identitásjegyekkel átítatott kulturális közegben interpretál új szociokulturális normakészleteket.

A kutatás eredményeire alapozva kijelenthető – ez nemcsak a karácsonfalvi kalapos gáborok közösségét fedi le –, hogy a Gábor-cigányok körében egyértelműen definiálható az a fajta társadalmi értékkonstrukció, amely egy folyamatos határépítést, elhatárolódást von maga után a többi erdélyi (de a magyarországi cigánysággal) szemben is. Mindezt jól jelzi viseletük, nyelvük, házassági szokásuk megőrzése, konzerválása, továbbá erős endogámiájuk, vagyis a szigorú értelemben vett belterjes házassági szabályok érvényesítése minden esetben.

A Gábor-cigányok erdélyi magyarsággal való kulturális kapcsolatának több évszázados állandósultsága, a hétköznapi szintjén szerveződő együttélési stratégiák kölcsönösségi viszonyrendszere – főleg a rurális vidékeken –, vagyis a tágabb értelemben vett társadalmi, szociális együttélési gyakorlatok nemcsak nyelvi, kulturális kölcsönhatásokat feltételeznek, hanem értékbeli, mentalitásbeli átfedéseket is integrálnak magyar–cigány viszonylatban. Példaként szolgálhat erre, a 2002-es népszámlálás kapcsán felmerülő nyelvi, nemzetiségi, vallási kategóriák anomáliája a népszámlálási biztosok szemében, amikor is a karácsonfalvi cigányság, anyanyelvét tekintve cigánynak vallotta magát, nemzetiségét tekintve magyarnak, vallását illetően pedig legnagyobb hányada ortodoxnak.³⁵⁸

Az erdélyi Gábor-cigánysággal kapcsolatosan meg kell jegyezni, hogy történeti-vallási-kulturális életük egzakt feltárása mind a mai napig nem történt meg. A nyárádkarácsonfalvi Gábor-cigány közösségre irányuló kutatásomat e tekintetben részeredménynek tartom. Dolgozatom azon hipotézisét általános érvényűnek könyvelem el, miszerint az erdélyi kalapos gáborok társadalmi-kulturális élete kitágulni, és ezáltal alakját változtatni kényszerül, pontosan avégből, hogy közösségi erejük mára már nemcsak kultúrájukban, szokásukban, nyelvükben gyökerezik, hanem új vallási tartalmakkal telítődnek

³⁵⁷ A Hetednap Adventista Egyház térnyerését megelőzően a karácsonfalvi cigányság egy része a református egyházhoz tartozott, azonban mindez az adminisztrációs kereteket merítette ki, vallásukat nem gyakorolták. Többnyire maga a keresztség ténye jelentette az egyetlen szakrális, egyházi kapcsolatot a református egyház hivatalos képviselői és a cigány közösség, személyek között. Pontosabban a református egyház és vallási rendszere a cigány közösségen belül nem tudta kifejteni hatását lelki, teológiai értelemben. A karácsonfalvi cigányság vallási életében az igazi áttörést az adventista vallás térnyerése, megszilárdulása, hittételeinek teljes befogadása jelentette/jelenti, amelynek hatásai érezhetők a tágabb értelemben vett társadalmi-kulturális életben. Elsősorban ezért feleltetjük meg a karácsonfalvi cigányság vallási életét a Hetednap Adventista Egyház térnyerésével.

³⁵⁸ *Népijság* [Marosvásárhely], 1999. május 22. Az önmagukat nemzetiségi tekintetben magyarnak való cigány személyek esetében az a fajta szimpátia, pozitív töltésű hasonulási stratégia rejlik, amelyet mentalitásbeli átfedésnek nevezünk, a cigány nyelv hivatalos deklarálása pedig egyértelműen a cigány öntudat, etnikus önkép tükörreflexiója, az ortodox vallás pedig az egykori görög katolikus – mára már ortodox – egyház temetőjébe való temetkezés hivatalos feltételének elnyerésével van összefüggésben.

ezek, és így konstruálódik egy egyre inkább általános értelemben is példaértékűvé, követendővé váló (új) Gábor-cigány etnikai arculat, egy (új) vallási-társadalmi struktúrában. E folyamat tisztázása további kutatási eljárásokat, eredményeket követel. Erdély szerte elsősorban a kisegyházak és részben az új vallási mozgalmak generálják ezt a folyamatot a Gábor-cigányok köreiből. Az erdélyi Gábor-cigányokat legnagyobb számban a Hetednap Adventista Egyház missziós munkája terelte az egyház kötelékébe, illetve ugyanilyen hatásokat ért el a Baptista Gyülekezet, a Pünkösdi Gyülekezet, Kolozsvár, Nagyvárad, Brassó és egyéb erdélyi-partiumi nagyvárosokban, ezek vonzáskörzeteiben.

A karácsonfalvi cigányság identitástudata erősen lokális, helyhez kötött, a falu társadalmi életében való szerepvállalásuk, saját elmondásuk szerint, ötszáz éves múltat tekint vissza. A cigány telepen egy központi helyet emlegetnek, amely mára már eredettudatukban szakralizálódik, és ezt az „Öreg Máté Hídjának” nevezik (O podo le Maticaco). A Rüdeg és a Tondor családot legalább ilyen „ősinek” tekintik. A karácsonfalvi cigányság lokális identitástudata, „karácsonfalvisága” új közösségi definícióként létezik az erdélyi kalapos gáborok körében, ez a fajta konstrukciós munka egyben életmódbeli, mentalitásbeli és erősen helyhez kötött, pontosabban Nyáradkarácsonfalva mint település szerkezeti egységének keretében, szociometriájában, cigányság és magyarság által beélt szakrális és profán térszerkezetek egymásra épülésén alapszik.

Amikor identitáskonstrukcióról beszélünk a karácsonfalvi cigányság esetében, nem premisszaként határozzuk meg magát a fogalom összetevőit. Az identitáskonstrukció folyamatának vizsgálatakor elemezzük az ezt generáló mozgást és változást is. A dolgozatban pragmatikus okokból azt az identitásfolytonosságot próbálom meg szemléltetni a nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigányok esetében, amikor is az egyén és közösség egyaránt *„olyan meghatározó jegyekkel látja el önmagát, amelyek csak akkor érvényesek a jelenben, ha a múlt is érvényesek voltak, illetve ha van esély arra, hogy a jövőben sem veszítik el érvényességüket.”*³⁵⁹

A nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigányok „identitásválságát” nem annyira a közelmúlt romániai történelmi fordulattal hozzuk kapcsolatba – természetesen ennek ellenére elismerjük a különböző történelmi korok cenzúráinak identitáselemekre gyakorolt hatásait, amelyek egyének és csoportok éntudatát rendítették meg – hanem annál inkább a lokális cigány társadalmon belüli egymásnak feszülő érték kategóriákon keresztül próbáljuk megragadni a különböző identifikációs jegyeket, amikor is a társadalmi változásokon túl, számolnunk kell az adventista vallás lelki és szociális értelemben vett megélésének jelenségköreivel.

³⁵⁹ Bodó J.: 1991, 67.

Nyárádkarácsonfalván, más erdélyi falvak településszerkezetéhez hasonlóan, a cigányság egy marginális pozícióba berendezkedett teleppel bír. Az Alsó-Nyárádmente településeihez viszonyítva,³⁶⁰ először Nyárádkarácsonfalván következik be az a fajta íratlan, de hosszú ideig mindkét fél által tiszteletben tartott társadalmi norma, szabály áthágása, miszerint cigány család nem költözhet be a falunak a magyarság által belakott centrális részébe.

A magyar és cigány közösségi emlékezet egyaránt a „Gáborok nemzetségéből”, „Bánót” említi, aki családjával 1970-es évek elején költözött be elsőnek a faluba. Ez mérföldkőnek számít a falu életében, ugyanis kezdetét veszi (a rendszerváltást követően felgyorsul) az a tudatos „honfoglalás” a cigányság részéről, amely a falu fontosabb központi területeinek kisajátítását jelenti. Ez a „honfoglalás” egy új jövő építésének orientáltságával, a főút mellett lakó cigány polgár képének kivetülésével jár együtt.³⁶¹

A karácsonfalvi cigányság lényegében kisebb-nagyobb nemzetségekre, nagycsaládi szerkezetekre osztható. A legfontosabb családok a Burcsák, Gáborok, Ruszkik, Tondorok, Rostások. Napjainkban a családok közti társadalmi differenciáltságot az a fajta vagyoni státus jelenti, amelyet a pénz határoz meg. A közösségen belüli társadalmi rang kifejeződésének másik fontos eleme a nemzetségről nemzetségre öröklődő ezüstpoharak, amelyek az egykori nemzetségek bevészt szimbólumaival³⁶² továbbörökítik az egyéni, családi társadalmi önbesorolás vagyoni, erkölcsi tényét, vagyis e tárgyak rögzítik a közösség társadalmi hierarchiáját.

A nyárádkarácsonfalvi cigányság fő megélhetési forrását, még bő fél évszázad tekintetében is a bádogos munka jelentette, az 1980-as évek eleje az az időszak, amikor is a kereskedelem (főleg a házaló kereskedelmet értjük alatta) látványosan és egyre intenzívebben töri meg a hagyományos bádogos munkával foglalkozók számát, és mint új létfenntartási stratégia válik egyre általánosabbá. Ennek függvényében hamar körvonalazódni látszik a helyi cigányság szociális önképe. Az 1990-es évek gazdasági liberalizációja még jobban felgyorsítja a folyamatot, a helyi társadalmi berendezkedés sok esetben felcserélődik a szélesebb kereskedelmi kapcsolatokkal rendelkezők javára, illetve napjainkra stabilizálódni látszik a pénz, vagyoni reprezentációk színes skáláján alapuló társadalmi ranglista.

³⁶⁰ Az Alsó-Nyárádmente alsó felének falvaiban (Ilencfalva, Dózsa György (Lukafalva), Lőrincfalva) erős szembenállás tapasztalható a magyarság részéről, a beköltözni vágyó cigány családokkal. Pontosabban ezekben falvakban egy pár beköltözött cigány családról tudunk, akik erős szimbiózisban, kölcsönös gazdasági függésben élnek a magyarsággal, ami sok esetben napszámos munka vállalását jelenti, általában „vagyonosabb” magyar családoknál.

³⁶¹ vö. Gagy J.: 2002, 49–69.

³⁶² Barabás L.: 1997.

Eszerint a legelőkelőbbeknek számítanak a közelmúltban még arannyal kereskedők. Aztán következnek, akik edény- és szőnyegforgalmazásból, valamint kézművességből tartják fent magukat. Ez a fajta „mesterségbeli” differenciálódás és ennek árnyalatai új értékpozíciók kivívását erőlteti a karácsonfalvi cigányság körében. Ennek az új értékpozíciónak vagyoni statuálása válik mozgatórugójává a cigányság a falu belső terébe irányuló gyors mozgásának, térfoglalásának.

E ranglistának nemcsak cigány–cigány vonatkozásban van döntő szerepe a helyi társadalmi normatívákban, hanem a magyarság, hagyatkozva az adott cigány családok saját értékpozíciójuk kinyilvánítására, külön-külön kezeli e csoportokat, akár egymás fölé is helyezi őket. A cigányság, amikor beköltözik a faluba, követi azt a fajta határépítési folyamatot, amelyet vagyoni különbözősége szabályoz, vagyis azonos rangú és egymással rokonsági kapcsolatban lévő cigány családok lehetőleg egymás mellett vagy egymás közelében vásárolnak házakat. A magyarság szinte irreálisnak tűnő anyagi haszon reményében – ugyanis a cigányság pontosan a zökkenőmentes családi, nemzetségi alapon történő területfoglalás érdekében, a ház reális értékének a többszörösét is képes kifizetni – legtöbb esetben alkalmazkodik, illetve elfogadja a cigányság által diktált településszerkezeti deformációt, sőt olykor-olykor versenyszerűen kínálják házaikat, ugyanis a szomszédos településeken nem kis haszon reményében új életet kezdhet a házat eladó legtöbb magyar család. Ez a fajta térfoglalás a cigányság részéről egy tudatos, jövőbe tekintő többség-kisebbség viszonynak a felszámolására irányuló magatartás, amit a már faluba betelepült családszervezet szabályoz. A cigányság perspektívájából nézve a többség-kisebbség viszonyt alapvetően a jogi/adminisztratív asszimetria jellemzi, amely viszonyban egyelőre még a magyarság van felül és a „kisebbségi” helyzetben lévő cigányság van alul. Alapjában véve a többség-kisebbség viszony konfliktusos megoldásokon alapszik, ugyanis *„az etnikai csoportot sújtó regionális fejletlenség, a domináns csoport irányából jövő etnikai szegregáció, valamint az ezek hatására fölerősödő etnikai szolidaritás általában konfliktusgeneráló tényezőként összegződik, etnikai mozgalmakat vált ki.”*³⁶³

Vizsgált településünkön a cigányságot és a magyarságot erős és jól jelzett (enmarked)³⁶⁴ szociális határok választják el egymástól. Az etnikai alapon szerveződő határok esetünkben összemosódnak a cigány–magyar konfliktus alapon létrejövő szociális határokkal, pontosabban a határsértés elsősorban szociális szabályszegésnek minősül, amelyet maga a

³⁶³ Biró A. Z.: 1996, 256.

³⁶⁴ uo. 254.

határsértés szociális aspektusa határozza meg, nem pedig a konfliktus alaptermészetét megindító etnikai hovatartozás ténye.³⁶⁵

Az általános konfliktushelyzeteknek leginkább verbális, magatartásbeli vetületei vannak. A távolságtartás mindkét fél részéről megfogalmazódik. E szembenállásnak cáfolatai is vannak, amikor a hétköznapi interakcióiban és a társadalmi élet felszínén ezek az átjárhatatlanságok eltűnnek. Az etnikumok közötti szimmetrikus viszonyról jó példát közvetítenek a multietnikus, polietnikus társadalmak (ezen főleg az Amerikában élő etnikumok egymáshoz való viszonyának vizsgálatát kell érteni),³⁶⁶ ahol az elemzések során nem mindig körvonalazódnak a szimmetrikus, aszimmetrikus viszony közötti határvonalak, illetve az, hogy ezek milyen mértékűek. Nyárádkarácsonfalván az 1990-es évek elejéig cigány–magyar viszonyban fennálló konfliktusosságnak látványos jelei egyáltalán, illetve alig-alig mutatkoztak. Az aszimmetrikus alapviszony egyértelműen nem befolyásolta a karácsonfalvi interetnikai kapcsolatokat, vagyis a mindennapi kapcsolatokat, találkozások nem a hatalmi alapon szerveződő aszimmetria szabályai szerint alakultak.

Napjainkban viszont egy mentális/szimbolikus konstrukcióról³⁶⁷ beszélhetünk, amikor is a magyar–cigány viszonyban felcserélődő „cserekapcsolatok” és egymásrautaltság különböző aspektusaiból kiindulva leginkább egy fordított előjelű, vagyis cigány–magyar viszonyról kapunk képet, illetve egy magyar „lent”, cigány „fent”, és fordítva beálló, stagnáló viszony, „társadalmi kiegyenlítőds” kényszere látszik körvonalazódní.

Azt mondhatjuk, hogy szinte mindegyik cigány családnak állandó kapcsolata van két-három magyar paraszti családdal, akiktől zöldséget, tojást, lisztet stb. vesznek. Ezek a magyar családok sok esetben, de főleg ünnepekkor süteményeket és kenyeret sütnék a cigány családoknak. Ez a fajta interakció a hétköznapi minden szintjén ismeretes. Vagyis „a mentális/szimbolikus folyamat nem csupán átélhetőbbé teszi a helyzetet egyik vagy másik etnikai csoport számára, hanem szilárd etnikumközi viszonyokat is termel.”³⁶⁸

A cigányság a rendszerváltást követően fokozatosan megpróbálja felszámolni a magyarság által legitimált helyi társadalmi értékpozíciót, vagyis a számukra kijelölt másodlagos szociális mozgásteret egyre frekvenciáltabban ellensúlyozzák az 1990-től beálló reprezentánsabb gazdasági helyzetükből fakadó vagyoni felemelkedésükkel. E társadalmi „előny” maga után vonja a cigány közösség primátusát a helyi társadalomban. A cigányság részéről ez a stratégia pedig megteremtette (a cigányság számára is) azoknak a szimbolikus elhatárolódási formáknak az alkalmazását, amelynek célja, „*hogy a magyarok*

³⁶⁵ Biró A. Z.: 1996, 254–255.

³⁶⁶ uo. 255.

³⁶⁷ uo. 257.

³⁶⁸ uo. 258.

fejében alakítson ki másfajta reprezentációkat az elitről (értsd a karácsonfalvi cigány elitet), amely szeretné kikényszeríteni a társadalmi világ új szemléletét és új felosztását.”³⁶⁹

A nyárádkarácsonfalvi Gábor-cigányok identitásának több ismérve létezik. Házaló kereskedelmi gyakorlatuk folytán egy mobilis közösségről van szó. A mobilitásuk, illetve a házalás mint kereskedelmi tevékenység a bizalom jegyére épül. Éppen ezért Magyarországon, illetve mára már a nemzetközi kereskedelmi színterükön a legpregnánsabb és egyben legfélreérthetőbb (külső) viseletbeli etnikus jegy, a „Gábor kalap” lekerül a férfiak fejéről, illetve viselete háttérbe szorul. A napjainkra gyökeresen megváltozott életmód tehát állandóan formálja a Gábor etnikus mimikri térbeli, időbeli aspektusait.

A lokális társadalmon belül a nyárádkarácsonfalvi cigányság gyakorlatilag egy-két évtizeden belül létrehozta a saját és egyben jól elkülönülő vallási, társadalmi, vagyoni, szociokulturális mezejét. Az etnikus önreprezentáció a falu társadalmán belül kétirányú. Az egyik kifelé ható (cigány–magyar, magyar–cigány) kapcsolatokban nyilvánul meg, a másik irány pedig befelé ható (cigány–cigány), egymás közötti, egymással szembeni önmeghatározás, az alá vagy fölé rendelő társadalmi viszony kényszerpozícionáltságban sejlík fel. Nyárádkarácsonfalván a cigány és magyar együttélés mindig is konfliktusmentes volt. Ennek ellenére a szimbolikus elhatárolódási formák a cigány–magyar, cigány–cigány kapcsolatokban jól kiélezettek, illetve ezek mentális határai napjainkra, informálissá váltak a lokális közösség tagjai körében. A cigány–magyar, magyar–cigány társadalmi, szociális kapcsolatok időbeli és tartalmi síkját az alábbiak jellemzik. Több kutatás is kiemeli a karácsonfalvi cigány közösség régió belüli, szinte manifesztív jellegű kulturális pozícióját. A kutatások nem egy időben születtek, éppen ezért az egyes szegmenseket eltérő módon nyilvánítják ki, írják le és értelmezik az alábbiakban hivatkozott kutatók.

Barabás László *A magyar kisebbség kialakulása Karácsonyfalván. Cigány identitás és magyar–cigány egymásmellettség*³⁷⁰ című, 1997-ben megjelent írásában a magyarságról (természetesen a lokális társadalmon belül), mint „kisebbségről” ír. Barabás László ekkor valójában a cigánytelepről történő első-második beköltözési hullám, társadalmi struktúrákra gyakorolt hatásait tudta csak figyelembe venni. A belső társadalmi határok alakváltozásai, tartalmi cseréi igazából ezután gyorsulnak fel. Barabás László megfigyelései valójában azért reprezentatív jellegűek, mert a falu belső terébe ebben az időszakban történik a legtöbb házaladás. Hetente, havonta költözött be egy-egy cigány család a „telepről” a faluba, a házat eladó magyar család legtöbb esetben valamelyik szomszédos faluban vásárolt magának házat

³⁶⁹ Oláh S.: 1996, 221.

³⁷⁰ Barabás L.: 1997.

jóval olcsóbban. A későbbiekben az anyagi haszon reménye, illetve a magyar közösség szociális devalválódása tovább fokozta a magyarok házeladási kedvét.

Gagy József *A kicsi cigány és társai* című írása 2002-ben jelent meg³⁷¹. Ebben a tanulmányban Gagyi József egy családon, illetve egy adott személlyel készült interjúrészeket keresztül hatol be a közösség rejtett szociális hálóiba. A központi interjúalany az egyik legkiterjedtebb nemzeti ág, a helyi közösségtől vagyoni értelemben is erősen differenciálódó cigány család etnikus önképén keresztül illusztrálja igen jól a megváltozott szociális határokat a cigány–cigány, cigány–magyar kapcsolatokban. Gagyi József tanulmánya már egyértelműen reprezentálja a település szerkezetének megváltozását, kitér a falu belső térátalakítási folyamatainak aspektusaira, vagyis a cigány–cigány, magyar–cigány kapcsolatokat az etnikus sztereotípiák mentén is leírható szociális határokkal illusztrálja.

