

Vallás és etnicitás jelentéstartalmai. Kulturális antropológiai példák a magyar zsidóság és a vajdasági „etnikus vallások” világából

1. A vallás, a társadalom és az etnicitás összefüggéseinek megközelítése kutatási tapasztalataim tükrében

A vallás, a társadalom és az etnicitás összefüggéseinek jelentéstartalmait több mint egy évszázada kutatja a néprajz és a kulturális antropológia tudománya. Számos vizsgálat, rendszerező munka tárta fel a vallások és a társadalmi konstrukciók egymásra hatását kihangsúlyozva a vallási képzeteknek és a vallásgyakorlatnak mint az emberi közösségek kohézióját elmélyítő és tudatosító rendszereknek a jelentőségét (Tylor 1871; Durkheim 1915; Malejfit 1968; Malinowski 1950; Radcliffe-Brown 1952; Lessa–Vogt 1979).

Ezek a munkák egyebek között rámutatnak a vallás csoportnormákat kialakító és kifejező, a saját etnikus közösséghez való tartozás érzését és a „más” etnikumoktól való különbözőség határait fenntartó minőségére is. (Vö. Enloe 1996: 197–198) Az utolsóként említett két jelentéstartalom (saját közösséghez tartozás és fenntartott határok) az etnicitás alapvető, meghatározó tényezőit jelenti (Barth 1969; Jenkins 1994).

Az etnikus-nemzeti azonosságtudat és az ezeknek megfelelő társadalmi-kulturális gyakorlat így a vallás irányából is kutathatóvá válik, illetve megismerésükhöz nélkülözhetetlen az adott etnikumok és kultúrák vallási jelentéstartalmainak mélyreható értelmezése. (Enloe 1996; Sugar 1980; Webber 1994, vö. magyarul Bartha 1992; Barna 2001; Bindorffer 2001; Smith 1995)¹

¹ Az éntudat dinamikus, élő, komplex jelentéstartalmait a társadalomtudományi kutatások identitással ezen belül az etnikus azonosságtudattal foglalkozó munkái is hangsúlyozzák. Ennek megfelelően az egyén identitását nem mint statikus-változatlan „állandót” szemléljük, hanem olyan társadalmi jelenségként értelmezhetjük, amely része a társadalmi-kulturális kommunikáció rendszerének, amelyben az egyén a folyamatos közösségi adaptációk és reflexiók során *ki-* és *megéli* identitását (Csepeli 2001: 528). Ezek az adaptációk és reflexiók ugyanakkor vissza is hatnak az énrre, amely ezáltal a társadalmi környezet vizsgálata szempontjából értelmezhetővé is válik rávilágítva azokra a kollektív szocializációs hatásokra és jelentésekre, amelyek végigkísérik az egyén és közössége folyamatos kulturális kommunikációját (Hall 1997: 60). Egy etnikus közösség és ezt a közösséget alkotó egyének identitása kölcsönösen formálja, alakítja az etnikus identitás határait, az ezeknek megfeleltetett kollektív érték- és normarendszereket, mentalitáskategóriákat; kisebbségi és multietnikus környezetben az interetnikus stratégiák jellemzőit is alkalmazkodva a társadalmi-kulturális változásokhoz (Barna 2001: 55; Kashuba 2004: 114). Az etnikus identitás kutatásában is nagyon fontos, ezért az identitás adott megnyilvánulásait és interpretációit azok kulturális, társadalmi és interetnikus „szituációnak” kontextusában megfigyelni és értelmezni (Barth 1996: 6). Az idézett megközelítésekből is láthatjuk tehát, hogy az etnikus identitás, ahogyan az etnikus kultúra (az etnikum által hordozott teljes kultúra) is állandóan változik (Sárkány 2000: 97), ami azonban mégis összetartja az etnikus közösséget, és tagjainak identitását e közösséghez köti, az az összetartozás tudata, a saját csoporttal való azonosulás állandósult érzete, s ennek tudatos vállalása, illetve kifejezése a társadalmi-interetnikus változások, adaptációk, reflexiók és stratégiák során mind a saját csoport, mind a „többi”, „más” közösségek irányába (Assmann 1999: 129). Ez a „kognitív összhang” kíséri az etnikus közösségek kulturális gyakorlatát, és az „együttműködés”, közös érdekek mentén szerveződő társadalmi tevékenységeit. (Vö. Sárkány 2000: 98) Az identitás fogalma tehát „viszonylag rugalmasan szemlél valami változó körülmények között létrejött, mégis maradandó dolgot” (Bausinger 1978: 204; id. Kashuba 2004: 114). Kelet-, Közép- és Délkelet-Európában a közelmúltban kezdődő és máig tartó társadalmi, politikai,

Az általam kutatott zsidó és keresztény társadalomszemléletnek is alapelve a társadalommal és a saját közösséggel (nemzettel, etnikummal, kisebbséggel) való összekapcsolódás. Az említett tartalmak a zsidó és a keresztény értékrendszer egyetemességén belül az Isten által kapott és egymást kiegészítő, egymás mellé rendezett értékeket jelentik. (Cseri 1994: 53–61; Donin 1998: 18–36; Kecskés é.n.: 9–15, 77–87, 118–127; Dufour 1972: 998–999; Wolff 2001: 227–235, 260–279)

Ennek megfelelően, hogy valaki például magyarnak, szerbnek vagy zsidónak, kereszténynek született, illetve azzá vált, nem valamiféle véletlennek köszönhető, hanem mindez Isten akaratából történt így. A saját közösséghez és kultúrához való tartozás felvállalása így nem csupán egyéni vagy közösségi kíváncságnak való megfelelést takar, hanem szakrális cselekedet is lehet.

A szentség megnyilvánulásai együtt járnak a határképződés, az elválasztódás jelenségével. A szent idő, a szent tér, ahogy a szent életforma és világnézet is, elkülönül a profántól. (Eliade 1996: 10–11, 15–19)

Közösségi szempontból ugyanilyen fontos az elválasztódás a „mi” és a „többiek” világa között. Különböző szabályok, viselkedésminták, valamint ezeknek megfelelően különböző identitásstratégiák vonatkoznak egy szakrális közösség tagjaira. S ez határozza meg a „többi” közösséggel való interakciók kialakítását is.

Saját kutatásaim során ezzel én először a zsidó közösségekben találkoztam. A zsidó kultúrában részletekig menően kidolgozott a szent és a nem szent territóriumának elválasztása. Az elválasztás motívuma az élet legapróbb részleteire is kiterjed. A halacha, a rituális szabályrendszer meghatározza, milyen sorrendben kell felkelés után befűzni a cipőfűzőt, hány lépést lehet tenni fejfedő nélkül, mikor lehet házasságot elni, hogyan kell elválasztani egymástól a tejes és húsos ételeket, amelyek amúgy is tisztára és tisztátalanra oszlanak, különbséget kell tenni ünnep és hétköznap között, ahogyan az Örökkévaló is különbséget tett az Ő népe és a többi nép között. A judaizmus gyakorlatának minden aspektusa tehát az elválasztás, a szent és a profán dichotómiáját mélyíti el a közösség tagjaiban. Nem véletlen, hogy a héber szent, qados szó azonos az elválasztani ige szógyökével. (Hahn 1995: 13)

Mindennek közösségi vetülete az „ám szögülő”, a kiválasztott nép elválasztása is a „gojim”, a népek világától. Ez a kiválasztottság azonban nem jelent felsőbbrendűséget vagy bármi más elitista gögöt. A kiválasztottság olyan küldetést, feladatot takar, amelynek lényege, hogy a zsidóság tartsa meg az Örökkévalótól kapott Tóra rendelkezéseit, és ezáltal képviselje, hirdesse, a Teremtő Egyisten valóságát a többi nép számára. A népeknek „csupán” annyi a feladatuk, hogy a zsidóság példáját látva elfogadják Isten létét, és megtartsák azt a hét törvényt, amelyet az Úr adott Noénak az özönvíz után.²

Amennyiben a nem zsidók elfogadják Isten létezését, és megtartják ezeket az alapvető erkölcsi rendelkezéseket, ugyanúgy örök életet nyernek el, mint a zsidóság tagjai. A zsidóknak ugyanakkor, hogy betölthessék küldetésüket, a Tórában rögzített hatszázötvenhárom parancsolatot kell megtartaniuk, nem beszélve az ezekhez járuló

gazdasági változások még inkább felértékelték az „állandó” tartalmakat mint az identitás, nemzettudat és vallás fel- és megismerését.

² A rabbinikus magyarázat a Teremtés könyvének vonatkozó részeiből (1Móz 9, 4–7) vezeti le a minden emberre vonatkozó hét alaptörvényt: a törvényszékek szükségességét, az istenkáromlás és bálványimádás, a szexuális erkölcstelenség, a vérontás, a rablás, valamint az élő állatról levágott hús élvezetének tilalmát. (Hertz 1984 I: 80–81; Unterman 1999: 175–176)

rabbinikus rendelkezésekről, amelyek mintegy „kerítésként” veszik körül ezeket a parancsolatokat, s amelyek betartás azért szükséges, mert így biztosan nem sérülnek a Tórában előírt normák.

Ebből a rövid illusztrációból is láthatjuk, hogy a judaizmus kultúrájában a *szakralitás tétje* nem öncél: az egyénnek azért kell a szakrális előírások szerint élnie, hogy a közössége meg tudjon felelni a Szent akaratának azért, hogy az egész emberiség javát szolgálja. Azért olyan fontos minden apró mozzanat, mert a cipőfűző bekötésének sorrendje, a tejes és húsos étel külön tárolására használatos két hűtőgép beszerzése, vagy a szombati gyertya megfelelő időben történő meggyújtása az egész világ sorsát meghatározó jelentőségű cselekedet. A szakralitás tétje a szakrális cél megvalósítása, amely nem valósulhat meg a szent és a profán elválasztása nélkül, s amely ezért hozza létre és tartja fenn társadalmi szinten a zsidóság szakrális-etnikus közösségét elválasztva más csoportoktól. A zsidóság ezért egy olyan szociológiai-teológiai „jelenség”, amely nem ismerhető meg akkor, ha szétválasztjuk benne az „etnikus” és a „vallási” összetevőket.

Keresztény olvasatban Krisztus feltámadása és az egyház megszületése után a krisztuskövetők közössége tölti be Isten népének egyetemes küldetését, mint „szent nép”. (1Pt 2,9–10) A személy szentségének megvalósulása ennek megfelelően egy életen át tartó személyiségfejlődés, a megszentelődés folyamata. Ennek megvalósulása teszi egyáltalán kereszténnyé az embert, hiszen maga a keresztény szó is „Krisztuskövetőt” jelent. A bűnös embernek át kell adnia magát Krisztusnak, az újjászületés tudatos döntése által és a Szentírás ismeretében való gyarapodás segítségével, Jézus tanításaira és cselekedeteire figyelve, imádságban kérve a Szentlélek Isten segítségét, azokat követve kell fokozatosan haladni a Krisztus által hirdetett örök élet útján. Az örök életet, a megszentelt tökéletességet csupán a feltámadás után lehet elnyerni, azonban már a földön is a megszentelődés révén kiábrázolódhat a hívő ember életében, személyiségében Krisztus.

A személyiség megnyilvánulásai, így az etnicitáshoz kötehető viselkedésmódok, társadalmi gyakorlat mozzanatai mögött tehát kozmikus szakrális jelentéstartalmak is állhatnak.

A kulturális antropológiai megközelítés és módszer sajátossága a szakralitás kutatása során is a részt vevő megfigyelés alkalmával megvalósuló élményközelség állapota. (Geertz 1994: 201—202) A kutató nem csupán kívülről szemléli, hanem át is érzi a szakralitás tétjét, s ennek emocionálisan átélt jelentőségét is. Meglátásom szerint, ha nem érezzük át ezt a jelentőséget, akkor sem a vallási cselekedetek motivációit, sem a mögöttük álló jelentések aspektusainak nem fogjuk a lehető legteljesebben megismerni. Ezzel együtt azonban tisztában kell lennünk azzal is, hogy a közösség tagjainak sem azonos az érzelmi és tudati hozzáállása a vallási eseményekhez és tartalmakhoz. Vannak, akik közömbösen, kételkedően vagy éppen a közösség normarendszere által „túlzottnak” értékelve élik át, hirdetik és valósítják meg a vallási előírásokat. Ahhoz viszont, hogy átlássuk, és a közösségen belüli csoportok, egyének szintjén is differenciálni tudjuk a tradícióval, tanításokkal való kommunikáció megvalósulásait, egyrészt rendelkezünk kell az adott vallásra vonatkozó részletes teológiai és etnográfiai tudással, másrészt az ezek által közvetített rituális gyakorlatban megnyilvánuló lelki aspektusokkal is. (Vö. Otto: 1997: 18)

Ezzel párhuzamosan érdemes elkülönítenünk a vallásgyakorlat etnikus-társadalmi jelentéskörét, amely elsősorban a szakralitás szociológiai dimenzióit foglalja magában.

A társadalmi gyakorlatban vizsgálható jelenségrendszerek mögött állnak azonban azok a belső-szagrális jelentéstartalmak, amelyek az adott vallási közösség kulturális tudáskészletét adják. A szagrális jelentéskör adja a társadalmi viselkedés kulturális-kognitív talaját, aminek egyes megnyilvánulásai a társadalmi gyakorlat terén találkozunk.