A szociális határokat, kvázi szimbolikus társadalmi határoknak³⁷² írja le, és kidomborítja az elhatárolódási aspektusok, társadalmi mozgások irányait, amelyek napjainkban is feszítik vagy éppen közrezárják a különböző cigány családok/nemzetiségek társadalmi-szociális határait. Gagyi József fenti megállapítása igaz lehet a recens cigány–magyar, magyar–cigány kapcsolatok társadalmi aspektusaira nézve is, annyi különbséggel, hogy itt már a többség/kisebbség–kisebbség/többség elve generálja a szimbolikus elhatárolódási aspektusokat, explicit módon. A későbbiekben visszatérek a többség/kisebbség recens társadalmi aspektusainak etnicizált (eticizálható) magyarázatára.

Berta Péter, illetve Szalai Andrea több éves terepkutatásaik eredményeire támaszkodva mélyfúrászerűen írnak a karácsonfalvi gáborok körében található értékek etnicizálásáról, a

³⁷¹ Gagyi J.: 2002.

³⁷² A cigány–cigány, magyar–cigány, cigány–magyar kapcsolatokat az *„Objektív vizsgálat” a nyárádkarácsonfalvi cigányság gazdasági élethelyzetének függvényében, és az ebből adódó elhatárolódási aspektusok a cigány–magyar együttélésben* című dolgozatomban a szociális határok mentén kialakuló társadalmi (cselekvési) attitűdökkel írtam le (Simon Z.: 2003). A dolgozatban többek között kifejtem, hogy a cigány elit egyik legszembetűnőbb elhatárolódási formája verbális gesztusokban fejeződik ki. A szegényekre gyakran használják a „csurár” – „nyomorult, koldus” kifejezést, melynek elsősorban társadalmi elkülönülést hordozó jelentése van, és csak másodsorban életmódbeli. Azonban a szerényebb anyagi egzisztenciával rendelkező cigány családok életformája gyökeresen különbözik az elit életgyakorlatától. A szegényebb családok zöme ma is a cigánytelepen lakik. Másik részük a faluban szétszóródva helyezkednek el. Az általuk lakott területek ill. utcákat mára már a cigány elit a falu, „szimbolikus félreértékelt területeként” (a fogalmat kölcsönöztük hasonló székelyföldi cigány–magyar kapcsolatokat vizsgáló írásból: Oláh 1996: 184) könyvelni el („Csurár utca.”) .Az elit által szimbolikusán kreált belső határvonalakat a „szegényebbek” esetenként megpróbálják semmisnek nyilvánítani. Azonban a belső határok átlépése, a bennük való mozgás, szabályozott vagy rögtönzött, de semmi esetben sem tanult, vagy szocializált viselkedés normákat von maga után. Gyakorlatilag azt jelenti, hogy egy szegényebb rendű csak is erősen indokolt, vagy kivételes helyzetben lép be az elit életterébe. Az elit által uralt térben a szegényebb rendűek, a félreérthető gesztusok gondolatától is visszariadnak, fizikailag egyszerűen lehetetlen uralniuk e teret.

társadalmi nemek közötti státuskülönbségekről, ezek ideológiai háttéréről, illetve a gáborok körében beszélt és élő roma nyelvről mint kisebbségi nyelvről.

Berta Péter és Szalai Andrea gáborokról szóló írásaik, minden Gábor-közösséggel foglalkozó kutató számára hasznos hivatkozási alap. A jelen dolgozat problematikáját visszaigazoló terepinformációk legtöbbje azonban időbelileg párhuzamosan futott Berta Péter megfigyeléseivel. Éppen ezért Berta Péter – valójában nélkülözhetetlen – résztvevési megfigyeléseire alapuló adatait, leírásait, per definitionem nem használom jelen dolgozatban, inkább törekszem a szintetikus leírás lehetőségeire.

Tesfay Sába annak ellenére, hogy közvetlenül nem a karácsonfalvi gáborokról ír, adalékkal szolgál dolgozatunk azon tézisére vonatkozóan, miszerint a karácsonfalvi gáborok (etnoregionális szempontokat is figyelembe véve) a legpregnansabb kulturális-etnikai közösség a régióban. Szimultán a szomszédos hagymásbodoni Gábor-közösség vizsgálatakor, a következőket írja:

A gábor cigányok egy oláh cigány, kelderás csoportot alkotnak. Legnagyobb számban Marosvásárhelyen és környékén élnek, de megtalálhatóak Kolozsvárott, Nagyváradon és más erdélyi és partiumi városokban is, nem beszélve a külföldön élő kisebb közösségekről. Külföldre főként a kereskedelem vonzza őket, így a legtöbben csak ideiglenesen tartózkodnak egy-egy idegen városban, mint például a magyarországi, horvát, szlovén és szlovák városokban. Karácsonyfalvát, a Marosvásárhelytől körülbelül 15 kilométerre eső falut tartják legfontosabb településüknek, 'ott élnek a tiszta gáborok, ők a bán fajtából valók' [...] 'ott olyan palotákat látsz, amilyen sehol nincsen, ők gazdagok...'. A gábor közösséget alkotó csoportokat elsősorban lakhely vagy származás alapján különítik el egymástól. Mindezen differenciáltság ellenére a különböző csoportok szoros kapcsolatokat ápolnak egymással, sőt nem is mint csoportok, hanem mint egyének érintkeznek egymással.³⁷³

A fent említett kutatók egyáltalán, illetve csak érintőlegesen írnak a nyárádkarácsonfalvi Gábor-cigányok szociális-kulturális életét a közelmúltban leginkább befolyásoló társadalmi-kulturális tényezőről, nevezetesen a Hetednapos Adventista Egyház kultúraformáló, szubverzív jellegéről.

Tesfay Sába *Adventista gáborok*³⁷⁴ című munkájában a gáborok etnikus identitása és a vallási identitásuk közé egyenlőségjelet tesz, amúgy teljesen megalapozottan. Én magam is hasonló szintézis mentén írtam le a karácsonfalvi Gábor- közösség vallási életét, tartva attól hogy ezzel valójában a vallási életnek nevezett vallási-etnikai-kulturális diszkrpanciák felszínét érintem csak.

³⁷³ Tesfay Sába Halottak napja és vallási tér a Gábor-közösségben
http://www.mtaki.hu/docs/tesfay_saba_halottak_napja.rtf (letöltés: 2009.05.09.)

³⁷⁴ Tesfay S.: 2007.

Dolgozatomban éppen ezért konvergálni igyekszem azt a fajta kettősséget (mint kutatási problematikát és módszert) amelyet „émikus” és „étikus”³⁷⁵ megközelítésnek hívunk, de mint kutatói attitűdöt, mint módszertani bázist, „ingadozó” jelleggel tudtam alkalmazni a nyáradkarácsonfalvi Gábor-közösség vizsgálatakor.

A gáborok adventista vallásgyakorlata sokkal komplexebb, minthogy külső megfigyelések mentén leírható legyen. Az adventista vallás gyakorlata esetükben még mindig ütközik, a *kisegyházak* hitelveivel nem feltétlen összeegyeztethető, autochton kulturális cselekvések, minták rejtett társadalmi vetületeivel, mondhatnám azt is, hogy ezek individuálpszichológiai aspektusaival.³⁷⁶

A gáborok vallásos életének vizsgálatakor, a Gábor-közösségek általában a kutatót igyekeznek a felszínen tartani, elsiklatni az apró részletek fölött (esetleg az olyan kutatókat is, mint jó magam, aki huszonöt éven keresztül a kutatott közösséggel együtt élt, akár jó szomszédként, barátként, iskolatársként, játszadózó gyerekként, visszatérő vendégként, és hát nem utolsó sorban nyáradkarácsonfalvi magyarként). Az adventista vallás megélésnek közösségi szempontból szükségszerűen van egy külső, illetve egy belső vetülete. A külső vetület éppen annyira magán viseli az identitásszimbólumokat, etnikus aspektusokat, kulturális determinizmusokat, mint a vallási megélés belső vetülete, annyi különbséggel, hogy ez utóbbi, a hitbeli-vallási-kulturális szokásokat diverzívebben kezeli.

A nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigányok vallásos életének ilyenekenti dichotómiájának egybe sűrítése, leírása tudomásom szerint még nem történt meg, még akkor sem, ha figyelembe vesszük fent hivatkozott szerzőink ilyen tárgyú írásait. Dolgozatomban a karácsonfalvi gáborok vallási életének ún. rejtettebb, vallási mechanizmusokat is feltáró leírását szándékozom ezúttal nyújtani.

³⁷⁵ „ÉMIKUS: Tartalmi, lényegi, magából a vizsgált kultúrából fakadó, a kutatott társadalmi vagy kulturális közösség saját nézőpontját tükröző. Kutatás során az antropológus feladata, hogy saját kultúráját (amely szintén émikus a saját kulturális közösségében, de étikus, kívülálló a megismerendő közösség belső tartalmiához képest) időlegesen „félre tudja tenni” azért, hogy megismerhesse a kutatott terep saját kultúrafogalmát, önképét vagy képzeteit. (A két kifejezés egyaránt a nyelvészetből származik, megkülönböztetésük gyakorlatilag a fon-émikus és fon-étikus szakszavakkal könnyíthető). Az angol nyelvhasználatból következően a fogalompár emikusként/etikusként is használatos, de meglehetősen lehet az etikával azonos szóalak, ez utóbbihoz azonban nincs köze”. (Forrás: <http://www.nyitottkonyv.hu/documentaciok/antropologia/tukor-fogalomtar.pdf>) „ÉTIKUS: Egy kultúra kívülről történő ábrázolása (émikus nézőpont: belülről kialakított szemlélet). Az adatok elemzése nem feltétlenül úgy történik, ahogy az adott kultúrában élők gondolkodnak (nem az őslakosság szemléletével azonosulás a cél itt, mint az émikus megközelítésben). Pike szerint: etisch; elemző perspektíva (megfigyelő álláspont)”. (Forrás: <http://www.nyitottkonyv.hu/documentaciok/antropologia/tukor-fogalomtar.pdf>)

³⁷⁶ A Hetednap Adventista Egyház központi szervezetei, évek óta keresik a megoldást az archaikus, és az egyház dogmáival merőben szemben álló szokások szublimálását, amelyek napjainkban is szembenállást eredményeznek az egyház hivatalos képviselőivel, illetve magát a közösséget kulturális értelemben koegzisztál túlélési stratégiák elé helyezi.

V. 3. 1. A karácsonfalvi cigányság gazdasági-térbelipotenciáljainak főbb típusai. Elhatárolódási minták etnikus aspektusai

Dolgozatom e részében az elhatárolódási minták etnikus aspektusait párhuzamosan kezelem a falu térátalakítási folyamatával, vagyis ezáltal vetítem ki a cigány–magyar, magyar–cigány, cigány–cigány kapcsolatokat, ezek időbeli egységeit.

Az időintervallumok a cigány közösség társadalmi státusának változásait igyekszik nyomon követni, illetve ennek következtében kitolódó és megváltozó térfelosztási gyakorlatok praxisaiba igyekszem belelátni. A cigány családok faluba történő beköltözését az 1970-es évek közepétől számítja a cigány és a magyar közösség egyaránt.

A rendszerváltásig a magyar–cigány közösség térbeli elkülönülését jól felállított, és sérthetetlen mentális-fizikai határok biztosították. A cigány közösség közel 90%-a ekkor még a telepen él. Ez időközben a faluba beköltözött családok ékszerűen helyezkedtek el a magyarok által sűrűn lakott településszerkezeten belül. A cigány közösség egy kölcsönös gazdasági viszonyrendszerben élt (megváltozott formában él napjainkban is) a magyar közösséggel. Ebben az időintervallumban a faluba beköltözött cigány családok kivétel nélkül gyakorolták hagyományos mesterségüket (kelderás 'kaldáras' csoportról lévén szó) az üstkészítést, illetve a különféle bádogos munkát. Hagyományos mesterségük tehát nagyban kedvezett egy gazdasági alapú szimbiózisnak, amikor is a megfoltozott edények fejében lisztet, szalonnát, „házikenyeret” és egyéb élelmiszert kaptak. A pálinka- és szilvaferőző üstöket viszont pénzért forgalmazták, de ugyanígy pénzt kértek a házon lévő vízvezető csatorna felújításáért vagy kicseréléséért.

A cigány közösségen belüli vagyoni elkülönülések, a fenti időszakban veszik kezdetüket, illetve a folyamat válik egyre intenzívebbé, de ekkor még nem manifeszt jellegű, illetve az elkülönülés tere ekkor még csak a „cigánytelep”. A cigánytelep lényegében háromsztatú volt. Létezett (illetve részben létezik jelenleg is, de a telep mentális-fizikai határainak eltolódását a következőkben taglaljuk részletesen) egy kétsztatú marginális pozíció, illetve a „centrum.”

Az együttélési viszonyok első időszakának társadalmi elkülönülése már ekkor is nemzeti alapon történt, de ez az elkülönülés a mesterségbeli differenciálódást határozottabban jelenítette meg. A telep nyugati marginális területét a Rostások („bőrösök”) lakták. E nemzetség jelenleg is itt él, ők azok, akik legritkábban költöznek be a faluba. A keleti marginális területen élők már ebben az időszakban a különböző vagyoni helyzetű Gábor családok egyvelege, akik leginkább bádogos munkából éltek. A 'centrum' lakói részben ekkor

már a Burcsa család, illetve azon Gábor családok, akik a bádigos munka mellett a marosvásárhelyi piacokon, illetve az erdélyi és romániai nagyobb városok vonzáskörzetében már árukereskedelemmel foglalkoznak.

A kereskedelmi hálózatuk kibővülése egy nagyfokú mobilitást követelt, de ennek feltételei nem mindig voltak biztosítottak. Sok család számára csak Marosvásárhelyi piaci, illetve a város vonzáskörzete jelentette az egyetlen kereskedelmi területet. Az elkülönülésnek ekkor még nincsenek vagyoni vetületei.

A rendszerváltást követő első évtized a helyi Gábor nemzetségi körök szintjén szerveződő térfoglalási gyakorlatok időszaka, vagyis a gyors házvásárlási akciók és beköltözések intervalluma. A rendszerváltást követően, a magyar lakosság több mint 90%-a (akik időközben a kétlaki életre rendezkedtek be) a nagyobb ipari centrumok privatizációját közegette visszakényszerül a létbizonytalanságot jelentő mezőgazdaságba. Vagyoni értelemben a magyar közösség is differenciálódik, illetve új életstratégiákhoz folyamodik. Röviden szólva, a magyarság gazdasági életében bekövetkező kényszerhelyzet volt az egyik oka az akciószerű házvásárlásoknak.

A nyáradkarácsonfalvi ház értéke azt jelentette (részben jelenti napjainkban is), hogy az adott magyar család a kapott pénzből, a szomszédos településeken egy, de akár két házat is vásárolhatott, netalán újabb földterületet és az ehhez szükséges mezőgazdasági felszereléseket. Egyszóval új egzisztenciát biztosított a Nyáradkarácsonfalván eladott ház.

Az értéken felüli ház megvásárlásának és azonnali kifizetésének is megvoltak a feltételei. A házat vásárló cigány család kérése a magyar féltől legtöbb esetben az volt, hogy a házvásárlás tényét és annak tényleges összegét adott időszakig (akár késleltetett kiköltözéssel) ne közöljék a helybéli lakosokkal, főleg ne a cigány közösség tagjaival. A faluba beköltözött cigány család magyar szomszédjának házát titokban megelőlegezte (főleg az idősebbekét és a közvetlen hozzátartozókkal nem rendelkezőkét), amelyet a közösen kitűzött időpontban vagy a magyar család tagjainak kihalása után birtokba vett.

A kezdeti időszakban a faluba beköltözött cigány családok egyértelműen nem tudták saját határaikat kijelölni, ugyanis mindez függött még ekkor az épp aktuális magyar szomszédos családok házadási kedvétől, igényétől. A szomszédosági kapcsolatok kölcsönös bizalmán alapuló házvásárlások hozzásegítettek egyes cigány családokat ahhoz, hogy a falu bizonyos területein a magyarok házait kizárólag a saját rokonaik, hozzátartozóik vásárolják meg. A rokonok, hozzátartozók köre, nem csak a cigánytelepen élőket jelentette, hanem az új egzisztenciakeresés reményében hosszabb (ez több évet is jelenthet) ideig távol levő rokonsági kört is újra integrálhatta a karácsonfalvi cigányság körébe.

V. 3. 2. Vagyoni reprezentációk és térátalakulási folyamatok napjainkban

A jelenlegi nyáradkarácsonfalvi cigány elitréteg elkülönülése manapság öndefiníciójában érhető tetten. Azért beszélünk aktuális cigány elitről, mert az utóbbi közel félévszázad leforgása alatt a helyi cigány elit lényegében felcserélődött. A legkorábban betelepülő cigány családok, illetve ezek leszármazottjai közül sokan megmaradtak a hagyományos mesterségek mellett: üstkészítés, illetve foltozás és különböző bádogos munkák. A hagyományos mesterségek és a vele járó társadalmi presztízis napjainkra érvényét veszítette a nyáradkarácsonfalvi cigányság körében. Helyette inkább mérvadó és a cigány társadalmon belül is elfogadottabb lett az egyre szélesebb körű kereskedelmi haszon szülte társadalmi felemelkedés. Az ezzel foglalkozó cigány családok zöme nem tősgyökeres, sokan a nyolcvanas években települtek be, illetve házasság és rokoni kapcsolatok révén jutottak telekhez. Természetesen ez nem általános érvényű, ugyanis két-három családot – a jelenlegi eliten belül is – nagy múltú családként tart számon a lokális tudat, mind a magyar, mind pedig a cigány részről.

Több Gábor-család nemzetség egykori társadalmi presztízse feltétlen összefügg a közösség által napjainkban is birtokolt presztízstárgyakkal (ezüst poharakkal, ezüst kannákkal). A régebbi nemzetségi tagok közül a közelmúltban többen is eladni kényszerültek presztízstárgyaikat adósságuk fejében. A presztízstárgyak elvesztése, a társadalmi státus elvesztését is jelenti, amely egyben a gazdasági elkülönülés is. A presztízstárgyak gazdasági szerepének lényegi vonásai a következők:

A Gábor presztízstárgy-gazdaság nemcsak reflektál a presztízsjavakká alakítható erőforrások eloszlás terén észlelhető különbségekre, vagyis nem csupán a gazdasági sikeresség direkt indexe, hanem a konstitutív politikai cselekvés (értsd ez alatt a cigány közösségen belüli státusversengés gazdasági, társadalmi aspektusait – szerzői megjegyzés) önálló társadalmi színtere is egyben. Ez a konstitutív jelleg mindenekelőtt a presztízstárgyak értékének és a tárgytulajdonosok presztízisének a manipulálására irányuló különféle stratégiákban és technikákban nyilvánul meg.³⁷⁷

Napjainkra az elit a fentiekben vázolt belső szociális határokat kimerevítette, szigetelte. Ugyanis ha a szegényebb rendűek közül valamely család a hirtelen meggazdagodás útjára lép, netalán házat szándékozik vásárolni a falu központi részében, akkor az elit az ilyen fajta mozgást hevesen elutasítja, főleg, ha az általuk felállított szimbolikus határ belső területét célozza a beköltözés. Az elit hajlandó akár kétszereséért is megvenni az eladandó házat, csak hogy elkerülje a szomszédsági viszonyt egy szegényebb rendűvel.

³⁷⁷ Berta P.: 2005, 5.

A cigány–cigány és cigány–magyar együttélés etnikus szempontból legmerevebb fázisa, a jelenlegi, illetve a közelmúlt egymásmellettségének gazdasági-társadalmi vetületei. A cigány–cigány kapcsolatokban a jelenlegi elkülönülés legfregvensebb példája a különböző kereskedelmi ágazatokból származó haszon, és az ebből egyenes arányban bekövetkező vagyoni gyarapodás szerinti elkülönülés. A helyi cigány társadalom csúcsát az egykor arannyal kereskedők és mára már a szélesebb – helyi, nemzetközi – kereskedelmi és társadalmi kapcsolatokkal rendelkező cigány családok képviselik. A másik réteget – az említett hagyományos mesterségekkel foglalkozókon túlmenően – a kisebb, belföldi kereskedelemmel, házalással, piacolással foglalkozók jelentik.

A legtöbb elit Gábor-család a falu centrális részében több mint egy évtizede jól körülzárt térrel és a közösséggel szemben is fenntartott szociális határral rendelkezik. A centrális tér valójában a profán teret jelenti. Az egykori polgármesteri hivatalt övező tér és a falu centrális részébe belenyúló egykori szövetkezeti bolt és kocsmá (büfé) közötti körülbelül nyolcszáz méteres szakasz, illetve az utóbbtól számított körülbelüli újabb ötszáz méteres szakasz a Burcsa testvérek „teréig”, illetve „utcáig”, mára az egyik legközkedveltebb nyilvános tér. Ez a szakasz a főút két oldalát jelenti. A főútvonal napjainkban igen-igen forgalmas, ugyanis az E60-as nemzetközi útvonal Marosvásárhelyt kikerülő útvonala. Tehát a külső megmutatkozás szempontjából igen fontos a cigány közösség számára. Éppen ezért, az elitréteg igyekszik itt házat vásárolni magának.

A magyarság ebben a térben mára már csak pár házzal és telekkel van jelen. Az elit cigány családok e térbe való bekerülése érdekében gazdasági potenciálját – ez a gazdasági potenciál (kész)pénzben fejeződik ki – kihasználva, kivétel nélkül rálicitált a cigány közösség szerényebb gazdasági erővel rendelkező családjaira, vagyis ebben a térben a helyi szinten közepes vagyonú cigány családok házvásárlási szándékai ellehetetlenültek. A magyar családok hirtelen megugró házeladási kedve (amelyre egyenes hatással van, a házért ajánlott legnagyobb összeg értékével) egyes esetekben semmisnek nyilvánította a szomszédsági előnyt³⁷⁸, amely sok szerényebb gazdasággal rendelkező cigány családnak prioritást jelentett eddig a házvásárlás terén.

Az elit napjainkra annyira biztosította a saját maga tereit, hogy az oda való beköltözés már független a magyar családok házeladási kedvétől, napjainkra az elit által uralt terekben

³⁷⁸A „szomszédsági előny” lényege abban áll, hogy adott esetben, ha egy cigány család beékelődik egy kisebb utcába vagy két-három magyar telek közé, akkor ígéretet tesz a magyar családok felé, hogy házaikat „jó áron” idővel mind megveszi, csak ne bocsájtsák áruba házaikat más nemzetségű, helyi szóhasználattal élve „bandának”, cigány családnak. A magyar családoknak bizonyos ideig, illeté/illik irratlan szabályként elfogadni a szomszéd cigány család ajánlatát. A magyar fél, hogy mikor nyilvánította semmisnek a megállapodást, azt nagyban meghatározta/meghatározza a falu más részein történő házvásárlások intenzitása vagy éppenséggel lappangása, illetve ezek értéke, amely előbb-utóbb nyilvános lesz a magyar és a cigány fél számára egyaránt.

gyakorlatilag nincs eladandó ház, ha mégis, akkor az elit család szimbolikus státusa érvényesül a tér felett, amelyet íratlan szabályként a közösség neki tulajdonít. Az így kialakult tereket a cigány és magyar közösség egyaránt a nemzeti ágazatok nevéin tartja számon.

Ez a fajta új szociális önkép, új identitásszimbólumokkal telíti a nyárádkarácsonfalvi Gábor-közösséget. Az új Gábor-identitás szimbólumai valamelyest semlegesítik az általános előítéleteket (bűnözők, civilizálatlanok, továbbá a feketepiac hiénái stb.), de megszüntetni nem tudják. A karácsonfalvi gáborokról alkotott pozitívabb kép napjainkban mikroregionális szintű (értsd ezalatt Nyárádkarácsonfalvához közigazgatási értelemben hozzátartozó nyolc települést).

A nyárádkarácsonfalvi Gábor-cigányok közössége napjainkra teljes mértékben etablírozta magát a mikrorégió más cigány (Gábor-cigány) közösségeitől, annak ellenére, hogy a környező falvak cigány közösségeivel azonos etnikai csoporthoz tartóznak. A vagyoni differenciálódás a karácsonfalvi közösség javára oly nagyfokú, hogy kizár mindenfajta – egyenlőség elvű – társadalmi kapcsolatot.

Patrick Williams a Párizs környéki kelderás cigánycsoportok gazdasági tevékenységeinek elemzésében sok olyan vonás fedezhető fel, amely analóg, vonatkoztatható a karácsonfalvi Gábor-közösségre, mint egykori többségében kelderás csoportra, habár a karácsonfalvi közösségnél, a mesterségbeli differenciálódás = etnikai, azaz eltérő csoport – és közösségi tudat szerinti különállás, sosem volt egyértelműen definiálható. Napjainkban sem ez a feltétlen alapja a regionális Gábor-közösségek egymás közötti, illetve más cigány közösségekkel szembeni kulturális, társadalmi elkülönüléseknek.

Annak ellenére, hogy a karácsonfalvi gáborok napjainkban, bel- és külföldi kereskedelmi tevékenységük során, egykori mesterségbeli tudásukat nem kamatoztatják, vagyis nem ezzel kereskednek, még pontosabban a kereskedés tárgyi feltételei nem ugyanazok, mint a Párizs környéki kelderás cigányoké, a gazdasági cserekapcsolatokban, ezek mechanikájában, illetve a térbeli, időbeli aspektusokban, analógia állítható fel.³⁷⁹

A Gábor-cigányok leginkább csoportokba szerveződve vagy a családi kör férfitagjaival indulnak el kereskedni. A gyermekeket egyáltalán, illetve csak rövidebb időre, körutakra viszik magukkal. A szélesedő és nagyobb távú nemzetközi kereskedelem folytán terjedt csak el, hogy a családfők magukkal viszik családtagjaikat Szerbiába, Ukrajnába, Magyarországra, ahol albérletben élnek. Féléves, éves ciklusokban a családdal vissza-visszatérnek Nyárádkarácsonfalvára.

³⁷⁹ vö. Williams, P.: 2000, 184–188.

A váratlan események (haláleset, betegség, családi konfliktusok stb.), illetve a kijelölt események (esküvő, „pomána”³⁸⁰) minden esetben hazaszólítják a Gábor-családokat a legtávolabbi helyről is. Patrick Williams írja a Párizs környéki kelderások kapcsán, hogy a közösségben való létezés legfontosabb pillére a cigányoknál:

Részvétel a rituális szokások megélésében. Lehet szó egyének által formált (pl. ünnepek, konfliktusok) vagy természetes körülményekhez kapcsolódó (pl. halál, betegség) eseményekről. A kelderás cigányközösségek tagjai ezeket az eseményeket fontosabbnak tartják az egyéni vagy a nem cigányok társaságában megtartott szokásoknál.³⁸¹

Patrick Williams körültekintően ír a (kelderás) cigányok, általános sztereotípiákkal szembeni viselkedéséről.³⁸² A Gábor-cigányok is jól ismerik a legáltalánosabb sztereotípiákat. A „kalapos Gábor” mimikri, amely az utóbbi időben (különösen a kiszélesedő kereskedelmi hálózatok hatására) vált igazán tudatos és egyre jobban vállalt etnikus attribútummá.

A „cigány”, „roma” etnikai kategóriák olyan általános sztereotípiákat revelálnak Romániában és külföldön egyaránt, amelyek a „megbízható”, „rendes”, „legális kereskedői” attitűddel opponálódnak. A gáborok az esetek többségében leplezik etnikai hovatartozásukat, illetve Magyarországon és a szomszédos országok magyar lakta területein, a „kalapos Gábor” etnikai hovatartozásukat kompenzálva, redundáns módon „erdélyi magyarnak”, „magyarul beszélő erdélyieknek”, „mi Erdélyből jöttünk”, „magyar cigányok vagyunk” kategóriákat használják. Az elegáns, de még nem kihívó megjelenés (tisztá, vasalt, lehetőleg márkásabb ing, zakó, bőrcipő), a higiénia és a „nyugati autó” (főleg német márkájú autók) a kereskedő gáborok emblémája. A nők jellegzetes viseletükből gyakorlatilag soha nem vetkőzhetnek ki, éppen ezért a modern női viselet sem gyakorolhat hatást rá. Éppen ezért külföldi kereskedői útjukon csak a kevésbé fontos kereskedői helyszínekre kísérik el férjüket. A fiúgyermeket viszont a gádzsó társadalom ízlésének megfelelően öltöztetik, ha magukkal viszik őket. A

³⁸⁰ A *pomána* gyakorlatával az elhunyt személyre emlékeznek halálát követően hathét múlva. Napjainkban a pomána megülése, ami lényegében a halotti torhoz hasonló, módosult, illetve igazodott az adventista vallás feltételeihez. Az alkohol teljesen kiszorult, a sirató dalok és az emlékezések formái, mint recsitatívók, veszítettek intenzitásukból. Kisegyházi gyakorlatoknak megfelelően, a halottra való emlékezés liturgikus formáit kezdi felvenni a pomána gyakorlata. Feltétlen említésre szorul, hogy a pomána esetében is, mint annyi más nagyobb közösségi összejövetelkor, a helybéli magyar asszonyok főznek (disznóhúst, a vallási előírásoknak megfelelően nem készítenek, akkor sem, ha nem minden jelenlévő adventista vallású), sütnek „házi kenyeret”, készítenek „magyaros kalácsot” stb. A magyarság szociális ellehetetlenülése, adott esetben a cigány közösségre való ráutaltsága, egy gyorsuló akkulturációs folyamatot sejtett.

³⁸¹ Williams, P.: 2000, 185.

³⁸² uo. 189.

jellegzetes Gábor-kalap kereskedői útjuk során többnyire az autó csomagtartójában marad, van, aki már magához sem veszi.³⁸³

V. 3. 3. Tervváltozások jelenlegi aspektusai

A faluban a régebben beköltözött cigány családok térfoglalási gyakorlatainak köszönhetően napjainkra egyértelműen rögzültek a különböző vagyoni differenciáltságú Gábor-családok által lakott terek. Ezek a terek társadalmi kategóriákat és szimbolikus határokat jelenítenek meg egyszerre, és a fent leírtak alapján, a közösség cigány–cigány, magyar–cigány kapcsolatait determinálják.

A cigánytelepen „maradt” Gábor-családok, nemzetségek a faluban élők gyakorlatához hasonlóan, a saját társadalmi státusuk gyors reprezentálásába kezdtek. A cigánytelepen élő családok, a helyi cigány közösség társadalmi differenciálódását illetően is, több szegmensre oszthatók. A telep centrális részét, illetve elszórtabban a keleti részt, olyan nemzetségi csoportok lakják be, akik egymással szoros rokoni kapcsolatban állnak, felmenőik révén a helyi nemzetségi körök „elit” rétegét képezik, illetve jelenlegi vagyoni státusuk is, sok más a faluban lakó Gábor-család fölé helyezi őket.

A helyi cigány közösség pejoratív értelemben „csurároknak” nevezi az egykoron állatbőrrel kereskedő családokat. A cigánytelep délnyugati oldalán napjainkban is több házzal, illetve telekkel rendelkeznek. A bőrkereskedés helyett mára már ez a csoport is házaló kereskedelemmel foglalkozik, külföldön és belföldön egyaránt. Kereskedelmi, gazdasági kapcsolatrendszerük szerényebb, mint az elité. Ebből kifolyólag ez a társadalmi csoport kényszerül rá leginkább arra, hogy a család férfitagjai hosszabb kereskedői utakat tegyenek külföldön és szerte Romániában, leginkább a kereskedelmi kapcsolatrendszerük fenntartása érdekében. Ez a csoport egyelőre nem kezd vagyona teljes statuálásába, részben a koegzisztálhatatlan társadalmi tőkéjük miatt, másrészt, mert lakóhelyük a cigánytelepen is peremterületnek számít.

A „csurárok” csoportjából gyakorlatilag egy fél tucat családdal számolhatunk, akik egyáltalán, illetve a második világháborút követő évtizedek társadalmi gyakorlatához hasonlóan csak a helyi magyar közösséggel folytat valamiféle – gazdasági alapú – kereskedelmi tevékenységet, ezen belül is két család a teljes elszegényedés, a „kéregetés” szintjére került.

³⁸³ A kereskedői utak során használt etnikai kategóriák revelációinak leírása, illetve a „kivetkezés”, mint a kényszerű viseletbeli transzformáció alapesetei, egy általam készített csoportos interjú részét képezik (Nyárádkarácson, 2008. november, digitális változat).

A helyi cigány közösség (sok esetben a magyar közösség is) fizikai értelemben vett határfenntartási stratégiát gyakorol a fent említett családokkal, személyekkel szemben. Az elit cigány család kapuján, de sok esetben az adott család által lakott utcákba sem mehetnek be ezek a személyek, ha mégis akkor az elit legáltalánosabb gyakorlata az, hogy társadalmilag disztinkcionálja a szegényebb rendű felet.

A helyi cigány elit napjainkra többé-kevésbé felcserélődött. A hagyományos mesterségüket legtovább gyakorlók nemzetségi körének egy része azok, akik kezdeti időszakban legkevésbé tudnak élni a rendszerváltás nyújtotta belső (romániai) és külső (nemzetközi) kereskedelmi lehetőségekkel. Az egykori és egyben társadalmi rangot jelentő mesterségbeli tudás és praktika egyre jobban veszített jelentőségéből, vagyis már közvetlen nem járult/nem járul hozzá a megváltozott strukturájú társadalmi hierarchia megőrzéséhez, lényegében indirekté tette a mesterségbeli tudás – egyenlő társadalmi pozíció sémáját.

A magyar–cigány gazdasági szimbiózis a rendszerváltás körül megszűnni látszik, illetve indirekté válik.³⁸⁴ A rendszerváltást követően (az 1990-es évek második felével bezárólag), nem pusztán a magyar–cigány kapcsolatok szerinti gazdasági-társadalmi kapcsolatok cserélődtek fel, hanem a cigány társadalom belső (amely ekkora vagyoni alapon differenciálódik) struktúrája is megváltozik.

A vagyoni elkülönüléseket a különböző kereskedelmi ágazatok kihasználásának mértéke generálja. A rendszerváltást követően igazából csak néhány család (nemzettségi ágazat) tudja igazából kihasználni az új kereskedelmi feltételeket úgy, hogy azt közvetlen vagyonának statuálásába fekteti, a már említett módon, a legjobb fekvésű házakat vásárolják fel a falu centrális részében, stabilizálva ezáltal is társadalmi pozíciójukat.

A jelenlegi elit a tőlük távolabb eső utcákat, falurészeket, a társadalmi közbeszédben, „szimbolikusan félreértékelt területeként” könyvelik el („Csurár utca”).

Az elit, hogy miként stabilizálja, statuálja társadalmi pozícióját, illetve, hogy a napjainkra megváltozott és vagyoni alapon rétegződött helyi cigány társadalom milyen

³⁸⁴ A jelenlegi együttélési viszonyok, sok esetben a magyar közösség, cigány közösségre való ráutaltságát jelzi. A magyar–cigány együttélési viszony felborulása, a gazdasági alapú szimbiózis részleges felcserélődése, bizonyos társadalmi formulák szándékos felcserélését jelenti mindkét részről. A magyar közösség cigány közösségre való társadalmi ráutaltságának jelei, hogy bizonyos magyar családok besegítenek a cigány családok háztartásában. Legjellemzőbb, hogy a jó háziasszony hírében álló magyar nők, akár permanensen átvállalják a házimunka szerepét, egyes cigány elit családban. A férfiak pedig az udvartartásban segítenek. A polgárosultabb és főleg jó hírnévnek örvendő adventista cigány családoknál „bedolgozni” a magyar közösség számára egyáltalán nem degradáló. Az időszakos vagy állandó munkavállalás bizonyos cigány családoknál sokaknak kitűnő nyugdíjpótlék, de akár a megélhetés költségeit is fedezheti. Az anyagi ráutaltság önmagában nem feltétlen indokolja a gazdasági értelemben vett függő viszonyt, ehhez hozzájárul a karácsonfalvi cigányság társadalmi, kulturális képének megváltozása, illetve az, ahogy a cigányság egy része önképét kifejezi, argumentálja a magyar közösség felé. A cigányság egy részét, ez esetben a legjobb hírnévnek örvendő adventista családok köre jelenti. Az adventista vallás gyakorlatában rejlő praxisok nemcsak a hitéleti formákat alakítják, hanem a hétköznapi megélésére is hatással vannak.

konstellációba helyezhető, megerősítőleg Gagy József nyáradkarácsoni terepmegfigyeléseit hívom segítségül.

A cigányok beköltözése a fő út mellé a hatvanas évektől folyamatos volt*, de igazából a kilencvenes években vált szembetűnővé. Mindjárt a változás utáni első években ebben a faluban a magyarok annyi pénzt kérhettek a házaikért, mint bent a városban. 1992-ben veszi meg Burcsa Mihály, a cigányok vajdája (legalábbis a magyarok vajdaként ismerték és kezelték; azt, hogy a cigányok minden családja és nemzetsége elismerte-e vagy sem, nem tudom) a református templommal szemben levő telken egy egykori földbirtokos nagy házát; ma még két vadonatúj emeletes ház is áll a régi mellett. Kicsit fennebb Gábor Demeter Kócsa nemrég vette meg az ötödik házat is, mivel öt fia van; ezek a házak egy csoportban, egymás mellett állnak. Kicsit lennebb egy nemrég megvett és elbontott régi házhelyén újat építenek. Mostanában volt, hogy a kapuban álldogáló cigánygyereket megkérdezte egy arra járó falusi ember: mi épül itt, te Ruppi? A válasz, amely később bejárta a falut: palota! Kérdeztem több cigányt is: miért akarnak elköltözni a cigányok közül, a főút mellé? Néhányan azt mondták: szűk a hely, nem lehet ott építkezni. Mivel a cigány negyed a falu szélén van, s mögötte szántóföldek húzódnak, ez a válasz kétségeket ébreszt. Volt, aki azt mondta: állandó zaj, veszekedés van a negyedben, azért jobb külön. Ez már talán elfogadható érv. Senki sem említette, amit én a legvalószínűbbnek tartok: azt, hogy a múlttól szabadulva, más jövőt szeretne építeni a magyarok között, cigány, de a főút mellett lakó polgárként.³⁸⁵

A lokális cigány közösség utóbbi néhány év térfoglalási gyakorlata, napjainkra részben felgyorsult, részben pedig átalakult. A nyáradkarácsoni cigány közösség kereskedelmi gyakorlata az uniós csatlakozást követően homogén funkciót kezd öltetni. Ez azt jelenti, hogy a rendszerváltás után kialakuló szűkebb elit vagyoni státusának társadalmiasult preferenciái napjainkra kezdenek elérhetővé válni, a tőlük szegényebb és vagyoni alapon is, sokkal differenciáltabb cigánycsoportok számára egyaránt. Vagyis a légiesült határok egyre jobban kedveznek a gáborok kereskedelmi gyakorlatának, akik Kelet- és Nyugat-Európa nagyobb városaiban bárhol jelen lehetnek „legális” házaló kereskedelmükkel, vagy egyéb piaci tevékenységükkel. Vizsgált közösségünk anyagi javait többségében így szerzi, a kérdés csak az, hogy mely csoportok azok, akik gazdasági stratégiájukat a legjobban ki tudják terjeszteni, illetve hosszú távon fenntartani.

Prónai Csaba *Patrick Williams antropológiája* című bevezető írásában³⁸⁶ kitűnően elénk tárja Williams franciaországi kelderás cigányok között végzett megfigyeléseit. Ezúttal Williams, a Párizs környéki kelderás cigányok gazdasági rendszerére tett megjegyzéseit vonatkoztatjuk a nyáradkarácsonfalvi gáborok kereskedelmi tevékenységére. Patrick Williams

*Itt kell megjegyezni, hogy a településen kutatva több interjúalanyom is megerősítette cigány és magyar részről egyaránt, hogy a faluba a főút mellé Gábor Bánó családja (Hátátá, ahogy a helyi cigány közösség mintegy megkülönböztető jelzővel hívja a családot) költözött be elsőként a faluba, valamikor az 1970-es évek közepén.

³⁸⁵ Gagy J.: 2000, 37.