Tisztában kell lennünk ezzel azért is, mert az egyes vallásokon, felekezeteken belül is konfliktusokhoz vezet sok esetben ennek a két jelentéstartománynak elkülönülése. Mind vajdasági, mind zsidó tárgyú kutatásaimban találkoztam azzal a kritikával, amely a szagrális tartalmakat mindennapjaik során megélik, a szakralitás tétjét mélyen átérzők, és annak átadását küldetésüknek tekintők illetik a vallásukat általuk csupán felszínesen ismerők és gyakorlók felé. Ezek a különbségtevések többször konfliktusokhoz is vezetnek a rítusok alkalmával, amikor a résztvevők közül egyesek megsértik a rituális normákat. Más esetekben viszont azzal a törekvéssel találkoztam kutatásaim során, amikor a „belső körök” tagjai igyekeztek minden lehetőséget megragadni (nagyobb rítusok, társadalmi események alkalmával, hogy elmélyítsék közösségük tagjaiban vallásuk szagrális tanításait és üzeneteit. Ez megegyezik a tágabb közösség társadalmi igényeivel is. Kisebbségi kultúrákban alig találkozhatunk olyan jelentős közéleti eseménnyel, amely során a vallási vezetők, képviselők ne vennének részt jelenlétükkel és szagrális tevékenységükkel (áldások, megszentelések) legitimálva, támogatva azokat. Ezeknek a törekvéseknek, konfliktusoknak vagy éppen társadalmi reprezentációknak megértésére is akkor leszünk képesek, ha nem csupán a vallások társadalmi megnyilvánulásait, hanem az azok mögött álló szagrális jelentéseket, élményeket, s az azokat intenzíven megélik is megismerjük. Az utóbbiakból álló „szagrális magok” feladata és felelőssége a vallási tanítások és hagyományok töretlen fenntartása, amelynek segítségével a „külső körök” tagjai egy közösségi vagy személyes életvitelbeli krízis alkalmával visszatérhetnek. A szakralitás tétje a zsidó és a keresztény vallási-rituális csoportokban emellett azzal az egyetemes jelenőséggel is párosul, hogy az utolsó ítéletkor minden ember elérje az üdvösséget. A „szagrális magok” feladata és jelentősége tehát, hogy biztosítsák a szentség útjára való rá- vagy visszatérés lehetőségét, annak tradicionális, „autentikus” megőrzésével.

A személyes identitás változásainak követését és értelmezését is úgy tudjuk megvalósítani, ha tisztában vagyunk azokkal az „állandó” szagrális tartalmakkal, amelyekkel az ember az élete során reflexív viszonyban áll.

Ebben az összefüggésben az identitás és az etnikus-társadalmi lét mély jelentéstartalmait (ahogy legalábbis az általam kutatott közösségekben) reprezentálhatja a vallás még abban az esetben is, ha a szakralitás más-más helyet foglal el a közösség különböző tagjai és csoportjai életében. (Vö. Eriksen 2006: 277–278)

Az etnográfia és az antropológia, a leírt jelenségkörök megértéséhez úgy járulhat hozzá, hogy az egyes vallási-társadalmi összefüggésrendszereket működésük közben tanulmányozza (Radcliffe-Brown 2004: 135). Az élő valóságban, „működése közben” kutatott vallási jelenségek kutatásával adott, konkrét példák segítségével pillanthatunk rá a vallásnak mint kulturális rendszernek az elválaszthatatlanságára a kultúra teljes rendszerétől. (Geertz 1994: 103) A terepmunkán alapuló értelmező esettanulmányok segítségével jobban megérthető, hogyan formálja a vallás a társadalmat, és hogyan foglalja magában a kutatott közösségek szimbolikus rendszerét, világképét, motivációinak, attitűdjeinek, lelkiállapotának sajátosságait, kognitív

evidenciakészletét, racionalitásait és a kulturális gyakorlatban megélt valóság tartalmait (Douglas 2003: 30; Geertz 1994: 66; Losonczy 2001: 285–286). Ugyanígy a személyes és a közösségi identitás egészéről is átfogó képet kaphatunk a vallás kutatása által, hiszen a valláshoz kapcsolódó értékek az egyén legszubjektívabb identitáselemeitől kezdve az ontológiai kérdéseket is magukban foglalják. (Csepeli 2001: 31, 517) Különösen érvényes mindez az általam kutatott kisebbségi közösségek kultúráira, amelyek életében a vallásosság, a vallásgyakorlat felértékelődik, és az egyéni és csoportidentitás megőrzésében jelentős szerepet tölt be főként akkor, ha a többségi társadalom más felekezethez tartozik (Bartha 1992: 106; Gereben 1999: 129). A kulturális antropológiai kutatások arra is lehetőséget adnak, hogy ne csak a vallási jelentéstartalmak etnikus különbségeire, hanem egy „homogénnek” tartott kultúrán belül eltérő vallási magatartásformákra is rápillanthassunk. (Vö. Malejfit 1968: 299)

A következő esettanulmányok elemzésekor ezért arra törekedtem, hogy több példát, léthelyzetet, kontextust is bemutathassak az általam kutatott magyar zsidó és vajdasági multietnikus kultúrák világából.

2. Magyarság és zsidóság

Mint már a bevezető fejezetben is olvashattuk, a zsidó kultúrában „vallás” és „etnicitás” fogalmi elválaszthatatlanok egymástól. (2Móz 19, 5–6; Hertz 1984 II: 202–203) Ugyanakkor a diaszpóra lét elengedhetetlen velejárója (szintén szentírási minta alapján) a környező szociokulturális környezethez való alkalmazkodás. Ez az alkalmazkodás azonban csak addig a határig mehet el, amíg nem ütközik a tórai-rabbinikus vallási rendszer előírásaival. (Jer 29,7; Komoróczy 1995: 222–224)

Az így megvalósuló adaptáció lehetővé teszi a zsidóság kulturális-rituális normarendszerének és gyakorlatának megőrzését és a lokális zsidó „szubkultúrák” és identitások együttes megvalósulását a judaizmus világában úgy, hogy közben ezek az identitások és kulturális gyakorlatok ezen belül is maradnak. (Vö. Rékai 1997: 11) Jelen tanulmány keretei nem teszik lehetővé, hogy a magyar zsidóságnak a magyar kultúrához és identitáshoz kapcsolódó komplex jelentésvilágát és annak társadalomtörténeti hátterét bemutassa. Annyit azonban megjegyezhetünk, hogy a magyar zsidó hagyomány és az ezzel járó sajátos kulturális értékrend egyrészt táplálkozik az évszázados magyarországi tradícióból. Gondoljunk itt az ortodoxia és a haszidizmus olyan, a történelmi Magyarországon élő alakjaira, mint Jichak Eizik Taubra, a kállói (Nagykállói) caddikra (héberül: igaz, a haszid közösségek vallási vezetőinek elnevezése), a Spira rabbi-dinasztiára (leghíresebb tagja, Haim Eliezer Spira Munkácson volt rabbi) vagy a híres pozsonyi rabbira, az iskolateremtő Hatam Szoferra.

A felsoroltak mellett számos – az egyetemes judaizmusban kiemelkedő jelentőségű – vallási irányzat, iskola is része a magyar zsidóság tradíciójának. Az említett tradíció képviselői azért is kiemelkedően fontosak, mivel a zsidó tradíció, a halacha³

³ A héber „halacha” szó, amit a zsidó rituális törvények összegzéséként vagy egyszerűen a zsidó tradíció összefoglaló megnevezéseként szoktak fordítani, „járható utat”, „járt utat” (vö. Lau 1994: 6) jelent. A Talmudban található törvények elnevezése. A későbbi törvényhozók által hozott döntvények ugyancsak halachikus értékűek. Az Írott Tan nem részletez minden törvényt, ezért kellett a Szóbeli Tan tudósainak ezeket értelmezni. (Jólesz 1985: 72) A halacha jelentése: „járható ösvény”, megmutatja a zsidó ember számára, „hogyan kell élni”, sok ezer életszabály megtartása által. „A zsidóság praktikus vallás és arra inti a zsidókat, hogy minden cselekedetükben ragaszkodjanak értékrendszeréhez. Ez a

maradéktalan megőrzése és áthagyományozása mellett, hangsúlyozták és szorgalmazták a magyar kultúrához és politikai nemzetközösséghez való tartozást is.