³⁸⁶ Prónai CS.: 2005, 7.

gazdasági rendszeren az anyagi javak megszerzésének módját érti, illetve a cigány identitást meghatározó elemnek nevezi magát a tevékenységet:

Williams [...] szerint elsősorban a 'kapcsolat' teszi a cigányokat cigánnyá. Ezen azonban egyszerre érti nemcsak az egyes csoportok belső 'elrendeződését', hanem a cigányok és a nem cigányok közti 'viszonyt' éppúgy, mint a különböző cigány csoportok egymás közti 'kapcsolatát'.³⁸⁷

A csoportok közötti vonást a gádzsóval való kapcsolatban látja, amit 'a kereskedelmi tevékenység túlsúlyával' magyaráz. Ami fontos, mondja Williams [...], 'az az eladás: legyen szó kézműves termékről (kosárfonás, fémművesség: réz, ón...), előre gyártott tárgyakról (lepedő, szőnyeg, ruhanemű, csipke, bútorok...) beszerzett dolgokról (zsibárú, fém), kézműves szolgáltatásról (székfonás és nádazás, köszörülés, ónozás, kéményseprés...), az »út embereinek« különleges szolgáltatásairól (jóslás, cirkusz, körhinta, lottó...)' A nem cigány ügyfelet rendszerint közvetlenül ösztönzik, éppen ezért a siker mindenekelőtt az eladó ügyességétől függ. Ebből adódik az, hogy 'minden csoport és valamennyi mesterség esetében létezik egyfajta identikus kapcsolat a gádzsóval'³⁸⁸

Összefoglalva: Williams [...] azt állítja, hogy a párizsi kelderások gazdasági téren történő 'integrálódásának' módja a láthatatlanság. Egyrészt emiatt dolgoznak ott, ahol dolgoznak. Másrészt ezért nem próbálkoznak más cigány csoportoknak az elzavarásával, még akkor sem, ha azok esetleg a megélhetési tevékenység ugyanazon formáira vállalkoznak. Hisz hogyan is lehetne lefoglalni 'a cigány viselkedés exkluzív jogát', amikor az valójában nem is cigány viselkedés?³⁸⁹

A nyárádkarácsonfalvi gáborok kereskedelmének (főleg ami a nemzetközi kereskedelmet illeti) is legfontosabb kitétele a „láthatatlanság” elve. A „gáboros” etnikus jegyek elrejtése nemcsak a cigányokkal szembeni általános stigma kivédése ellen szolgál, hanem a kereskedelmi „fortélyaik” gyors váltakozása, az új környezeti feltételekhez való alkalmazkodásuk is ezt indukálja. Patrick Williams-i szóhasználattal élve a cigányok kereskedői gyakorlatoknak köszönhetően a mindennapok „az etnikus identitást megerősítő és az azt elrejtő pillanatok váltakozásából állnak.”³⁹⁰

A gáborok gazdasági láthatatlanságának „elrejtő pillanatai” abból állnak, hogy amennyiben csak lehet, kerülnek a hivatali adminisztrációt, külföldi lakóhelyükön (ami többnyire jobb módú településrészekben való albérlet) életmódjukban igyekeznek gyökeresen nem eltérni a helybéliek életvitelétől, ellenben a nyilvános tereket, találkozási pontokat kerülnek, és az általános bizalmatlanság jellemzi őket. Magyarországon, kereskedelmi útjukon lévő gáborokat megszólítva azt tapasztaltam (mindjárt az elején nem felfedve karácsonfalvi

³⁸⁷ Williams, P.: 2005, 8.

³⁸⁸ uo. 9.

³⁸⁹ Williams, P.: 2000, 10.

³⁹⁰ uo. 11.

származásom, illetve társalgási szintű cigány nyelvtudásom), hogy képesek szinte bármilyen szerepjátékra etnikus identitásuk elrejtésére addig, amíg a bizalom jelen alapuló üzleti tevékenységet nem látnak a másik féllel való interakcióban. Természetesen ez nem általános érvényű, ugyanis ellentmondana a legfontosabb gazdasági ágazatuknak a házaló kereskedelem praktikájának, ahol a kereskedő Gábor az, aki elsősorban kezdeményez, ugyanis ebben a kereskedői 'játékban' mozognak a legjobban a gáborok, illetve itt mutatkozik meg igazán kereskedelmi rugalmasságuk. „Játék” alatt Patrick Williamshez kapcsolódóan olyan „elsajátítási és diverzifikációs játék”-ra gondolok, amelynek során a kereskedő gáborok, a környező népektől átvett „szavakat”, „szintaktikai fordulatokat” változatlan formában adják tovább, illetve ahogyan a kereskedelmi útvonaluk során beépült jövevényszavakat saját nyelvükbe integrálják .

A nyárádkaracsonfalvi kereskedő Gábor-csoportoknak (bárhol is kereskedjenek) Európában egyetlen célja van, hogy a megszerzett anyagi javakat „Karácsonyfalván”³⁹¹ családjá társadalmi státusának reprezentálásába fektesse. Ami a kereskedelemben, az „idegenben” „láthatatlan”, az az otthoni közösségben a „láthatót” kell, hogy szolgálja.

A nyárádkaracsoni gáborok gazdasági rendszerének kiegyenlítődése jelenleg azt mutatja, hogy az elit által elfoglalt területek kezdenek decentralizálódni. Az eddig szimbolikusan félreértékelt területek gazdasági és szervezeti rendszerük tekintetében kezdenek átalakulni.

A cigánytelepen élők egy csoportja, az öreg K. családjának férfi tagjai, miközben fényképeztem az újonnan felépített házukat (paralel mellette az építészetileg több éve félbehagyott házat) és rákérdeztem az esztétikailag nem éppen odaillő és bomladozó vályogházra, a következő választ kaptam, ami a fentiekben vázolt „láthatatlan gazdaság” referenciáiból indult ki: „Mi most má több éve Magyarba, Szerbiába, Lengyelbe, s na sok felé vagyunk...Magyarba van két házom, Pécsen vagyok, ott jobb világ van, de te tudod milyenek vagyunk mi cigányok..., na mond meg, hogy te hogy ismersz, így ismersz minket... Lebontom az egészet, s építek újat, minden fiamnak egyet, itt van ez a Temető út³⁹² lebetonoztatom, s kész, benn vagyok a faluba, na most akkor mond meg te...”³⁹³

A cigány közösség, egy közepes vagyonnal rendelkező rétege, például a falu nyugati részén kezdett erőteljesen vagyona statuálásába. Ez a falurész a szomszédos településsel Folyfalvával³⁹⁴ határos, és mint ilyen sokáig szimbolikusan félreértékelt területnek számított.

³⁹¹ A magyar és a cigány közösség egyaránt a „Karácsonyfalva” névvel illeti a települést közbeszédében.

³⁹² „Temető úttal” illetik a helybéliek, a cigánytelep és a református egyház temetőjét összekötő keskeny mezei utat, amely a falu centrumából indulva ténylegesen az egyik legrövidebb útnak számít a cigánytelep felé.

³⁹³ Nyárádkarácson, 2009. augusztus, hangfelvétel

³⁹⁴ Folyfalva és Nyárádkarácsonfalva közötti „fizikai határt” igazából csak a helybéliek tartják számon.

Egyes Gábor-családok, Folyfalva „Centrumának” ítélt területen vásárolt házat magának. A folyfalvi cigány közösség, akik számbelileg, illetve gazdasági rendszerüket tekintve is alatta maradnak a karácsonfalvi közösségnek, gazdasági potenciáljukhoz mérten igyekeznek válaszolni a belépésekre. Folyfalva területének felosztási gyakorlata (cigány–cigány viszonylatban) Nyárádkarácsonfalvához hasonlóan magán viseli a vagyoni-társadalmi státus, külső reprezentációs jegyeit. Napjainkban Folyfalva esetében sem mindegy, hogy melyik „Gábor család”, hol és mekkora házzal rendelkezik.

Előreláthatólag a nyárádkarácsonfalvi Gábor-közösség társadalmi interakcióinak határai kitolódnak. Kérdés, hogy a nyárádkarácsonfalvi Gábor-közösség társadalmi modelljét érvényesíteni tudja egy másik közösségben, vagy csak egyszerűen etalonként szolgál? Kutatás tárgya marad továbbra is, hogy a nyárádkarácsonfalvi közösség mikrorégióon belüli társadalmi primátusa, centrum jellege, hogyan marad fenn, az alá- és fölérendeltségi viszonyokat miként stabilizálja, illetve az, hogy a szomszéd falusi Gábor-közösségek adventista vallásra való áttérése mennyire dezideologizálja a karácsonfalvi Gábor-közösség identitásgyakorlatának egyedüliségét.

V. 4. A karácsonfalvi cigányság a Hetednap Adventista Egyház tükrében

Interjúalanyom, aki egyike a legrégebben megkeresztelkedett karácsonfalvi cigány tagoknak, vagyis az elsők között tért meg a Hetednap Adventista Egyház kötelékében, Kiss János egykori prédikátoruk szavait idézte, amikor definiálni kívánta a „szombatos” vallás lényegét, vagyis azt a hitbéli felismerést, amelyet ő szerinte minden karácsonfalvi cigány előbb-utóbb szívügyének kellene, hogy tekintsen, társadalmi, vagyoni, nemzetségi, családi rangjától függetlenül: „<Szappan és víz > A Jó Istennek a gyermekei csak akkor vagyunk, ha tiszták vagyunk. Má mi cigányok is ilyenek voltunk, hogy nem jól cselekedtünk. Na...sok a sátáni dolog, de én megismertem az igazságot, s mindenkinek meg kell, mer az igazság a Szombat.”³⁹⁵

A „Szombat” a karácsonfalvi cigányság számára nemcsak a hét utolsó napját jelöli, hanem egy olyan vallási kontextusban bontakozik ki, ahol a tér és időszerkezet megbomlik. A „Szombat” a megtisztulás napja. „Szombaton” minden olyan társadalmi interakció, amely kereskedelmi kapcsolatot feltételez, kizárásra kerül. A pénteki naplementével kezdődően egészen szombat naplementéig tartó időszak integrálja azt a fajta mentális, szociális, társadalmi elhatárolódást, amellyel jelöli a nyárádkarácsonfalvi cigányság „vallási önképét”.

³⁹⁵ Gábor Bánó, nyárádkarácsonfalvi lakos. Gyűjtötte: Simon Zoltán, 2004. december 27. (Kézirat.)

A közösség „vallási önképe” egy gyűjtőfogalom alá rendezi a legtöbb nyáradkarácsonfalvi cigány személyt, családot, helyi szóhasználattal élve a „Szombatosság” alá. A nyáradkarácsonfalvi cigányok „szombatosságát” a másik fél, a többségi magyarság tiszteletben tartja, vagyis ilyenkor a magyarság is kerül a cigánysággal való bárminemű interakciót, főleg ha az gazdasági jellegű vagy netalán konfliktust gerjesztő.

A „Szappan és víz” hasonlattal a karácsonfalvi cigányság nemcsak a lelki értelemben vett megtisztulást kívánja jelölni, hanem az adventista közösség tagjai „megtérésük” nyilvános megvallásával eliminálni kívánják a cigánysággal szembeni előítéleteket, sztereotípiákat.

A cigányokat nem fogadták úgy be mint, most. Nem voltak olyan tiszták. Most demokrácia van, mindenkinek kell legyen tisztaság, legyen tiszta ing, ha valaki megyen, akkor melléje le lehessen ülni. Ezt mi egymásnak is mondjuk, hogy legyen tiszta [...] ha jár vonattal, s jár kocsival, akkor egy nagy ember, egy doktor vagy egy rendőr vagy valaki, ha már szag van a kocsiban, az nem jó. És van az a szép kölnis, és tesszük a kocsiba, hogy a szag is legyen szép s jó. Bétül egy ember, s kiszáll, s mit mond: látszik, hogy cigány de rendes. (...) Hogy mondják, hogy cigány? Hát nem haragszom, hát mi az, hogy cigány, a magyaroknak mondják, hogy magyarok, a románoknak mondják, hogy románok, az nem... Vannak cigányok, hogy haragszanak, én nem haragszom. Mondhatják cigány, de nem kell legyen rendetlen, s harmadszor is rendetlen! S másodsor is rendetlen, s harmadszor is rendetlen, s nem fogadják bé, hogy menjen kévézni, szukkozni, vagy barátkozni. Az már nem rendes, az már nem tudja mi a műveltség.³⁹⁶

A fenti interjúrészlet a nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigányokat elemző tanulmányból kölcsönöztem, mivel az megerősíti a kutatás során tapasztalt új szociális önkép kinyilvánításának szándékát. A fenti interjúrészletet egy általam felvett interjúrészlettel egészítem ki, amelyet Gagy József által készített és közölt interjúrészlet folytatásának is tekinthetünk (interjúrészletem ugyanattól az interjúalanytól származik), amely megvilágítja, kiegészíti a közösség „vallási identitását” is: „azér is kell tiszták legyünk s rendesek, me mi má szombatosok vagyunk. Isten előtt is bűn lenne a mocsokság.”³⁹⁷

A nyáradkarácsonfalvi cigányság esetében is talán lecsapódni látszik annak a kollektív ítéletnek a nyomai, amely szerint a cigányok bűnözők, civilizálatlanok, továbbá a feketepiac hiénái. Napjainkban is egy „szóbeli erőszaknak” vannak kitéve általában a romániai cigány közösségek, amit fokozz a tömegkommunikáció a cigányok egyoldalú bemutatásával.³⁹⁸ A nyáradkarácsonfalvi cigányközösség a helyi társadalmi közbeszédben kevésbé (illetve rejtett formában) találkozik a cigányságot érintő előítéletekkel, de az országos, sőt sok esetben

³⁹⁶ Gagy J.: 2002, 58.

³⁹⁷ B.B., nyáradkarácsonfalvi lakos. Gyűjtötte: Simon Zoltán, 2004. augusztus 28. (Kézirat.)

³⁹⁸ Bridgitte, M.: 1994, 103.

nemzetközi színterű vándorló kereskedelmük kapcsán szembesülnek az őket érintő társadalmi stigmák szóbeli megnyilvánulásival. Új szociális önképük kialakítását több társadalmi dimenzió is befolyásolja/befolyásolhatja egyszerre.

A *kisegyházak* – szemben a magyar történelmi egyházakkal – tudatosan nem vállalják fel az etnikai identitás alakításának feladatát,³⁹⁹ esetünkben sem találkozhatunk ennek kinyilvánításával, szándékos programjával. A Hetednap Adventista Egyház tantételeinek kivetülései a nyáradkarácsonfalvi cigányság hagyományos kultúrájára, társadalmának struktúrájára, belülről ható vallási-társadalmi erőként képzelendő el, nem pedig külső kényszerhatásként, éppen ezért a cigányság hitelvei alapján is érvényesíteni tudja közösségi normarendszerét úgy, hogy gyökeresen ne sérüljön etnikai identitásuk.

A nyáradkarácsonfalvi adventista gyülekezet, a Hetednap Adventista Egyház marosvásárhelyi központja alá tartozik. A rendszerváltást megelőzően a „megkeresztelkedő” Gábor-cigány hívek száma alig egy pár főre volt tehető, akik ekkor még nem Marosvásárhelyen gyakorolták hitüket, hanem a Nyáradmente központjában, Nyáradszeredán. Az 1980-as évek végére alig több mint tíz főre duzzadt cigány adventista tagok a marosvásárhelyi, illetve szomszéd község, az ákosfalvi adventista gyülekezetéhez tartoztak. Az igazi áttörés a nyáradkarácsonfalvi cigányság hitéletében közvetlen az 1989-es rendszerváltás követő első évtizedben következik be. Ebben az időszakban az Amerikai Egyesült Államokból érkező magyar származású Petrik Imre lelkipásztor fáradhatatlan missziós munkája hatására több mint ötvenkét cigány személy keresztelkedett meg. A számbéli gyarapodás, illetve a kiterjedt külföldi kapcsolatok – elsősorban a gyülekezet USA-beli, kapcsolataira kell gondolni – lehetővé tették, hogy 1999–2000 között felépüljön Nyáradkarácsonfalván a Hetednap Adventista Egyház nyáradkarácsonfalvi gyülekezetének imaháza. Az imaház a kultúrotthon, valamint a polgármesteri hivatal közvetlen közelségében, vagyis a falu egyik központi helyén, a főút mellé épült fel, reprezentálva a település vallási alakzatának kontúrjait. A helyi cigányság meghatározó anyagi támogatásán túl anyagi részt vállaltak az építésben az amerikai testvérgyülekezetek is.

A gyülekezet jelenleg alig több mint 130 tagot számlál. A magyar nemzetiségű hívek száma megközelíti a tízet. Az „ünnepi” „szombati” istentiszteleteket felszentelt lelkipásztor végzi. Az istentisztelet magyar nyelven zajlik. Hétköznapokon, két alkalommal tartanak összejöveteleket. Abban az esetben, ha jelen vannak a magyar nemzetiségű és anyanyelvű hívek is, akkor többnyire ők olvasnak fel magyar nyelvű teológiai könyveket, illetve magyarázzák ezeket. Másfelől, amikor csak cigány nemzetiségű hívek vannak jelen a hétköznapi összejöveteleken, a cigány származású presbiterek olvasnak fel, hol román,

³⁹⁹ Dallos Cs.: 2004, 33.

magyar, illetve lovári nyelven. Lovári nyelven azért, mert cigány nyelvű Biblia, lovári dialektus szerinti fordításban érhető el egyelőre (a közösség nem ezt a dialektust beszéli, ezért részben tartózkodnak tőle), román nyelven azért, mert a közösség tagjai könnyebben sajátítják el a román nyelv írását, olvasását (mivel a hívek többségében az általános iskola 1–4, 1–8. osztályát román tagozaton végezte, illetve a román nyelvet párhuzamosan tanulta a magyar nyelvvel, de ez utóbbi grammatikájának elsajátítása minden esetben nehezebbnek bizonyul a közösség tagjainak számára).⁴⁰⁰ A nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigány közösség három – cigány, magyar, román – nyelvű. A cigány, illetve a román nyelvet kifele irányuló társadalmi interakcióikban használják. A családi, illetve közösségi belső (normatív) nyelve a cigány (oláh-cigány dialektus) a nyáradkarácsonfalvi közösségnek.

A nyáradkarácsonfalvi cigány közösségen belül megkülönböztethetünk egy kisebb létszámú pünkösdista csoportot. Az „adventista” közösség sok esetben elítéli „féktelen üzletpolitikájuk” miatt a pünkösdista felekezetűeket, mivel azok „Vasárnap” is kereskednek, tehát „nem veszik komolyan vallásukat”. Az „adventista cigányok” ezzel szemben, kik a törvény erejéből adódóan ünneplik, azaz tiszteletben tartják a Szombat szentségét, „Szombaton” nem kereskednek, fogalmazza meg a cigány–cigány „vallási közbeszéd”.

Egykori lelkipásztoruk elmondása alapján⁴⁰¹ a hitre igen fogékonyak, a „misszionáriusi munka” alacsony iskolázottságuk miatt nehézkes. Autochton hagyományukból eredően etikai magatartásuk is más megítélés alá esik. Szociális magatartásukban erős változások mutatkoznak az adventista vallást gyakorlók körében, amelyet maga a cigány közösség is „szükségesnek ítél”. Kijelenthetjük, hogy a nyáradkarácsonfalvi cigányság számára a hitélet mint didaktikai módszer jelentkezik sok esetben. Nem ritka jelenség a nyáradkarácsonfalvi adventista cigányok körében, hogy felnőttek kezdenek el tanulni, írni, olvasni, a Szentírás jobb értelmezése, érthetősége, esetleg a jogosítvány megszerzésének, vagy egyéb hivatali ügyintézés gördülékenyebb eljárásai céljából. Az írni, olvasni tudás elsajátítására legtöbb esetben nyugdíjas helybéli tanítókat, tanárokat kérnek fel, privát órák keretében.

A nyelv az identitás egyik meghatározó eleme, mindezek mellett Erdélyben a kisegyházak a vegyes nyelvhasználat problémáján viszonylag könnyedén felülemelkedtek.⁴⁰² Vizsgált közösségünk esetében ez indokolt, a fentiekben leírt „többnyelvűség”, illetve az imaházi összejövetelek, Biblia órák „három” nyelvhasználatából következően.

⁴⁰⁰ A közösség összejöveteleinek nyelvi normáira irányuló információk Burca Gábor nyáradkarácsonfalvi lakostól származik (Interjú készítette Simon Zoltán 2011. január – írásos dokumentáció)

⁴⁰¹ A karácsonfalvi cigányság hitéletére vonatkozó megállapításainkat, Csergedi László a közösség egykori lelkipásztorának személyes közlésére alapozva tesszük.

⁴⁰² Dallos Cs.: 2004, 33.

A Hetednapi Adventista Egyház tantételeivel viszonylag gyorsan és mélyen tudott azonosulni a közösség. Az írni, olvasni tudó cigány hívők nagyon sok egyházi éneket fordítottak le a közösség által használt cigány dialektusra, ezeket előszeretettel éneklik istentiszteleteik során.

A lokális közösségben a „missziós munkát” – amely szintén alapos bibliai ismeretet követel – a legtöbb cigány hívő, „keresztyéni kötelességének” érzi. Egyes cigány tagok például a szomszédos magyar családoknál, ahol a családi békétlenség egyértelmű, megkeresik a család tagjait együttesen vagy külön-külön, és megpróbálják helyes útra terelni. Mindez egy fontos momentuma a cigány–magyar közösség interetnikai kapcsolatának, ugyanis ebben az esetben mindenfajta előítélet felszámolódik. Abban az esetben, amikor egy magyar személy, család elfogadja a cigány személy, cigány kollektíva által diktált társadalmi, szociális, erkölcsi normatívákat, maga a kulturálisan rögtönzött „én-te”, „mi-ti” viszony íródik felül. Más értelemben a cigányság magáénak vallott hitelvei alapján és ennek gyakorlati úton történő megmutatkozása által felszámolja az etnikai hovatartozás rejtett hálózataiban lévő átjárhatatlanságokat.

A karácsonfalvi cigányság „vallási életének megújulása” egyet jelent egy új társadalmi feltételekkel járó szocializációs mintával, amely során az egyházi institutionális hatások újraszervezik a közösség társadalmi életét a profán és szakrális világban egyaránt. Más szóval, a karácsonfalvi cigányság kultúrájának megtartó és integráló ereje mellett – az adventista vallás gyakorlásának funkciói következtében – olyan új szocializációs modellek kényszerfeltételei jelentkeznek, mint az iskola által közvetített tudás hasznosíthatósága, az új és kompaktabb társadalmi struktúrában, ahol a már a hagyományos cigány társadalmon kívüli, magyar, illetve román társadalmi hagyományokba és intézményekbe történő aktív betagozódás és részvétel kötelező érvényűvé válik. Másfelől az egyre inkább kitáguló nemzetközi kereskedelmük is megkívánja az írni, olvasni tudást.

A Hetednapi Adventista Egyház „egyházjoga” mára már kötelező érvényű minden adventista cigány személy számára, amely egyben vonatkozik a közösségi normákra is. Például, ha cigány–cigány viszonylatban konfliktus adódik, akkor minden esetben megkövetelik az egyház képviselőjének – jelen esetben a lelkipásztor – jelenlétét, illetve közvetítését, igaz ez akkor is, ha csak az egyik fél tartozik az adventista egyház kötelekébe. Ugyanez érvényes a cigány–magyar konfliktusos helyzetben is, sőt legtöbbször a magyar fél az, aki az adventista egyház jogorvoslatával „fenyegetőzik”, ha az adott cigány személy, család normát szeg.

A Hetednapi Adventista Egyház a jól körülírt és egységes alapelveken felépülő szervezete és missziós tevékenysége tette lehetővé a nyárádkarácsonfalvi cigányság

integrálását egy központosított és intenzív hitélet kereteibe. A nyáradkarácsonfalvi cigányság egy része (még) nem tért át az adventista egyházhoz, illetve egy részük a „várakozás időszakát” élik, míg másik részük sok esetben határozott szembenállást mutat. Az elhatárolódás egyik „optikáját”, amelyet a nem adventista cigányok, a „megkeresztelkedettekkel” kapcsolatosan megfogalmaznak, lényegében a (fentiekben már tárgyalt) vagyoni, nemzeti differenciálódás gerjeszti. A legkorábban megkeresztelkedett cigány személyek a vagyonosabb családok tagjai körül kerültek ki, s mint ilyenek, sok esetben „igazságtalan” kereskedelmi haszonnal emelkedtek felül társaikon, vagyis az adventista egyházi tagság, ahol jelen van a tized fizetésének kötelezettsége, csak arra szolgál, hogy a gazdag kereskedő cigányok jövedelmüket – szimbolikus értelemben – a kereskedelemmel együtt járó „szennyből” megfoszthatják, úgy az individuális átélési szinten, amikor is úgy jelenik meg, mint jóvátétel, elszámolás Isten és önmagukkal szemben, mind pedig a közösség kételkedését, gyanúját eloszlató magatartási formában. Napjainkban ez a fajta „vagyoni opposíció” kezd elhalványodni a cigány–cigány vallási-társadalmi közbeszédben. Egyre több „szegényebb rendű család” (pl. a Rostások, „bőrösök”) integrálódik a helyi adventista gyülekezet körébe.

Az adventista felekezetű cigány személyek számtalanszor megerősítették a kutatás során, hogy a megkeresztelkedés kapcsán voltak prioritások, vagyis a „rangos” családok kerületek előtérbe a gyülekezetben. A helyi cigány közösség megfogalmazása szerint, az „adventista vallás szempontjából” ez „bűnnek” számít, a „nagyravágyás” nem minősül „keresztényen” erénynek a helyi adventista cigány közösség szemében. Többek között ennek okán a Nyáradkarácsonfalvával összenőtt település, a folyfalvi cigányság egy része sikeresen integrálódott a tőlük vagyoniilag, „nemzetségileg” is elhatárolódó nyáradkarácsonfalvi cigány közösség felekezetéhez. Ebben a folyamatban kibontakozni látszik a folyfalvi cigányság nyáradkarácsonfalvi cigány közösséghez hasonló (re)szocializációs modellje, amelynek jegyei egyelőre a helyi társadalmi klikkek felszíne alatt húzódnak meg.

A térség cigány közösségeinek vagyoni differenciáltsága például Somosd és Nyáradkarácsonfalva esetében azt eredményezi, hogy a somosdi cigányság egy része Nyáradkarácsonfalván szolgál vagyonosabb cigány családoknál. Ebben a viszonyban az adventista vallás felvételének társadalmi-szociális feltételei egyelőre nem adatik meg a somosdi cigányság számára.

A nyáradkarácsonfalvi cigányság vallási életének függvényében a közösség tagjai a „hívők” és „nem hívők” csoportjaira oszthatók, és ezek mint érték kategóriák vannak jelen. Az adventista egyház előírásai tiltják az alkoholfogyasztást, dohányzást, szerencsejátékot (ez a fajta kihágás a leggyakoribb a megkeresztelkedett cigányok körében). A Hetednap

Adventista Egyház központi szervezetei évek óta keresik a megoldást az olyan archaikus és az egyház dogmaival merőben szemben álló szokások felszámolására, amelyek szembenállást eredményezhetnek az egyház hivatalos képviselői és a Gábor-cigányok között.⁴⁰³

A legfőbb egyházi szabályozás a házassági szokásukat érinti. A nyárádkarácsonfalvi cigányság házassági szokását, nemzetségi, családi szervezetük szabályozza. A szülők nemzetségi alapon választják ki, már sok esetben a születés pillanatától fogva, gyermekük számára leendő házastársukat. Egyelőre úgy tűnik, hogy magát a csoportok közötti endogámiát az adventista egyház sem tudja megtörni, vagyis az elkülönülés ebben a formában még fennáll. A lányok esetében a menstruáció beállta (12-13 év) jelöli az érettséget, vagyis ekkor már férjhez adandóak. A fiúk legkorábban 14-15 évesen házasodnak. A házasság alkalmával a lány szülei fizetnek leánygyermekük után, ez sok esetben elérheti a több tízezer eurót is. Ha a házasságból nem születik gyermek, az „asszonyt” visszaküldik szüleikhez, ebben az esetben érvényét veszti az az íratlan szabály, miszerint a pénzt a fiú, illetve a szülei kötelesek visszafizetni, azonban esetenként megtörténhet, hogy a megállapodást megszegik.

A következőkben a Hetednapos Adventista Egyház – a Szentírás tanítását alapul véve – házassággal kapcsolatos állásfoglalását ismertetem: „A házasság isteni intézmény. A házasfelek kölcsönös hűségének feltételével a megkötött házasság az egész földi életre kötelező szövetség, s az egyetlen ok, amiért feloldható, az a bibliai ok, vagyis a hűtlenség.”⁴⁰⁴

A nyárádkarácsonfalvi Gábor-cigányok házassági szokását alapul véve, az összeházasítandó felek a polgári törvény értelmében kiskorúnak minősülnek. Az esetek nagyobb hányadában a „házasfelek kölcsönös hűségének feltételei” a szülők akaratán, megegyezésén alapszik, amit – mint említettük – nemzetségi, családi szervezetük közösségi értékpozíciója szabályoz. Éppen ezért a helyi adventista gyülekezet vezetői a szülőket szankcionálja. Régebben a szülők „megfigyelés” alatt álltak 3, 6, illetve 9 hónapig, valamint ez idő alatt a közösségi hitélet gyakorlásának bizonyos funkcióitól eltiltásra kerültek. Jelenleg tovább szigorították a házasságra vonatkozó rendeleteket, megkövetelik, hogy az összeházasulandó ifjak a felnőttkorba lépjenek. A szabály megszegése a felekezetből való kizárást vonja maga után. Azonban az egyház biztosítja a házassági szabály ellen vétők újbóli felvételét további szankciók érvényesítésével.

⁴⁰³A nyárádkarácsonfalvi cigányság is több olyan mágikus eljárást őrzött meg, amelyek az átokmondás, a kiátkozás, (ahogy ők mondanák: „hütre [hitre] tesz”) gyakorlatán alapszik, tehát ennek rituáléja van közöttük. Az adventista egyháznak egyelőre nincs kontrollja e fölött, ugyanis maga a rituálé mindig az erre kijelölt helyen, legtöbb esetben a cselekménysor a család belső szférájában történik, így tehát szegregálódik, vagyis kikerül a közösségi látószögből. Ugyanerre a körre szűkül le a temetkezési szokások őrizte „pogány eredetű rituálék” is, például a halott mellé pénzt, ruhát, szappant, fésűt, törülközőt tesznek, mint szükséges kellékeket a túlvilági élethez. Azonban a temetkezési szokásokban lényegesen nagyobb változások álltak be, az adventista vallás hatására: adventista lelkésszel temetkeznek, illetve az egyházi előírásoknak megfelelően általában a férfiak zsolttárokat énekelnek, a halottsiratás funkciója is kezd kiszorulni.

⁴⁰⁴Moldován M.: 2003, 226.

A nyárádkarácsonfalvi cigányság polgárilag eddig nem esküdött meg. Napjainkban az adventista egyházi tagság elnyerése mindezt megköveteli. A közösség tagjai éppen ezért visszamenőleg kérelmezik a polgári esküvő lehetőségét.

Az egyház egyéb hitelveinek ellentmondó magatartási formák szintén egyházi (közösségi) szankciókat vonnak maguk után. A közösség „megfigyelésének” ténye, kollektív értékítéletként van jelen, amelynek legfőbb szabályozója a tekintélyesebb gyülekezeti tagokból kikerülő tizenegy tagú bizottság. Ebből nyolc cigány személy, három pedig magyar. Az adventista gyülekezeten belüli magyarság számaránya a közeljövőben bővülhet. A kutatás alapján kijelenthetem, hogy több magyar személy az adventista vallás hitelveihez való ragaszkodása mellett hajlandó felszámolni a cigánysággal szembeni magatartásbeli distanciákat, minthogy erre találunk példákat országos viszonylatban is.

Összegzésként megállapítható, hogy a nyárádkarácsonfalvi Gábor-cigány közösség egy permanens vallási, kulturális rendszer egymásrahatásainak kilengéseiben keresi saját egyensúlyát, amelynek során a vallási-kulturális tényezők dominanciája, illetve egymásraépültsége formálja a közösség mindennapjait.

Prónai Csaba írja, hogy Patrick Williams a cigányokról írott munkák két nagy csoportját különbözteti meg, aszerint, hogy a munkák (kutatók) hogyan közelítenek „tárgyukhoz”: első csoportba sorolja azokat a kutatókat, akiket *„az érdekli, hogy milyen helyzetet alakított ki a cigányok számára az a társadalom, amelyben szétszóródtak, és ilyenformán az ott betöltött státusukra vagy a róluk kialakított képre redukálja a kérdést”*, második csoportba pedig azokat a kutatókat sorolja, akik *„elfeledkeznek arról, hogy a cigányoknak folyamatosan választ kell adniuk a velük érintkező társadalmak által felajánlott vagy rájuk kényszerített feltételekre, és ehelyett azt vizsgálják, hogy miként élnek egy zártnak tekintett térben és mozdulatlanak érzett időben”*. Prónai gyorsan hozzáteszi, hogy Williams szerint *„a cigány kultúra értelmezése során mindig mindkét főtebbi utat egyszerre kell követnünk”*.⁴⁰⁵

A tematikus blokk utolsó részfejezetét (*V. 3. 3 A térváltozások jelenlegi aspektusai*) nem tekintem lezártnak. Azt az utat, amely szerint figyelni kell arra, hogy hogyan értelmezzük azt a folyamatot, amikor *„a cigányoknak folyamatosan választ kell adniuk a velük érintkező társadalmak által felajánlott vagy rájuk kényszerített feltételekre”*, hogy nehogy a *„zártnak tekintett térben és mozdulatlanak érzett időben”* hagyjuk őket, nyitott kérdéskörként kezelem.

Arra vonatkozóan, hogy miért nem zárom le dolgozatom problemataikája kapcsán a fenti részfejezetet, (hogy egyáltalán elfogadható választ adhassak), abból kell kiindulnunk,

⁴⁰⁵ vö. Williams, P.: 2005, 8.

hogya a szűkebb értelemben vett karácsonfalvi cigány elit⁴⁰⁶ jelenleg a közösség egyes családjainak nemzetközi kereskedelmi gyakorlatát féltékenyen nézi, és mint ilyet, vagyis a külföldi utakat, mint a „láthatatlan kereskedelem” alapját, az általános közvéleménytől eltérően kodifikálja.

Az egyik helyi „elit” családfőnél járva legutóbb (aki köztisztviselőnek örvendő adventista hívő is egyben) a formális és udvarias üdvözlés után megkérdeztem, hogy „mi a helyzet a faluban”, a családfő megrökönyödve kérdezte, hogy: „Hát nem halottad?” – aztán heves monológjába kezdett...

Már a miénk is megbolondultak, Pesten, Szerbiába már nem úgy viselkednek. Lopnak, csalnak...de má mi nem ilyenek vagyunk (...). Na, má most ha megyek én Pestre hiábó veszem le kalapot, mutatok úri cigányt, má úgy is fogják tudni, hogy ezek ilyenek, vagy olyanok. Ilyen nem vót nálunk... Most, hogy elvannak menve, jó meg rossz is: jó me csinálnak pénzt, jönnek haza, építik a szép házakat, rossz me emennek több hónapra, s ott azt csinálnak amit akarnak, me ott nem ismerik őket.. Nem járnak imaházba se, nincsenek a feleségeikkel. Na mond meg nekem szépen, jó ez így? Most má az egészen járnak külföldre, mindegyik, csak nálunk is, az egyik fehér, a másik fekete...

Kérdéseimre, hogy kik ezek a személyek és hogy valójában mi történt, interjúalanyom kitért a válasz elől, a későbbiekben sem válaszolt egyértelműen kérdéseimre. További interjúalanyaimmal beszélve szintén éreztem, illetve kaptam utalást arra vonatkozóan, hogy a külföldi kereskedelmi utak alatt egyes Gábor-csoportok, az egész közösséget érintő, „kereskedői etikett” ellen vétettek, vagyis „szégyenbe hozták a karácsonfalvi becsületes, adventista (!) cigányságot”. A fenti megállapításaimhoz képest, ha pozitívabb sorokkal akarom összegezni e tematikus blokkot, akkor újfent Patrick Williams antropológust kell idéznem:

Szögezzük le (...): a romák tevékenységének közösségi dimenziója, amelyben identitásuk manifesztálódik, rejtve marad a nem cigányok előtt. A nem cigányok (akik nélkül ezek a tevékenységek nem jöhetnek létre) semmit sem tudnak a társu⁴⁰⁷lások formáiról, a körutakról, a munka elvégzéséhez szükséges legkedvezőbb körülmények megteremtéséről, a kereset elosztásról, és az ezeket ellenőrző szabályokról.

A terepmunka során én magam, nemcsak kutatóként voltam jelen a nyárádkarácsonfalvi cigány közösségben, hanem helybéliként, gádzsóként is. A gáborok legtöbbször úgy gondolják, hogy az öröm és a bánat is a közösség életért van, ezért csak is

⁴⁰⁶ Az elit nem feltétlen kényszerül a több hónapot is kitevő nemzetközi kereskedői utakra, vagyoni gyarapodását belföldi kereskedési tevékenységével biztosítja, ezáltal is etablírozva magát a többi csoporttal szemben.

⁴⁰⁷ Williams, P.: 2000, 200.

nekik van joguk ahhoz, hogy sikerüket vagy bánatukat megítéljék, a külső beavatkozástól idegenkednek. Az a jó, ha a siker és a bánat észrevehetetlenek maradnak, vagyis közöttük és az őket körülvevő világ között ne legyen semmi. Tevékenységükhöz, ez esetben legyen szó bármelyik megélhetési tevékenységükről, abszolút módon, autentikusan viszonyulnak, mi több, autenticitásuk manifesztációját látják benne.⁴⁰⁸

A nyáradkarácsonfalvi romák közösségén belül tudatosult, hogy a jelenlegi gazdasági stratégiájuk átmeneti, és hogy az őket körülvevő többségi társadalom gyűrűjében nehéz lenne definiálni a jövőt. Ebből kifolyólag a kutató is óvatosságra kényszerül. Az uniós csatlakozást követően a közösség csoportjai között kiszélesedő „láthatatlan gazdaság” mint presztízsharc belső társadalmi ügyként létezik a nyáradkarácsoni Gábor-közösség életében.

A vizsgált cigány közösség jelenleg az egyre nagyobb fokú alkalmazkodás igényét mutatja, az adventista vallás gyakorlata által a még fokozottabb akkomodációs jegyeket kívánja hangsúlyozni az őket körülvevő társadalom irányába. Ez az alkalmazkodás hasonlóan a közösség korábbi cigány–cigány, magyar–cigány viszonyú társadalmi-szociális effektusaihoz, a befele és a kifele történő megmutatkozás kényszertanát egyaránt tükrözi. A magyar közösség többek között ezért mondja oly sűrűn napjaikban, hogy: „...na, mit csináljunk, ez cigány falu lett, ezek má úgy megerősödtek, de azé nincs baj velük...” A cigány közösség pedig gyakran kérdi tőlem (többnyire közös kíváncsiságból) „...ilyen mi fajta cigányok ott ahol te laksz, Magyarba nincsenek...., hogy ilyen házaik legyenek, hogy menjenek, hogy meg legyenek keresztelkedve...” A kérdésre a választ valójában nagyon jól tudják, csak egyszerre több irányba szeretnék determinálni sajátos szociális-társadalmi önképüket. Annak ellenére, hogy közösségi ügyeikben zártak (lásd a „láthatatlan kereskedelem” világát), van egy olyan kényszerük, miszerint „látható” világuk megismerését a külvilág számára legtöbbször autorizálni szeretik. Ez a látható világ pedig nem más, mint az „adventista vallás” megélésének folytonos kivetülése. Releváns példa erre a „Szombat”, a „hét hetedik napja”, amikor szinte minden főút mellett lakó gábor család (főleg nyáron), még a naplemente előtt, vagy utána, rokonaival a kapu előtt ülnek, beszélgetnek, vagy éppenséggel sakkoznak, szóba elegyednek minden járó kellelővel, vagyis manifesztatív érzékeltetik szakrális idejük ciklikusságának közösségi vetületét, új identitásuk vallási (etnikus) repertoárjait.

408 vö. Williams, P.: 2005, 204

VI. Összegzés. Kutatási eredmények összefoglalása

A recens, illetve a közelmúlt „valláskutatásokat” elemző, vagy „méltató” diskurzusok a rendszeres válaszlehetőségeket keresik arra, hogy a konkrét és helyi értelmezéseket kínáló kutatások valójában milyen módon és mélységben érintik magukat a hívőket, hívő csoportokat. Kérdés továbbra az is, hogy a vizsgált személyek/csoportok adott esetben magukra ismernek-e ezekből a leírásokból, érzéseiket egyáltalán nyomon tudják-e követni?⁴⁰⁹

A vallást, vallási jelenségeket leírni, definiálni nagyon nehéz, pontosabban csak „megközelítési keretek adhatóak” a vallás általános és szövevényes leírásához. Az egyes vallásokra, vallási jelenségekre adható válaszok csak is kizárólag „az adott kulturális környezetet megélő, gyakorló vagy éppen elutasító emberek segítségével érthető meg.”⁴¹⁰

Halassy Márta a valláskutatásokban beálló szemléletváltozást G. LE Bras híres mondására vezeti vissza: „Annyi istenség van! Nézzük inkább a híveket!” A 19. században, E. Burnoff javaslatára kezdték használni a vallástudomány megnevezést, de ekkor még a szociológiával társították. Feuerbach a keresztényszociológia terminust kezdete használni, igyekeztén a teológiai értékeket összeegyeztetni a társadalmiakkal. Ő fogalmazza meg először az új tudományággal kapcsolatosan a kutatói attitűd és a kutatott tárgy közötti veszélyességet, azaz „...a kutatónak sikerül-e olyan közel kerülnie egy vallásos közösséghez, hogy a nem evidens dolgokat is észrevegye – azzal együtt, hogy ’objektivitását’, kívülállását megőrizze.”⁴¹¹

A tudománytörténeti fejlődés szakaszainak ismertetésében nem haladok tovább, a Feurbach féle „objektivitást” dolgozatomra nézve relevánsnak érzem, azaz: „A távolságtartás megőrzése elsősorban nem a konkrét szokás – vagy rítusleírásoknál kulcsfontosságú kérdés, hanem morális értékrendbeli vagy akár a közösség struktúráját érintő vizsgálatoknál lényeges.”⁴¹²

Dolgozatomban a teljes objektivitás természetesen módon nem vállalom, nem vállalhatom (s ezúttal szeretnék visszautalni a „kutató mint az általa kutatott közösség „bennszülöttje” körüli indikált módszertani kérdéskörre, amelyet reményeim szerint sikerült megválaszolni a *A terep és a kutató (én) viszonya* szövegrész alatt). Clifford Geertz azt mondja, hogy a

⁴⁰⁹ A. Gergely A.: 2007, 7–8.