Ehhez járul hozzá a múlt század derekától számított emancipáció – más megközelítésben asszimiláció – folyamata a magyarországi zsidóság életében. A magyarországi zsidóság nagy része ezzel párhuzamosan magyar anyanyelvűvé vált, magát magyarnak identifkálta, s így jöhetett létre az egyetemes judaizmus egyik sajátos regionális zsidó kultúrája: az úgynevezett Mózes-hitű vagy izraelita magyarok közössége és csoportidentitása. (Domán 1990: 70–71; Kovács 2002: 36; vö. Gonda 1992: 113–119, 319–320)

Az elmúlt évszázad történelmi tragédiái azonban sokban módosították a bemutatott hagyományvilágok továbböröklődését és a magyar zsidó identitás magyarsághoz kötődő azonosságtudatát.

Felmerül a kérdés: a vészkorszak történései mennyiben hoztak törésvonalakat a magyar zsidóság identitástudatában? Tizenkét éve kutatom a magyar zsidó hagyományrendszert többek között Budapesten a Bethlen téri zsinagógai közösségben. (Papp 2004) A fenti kérdésre a legérzékletesebb példát egyik fiatal Bethlen téri beszélgetőtársam nyújtotta számomra, amikor a magyarságról beszélgetve a következőt mondta nekem: „Ez egy feloldhatatlan ellentmondás, én csak azt mondom neked, Keszthely.” Beszélgetőtársam egy közös táborozás helyszínére utalt a beszélgetésben. A tábort egy hagyományörző cionista ifjúsági szervezet szervezte Keszthelyen, ahol a Bethlen téri fiatalok zöme is jelen volt. A táborozás keretében a keszthelyi zsidó temetőben állítottak helyre sírokat, egy egész napot töltve el ott. A temetőt körbejárva, megismerve fedeztek fel a fiatalok két síremléket, amelyek aztán a magyar zsidó identitás emblematikus szimbólumaként jelentek meg a későbbi interjúk, beszélgetések során is. Az egyik sír magyar nemzeti szalaggal volt díszítve, hirdette a magyar zsidóság hősi részvételét és áldozatát az 1848–49-es magyar forradalom és szabadságharcban. A másik sír – nem messze az előbbitől – azoknak a holokauszt során megölt keszthelyi zsidóknak a közös nyugvóhelye, akiknek a testéből a náci szappant főztek, s amelyeket egyik társuk talált meg, és hozott haza a temetőbe...

A soá után azonban a mai napig a Magyarországon maradt zsidók továbbra is együttesen kötődnek (összetetten és sokféleképpen) a magyarsághoz és a zsidósághoz. (Mars 1999: 31)

Az etnicitás huszadik századi zsidó drámájának feszültségére mutatnak rá és próbálják egyben feloldani azok a viccek is, amelyeket magyarság és zsidóság viszonyára vonatkozóan szoktak mesélni a Bethlen téri zsinagóga tagjai a közös rítusok után (vagy épp közben). Lássunk ezek közül néhányat:

„A háború után '46-ban ül két koldus a Bazilika lépcsőjén. Az egyik táblájára ez van írva: »Báró Bersekovszky Alfréd, hadirokkant«, a másikéra »Kohn Móric, auschwitz-i túlélő«. Jönnek ki a katolikusok a templomból a mise után, és persze a grófnak adják a pénzüket, a Kohn nem kap semmit. Kijön utoljára a pap, és mondja, hogy Kohn bácsi, nem akarom én magát megbántani, de nem kéne inkább a zsinagóga elé mennie? Elmegy a pap, és akkor Kohn odafordul a másikhoz: »Hallod, Grün, ő akar minket az üzletre tanítani?«”

kötelesség éppen abból fakad, hogy az eszmei és a gyakorlati halacha, az elmélet és a mindennapi végrehajtás elválaszthatatlan egymástól.” (Lau 1994: 6–7)

A vicc csattanójában megnyilvánuló „ügyes” kisebbségi adaptáció feloldja a benne megjelenített feszültséget, mégis meghagyja azt a nyomasztó érzést is, hogy a holokauszt traumája után is „természetes”, a zsidó túlélőkkel szembeni kirekesztettség, közöny.

A napjainkban ismét társadalmilag nyilvános teret kapó antiszemita megnyilvánulásokra és az ezekkel esetenként összekapcsolódó utcai tüntetésekre reflektáló viccek, tréfák is erre utalnak: *„Amikor még az S. A. alakult Németországban, ott se engedték először, és szétzavarták a tüntetőket. Na egyszer egy pajeszos zsidó is bekeveredett egy ilyen illegális S. A.-tüntetésre. A tüntetést szétverik a rendőrök, csak az öreg zsidó maradt ott a platzon. Egy rendőr meg elkezdte azt verni: »Biztos, úr – kérdezi a szegény pajeszos –, hát nem látja, hogy én nem vagyok S. A.?« »Ja, de én igen!«”* Ehhez és a hasonló viccekhez beszélgetőtársaim minden esetben hozzátették, hogy az elmesélt viccek, ha régiek is, de *„ma ugyanúgy aktuálisak, mint azelőtt”*.

A viccekből ugyanakkor az is kitűnik, hogy a humor élhetővé teszi ezt a feszültséget, erre példa az is, amikor a közösség Árpád polgári utónevű tagját ugratják a neve miatt, amely egyaránt utal a mitikus *„magyarok ősapjára”*, illetve az előbb említett tüntetéseken megjelenő, és a zsidóság nagy része számára a nyilas uralmat felidéző *„árpádsávós”* lobogók jelenlétére: *„Menj el a hivatalba, és változtasd meg a neved Gézára, mondd meg nekik, hogy cseszegetnek a zsinagógában a neved miatt.”*

Ugyanakkor a magyarsághoz való tartozás, a magyar nemzethez való történelmi legitimizációját is felidézi a humor:

„Egy angol az lord, két angol egy klub, három angol egy világbirodalom. Egy német az herr, két német egy hadsereg, három német a világháború. Egy magyar az úr, kettő magyar az három politikai párt, három magyar, olyan nincs, mert abból biztos, hogy egy sváb és egy meg zsidó.”

A következő néhány interjúrészletben azt láthatjuk, hogyan fogalmazzák meg a viccekben érzékeltetett identitástartalmakat beszélgetőtársaim:

„Az bennünk a magyar, ami mindenkiben a magyar, ezt mindenki maga dönti el. Alapvetően zsidók vagyunk, de magyarként kell élni.”

„Magyarok is vagyunk meg zsidók is, amilyen régen is volt a magyar zsidóság.”

„Nekem a magyar zsidó azt jelenti, hogy a trianoni határoknak ezen az oldalán élek. Az azért nem mindegy, hogy vannak trianoni határok és volt egy Monarchia, ahol Magyarország domináns erő volt.”

„Abszolút patrióta vagyok, zsidó vagyok, de emellett teljesen magyarnak érzem magam, nem mennék el innen soha, ide kötődöm.”