⁴¹⁰ uo. 118.

⁴¹¹ vö. Halassy M.: 1990, 168.

⁴¹² Halassy M.: 1990, 170.

szociálintropológiát művelők néprajzot írnak. A néprajz művelését pedig úgy fogalmazza meg, mint az antropológiai elemzés tudásformáját. De valójában mit is jelent ez? Geertz szerint a néprajz művelése nemcsak annyit jelent, hogy adatközlőket választunk ki, szövegeket átírunk, családfákat veszünk fel, naplót vezetünk stb., hanem olyan vállalkozásként értelmezi – amelyet semmiféleképp nem az előbbi módszertani eljárások határoznak meg – hanem az a szellemi erőfeszítés, amit ő „sűrű leírás”-nak nevez.⁴¹³

A „sűrű leírás” (ezúttal mellőzöm a „sűrű leírás” és „ritka leírás” összehasonlítására szentelt több oldalnyi Geertzi szemléletes példák előzetes ismertetést) röviden az etnográfus, azaz a rutinszerű munkáját végző kutató azon szellemi erőfeszítése, amelynek során a terepen összegyűlemlt struktúrák sokaságát, egymásra rétegződését próbálja meg rendezni, amelyek egyszerre idegenek és szabálytalanok, vagyis neki kell kitalálni miként ragadja meg, mutatja be ezeket, azaz foglalja írásba. Geertzet idézve:

Az etnográfia művelése arra hasonlít, amikor megpróbálunk elolvasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy 'létrehozunk valamilyen olvasatát') – egy idegen, elhomályosuló, talányokkal, önellentmondásokkal, gyanús javításokkal és célzatos kommentárokkal teli kéziratot, ami azonban nem hagyományos írásjelekkel, hanem a megformált viselkedés illékony példáival íródott.⁴¹⁴

Geertz előbbi idézetéből kiindulva, a dolgozatban az Alsó-Nyárádmente településeinek vallási élete, illetve a vallási közösségek viszonyrendszereinek „megrajzolásakor” igyekeztem – a néprajz és a kulturális antropológia terminusában gondolkodva – „objektív” leírást nyújtani a kutatott közösségek vallási-társadalmi struktúráira vonatkozóan.

Dolgozatom problematikája Tüskés Gábor a „vallási néprajz” új kihívásairól, feladatairól írott nézeteivel jól összeegyeztethető. Tüskés Gábor kifejti, hogy a „kutatás mai állása szerint” a vallási néprajz mint önálló kutatási terület „nem szívódik fel”, hanem ellenkezőleg, magával hozta „a visszatekintésnek, a részletvizsgálatok összegzésének, s ugyanakkor az új kérdések felvetésének, az új utak kijelölésének” idejét.⁴¹⁵ A vallási néprajz napjainkban nem egy újabb tudományos diszciplínát jelöl, hanem „bizonyos irányú kutatások hiányát, illetve annak az általános problémának az állását jelzi, amelynek a megoldásához interdiszciplináris tájékozódásra, az ismeretek állandó kölcsönhatására van szükség. Az ilyen „specializálódás” nem egyszerűen szükséges rossz, hanem a tudományos kutatás lényegi szükségszerűsége: alapja annak, hogy a kutatás előrehaladhasson”⁴¹⁶

⁴¹³ vö. Geertz, C.: 2001, 194.

⁴¹⁴ Geertz, C.: i.m. 202.

⁴¹⁵ Tüskés G.: 1986, 51.

⁴¹⁶ uo.

A dolgozat során elemzett felekezeteket, vallási közösségeket, három nagyobb tematikai blokkban, illetve ezek részfejezetein belül ismertettem. A dolgozat tematikai felosztása negligálja a közösségek vallási, teológiai, vagy társadalmi szempontok szerinti hierarchizálást, illetve a helyi lokális társadalmak vallási-társadalmi közbeszédének tipizációit, „vallási rangsorát”.

Az Alsó-Nyárádmente településeinek vallási életét, a vallási közösségek viszonyrendszerének kutatását térben és időben egyaránt meghatároztam. A dolgozatban elemzett vallási közösségeket egy évtizede tartó antropológiai-etnográfiai terepmunka eredményeire támaszkodva elemeztem. A felekezetek vallási-társadalmi-szociokulturális jegyeinek elemzésekor a néprajzi-antropológiai valláskutatási szakirodalmakban használatos fogalmi apparátusok mellett következetesen használtam vallásszociológia, egyháztörténeti és részben teológiai szakterminusokat is.

Az Alsó-Nyárádmente vallási életének ismertetését az (egykori) görög katolikusság vallási-etnikai identitásmintáinak felvezetésével kezdtem. Az Alsó-Nyárádmente görög katolikusság sorsképlete illeszkedik a székelyföldi, belső-erdélyi, illetve a partiumi (magyar) görög katolikus közösségek sorsképletéhez⁴¹⁷, de ugyanakkor sajátos vonásokkal is rendelkezik. Éppen ezért plasztikusabban vázoltam a névváltoztatási, felekezetváltóztatási gyakorlatokat mint asszimilációs helyzeteket.⁴¹⁸ A helyi vallási, etnikai identitásminták – amelyeket mind a személyes, mind pedig a közösségi történeti emlékezet (narráció) kutatásaim során reprezentálni tudott – (történeti) adalékként szolgál a térség görög katolikusainak etnikai-vallási identitásmintáinak diffúzióira vonatkozóan. Újabban a görög katolikus magyarságot kutató neves magyarországi egyháztörténészek is egyre nagyobb hangsúllyal és alaposággal vizsgálják az erdélyi–székelyföldi *magyar–román (többes kötődésű) görög katolikus közösségek* sorsképletét, a 19–20. század politikai korszakainak ideológiai hatásainak tükrében.⁴¹⁹

A népszámlálási adatok (és részben az egyházi levéltári anyagok) az Alsó-Nyárádmente egykori görög katolikus közösségekre vonatkozóan kellő hangsúllyal jelenítették meg a dolgozatban a felekezetváltási folyamatokat, nemzetváltási stratégiákat (elsősorban a román

⁴¹⁷ Az erdélyi–székelyföldi magyar ajkú görög katolikus közösségekre irányuló legújabb kutatások bizonyítják, hogy a 18. században a 19. század első felére e közösségek körében a nyelvi beolvadás befejeződött, ekkora kialakultak már a székelyföldi magyar ajkú görög katolikus közösségek. vö. Hámori P.: 2007, 193.

⁴¹⁸ Biczó Gábor „Az asszimiláció helyzet fogalma – ’az életvilág’” kapcsán a következőképpen fogalmaz: „Az asszimiláció a szociokulturális életvilág legáltalánosabb változási folyamatoként írható le [...]. A folyamat lényegét az adottságként felfogott természetes társadalmi állapot, feltételrendszer, a mindennapi életet szabályozó megszokott strukturáló elvek – szokások, törvények – módosulásaként tartjuk számon.” Biczó G.: 2009, 95.

⁴¹⁹ Pirigyi István: Jaczkovics Mihály 1858-1914. In Byzantinohungarica. Görögkatolikus örökség, <http://byzantinohungarica.hu/node/349> (letöltés: 2010. december 10.)

és magyar részről egyaránt felállítható politikai asszimilációs időszakokra vonatkozóan) amelyek összefüggésbe hozhatók a helyiek történeti emlékezetében is fellelhető nemzet- és felekezetváltási gyakorlatokkal.

Az Alsó-Nyárárdmente viszonylatában az egykori görög katolikusság, napjainkra többségében az ortodox egyház kötelékébe tagolódott be. A térség görög katolikusainak identitásmintáiban tapasztalható változásokat (amelyet elsősorban a többségi magyarsághoz való hasonulási stratégiák, társadalmi kényszerfeltételek alakítottak) a dolgozat során a legnagyobb odafigyeléssel és alaposítással igyekeztem feltárni, a kérdéskört lehető legjobban szétbontani, a szakmai tárgyilagosság érdekében minél több interjú/interjúrészletet közölni.

A *kisegyházak* és az *új vallási mozgalmak* térnyerését az Alsó-Nyárárdmentén, a rendszerváltás és az azt követő időszak vallási-társadalmi jelenségeinek megváltozásával hoztam összefüggésbe. A térség recens és jelenleg is folyamatosan változó, alakuló vallási-társadalmi jelenségeinek (át)változásait, szintézisbe állítottam a református egyházközségek társadalmi (intézményi) aspektusaival. A vizsgált települések református egyházközségek erkölcsi mércéje napjainkban is azonosak. A református egyházközségeket azonos „kulturális modell” alapján rajzoltam meg. A református felekezetűek vallási életének árnyalatbeli különbségeire csak utaltam, de külön-külön nem elemeztem azokat. A kutatás során tudatosult bennem, hogy e közösségek – a 21. század elején is – „a hagyományos keretek között élő kálvinista közösségeire jellemző”⁴²⁰ vallási életet élnek, sajátos törvényszerűségekkel. Ebből kifolyólag a református egyházközségek múltbeli (rendszerváltozástól kezdődő) folyamataira, az egyházközségek jövő vallási-társadalmi jelenségeinek lehetséges átalakulásaira a kisegyházak és új vallási mozgalmak leírásának kontextusán belül tértem ki.

A *kisegyházak*, illetve az *új vallási mozgalmak* helyi társadalomformáló ereje a térség vallási életében is tapasztalható szimbolikus elhatárolódási formák elemzése nélkül nem érthető meg. A református felekezetűek vallási közbeszédében megjelenő „szekta” kifejezést szakirodalmi (főleg vallásszociológiai jellegűekkel) meghatározások alapján határoltam el a dolgozatban használt „objektív”, „társadalomtudományi” *szekta* fogalomtól. A „szekta”, „szektások” fogalmak köré tömörülő stigmatizációs gyakorlatokat igyekeztem úgy feloldani, hogy ne pusztán a többségi reformátusság társadalmi előítéletére reflektáljak a fogalom kapcsán. A helyi vallási közbeszédben használatos „szekta” fogalmat úgy devalváltam, hogy ezzel egy időben választ adjak az *új vallási mozgalmak* társadalmi attribútumaira.

A második tematikus blokk keretében a *kisegyház* fogalma alatt a dolgozatban leginkább Fintaháza és Kisteremi lakossága köré szerveződő baptista felekezet életét taglaltam. A fintaházi baptista egyházból 1999-ben leváló „Új Kezdet” Keresztyén

⁴²⁰ Nagy O.: 1986, 497.

Gyülekezet vallási-társadalmi aspektusainak leírását az új vallási mozgalmakat leíró kurrens szakirodalmak konzekvens felhasználásával valósítottam meg. A Jehova Tanúinak leírását szintúgy.

Az új vallási mozgalmak kutatásához kötődő fogalmi szintézisek használatával árnyékolni igyekeztem a közösségek „vallási identitásának” (kizárólag a „vallási identitást” kutattam e közösségekben, mivel az új vallási mozgalmak hívei semlegesnek tekintik a nemzeti és etnikai identitás személy- és közösségformáló hatását) mintáit, elhatárolva a felekezetek vallási identitásmintáinak társadalmi kivetüléseit.

Az „Új Kezdet” Keresztyén Gyülekezet „karizmatikus jellege” miatt egyelőre „zárt közösség”, tantételei a helyi társadalomra jelenleg kevésbé gyakorol hatást. Jehova Tanúinak hitélete, közvetlenebbül hat a helyi vallási-társadalmi életre. A lokális társadalmak „profán és szent tereit”⁴²¹ „missziós” munkájuk jobban áthatja, illetve a társaság „vallási jellege” a többségi reformátusok szakrális tér- és idődimenzióit jobban megbontja.

A Hetednap Adventista Egyház a helyiek társadalmi közbeszéde alapján is egyet jelent nyáradkarácsonfalvi Gábor-cigány közösség vallási életét betöltő egyházszervezettel. A nyáradkarácsoni Gábor-cigány közösség a régió viszonylatában a legpregnánsabb cigány közösségnek számított mindig is, főleg ami a közösség kulturális-etnikai sajátosságait illeti. A közösség kulturális-etnikai sajátosságainak szerves részévé vált napjainkra az „adventista vallás”.

A Hetednap Adventista Egyház a nyáradkarácsoni Gábor-cigány közösség teljes társadalmi, szociokulturális spektrumát áthatja, alakítja: a dolgozatban ezt a folyamatot neveztem (re)szocializációs folyamatnak.⁴²² A (re)szocializációs folyamat vallási aspektusai mellett vizsgáltam a szintén folyamatos változás alatt álló magyar–cigány, cigány–magyar, cigány–cigány társadalmi kapcsolatokat.

Az „Itt már nincs visszaút, az egész falu az övéké lett” a helyi magyar közösség társadalmi közbeszédének általános kifejezésévé vált jelenleg. Nyáradkarácsonfalva magyar lakosságának pillanatnyi aránya (amely személyes felmérésen alapul) összefüggésbe hozható a magyar lakosság fenti kifejezésével. A falu területén lévő megközelítőleg 350 ház közül jelenleg 66 ház áll magyar tulajdonban, 206 magyar nemzetiségű személlyel, akik közül 20 gyermek.

⁴²¹ Mircea Eliade azt írja, hogy a „szent” olyan valóságként nyilvánul meg a vallásos tapasztalás formáiban, amely teljesen más, az emberi tapasztaláson túlmutató 'természetes' valóságként jön létre. A profán pedig, ennek ellentétéként hat. vö Mircea E.: 1996, 6.

⁴²² A közösség (re)szocializációs folyamatai dinamikusak, éppen ezért napjainkban is vizsgálom, illetve revideálok ide vonatkozó kutatási eredményeimet. A „jelenségre” vonatkozó legújabb kutatási eredményeim megjelenés alatt állnak: *Kalapos Gáborok. Vagyoni reprezentációk és térátalakulási folyamatok Nyáradkarácsonfalván – Tabula (2011)*; „Itt már nincs visszaút, az egész falu az övéké lett” Az egymásmellettség társadalmi-etnikai viszonyai Nyáradkarácsonfalván – *Disputa (2011)*

A nyáradkarácsonfalvi magyarság kisebbségi léthelyzete is dinamikáját tekintve változó és folyamatosan alakuló. Az egykori többségi magyarság pozíciójából kiindulva, úgy tűnhet, hogy a dolgozatban falu társadalmi asszimetriája, magyar társadalmi értékvesztés került leírásra. Hozzá kel tenni, hogy a napjainkra kialakuló aszimmetrikus alapviszony mélységeiben nem módosítja a karácsonfalvi interetnikai kapcsolatokat, hanem újabb és újabb kihívások, stratégiák elé állítja a cigány és a magyar közösséget egyaránt.

A nyáradkarácsonfalvi cigány–magyar egymásmellettségre vonatkozóan nem alakítható ki egyértelmű és végleges leírás. Annál is inkább mivel jelenleg is egy megújuló mentális/szimbolikus (társadalmi)konstrukcióról⁴²³ beszélhetünk. E konstrukciót szintén a kölcsönösségi viszonyrendszer igazgatja, amely ugyanúgy konfliktusmentes, pusztán az együttélési normarendszerek változnak. Elég itt arra gondolnunk, hogy a nyáradkarácsonfalvi fiatal férfiak zöme sofőrként dolgoznak cigány családoknál, ekképp keresik kenyerüket. Teljes magyar családok állnak megint csak rendszeres alkalmazásban cigány családoknál. A nők főznek, takarítanak, mosogatnak, a férfiak a ház körüli teendőket végzik a legnagyobb megelégedettséggel, mondván „belőlük élünk”. Néhány elit családhoz a környező szomszédfalukból járnak kitűnő háziasszonyok „szolgálni”.

A Hetednap Adventista Egyház előírásai újraszervezik a közösség társadalmi életét a profán és szakrális világban egyaránt. A nyáradkarácsonfalvi cigányság vagyonának statuálása mellett az adventista vallás gyakorlatát tartja a legfontosabbnak, amelynek szintén elkülöníthetőek külső és belső jegyei egyaránt.⁴²⁴ Az adventista vallás gyakorlata talán a legfontosabb ismérve a fentiekben már említett megújuló mentális/szimbolikus (társadalmi)konstrukciónak a cigányság részéről, amelyet a magyarság is egyre inkább legitimál.

Jean – Pierre Liégeois a különböző nyugat – európai cigány csoportok körében 20. század óta mély változást elő idéző pünkösdista mozgalom hatásait elemzve azt mondja, hogy a „vallási mozgalom” – különösen Franciaországban – a cigány csoportokat egyesíti, a „környezet nyomásával szemben” a cigányságot „ellenállásra” készíteti. A nyáradkarácsonfalvi és a tágabb értelemben vett erdélyi Gábor – cigányok körében az adventista egyház által megindított „hitéleti újítás” pillanatnyilag [...]olyan vallási mozgalom, amely cigány dinamizmusával lehetővé teszi a megkülönböztetést, amely az eredetiség forrása, az átalakulások mozgatója. Ez a vallási mozgalom, amely menekvést vagy újjászületést jelent egy üdvözítő vallásban, a

⁴²³ vö. Biró A. Z.: 1996, 257.

⁴²⁴ A problémakört részletesen kifejtem a „Szappan és víz” *A karácsonfalvi cigányság vallásos életének vizsgálata a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház térnyerésének tükrében* című dolgozatomban (Simon Z.: 2006, 278–299.).

társadalmi szétziláltságnak, és annak az erőnek a jele, amely erre segítő válszt kíván adni, ugyanakkor a társadalmi megosztottságokon túllépve, a formát öltő követelések megnyilvánulása.⁴²⁵

Nyárádkarácsonafalva jelenlegi társadalmi-szociális képe a kívülálló számára valójában a Gábor-cigány közösség „látható” világának reprezentációiban mutatkozik meg, amelynek során a cigányközösség etnikai jellegzetességei egyre inkább emblematikussá válnak. Ez a külső kép nem minden esetben van összefüggésben a helyi identitás összetevőkkel, a felszín, azaz a külső kép mögött olyan identitástratégiák (és nem utolsó sorban gazdasági stratégiák) lappanganak, vagy éppenséggel törnek előre cigány–cigány, illetve cigány–magyar kapcsolatokban, amelyek nem engedik a falu (vallási-társadalmi) életének lezárását.

Az Alsó-Nyárárdmente településeinek vallási életére vonatkozó kutatás során, valójában az eltérő történelmi gyökerekkel, „hitekkel”, alkalmazkodási stratégiákkal, illetve az eltérő vallási-etnikus identitás mezőkkel rendelkező közösségek példáján keresztül igyekeztem a vallási közösségek viszonyrendszerit feltárni. Reményeim szerint a dolgozatban végigvezetett kutatási eredmények az Alsó-Nyárárdmente településeinek vallási életét „holisztikus” formában jelenítik meg, és egyúttal a dolgozatot felruházzák olyan „elbeszélésmódokkal”, amelyek a vallási közösségeket a közeljövőben konfliktusrendezési gyakorlatokhoz, társadalmi egyensúly- és értékrendteremtő képességekhez segíthetik hozzá.

⁴²⁵ Liégeois, J. P.: 2009, 75.

Hivatkozott irodalom:

Achim, Viorel

2001 Cigányok a román történelemben. Osiris Kiadó, Budapest

A. Gergely András

2001 Tér, idő, határ és átmenet (Politikai antropológiai esettanulmányok) MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 86., MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest

2002/4 A "végig nem beszélt" nemzet-képletek

In: Régió 13. évfolyam, 2002. 4. szám, 23–33.

2007 Vallás, etnicitás, kisebbség kulturális antropológiai nézőpontból

In (szerk.): A. Gergely András – Papp Richárd A szakralitás arcai Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 7–16.

2005 Nemzeti vagy etnokulturális kisebbség? Megfontolások a kisebbségek kezelés-és megértésmódjához

In: Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László (szerk.): Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötıdés. Budapest, Ballasi Kiadó

Albert F. Reiterer

1992/1 Az etnicitás olitikai alapjai

In: Régió 3. évfolyam 1. szám, p. 3–18.

Babbie, Earl

2008 A társadalomtudományi kutatás gyakorlata, Balassi Kiadó

Bakó Boglárka

2003 Az interetnikus kutatásokról. In Bakó boglárka (szerk.): Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében. Budapest, MTA Társadalomkutató Központ

2008 KIVÁL(ASZTOT)TAK – egy erdélyi falu normarendszerének vizsgálata egy vallási konfliktus történetén keresztül – című doktori értekezése, Eötvös Lóránd Tudományegyetem, BTK Néprajztudományi Doktori Iskola, Európai Etnológia Doktori Program (kézirat).