Az idézett interjúrészleteket azonban néhányan a közösség tagjai közül *„túlzott kötődésnek”* értékelnek, és ezekre reflektálva a Bethlen tér más tagjaiban a magyar zsidóság egy másik olvasata is megfogalmazódott:

„Az öregekkel nincs baj, mert bár magyarul beszélnek, meg magyarok is, de bennük megvan ugyanúgy a jiddiskájt is. A fiatalságnak egyrészt lehetősége van arra, hogy visszataláljon, mert fogékony rá, de ugyanakkor olyan szokásrendszerek léptek be a zsidó fiatalok életébe, amik egyértelműen az európai magyar, pogány szokásrendszert tükrözik. Konkrétan a bulizásra és az ezzel járó piálásra meg hasonlókra gondolok. Ezzel nagyon nehéz szakítani.”

A magyar zsidó értékrendszere a „pogány” hatások mellett más is hatással van, elmondásuk szerint:

„Többen itt olyan családban nőttek fel, ami teljesen magyar volt. Ha őszinte akarok lenni, azért olyanok, amilyenek, mert megismerkedtek a keresztény szellemiséggel. A fiatalok nyolcvan százaléka, aki ide jár, azért más, mint az öregek, mert megismerkedtek ezzel az eszmerendszerrel.”

„A zsidóságban van most egy alázatos szemléletmód, amit néha itt is tapasztalok a Bethlen téren, hogy a »szent lélek« az jó, akiben van, és az elég is, de én nem gondolom magamról, hogy bennem van, én inkább tanulok. A kereszténység pedig azt mondja, hogy persze mindenkit eltölt ez a szellem, ez itt is megmutatkozik, pedig ez egy hamis dolog szerintem és nem ide való.”

A rituális élet változásaiban is megjelenik a magyar zsidóság problematikája. Néhány éve Szimhát Tóra örömnepének legutolsó körtánca után merült fel az igény arra, hogy még egy utolsó énekkel zárja le a közösség ezt a rítust.

Többen felvetették, hogy a *Szól a kakas már*⁴ kezdetű éneket énekelje el a közösség, amit hosszas tanakodás követett, mivel a rituális életben eddig a Bethlen téren kizárólag a szent nyelven, héberül szólaltak meg az imádságok és az énekek. Végül mégis meghatódva énekelte el a gyülekezet a magyar nyelvű dalt a tóratekercek elhelyezése előtt, a rítust lezáró aktusként. Láthattuk ugyanakkor, hogy a közösség tagjai közül néhányan a magyarországi nem zsidó kultúra hatásait negatívnak értékelték az „igazi” zsidó kulturális gyakorlatra és identitásra nézve, amelyen ők egyértelműen az ortodoxia által képviselt életmódot értettek. Másfelől a közösség többségének véleményét így foglalta össze egyikük:

„A magyar szellemiség feltétlenül ráüti a bélyegét az itteni zsidókra. Az egész szimbólumrendszer, az értelmezés. Magyarországon a zsidó az mindig zsidó lesz, Izraelben meg a zsidó mindig magyar lesz.”

Utóbbi interjúrészlet azért is izgalmas, mert a Bethlen téri rituális gyakorlatnak egyik kiemelkedő pillanata, amikor Jom Hacmaut, Izrael Állam függetlenségi napja alkalmából az izraeli himnusz dallamára éneklie el az előimádkozó és a közösség a hállél zsoltárok utolsó részeit. Ezt követi a héber áldáskérés Izraelre és könyörgés Izraelért. (Utóbbiak a rituális életben heti rendszerességgel is megisméltődnek.) Az Izrael földjéhez való ragaszkodás egyébként is a zsidó vallás „központi eleme” volt. (Zsolt 137: 5–6; Donin 1998: 22–27) Izrael politikai állama is része ezáltal a vallási-rituális-közösségi életnek. A magyar zsidóságot nem lehet tehát elválasztani Izrael államtól és az egyetemes „nemzeti” közösség valóságától sem. Ezért is tanulságos jelen fejezet utolsó példája. Láthattuk korábban, hogy a Bethlen tér tagjai közül többen a magyarság befolyását „*túlzottnak*” tartották az „igazi” zsidó életmód és identitás szempontjából. A magyar zsidóságot ennek megfelelően „*galut zsidósággként*”⁵ értékelték, amelyben nem élhetnek „*teljes életet*”, mert életük tele van kényszerű alkalmazkodással, amelyet csak tovább nehezít a többségi kultúra befolyása miatt „*romló*” magyar rituális-vallási zsidó kultúra.

⁴ Az említett éneket a magyar zsidó tradíció az első magyarországi (nagykállói) hászid cáddiknak, Eizik Taubnak (1790–1829) tulajdonítja. A magyarság szeretetéről híres rabbi több, magyar népdalból költött, zsidó dalkölteményét ismerjük (Rékai 1997, 18). A „Szól a kakas márt” többen – ezt Izraelben is többször tapasztaltam – a magyar zsidók „vallási himnuszának” tekintik.

⁵ Jelentése; fogság, száműzetés. A diaszpóra-lét héber kifejezése utalva a jeruzsálemi Szentély pusztulására s az ezt követő kényszerű szétszóródásra Izrael földjéről.

Ezért is volt óriási lehetőség az életükben, hogy a fenti véleményt kifejtő fiatalok lehetőséget kaptak arra, hogy más, szintén a magyar „vallásos” zsinagógákba járó fiatalokhoz hasonlóan Jeruzsálemben, az ottani ortodox zsidó társadalomba menjenek tanulni és ezután vagy Izraelben maradni vagy visszatérve az általuk „igazinak”, „autentikusnak” tartott ortodox zsidó identitást és vallásgyakorlatot reprezentálni és tanítani a magyar zsidóság számára.

Ezt a találkozást kísérő izraeli terepmunkám eredményeit önálló tanulmányban publikáltam (Papp 2004), az alábbiakban ezért csupán azt illusztrálom, hogyan fordult meg a kezdeti lelkesedés és „felszabadulás” érzete, amely az első időszakban jellemezte a „galut zsidóságból” Izraelbe érkezett csoport tagjainak többségét.

Az alábbi interjúrészletek ennek a töréspontnak a jelentkezésekor készültek:

„Énnekem az a legfontosabb, hogy itt vagyok, amiről álmódoztam, hogy egyszer itt ülhetek a Kotelnél és Tisa beávkor Jeremiás Siralmait olvasom például. De én nekem ez úgy teljes, ha értem is. Mit csináljak, ha nem tudok még úgy héberül, hogy mindent megértsek belőle. Ezért olvasom én magyarul, ahogy otthon is. És magyarul a Károli Bibliában a legszebb, én nem tehetek róla. És akkor jönnek nekem, hogy inkább próbáljam meg héberül, mert még ha nem is értem akkor is jobb, mint a keresztény Biblia, mert arra csábulhatok, hogy az Újszövetséget is elolvasom, és az katasztrófa. Dehogy katasztrófa. Ráadásul nem is azt olvastam, hanem Jeremiást, ennek meg csak úgy volt ott értelme Tisa beávkor, ha értem is, amit olvasok, hogy azt is értsem, ahol vagyok, meg amit csinállok.”