A terepmunka értel(mezés)e, avagy az etikusság határán

www.mtaki.hu/docs/bako_boglarka_terepmunka_ertelmezese (letöltés: 2010. 02. 24.)

Barabás László

1997. április A magyar kisebbség kialakulása Karácsonyfalván. Cigány identitás és magyar-cigány egymásmellettiég. In: Keresztény Szó

2010 Akiket fog a figura. Farsangi dramatikus szokások, népi színjátékok Marosszéken, Mentor Kiadó, Marosvásárhely.

Barth, Fredrik

- 1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében
In: Régió 7. évfolyam 1. szám, 3–25.

Bartha Elek

- 1980 A hitélet néprajzi vizsgálata egy Zemplén megyei faluban
Debrecen.
- 1992 Vallásökológia Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi
vallásosságban. Ethnica, Debrecen
- 1984 Etnikus különbségek és a vallások integráló ereje
In: Kunt–Szabadfalvi–Viga szerk.: Interetnikus kapcsolatok Északkelet-
Magyarországon, Miskolc, 97–102.
- 1998 Néphit és népi vallásosság
In: A magyar folklór. Szerk.: Voigt Vilmos, Osiris Kiadó, Budapest. 470–505.
- 1990 A vallás ökológiai integrációjának kérdéséhez
In: szerk.: Horváth Pál, Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon. MTA
Filozófiai Intézet Kiadása, Budapest, 150–166.
- 1991 A vallás és a nemzeti kisebbségek néprajzi kutatása
In: Nemzetiség – identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató
Konferencia Előadásai. Szerk.: Ujváry Z.–Eperjessy E.–Kupa A., Békéscsaba-
Debrecen, 39–47.
- 1992 Vallásökológia Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi
vallásosságban Debrecen

A magyar vallásos műveltség bizánci rétegei

<http://www.mta.hu/nytud/Bartha.rtf> (letöltés ideje: 2010. 04. 02.)

Bartha István

- 2003 Isten oltalmában, ITM Kiadó, Nagyvárad

Bálint Sándor

- 1981 A hagyomány szolgálatában. Összegyűjtött dolgozatok.
Magvető Könyvkiadó, Budapest. Benkő Loránd
- 1947 A Nyárádmente földrajzi nevei
Kiadja a Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest

Benkő Samu

- 1972 Murokország. Művelődéstörténeti barangolás szülőföldemen. Kriterion
Könyvkiadó, Bukarest, 1972.

Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere

- 2000 Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa (szerk.): Prónai Csaba, Új Mandátum
Könyvkiadó, Budapest, 2000.

- Békés Géza
1990 Görög katolikus ismeretek. I. Kötet. Nyíregyháza
- Berta Péter
2005. 8(2) Az értékek etnicizálása – az etnicitás értéke. A presztízsgtárgy-gazdaság mint etnikai identitásgyakorlat az erélyi Gáborok között
In: Tabula, 171–200.
2005. A társadalmi nemek közötti státuskülönbség ideológiai egy erdélyi roma (Gábor) közösségben
In Vargyas Gábor (szerk.): Ethno-lore. Az MTA Kutatóintézetének évkönyve XXII. Budapest: Akadémia, 71–154.
- Biczó Gábor
2004 Asszimilációkutatás-elmélet és gyakorlat MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 96., MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest
- 2005 A szórványkérdés transznacionális dimenziói és a magyar szórványkutatás
In Ilyés Zoltán–Papp Richárd (szerk.): Tanulmányok a szórványról, Budapest, Gondolat – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet
- 2009 Hasonló a hasonlónak... Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról, Kalligram
- Biczó Gábor – Szász János
2008 Csillagok vándora Antropológiai portré a domokosi Szász Jánosról, Miskolc
- Bindorffer Györgyi
2001 Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban. Új Mandátum Könyvkiadó MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest
- Biró A. Zoltán
1996 A megmutatkozás kényszere és módszertana
In. Szerk.: Gagy József Egy más mellett élés. A magyar-román, magyar-cigány kapcsolatokról. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 247–283.
- Biró A. Zoltán – Túros Endre
Egyház – a társadalom szemszögéből
http://www.adatbank.ro/html/alcim_pdf1482.pdf (2010. 01. 20)
- B. Kovács András
2000 XX. századi identitásváltás a háromszéki Lisznyóban
In: Székelyföld IV. évfolyam 12. szám, 126–134.
- Bodó Julianna
1991 Etnikai jelképek és identitás. In: Nemzetiség – Identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai. (szerk.): Ujváry Zoltán – Eperjessy Ernő – Krupa András Békéscsaba-Debrecen, 67–71.
- Boglár Lajos
1995/4 Vallás és antropológia, Szimbiózis

- Borsányi László
1999 Megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában
In: Ethnographia, 53–82.
- Boór János
1991 Lapok és folyóiratok szemléje (észrevételek András Károly tanulmányához)
Mérleg 1991 (3)
- Clifford, Geertz
2000 Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Második, javított kiadás, Osiris
Kiadó, Budapest
- Csepeli György
1992/2 Szimbólumok a nemzeti ideológia tudáskészletében
In: Régió 3. évfolyam 2. szám, 3–19.
- Cserbák András
1986 A magyar görög katolikus népi vallásosság művelődéstörténeti háttere
In: Tüskés G. szerk. "Mert ezt Isten hagyta!.." Tanulmányok a népi vallásosság
köréből. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 275–311.
- Csippán Tamás
2006 „Szent” a „profán” A szellemteremtényekről és a transzcendens tér
kiterjesztéséről egy vallási kisközösség vilásképe című TDK dolgozat
(kézirat).
- Dallos Csaba
2004 Kolozsvár magyar kisegyházai (szerk.): Keményfi Róbert Néprajzi látóhatár
XIII, évf. 2004. 1–2. szám, 29–47.
- Dupcsik Csaba
2007 A magyarországi cigányság története. Osiris Kiadó, Budapest
- Eliade, Mircea
1996 A szent és a profán. A vallási lényegről. Európa Könyvkiadó, Budapest
- Eparu Krisztián
Gáborcigányok <http://beszelo.c3.hu/cikkek/gaborciganyok> (letöltés: 2011. 02. 17.)
- Fazekas Csaba
1996 Kisegyházak és szektakérdés a Hothy-korszakban. Teljes Evangéliumi Diák-és
Ifjúsági Szövetség Szent Pál Akadémia, Budapest
- Feischmidt Margit
Az antropológiai terepmunka módszerei www.szabadbolcseszlet.elte.hu
(letöltés: 2011.01.29.)
- Fekete Péter
1993 Az egyház és a szekta
Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest

Fél Edit

- 1991 A saját kultúráját kutató etnológus
In: Ethnographia, 102. évfolyam, 1-2. szám, 1-7.

Fraser, Angus

- 2002 A cigányok. Osiris Kiadó, Budapest

Friedrich Heckmann

- 1992/1 Etnicitás, modern nemzetállam, etnikai kisebbségek
In: Régió 3. évfolyam 1. szám, 18-23.

Gagy József

- 1999 Előszó In Ismerős terepen Válogatás a csíkszeredai antropológiai írásokból
Pro-Print Könyvkiadó Csíkszereda, KAM-Regionális és Antropológiai
Kutatások Központja
- 2002 A kicsi cigány és társai. In. Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.
(szerk.:) Bodó Julianna Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda.
- 2003 Fehéregyháza. In. Bakó Boglárka (szerk.): Lokális világok. Együttélés a
Kárpát-medencében. Budapest, MTA Társadalomkutató Központ

Gabriel Andreescu

- Jehova Tanúi: a vallásszabadságon elkövetett erőszak röntgenképe
Forrás: <http://www.korunk.org>. (2011. 01.24)

Gal, Suzan

- 1991 Mi a nyelvcsere és hogyan történik?
In: Régió 1991. 1. sz. 66-67.

Geertz, Clifford

- 2001 Az értelmezés hatalma Antropológiai írások Második javított kiadás (szerk.):
Fejős Zoltán, Sárkány Mihály, Osiris Kiadó, Budapest

Gereben Ferenc – Tomka Miklós

- 2001 Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben
Teleki László Alapítvány, Corvinus Kiadó, Budapest

Gergely Jenő

- 1997 A területi revízió társadalmi-politikai következményei
In: Pölskei-Gergely-Izsák szerk. 20. századi Magyar Történelem, Budapest

Geszti Zsófia

- 2001 „Mi és a mások” Felekezetek közötti konfliktus és vallási identitás
Tiszabökényben. Tabula 4, 34-59.
- 2004 „Görögök” és pravoszlávok. Vallási identitás és felekezeti konfliktusok egy
kárpátaljai magyar faluban. In A. Gergely András – Papp Richárd (szerk.):
Kisebbség és kultúra. Antropológiai tanulmányok I. MTA Etnikai-Nemzeti

Giuseppe De Rosa S. J.

1991 Vallások, szekták és a kereszténység. Szent István Társulat Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest

Gyáni Gábor

2010 Az elveszithető múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem. Nyitott Könyvműhely, Budapest

Hajnal Virág–Papp Richárd

2004 „Mint leveleket a vihar...” Kulturális antropológiai tanulmányok az ezredforduló délvidéki magyarjairól, Forum Könyvkiadó

Halassy Márta

1990 Irányzatok a vallásetnológiában
In (szerk.): Horváth Pál Vallástudományi tanulmányok 3. Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon, MTA Filozófiai Intézet Kiadása, Budapest, 1990, 166–180.

Hámori Péter

2007 Székely oláh görög katolikus sorstörténet
In: Regio XVIII: 2: 189–222.

Hollós Marida

(1995) 2000 (szerk.): Boglász Lajos Bevezetés a kulturális antropológiába 3. javított kiadás

Ilyés Zoltán

1996 Politikai, kulturális-etnikai és természeti határok a Székelyföldön (Kísérlet a XIX. század végi állapot rekonstrukciójára). In: Határon innen – határon túl, Szeged, 63–76.

1998 Az exogámia hatása három román eredetű Csík-megyei havasi telep anynyelvi állapotára és etnikus identitására
In: Demográfia, 41. évf. 2–3. szám, 285–299.

1999 „Magyarul beszélünk” Etnikai identitás, akkulturációs stratégiák a csíkszépvízi görög katolikus egyházközség hívei körében a 19. század közepétől 1948-ig.
In: Borbély Éva–Czégényi Dóra szerk. Változó társadalom. Kriza Könyvek I. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság 6–21.

2001 A Csík megyei görög katolikusok identitásváltozásai (1850–1944)
In: Székelyföld, V. évfolyam 7. szám, 88–106.

2004 A kulturális kontaktzóna történeti változásai a Székelyföld keleti peremvidékén, az egykori Csík-megyében
In: Etnikai kontaktzónák a Kárpát-medencében a 20. század második felében. Nemzetközi Tudományos Konferencia (szerk.:) Kalmár Zoltán, 2004. augusztus 26–28., Aszód

- 2005 Szórványkutatás, szórványértelmezés Megjegyzések a Kárpát-medence szórványközösségeinek társadalomtudományos vizsgálatához
In: Ilyés Zoltán – Papp Richárd (szerk.): Tanulmányok a szórványról. Budapest, Gondolat – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet

A nemzeti identitás és az etnikus tradíció változásai és szimbolikus megjelenítésük szintjei egy szlovákiai német közösségben.
http://www.mtaki.hu/tanulmanyok/ilyes_zoltan/ (letöltés: 2010. 04. 02.)

Jean Varnette

- 2003 Szepták, Palatinus

Jakab Attila

- 2009 Vergődésben Magyar kisebbségek „történelmi” egyházai az átalakuló Európában, Problématár

Juhász Tamás

Szabad vallás – elkötelezett egyház
<http://www.korunk.org> (letöltés: 2011.02. 14.)

Kamarás István

- 2000 Új vallási közösségek és katolikusok egymásról alkotott képe
In: „...és akik mást hisznek?” Hívek és egyházak egymásról. (szerk.): Szabó Lajos, Tomka Miklós, Horváth Pál. Budapest, Balassi Kiadó, 53–64.

Kardos László

- 1965 Egyház és vallásos élet egy mai faluban, Kossuth Könyvkiadó
Kardos László és Szigeti Jenő

Keményfi Róbert

- 2003 A kisebbségi tér változatai
MTA Társadalomkutató Központ, Budapest

- 2005 A többrétegű „szórvány” kifejezés a kisebbségkutatásban
In: Ilyés Zoltán-Papp Richárd (szerk.): Tanulmányok a szórványról. Budapest, Gondolat – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet

Keszeg Vilmos

- 2002 Homo narrans
Komp-Press Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár

Kiss Dénes

- A CE Szövetség és a református egyház
http://erdelyitarsadalom.adatbank.transindex.ro/pdfdok/et2_2k3_11_tanulmany_3.pdf
(letöltés: 2011. 02. 09.)

Kósa László

- 1993 Egyház, társadalom, hagyomány, Ethnica, Debrecen

Kovács Piroska

1997 Maréfalva

In Hermann Gusztáv Mihály szerk. A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéről. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó 215–257.

Kotics József

2000 Mások tekintetében Miskolci Egyetem A kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvei 4.

Lendvai L. Ferenc

1983 Etnikum és vallás

In: Világosság XXIV, 467–476.

Léstyán Ferenc

Megszentelt kövek. A középkori erdélyi püspökség templomai

<http://mek.niif.hu> (letöltés: 2010. 03. 19.)

Liégeois, Jean - Pierre

2009 Rómák Európában. Pont Kiadó

Madar Ilona

1997 A sóvidék vallásosságáról. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

Magyar Néprajz VII. Népszokások, néphit, népi vallásosság (szerk.): Hoppál Mihály

Készült a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjában

<http://mek.niif.hu/02100/02152/html/07/339> (letöltés: 2011. 01. 23.)

Mihok Bridgitte

2003 A cigányok diszkriminációja Romániában. In: Cigány néprajzi tanulmányok. (szerk.): Bódi Zsuzsanna, Budapest

Minden vallás egyház?

1996 Tájékozódás a mai vallási pluralizmusban

Az Ökumenikus Tanulmányi Központ kiadványa, Budapest

Mirnic Károly

1991 A nemzeti kisebbségek asszimilációja a jugoszláviai és nemzetközi jogelmélet tükrében

In: Regio. Kisebbségtudományi Szemle 2 (1)

Moldován Miklós

2003 Bibliai tantételek kézikönyve. Kolozsvár, 2003

Molnár Attila Károly

1998 Új vallási jelenségek

In: Szekták-új vallási jelenségek. Tanulmányok, dokumentumok, Pannonica Kiadó, 16–29.

Mosolygó József

1940 A székelyföldi görög katolikus magyarság

In: Keleti Egyház, 192–195.

Nagy Olga

- 1986 Vallásos élet Havadon. A népi vallásosság min integráló erő
In: Tüskés G. szerk. "Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 496–516.
- 1990 Az egyházi tanítástól eltérő szokások az erdélyi református népi vallásosságban
In: Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl. (szerk.): Fejős Z.–Küllős I., Magyarországtudományi Intézet, Budapest, 124–132.

Niessen, James

- 1991 Vallás és nemzetiség Erdélyben a századfordulón
In: Regio II: 3: 38–64.
Internetes forrás: <http://epa.oszk.hu/00000/00036/00007/pdf/03.pdf>, 1-18. (letöltés: 2010. december 10.)

Oláh Sándor

- 1993 Magyar görög katolikus „románok”
In: Regio. Kisebbségtudományi Szemle 4 (2): 99–120.
- 1996 Gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között
In: Egy más mellett élés. A magyar-román, magyar-cigány kapcsolatokról. KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda 225–247.
- 1998 Románok asszimilációja a Székelyföldön (Esettanulmány)
In: Régió 9. évfolyam, 2. szám, p. 64–84.

Orbán Balázs

- 1870 A székelyföld leírása. Ráth Mór Kiadása, Pest, Negyedik kötet, 11. sz.

Papp Richárd

- 2004 „Mindennapi kenyерünk”. A Millennium jelentései Zentán
In: Szerk.: Kozma István-Papp Richárd Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében. Válogatás a Változások a Kárpát-medence etnikai tér-ésidentitás szerkezetében című konferencia előadásaiából. Gondolat-MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 280–296.
- 2004 Vallásantropológia
In: A tükör két oldala Bevezetés a kulturális antropológiába (szerk.): A. Gergely András, Bali János, Hajnal Virág, Prónai Csaba, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 113–119.
- 2006 A szakralitás tétje zsidó és keresztény példák tükrében
In (szerk.): A. Gergely András – Papp Richárd A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások, Nyitott Könyvműhely, Budapest

Pataki Ferenc

- 1982 Az én és a társadalmi azonosságtudat. Kossuth Könyvkiadó
- 1998 Identitás – személyiség – társadalom. In Az identitás kettős tükrében (szerk.): Váriné Szilágyi Ibolya, Niedermüller Péter. Az MTA Néprajzi Kutató Csoportja. A Magyar Pszichológiai Társaság Szociálpszichológiai Szekciója és

a Tudományos Ismeretterjesztő Társulat Országos Elnökségének Kiadványa, p. 17–39.

Patrick Williams

- 2000 A cigányok pünkösdistá mozgalmanak tanulmányozása során felmerülő kérdések
In (szerk.): Prónai Csaba Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 286–295.
- 2004 Cigányok Európában 3. Franciaország Cigány házasság (szerk.): Prónai Csaba, Budapest

Pál Judit

- 1991 A románok háromszéki betelepítésének néhány kérdése (1614-1850)
In: Többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéből. (szerk.): Hermann Gusztáv Mihály, Csíkszereda

Peter Burke

- 2001/1 A történelem mint társadalmi emlékezet
In: Régió 12. évfolyam, 1. szám

Pirigyi István

- 1991 A görögkatolikus magyarság története. IKVA, Budapest
- 2000 Görög katolikusok Erdélyben és Kárpátalján. Debrecen
Jaczkovics Mihály 1858-1914. In Byzantinohungarica. Görög katolikus örökség, <http://byzantinohungarica.hu/node/349>
(letöltés: 2010. december 10.)
- 2001 A magyarországi görögkatolikusok története. I-II. Nyíregyháza

Pozsony Ferenc

- 2002 Magyarok, románok és cigányok a háromszéki Zabolán
In (szerk.): Lokális világok Együttélés a Kárpát-medencében, MTA Társadalomkutató Központ, Budapest
- 2009 Erdély népei. Szászok, örmények, székely szombatosok, cigányok. Egyetemi jegyzet, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár

Prónai Csaba

- 2000 A kulturális antropológiai cigány kutatások rövid története In (szerk.): Forray R. Katalin Romológia – Ciganológia Dialóg Campus Kiadó, Budapest – Pécs

Pusztai Bertalan

- 2004 Öndefiníció a társadalmi térben. Központi „narratívák” a magyar görög katolikus diskurzusban. In. Szerk.: Kozma István-Papp Richárd Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében. Válogatás a Változások a Kárpát-medence etnikai tér-és identitás szerkezetében című konferencia előadásából. Gondolat-MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 206–222.