„Ez, hogy elmentünk az ősök sírjaihoz nekem nagyon jó is volt, meg nagyon rossz is. Tudod nekem Jákob a héber nevem. És én úgy is érzem sokszor, hogy én Jákob vagyok, egy csomó élethelyzetem olyan, meg sokszor úgy is viselkedem, hogy most mit csinálna Jákob a helyemben. Nem kell mondanom mekkora élmény volt Ráhel sírjához elmennem, meg Jákobéhoz. Beszélni velük együtt lenni velük. És ezek az ortodoxok meg nem hagytak békén. Löktek arrébb, gyorsan leimádkoztak, azt indulás. Semmi áhítat, meg átérés. Ez elég megdöbbentő volt.”

„Ki vagyok akadva. Olvasom itt a zsoltárokat a síroknál meg próbálok elmélyedni, gondolkodni hogyan, mint éltek, éreztek az őseink. Azonosulni próbálok velük, és akkor a kezembe nyomják, hogy a rabbi mit írt elő zsoltárokat, meg imákat az útra. Belenézek, azt mind arról szól, miénk lesz megint a Szentföld, az ellenségek eltűnnek satöbbi. Hát, hogy jön Ráhel az arabokhoz, meg ehhez az egész konfliktushoz? Ott Ráhel van, és én ott vele akarok lenni, csakhogy ezt ők, nem érzik.”

„Megdöbbentett ez az út. Most jöttünk csak vissza ide Jeruzsálemben Palesztinából, ezért lehet, hogy kicsit kemény leszek. Az, hogy végig gépfegyveresek kísérnek, rendben van, ez van. Hogy a palesztinok leköpik a buszt, meg nem lehet magas helyre menni a síroknál, mert lelőnek, rendben. De, hogy közben az ortodoxok is erődemonstrálnak, ilyen harcias zsoltárokat énekelnek egy sírnál, amire viszont a palesztinok írták rá piros festékekkel a mocskosságukat és üzengetnek egymásnak, akkor azt kell látnom, hogy ez nem az én vallásom meg kultúráim, én ide egész másért jöttem.”

Az idézett interjúrészletek önmagukért beszélnek a kétfajta kulturális értékrend különbségeiről is amelyek talán azért az interjúkban utalt bibliai ősök sírhelyeit felkereső ortodox zsidók által szervezett utazásokon vezettek a törésvonalak elmélyüléséhez, mert a fiatal magyar zsidók számára saját kulturális értékrendszerük legszemélyesebb és legérzékenyebb jelentéstartalmait érintették: a kultúra átélésének

elsődleges fontosságát. A kultúra átélésének, a rítusok és a tradíció jelentéseivel, tartalmaival való emocionális-lelki azonosság, mint több korábbi tanulmányomban is rámutattam, a magyar zsidó kultúra rituális életének olyan meghatározó jelentése, amely e kultúra értékrendszerében sokszor fontosabb helyet tölt be, mint a rituális-halachikus normarendszernek való megfelelés. A magyar zsidó identitás pedig az egyetemes judaizmus, s így Izrael felé is ugyanúgy kisebbségi kultúrának felelteti meg önmagát, mint a magyarországi nem zsidó társadalom felé. Ezért - bár az egyetemes zsidóság és benne Izrael helyzete és problémái alapvető jelentőségűek számukra is - a fent bemutatott szituációkban saját-személyes, „*otthoni*” kulturális értékrendszerük és identitásuk erősödött föl és került konfliktusba aktuális környezetével.

Érzékletesen illusztrálta mindezt az utolsó zarándokút során a busz többi utasától elkülönült kis „magyar csoport”, ahogyan másságát, saját kultúráját kifejezve együtt énekelte a *Szól a kakas már éneket*, a „*magyar zsidók himnuszát*” - ahogy fogalmaztak. E törésvonalak tudatosulása után a különbségek elmélyültek mind a közösség és rabbijaik, mind a közösségen belül is. A magyar zsidó fiatalok (mialatt megerősödött bennük otthonról hozott értékrendszerük, a vallási tartalmak átélésének elsősége), mind több kritikával illeték a halachikus életmód aprólékosságát, „*szigorúságát*” is.

„Nem tudom, de ez a Sulchán Áruch se a mai embernek való, mindent szabályoz attól kezdve, hogy milyen sorrendbe kötöm be a cipőfűzőmet, addig, hogy még az ágyamba is belebújik, amikor a feleségemmel vagyok. Szombaton is nem arra megy rá, hogy én átéljem a szombatot, hanem, hogy mit ne csináljak. Otthon haza tudtam menni bezártam az ajtót, és úgy éltem meg a szombatot, ahogy énnekem az tényleg belső nyugalom, ahogy az Örökkévaló mondta. Itt meg állandóan jönnek, és ellenőriznek a rituális felügyelők meg a kémek köztünk, aztán jól beáruznak.”

A „felszabadulás” érzése ekkor fordult át ellenkezőjére a többség esetében. Parázs viták dúltak a közösségen belül és a rabbikkal a halacháról, s a zsidó kultúra „*alaplényegéről*”. A rabbik ezt úgy próbálták ellensúlyozni, hogy egyre többet voltak a csoporttal a szabadidők során is és külön konzultáltak a csoport „hangulatáról” azokkal, akik teljesen elfogadták az általuk képviselt életmód értékeit. A csoport többsége ezt szabadságuk „*megkötésének*” újabb aspektusaként értékelte, párhuzamba állítva mindezt az ortodox zsidó kultúra halachikus jelentéseivel. S amikor a rabbik a csoport többségének polcain Thomas Mann vagy Dosztojevszkij illetve Gershom Scholem és Martin Buber modern zsidó filozófusok könyvét találta s ezt szóvá tette, miszerint ezek olyan „*rossz*” könyvek amelyek elvonnak és eltérítenek a Tórától, a konfliktus még mélyebbé vált.

„Már nem csak azt szabályozzák, mit csináljunk, hanem, hogy mit olvassunk, meg gondoljunk, érezzük.”

„Hogy nem lehet azt megérteni, hogy Dosztojevszkij meg Thomas Mann teljesen kóser, hogy amit ők leírnak az emberről meg Istenről is szól és, hogy ha elmélyedsz bennük egy sor olyan dolgot tudsz meg magadról, meg a többi emberi dologról, a zsidókról is, ami nélkülözhetetlen? Dehogy még a Scholem, meg a Buber se kóser nekik?! Tudod az a baj velük, hogy amíg a Scholem, a Buber meg te vagy én elfogadjuk őket is, addig ők nem fogadnak el téged, nem is akarnak megérteni, azt mondják csak az a zsidó, ami ők, csak az a zsidóság, ami ortodox.”

Az utolsó interjúrészlethez kapcsolódva, a csoport többsége úgy érezte; olyan törésvonalak jöttek létre közöttük, amelyek többek között azért váltak feloldhatatlanná, mert az őket „szocializáló” rabbik, s az ennek „megfelelő” csoporttagok olyan „*autentikus zsidó*” értékrendszert és identitást fogalmaztak meg feléjük, amellyel ők nem tudnak azonosulni, viszont ha ez nem történik meg úgy mindazok szemében – ahogy egyikük fogalmazott – „*nem is számítunk már zsidónak*”.