- Ranca, Ioan.
1995 Româniile din Scaunele secuiești în antroponimele din conșcripții. 1699–1821.
Volumul I. Scaunul Mureș. Cluj-Napoca
- Reiterer, Albert F.
1992/1 Az etnicitás politikai alapjai
In: Régió 3. évfolyam 1. szám, 3–18.
- Russu, I. Ion.
1990 Români și secui. București
- Salat Levente
2005 A politikaelmélet néhány sarkalatos fogalma és a kulturális megosztottság
körülményei között uralkodó identitásstrukturák közötti feszültség
In: Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László (szerk.): Etnikai Identitás,
politikai lojalitás, nemzeti és állampolgári kötődések. Budapest, Balassi Kiadó
- Scheffler János
1942 Az erdélyi rítusváltoztatások. Magyar Szemle XLII. 1. 7–12.
- Süle Ferenc
1998 A szektaképződés néhány mélylélektani vonatkozása
In Szekták-új vallási jelenségek. Tanulmányok, dokumentumok, Pannonica
Kiadó, 87–105.
- Szalai Andrea
2008 Egységesség? Változatosság? A cigány kisebbség és a nyelvi sokféleség In
(szerk.): Bartha Csilla Cigány nyelvek és közösségek a Kárpát – medencében.
Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 20-52.
- Szántó János
1997 Vallásosság egy szekularizált társadalomban. (szerk.): Nagy Péter Tibor, Új
Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- Szilágyi Ferenc
2003 Görög katolikusok Bihar megyében
In: Szerk.: Prof. Dr. Süli-Zakar István Társadalomföldrajz. Debreceni Egyetem
Társadalomföldrajzi és Területfejlesztési Tanszék. Debrecen, 69–80.
- Szigeti Jenő
1981 „És emlékezzél meg az útról...” Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak
történetéből. Szabadegyházak Tanácsa, Budapest
- 1985 Fejezetek a H. N. Adventista Egyház Magyarországi Történetéből. Kiadja: a H.
N. Adventista Egyház

- 1993 A szektáról – másképpen
In: Fekete Péter: Az egyház és a szekta
Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest
- Szilcz Dóra
1998 Új vallási fundamentalizmus. In Szekták-új vallási jelenségek (szerk.): Lugosi Ágnes-Lugosi Győző, Budapest, Pannonica, 29–48.
- Tamási Zsolt
2003 Istenkép és vallásos nacionalizmus a román politikai diskurzusokban (19–20. század)
In: Korunk Fórum. Kultúra. Tudomány. Harmadik évfolyam, XIV/7, július, 34–45.
- Tesfay Sába
2007 Adventista gáborok In (szerk.): A. Gergely András – Papp Richárd A szakralitás arcai Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 404–429.
- Halottak napja és vallási tér a Gábor közösségben
Forrás: http://www.mtaki.hu/docs/tesfay_saba_halottak_napja.rtf.
(Letöltés ideje: 2010.04.03)
- Tomka Miklós
1990 A vallás mint változó rendszer Szociológia, 3-4. szám, 155–184.
- 2000 Egyházak egymás közt a rendszerváltás utáni társadalomban
In (szerk.): Szabó Lajos–Tomka Miklós–Horváth Pál „...és akik mást hisznek?” Hívek és egyházak egymásról, Balassi Kiadó, Budapest, 14–29.
- 2006 Vallás és társadalom Magyarországon, Loisin Könyvkiadó
- A vallásszociológia új utjai. <http://www.c3.hu/scripta/replika/2122/tomka.htm>
(letöltés: 2011. 02. 11.)
- A vallás modernizálódó társadalmunkban <http://www.korunk.org>
(letöltés: 2011. 02. 09.)
- Tóth Pál Péter
2005 Diaszpóra/szórvány
In Ilyés Zoltán–Papp richárd (szerk.): Tanulmányok a szórványról. Budapest, Gondolat–MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet
- Tüskés Gábor
1986 A népi vallásosság kutatása Magyarországon. Tudománytörténeti áttekintés
In: Tüskés G. szerk. "Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 10–65.

Ujváry Zoltán

1991 Etnikum és identitás. In: Nemzetiség-identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia Előadásai. Szerk.: Ujváry–Eperjessy–Kupa, Békéscsaba–Debrecen, 39–47.

Varga E. Árpád

2000 Az erdélyi magyarság asszimilációs mérlege a XX. század folyamán
Regio Kisebbség, Politika, Társadalom (13) 2.

Vofkori László

1998 Székelyföld utikönyve I. Aranyosszék, Marosozsék, Udvarhelyszék
Cartographia Kft., Budapest

Voigt Vilmos

2006 A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba, Timp Kiadó

Zombori Iván

1941 Az erdélyi magyar görög katolikusok tragédiája
Görög Katolikus Szemle 13 (14–15): 1–2.

Etnikai és felekezeti statisztikák:

Varga E. Árpád

1998 Erdély etnikai és felekezeti statisztikája I. Kovászna, Hargita és Maros megye. Népszámlálási adatok 1850-1992 között. Budapest-Csíkszereda: Teleki László Alapítvány, Pro-Print Könyvkiadó

Egyházi sematizmusok, egyéb egyházi források

Schematismus venerabilis Cleri graeci ritus catholicorum dioceseos Fogarasiensis in Transilvania pro anno A Christo nato M.DCCC XXXV (1835) ab unione cum ecclesi romana C.XXX VIII. Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdudorogiensis ad annu. Domini 1918

A Marosvásárhelyi Magyar Baptista Egyház Története - Borzási István, a Marosvásárhelyi Baptista egyház elnökének, lelkipásztorának 2004-ben még nyilvánosságra nem bocsátott kézírata

Nyárdkarácson-Folyfalva Református Társegyházközség irattára:

- Keresztelési, házassági anyakönyv 1873, 1875, 1877
- Vizitációs jegyzőkönyv 1875
- ** Historia Domus

Hagymásbodoni Református társegyházközség irattára:

- ** Historia Domus 3.

Egyéb források, újságok

Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. Magyar nyelvre fordította a Magyar Bibliatársulat Ószövetségi és Újszövetségi Bibliafordító Szakbizottsága. Kálvin Kiadó, Kiadja a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1993.

** Népújság

1999. május 22., szombat, Marosvásárhely

** Szeretet. A romániai magyar baptisták lapja

1994. február Alapítási év: 1921 Új sorozat: 5. évfolyam, 2. szám A romániai magyar baptisták lapja

- Murokország Káposztásszentmiklós és Csiba története Adorján István, káposztásszentmiklósi református lekipásztor és Feketics Sándor káposztásszentmiklósi helyi lakos gondozásában megjelent kiadvány (2009)
- Hagymásbodon. Falumonográfia (Szer Piroska helybéli lakos gondozásában, kézirat, 2009)

1940 Kelet-Magyarország és Erdély vallási képe. Keleti Egyház, 92.

1941 Az erdélyi magyar görög katolikusok tragédiái. Görög Katolikus Szemle 13 (10–11): 1–3.

1941 „Akik ismét magyarok akarnak lenni” Görög Katolikus Szemle 13 (8–9): 1.

Egyéb internetes forrás:

<http://www.nyitottkonyv.hu/documentaciok/antropologia/tukor-fogalomtar.pdf> (letöltés: 2010. 04. 03)

<http://nepszamlalas.adatbank.transindex.ro> (letöltés: 2010. 03. 13.)

Maros megye térképe www.hhrf.org/folkc/terkep/map/nyaradmente.gif (letöltés: 2011. 01. 18.)

Interjúalanyok (akik vállalták nevük közlését)

	Időpont	Interjú fajtája	Interjúalany	Rögzítés módja
1.	2002. 08. 21.	Életút	Incze Albert	Hanganyag
2.	2002. 08. 23.	Félig-strukturált interjú	Szarka Emma	Kézirat
3.	2002. 08. 26.	Életút	Murár János	Hanganyag
4.	2002. 08. 31.	Életút	Murár István	Hanganyag
5.	2004. 08. 22.	Foglalkozási	Pop Ioan: egykori karácsonfalvi ortodox pap	Hanganyag
6.	2004. december 27.	Félig- strukturált interjú	Gábor Bánó	Kézirat
7.	2005. augusztus	Foglalkozási	Egykori nagyteremi református lelkipásztor	Kézirat
8.	2006 - 2011	Részvevées megfigyelési technikák	Burcsa István	Kézirat, hanganyag, fotó, stb.
9.	2007. október	Strukturált- interjú	Csergedi László egykori adventista lelkipásztor	Kézirat
10.	2010. december	Strukturált- interjú	Tóth Károly	Kézirat
11.	2011. január	Nyitott végű kérdőíves módszer az „Új Kezdet” gyülekezeti tagok körében	Koordinátor Sárkány Sámuel	Kézirat
12.	2011. február	Strukturált- interjú	Burcsa Gábor	Kézirat

Az értekezés tárgyából megjelent, illetve megjelenés alatt álló publikációs lista:

1. *Identitás-vizsgálat Nyárádkarácson község egykori görög katolikus közösségében* In **Egyháztörténeti Szemle (szerk.): Balogh Judit-Dienes Dénes-Fazekas Csaba 2003. IV. évf. 2. szám, p. 100-131.**
2. *Objektív vizsgálat a nyárádkarácsonfalvi cigányság gazdasági élethelyzetének függvényében, és az ebből adódó elhatárolódási aspektusok a cigány-magyar együttélésben.* In **Kultúrák Között Az I. és II. Interkulturális Diákkonferencia válogatott előadásai, Miskolc, 2004, p. 70-83.**
3. *„Magyar világ” – rekonstrukció egy erdélyi régió 1940-44 között megélt katonai-polgári közigazgatásából* In **Nemzetvédelmi Egyetemi Közlemények, 9. évfolyam 1. szám 2004, p. 74-81.**
4. *Narratív képletek a bálintfalvi görög katolikuság rendszerváltás utáni visszaemlékezéseiben.* In **Néprajzi Látóhatár XV. évf. 2006. 1-2. szám, p. 39-53.**
5. *„Szappan és víz” A karácsonfalvi cigányság vallásos életének vizsgálata a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház térnyerésének vonzatában.* In (szerk.): **Daniel Heinz – Fazekas Csaba – Rajki Zoltán Ünnepi tanulmányok Szigeti Jenő 70. születésnapjára, Miskolc, 2006, p. 278-299.**
6. *Kisegyházak és más vallásfelekezetek szerepe Nyárádkarácson községben a rendszerváltást követően.* In **A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások (szerk.): A. Gergely András – Papp Richárd Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2007, p. 361- 383.**
7. *Vallásosság, hiedelemformák az Alsó-Nyárádmentén* In **Néprajzi Látóhatár XVIII. ÉVF. 2009. 1. SZÁM, p. 73-93.**
8. *„Karácsonfalvi Gáborok”: recens társadalmi-szociális határok, etnikus sztereotípiák egy erdélyi gábor közösségben.* In **Látóhatár – A cigányság élő hagyománya, etnikus viszonyai a Kárpát-medencében. (szerk.): Keményfi Róbert, Néprajzi Látóhatár 2009/3., p. 38-66.**

Megjelenés alatt álló írások:

9. *Etnikai, vallási identitás-konstrukciók egy középső-nyárádmenti görög katolikus kis közösség példáján keresztül* – **Néprajzi Látóhatár 2010/4.**
10. *Kalapos Gáborok. Vagyoni reprezentációk és térátalakulási folyamatok Nyárádkarácsonfalván* – **Tabula (2011)**
11. *„Itt már nincs visszaút, az egész falu az övéké lett” Az egymásmellettség társadalmi-etnikai viszonyai Nyárádkarácsonfalván* – **Disputa (2011)**
12. *A Székelyföld-peremi magyar szórványok identitástermelése: a nagyteremi példa* - **Korunk (2011)**

Interneten elérhető publikációim forrásai:

- *Identitás-vizsgálat Nyárádkarácson község egykori görög katolikus közösségében*
- <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/simonzoltan.htm>
- *„Szappan és víz” A karácsonfalvi cigányság vallásos életének vizsgálata a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház térnyerésének vonzatában*
- www.mek.oszk.hu/04400/04442/04442.pdf
- <http://www.kisegyhazkutato.hu/foklor.html>
- *„Erdélyiség” napjainkban a kulturális antropológiai érdeklődés vonzatában.*
- www.epa.niif.hu/01400/01469/00002/pdf/25_simonz.pdf

Absztrakt

Az Alsó-Nyárárdmente (Románia, Maros megye) településeinek vallási életét, illetve a térség vallási közösségeinek viszonyrendszerét feltáró dolgozatom – a néprajz-antropológia kutatások elméleti keretén belül –, a vallásnéprajzi-vallásantropológiai kutatások csoportjába sorolható.

A dolgozatban, a vallási közösségeket nem csak egyszerűen összevetem, hanem vizsgálom a felekezetek társadalmi-kulturális hátterét, illetve az egyes felekezetek etnikai korrelációit. A vallási közösségek eltérő jellege, illetve társadalmi-kulturális háttere több tudományág eredményeinek, módszereinek alkalmazását indokolta. A dolgozatban éppen ezért következetesen beépítettem, felhasználtam a hazai és nemzetközi vallásszociológiai, vallástörténeti, társadalomtörténeti és részben teológiai szakirodalmakat, illetve ezek legújabb kutatási eredményeit.

Az értekezés, a térségben végzett egy évtizedes kutatásaim eredményeit sűríti, amelyek a dolgozatban három nagy tematikus blokk keretén belül kerültek leírásra:

- a) az egykori görög katolikus felekezetűek (napjainkra zömében református egyházhoz átállottak és ortodox egyházhoz áttértek/átsoroltak) vallási-etnikai identitásában jelentkező asszimilációs, akkulturációs fázisok vizsgálata
- b) a rendszerváltás követő kiségyházi, új vallási mozgalmak kutatása, illetve a többségi református felekezetűekkel való kapcsolata, és helyzetképe a református egyháznak, mint „társadalmi intézménynek”
- c) a Kalapos Gábor – cigány közösség új felekezeti mozgalmának, a Hetednap Adventista Egyház hatásainak vizsgálata, amelyek etnikus határkijelölő funkciókat generálnak a lokális cigány-cigány, cigány-magyar, magyar-cigány kapcsolatokban.

Az Alsó-Nyárárdmente vallási közösségeinek kutatása, időbelileg csak részlegesen mutat párhuzamosságot. A (egykori) görög katolikuság (napjainkban zömében ortodox felekezetűek) vallási, etnikai identitásának időfaktorai visszanyúlnak 17-18. századi románság többhullámú erdélyi betelepüléséhez, illetve a 19. századi (politikai) asszimilációs fázisokig.

A görög katolikusság kutatásában kiemelten jelentkezik a közösségek, családok, személyek etnikai-vallási identitásának leírása, a 19-20. századi történelmi-ideológiai korszakok hatásainak figyelembe vételével. A térség (egykori) görög katolikus csoportjainak, személyeinek „rítusváltási” s ezáltal „identitásváltási” folyamatai napjainkban is megjelenítik a magyar református többségtől való eltérő, (román) etnikai hovatartozás stigmáját.

Az alsó-nyárádmenti görög katolikusok asszimilációs, akkulturációs, nemzet-és felekezet váltási gyakorlatainak vizsgálata, a másik két tematikus blokk időkeretével ellentétben, megkövetelte a tágabb történelmi időkeretben való vizsgálódást. Strukturális értelemben éppen ezért eltérő, a görög katolikusságot leíró tematikus blokk, a másik két tematikai egységgel szemben.

A kisegyházak és új vallási mozgalmak kutatásának leírásában a felekezeti különbségekre, a felekezeti különbségekből következő társadalmi-kulturális tagoltságokra tevődött leginkább a hangsúly, pontosabban a térség „újravallásosodásának” folyamataira. A térség kisegyházai és új vallási mozgalmain belül a Marosvásárhelyi Magyar Baptista Egyház leányegyházát, a fintaházi baptista gyülekezetet, illetve (1999-ben) a belőlük leváló Új Kezdet Keresztyén Gyülekezetet és a Jehova Tanúk Társaságát vázoltam.

A harmadik tematikus blokkban a nyárádkarácsoni Gábor – cigány közösség adventista vallás gyakorlásának jelenségeit, a közösség gazdasági (szociális), kulturális, társadalmi vonatkozásaival együttesen vizsgáltam.

A nyárádkarácsoni Gábor-cigányok adventista vallásgyakorlását a dolgozatban olyan (re)szocializációs mintaként írom le, amely az „egyidejű szétbomlás”, „újraszerveződés”, „rászerveződés” már korábban létezett kulturális-társadalmi sémáira épül, amely a közösséget egyedivé teszi, illetve permanens alakítja Nyárádkarácsonfalava cigány-magyar, magyar-cigány interetnikai kapcsolatait.

Az Alsó-Nyárádmente kisegyházainak, új vallási mozgalmainak kutatása indokolta, hogy a „szekta”, „kisegyház”, „új vallási mozgalom” kifejezéseket, mint fogalmi apparátusokat, szakirodalmi referátumok alapján, „objektív” társadalomtudományi meghatározások alá vessem. A fogalmak pontosítása a dolgozat során biztosították, a helyiek által pejoratív értelemben használt „szekta”, „szektások”, kifejezésektől való pontos elhatárolódást.

A kiségyházak és új vallási mozgalmak leíró elemzését időben a rendszerváltásig vezettem vissza, szem előtt tartva a református egyház közelmúlt és recens „társadalmi intézményi” jellegét, illetve a kiségyházakkal, új vallási mozgalmakkal való kapcsolatát. A rendszerváltás utáni időszak, a kiségyházak és új vallási mozgalmak kutatása, nem időbeli egysége a dolgozatnak, hanem olyan politikai-társadalmi változásokat generáló időszak, amelynek függvényében megragadhatóak a térség új vallási-társadalmi-kulturális szintézisei.

A dolgozatban leírt vallási közösségek közötti kapcsolat megértését az a leíró szándék biztosítja, amelynek során választ adok a felekezeti (kulturális) különbözőségekre, ezek történeti, társadalmi aspektusaira, illetve feltárom a vallási viszonyrendszerekben rejlő etnikai korrelációkat.

Értekezésem céljának azt a leíró, értelmezési szándék megvalósítását nevezem meg, amely egyfajta etnográfusi-antropológusi (émikus értelmezési) attitűddel párosítva az Alsó-Nyárádmente recens, illetve a térség vallási-etnikai időviszonyainak egymás melletti, vagy folytonos paraméterein felül kerekedve, a vallási közösségek életének feltárására törekszik.

Abstract

My thesis describing the religious situation in Alsó – Nyárádmente and introducing the system of the relations of the religious communities of the settlements in Alsó – Nyárádmente can be included in the group of investigations connected with the ethnography and the anthropology of religion within the theoretical framework of ethnographic-anthropological investigations.

In the thesis not only the religious communities are compared, but also the social – cultural background of the denominations as well as the ethnic correlations of particular denominations are examined. The different features and the social-cultural backgrounds of the religious communities required the application of the results and the methods of several fields of science. That is why Hungarian and international specialised literature on the sociology of religion, the history of religion, the history of society and partly on theology and their latest research results were built in and used in the thesis.

The thesis represents the results of my decennial investigations in the region and are described in three big thematic blocks:

- a) the examination of assimilative and accultural stages in the religious-ethnic identity of former Greek Catholics (they became mainly reformed or Orthodox)
- b) the investigation of new religious movements following the political change-over and their connection with the major Reformed congregation and the situation of the Reformed church as a „social institution”
- c) the examination of the effects of the Hetednapi Advent church, which is the new denominational movement of the kalapos Gábor Gypsy community and the effect of which generate ethnic border –marking functions in the local relationships between Gypsies and Gypsies, Gypsies and Hungarians, Hungarians and Gypsies.

The investigation of the religious communities in Alsó – Nyárádmente shows parallelism only partly. The time factors of the religious, ethnic identity of the former Greek Catholics (nowadays mainly Orthodox) go back to the settlement of Romanians in Transsylvania, which took place in several waves in the 17th-18th centuries and the political assimilative stages in the 19th century.

In the research of Greek Catholics the description of the ethnic-religious identity of the communities, families and people is emphasized focusing on the effects of the historic-ideological periods in the 19th-20th centuries. The processes of the ritual and identity changes of the former Greek Catholic groups and people contain the stigma of their ethnic (Romanian) origin which differ from that of the Hungarian Reformed majority.

The examination of the assimilative, accultural, national and denominational changes of Greek Catholics in Alsó-Nyárádmente in opposition with the time framework of the other two thematic blocks gave reasons for examining it in a broader historic framework. That is why the thematic block dealing with Greek Catholics is different in a structural way.

In the description of the investigation of smaller churches and new religious movements the emphasis is on the denominational differences and the resulting social-structural division and more exactly the process of religious revivalism in the region. From the regional small churches and new religious movements the Baptist congregation in Fintaháza, which originated from the Hungarian Baptist church in Marosvásárhely and later „Új Kezdet” and „Jehova Tanúi” broke away from it.

In the third thematic block the worship of the Adventist Gábor Gypsy community in Nyárádkarácsonfalva are examined together with the economic, social and cultural aspects of the community.

The worship of the Adventist Gábor Gypsies in Nyárádkarácsonfalva is described as a resocializing sample which is built on such cultural-social patterns as 'parallel dissolution', 'reorganization' and 'settlement on' and which makes the community unique and permanently forms the Gypsy-Hungarian and the Hungarian-Gypsy interethnic connections.

In the investigation of small churches and new religious movements the expressions 'sect', 'small church' and 'new religious movement' are examined as conceptual apparatus in order to make objective determination using specialised literature. During stating the concepts precisely in the thesis it was possible to be disassociated from the expressions 'sect' and 'sectarian' used in a pejorative way by local people.

My analysis of small churches and new religious movements goes back to the political change-over focusing on the Reformed church as a 'social institution' and its connection with small churches and new religious movements. In this case the period after the political change-over is not definitely the temporal unit of the thesis, but the period which generates political and social changes and in which the new religious-social-cultural synthesis can be experienced in the region.

Understanding the connection with the religious communities described in the thesis is provided by my answers to the denominational (cultural) differences, their historic and social aspects and the introduction of the ethnic correlations hidden in the religious connections.

The aim of my thesis is to realize my intention to explore the aspects of the local religious communities with a particular ethnographic-anthropological attitude considering the parameters of the religious-ethnic time conditions of the region.