Ez az állapot akkor vált egyértelművé és áthidalhatatlanná, amikor a rabbik egyértelművé tették, hogy céljuk a magyar zsidóság megváltoztatása, „*autentikussá*”, az ő értelmezésükben „*tóraiv*”, „*igazi zsidóvá*” reformálása, amelyben a csoportnak is részt szánnak. Ezzel szemben a magukat „*magyar zsidónak*” identifikáló fiatalok számára időközben újra elmélyült és fölértékelődött saját kulturális értékrendszerük és identitásuk (az ortodox zsidósággal egyenértékű) „*autentikussága*”. Ettől az időtől kezdve ezért egyre többször különültek el a csoport többi tagjától, s a rabbitól, hazautazásukat fontolgatva. Egyikük így foglalta össze mindezt:

„Meg aztán az is kiderült, hogy ahogy én képzeltem a zsidóságot az nem is olyan egyértelmű, mert Izraelben nekem azt mondták, meg éreztették nap, mint nap, hogy az nem is igazi zsidó. Az az igazi, ami ortodox. Azt hittem bennem van a baj, hogy túl nehéz nekem az ortodox út és hogy én gyenge vagyok, mert nem tudom teljesíteni a halachát, tehát ezen az ösvényen nem tudok haladni, pedig tényleg próbáltam újra meg újra mégse sikerült. De mégsem zuhantam össze, mert mikor hazajöttem, rájöttem; én így vagyok, ahogy vagyok. Magyarként. És ez nem skizofrénia ez az én saját utam, erre rendelt el az Örökkévaló, ezen kell tovább mennem, és ezt kell képviselnem, nem is tudom letagadni, mert ez vagyok én.”

Az idézett interjúrészlet összefoglalja a fejezetünkben eddig leírtakat is. Láthatjuk, a „zsidó” kultúra „általános” definíciója eltakarhatja szemünk elől e kultúra sokszínűségét, összetett valóságtartalmait. A judaizmus világa olyan gazdag kulturális sajátosságok kincsestára, amelyben az egyes „szubkultúrák”, regionális kultúrák sokféleképpen kommunikálnak az egyetemes-közös tradícióval. Az átörökített zsidó tradíció az évezredek folyamán, a diaszpóra lét folyamatos adaptációs kontextusaiban más és másféleképpen alkalmazkodott az adott etno- és szociokulturális környezetben. A rituális élet mindezt legitimizálta azáltal, hogy a rabbinikus normarendszer elfogadta a *minhág Jisráel Tóra* (Izrael szokásai egyenértékűek a Tórával amennyiben nem ütköznek a tórai parancsolatokkal) rendelkezését (vö. Rékai 1997: 11).

A sokszínűség a különböző „zsidó kultúrák” találkozásaihoz is vezethetnek, azonban ezek a törésvonalak is e „saját-zsidó” kultúrák mély jelentéstartalmait tudatosítják a különböző csoportok tagjaiban, miáltal – ahogy azt a fenti interjúrészletben is olvashattuk – végső soron ismételen a „zsidó” tartalom nyer „általános” érvényt a „saját-különböző” kultúra megélése következtében.

A fejezet többi példájában is láthattuk, akármennyire komplex módon is, de a magyar zsidóságnak „zsidósága” mellett csakúgy meghatározó összetevője a „magyarság”, ami az egyetemes judaizmus világán belüli különbségeket is kifejezi.

A fentiekben illusztrált esettanulmány tükrében, az általam kutatott közösségek és személyek esetében úgy látom, hogy a magyar zsidó identitást az azt átszövő drámai „ellentmondások” teszik oly nehezen körülírhatóvá és még nehezebben értelmezhetővé. Az „ellentmondások” feloldhatatlansága, zsidóságuk és magyarságuk

szituatív kifejeződéseinek, átéléseinek, azonosulásainak mozgása adja ugyanakkor ennek az egyedülálló kultúrának és hagyományrendszernek sajátos dinamizmusát és folyamatosságát is. Ezek a többes kötődések pedig egyaránt elszakíthatatlan kapcsolatot tartanak fenn a magyar nemzeti kultúra és az egyetemes judaizmus világával.

3. Vallás és etnicitás a Vajdaságban

Az elmúlt bő másfél évtized jugoszláviai és poszt-jugoszláviai eseményei is azt jelzik, hogy az említett régió társadalmi-politikai folyamatait alapvetően befolyásolják az etnikus, nemzeti stratégiák, amelyeket a „saját valláshoz” való tartozás és a hozzá köthető identitáselemek legitimálnak.

Feleségemmel, Hajnal Virággal nyolc éve végzünk kulturális antropológiai terepmunkát a Vajdaság három településén: Bácsfeketehegyen, Zentán és Dobradóban. (Hajnal–Papp 2004, 2007)⁶ Az első két település többségi lakossága magyar etnikumú, és a nyugati kereszténység két történelmi egyházához tartozik, Zentán a magyarok szinte kivétel nélkül római katolikusok, Bácsfeketehegyen pedig a református egyházhoz tartoznak. A zentai szerbek pravoszláv vallásúak, a bácsfeketehegyi montenegróiak és szerbek többsége viszont ateistának vallja magát. Dobradóban a falu lakossága szinte kivétel nélkül római katolikus magyar, de a hitélet nyelve horvát, ahogyan a pap is horvát nemzetiségű.

A leírtak tükrében is felmerül a kérdés, milyen szerepe van az etnikus közösségek összetartásában, identitástudatának megőrzésében a vallásnak?

Jugoszláviában már a második világháború előtt is a vallási hovatartozás volt a nemzeti identitás egyik legfontosabb kifejezője, hiszen három világvallás hazája volt e térség. Ezt a történetileg kialakult és meggyökeresedett etnicitásszerkezetet próbálta megbontani a kommunista diktatúra, amely hatalmi eszközökkel igyekezett megszüntetni a vallásgyakorlattal együtt a történelmi különbségeket, a kulturális etnikus jellemzőket és a tradicionális értékeket.

Ennek megfelelően a vallás a társadalom perifériájára szorult, egy generáció szinte teljesen kimaradt a vallásgyakorlatból, s így vallási ismereteik is hiányosak maradtak, s ez öröklődött tovább a mára felnőtt és napjainkban felnövő nemzedékek számára is. Az 1990-es évektől kezdve azonban újra revitalizálódhatott a vallási élet, főleg a kiscsoportos megújhódási mozgalmak révén és a fiatalok részvételével. Ehhez hozzájárult a jugoszláviai háborús veszély, szociális-gazdasági bizonytalanság is. Ugyanezek a jelenségek a közös etnikumhoz és valláshoz való tartozást is felerősítették. Ez történt meg a magyar kisebbség életében is, amely tagjainak biztonságát szintén „a közösségben, tehát a nemzeti és vallási egyesülésben kereste”. (Gábrityné 2000: 159–160)

⁶ Terepmunkáink példái Zenta, Bácsfeketehegy és Dobradó életéből valók. Zenta Észak-, Bácsfeketehegy Közép-Bácskában fekszik, s ez etnikus kultúrájukat is meghatározza. Bácskában ugyanis a vajdasági magyarság közel 75 százaléka él. (Vö. Hódi 1989: 562; Göncz 1999: 39) Több észak- és közép-bácskai községben a lakosság többségét teszik ki a magyarok. Ezeknek a közösségeknek egyike Zenta is, ahol a magyarok 80 százalékos többséget alkotnak. Bácsfeketehegy nagyközségnek is több mint 60 százaléka magyar. (Biacsi 1994: 76, 93) Az előző két településtől eltérő etnikai környezetben élnek Dobradó magyarjai, hiszen a Szerémségben a magyarok az összalkosság alig több mint 1 százalékát alkotják.

A „saját valláshoz” való tartozás felerősödése együtt járt az évszázados vallási szegregáció elmélyülésével.

„A pravoszlávokkal ez az elkülönülés nem nehéz, mert a szerb az pravoszláv” – mondta egyik katolikus lelkész interjúalanyunk Zentán. Ugyanezen város egyik szerb pravoszláv papja is ennek megfelelően jelölte meg egyházának legfőbb jellemzőjét: *„Nálunk a vallás és az identitás már az egyházunk elnevezésénél is összefügg. A mi egyházunkat Szerb Pravoszláv Egyháznak hívják. A pravoszlávoknál így van ez, például Orosz Pravoszláv Egyház. A mi egyházunk önálló, nem úgy, mint a katolikus, amelyiknek a vezetője Rómában van, tehát van katolikus magyar, katolikus amerikai, nem függ a nemzettől. Nálunk a kettő ugyanaz.”*

A keleti kereszténységben, azaz az ortodox-pravoszláv egyházak egyházszervezetében a II. egyetemes zsinat óta (Kr. u. 381) a különböző egyházszervezetek önállóak, autokefálok. Ezek függetlensége és önállósága mindegyikük számára biztosított azóta is. (Berki 1975: 170) A szerb autokefál egyház önállósága mellett a középkor során megerősödve, majd a független állami lét megszűnése után a török hódoltság évszázadaiban összeforrott a szerb nemzet kultúrájával. (Halpern 1967: 233) A hódoltság alatt ugyanis az egyháznak viszonylagos autonómiája lehetővé tette a szerb nemzet nyelvi, szellemi és társadalmi érdekvédelmét is. (Hadrovics 1991)⁷ A szerb nemzet és a szerb pravoszláv egyház társadalmi-kulturális kölcsönössége egészen a kommunista államszervezet létrejöttéig tartott, s mint láthatjuk, ezek elválaszthatatlanságának a jelentése a mai napig tart mind a szerbek, mind a velük élő magyar kisebbségek estében is. (Jelavich II. 1996: 182–183) *„Az egész kommunizmus alatt megtartották a szlavákat [a házi védőszent ünnepe], hogy ennek mennyire volt vallási értéke, az más kérdés, de hogy a pravoszlávság identitásuk egyik legfontosabb része, az tény és való, tehát a vallásuk, meg az, hogy szerbek, ugyanaz maradt”* – mondta egyik idős adatközlőnk, aki fiatalkorát még a „rég királyi” Jugoszláviában élte meg, így *„nagyobb rálátása van itt az egész folyamatokra”* – ahogy fogalmazott.

A magyarok vallási elkülönülése, illetve a szerbek ugyanezen az elven alapuló másságának kategorikus megfogalmazása az alábbi interjúrészletből, illetve az azt követő példákából még jobban kiviláglik. Egyik magyar beszélgetőtársunk így utalt erre: *„A szerbek vallási és nemzeti alapon is elkülönülnek. Nehéz a kettőt szétválasztani. Tehát ők Szerb Pravoszláv Egyház. Ők más szemmel néznek erre. Nemzeti egyház. Ő azt mondja, hogy az is pravoszláv, aki nincs megkeresztelve, ha szerb.”* Az idézett mondatok mellé kívánczik a bácsfeketehegyi montenegróiak, illetve a róluk kialakított kép példája. Bácsfeketehegy magyar kultúrájának és értékrendjének alapja a református vallásosság. Tehát itt a vallásos értékrend fokozottan is érvényes az etnikai elkülönülés kifejeződésére az *„ateista góracokkal”* (magukat materialistának valló montenegrói kommunisták költöztek Bácsfeketehegyre a második világháború után elűzött németek helyére), akikkel

⁷ Mindezt lehetővé tették a pravoszláv vallási tartalmak, illetve a vallásgyakorlat is, hiszen a bizánci császár udvari rítusait átvéve és Krisztus királyságát az összes hívő felett hangsúlyozva az egyházszervezet a politikai-társadalmi vezetést is fel tudta vállalni. A szerb történelem során az oszmán uralom alatt is az „állam nélküli évszázadok” idején ezért a faluközösségek és kisvárosok viszonylagos autonómiája mellett a pravoszláv egyház és vallásgyakorlat jelentette az egyetlen társadalmi intézményt, amelyet „nemzetinek lehetett érezni”. Olyan zárt terévé vált így a pravoszláv egyház a szerb kultúrának, „amelybe a basa nem szólt bele”, s amelyet az egyház szentesít a főtéren a templommal és a házi védőszent ikonjával a tisztaszobában. Ennek a rendnek belülről való megszegése vagy kívülről való megsértése egyaránt szentségtörésnek minősült. (Milosevits 1998: 276)

szemben különben is értékrendbeli és „civilizációs” eltéréseket, különbségeket fogalmaztak meg a magyar közösség tagjai.

Az elmondott jelenségek visszahatnak a közös identitás vallási tartalmára, sőt maga a vallási identitás az, amely összefogja a közösség tagjait, s mélyíti el bennük a saját kultúrához való tartozás tudatát.

Mind zentai, mind bácsfeketehegy-i terepmunkáink során elsősorban a markáns vallási elkülönülés példáit tapasztalhattuk meg. Ezt illusztrálják az alábbi megfogalmazások is magyar interjúalanyaim részéről: „*Mi keresztények vagyunk, ők pravoszlávok.*” „*Mi két lábbal állunk a földön, ők babonások.*” Ezek a kategóriák zentai adatközlőinktől származnak. A bácsfeketehegy-i verziók a következők: „*Mi vallásosak vagyunk, bezzeg ők ateisták.*” „*Mi őrizzük az ősi hagyományokat, ők amúgy sem hoztak semmit a hegyekből, mert partizánok voltak.*” Ezekből a kijelentésekből is kitűnik: a saját kulturális értékrendszer, és a vallásosság erőteljesen összekapcsolódik, ráadásul a montenegrói közösség másságának egyik legfontosabb jellemzője, hogy „nem vallásos”. A bácsfeketehegy-i magyar közösség legfontosabb kohéziós intézménye viszont éppen a református vallási értékekhez való tartozás. A vallásos értékrend így mint etnikus választóvonal is jelentőséggel bír. Zentán sem véletlen, hogy az etnikus törésvonalak, a kulturális különbségek a vallás mentén fogalmazódnak meg, hiszen ebben a szociokulturális környezetben is mind a magyar, mind a szerb identitást integráló és kifejező kulturális rendszer a vallás.

Az interjúrészek rámutatnak, hogy ezek szerint az eltérő vallások mögött más értékrendszerek is állnak, illetve a különböző vallások által e vallási másságnak megfeleltetett értékek fejeződnek ki. A vallási különbségek tehát a kutatott közösségek számára alapvető kulturális különbségeket közvetítenek. Az idézettek esetében – ennek megfelelően – a keresztény-saját értékrendszer áll szemben egy „másikkal”, kizárva ezzel a pravoszláv vallási rendszert az egyetemes kereszténység világából is.

Ez az értékrendszer utal a „*két lábbal a földön álló*” józanságára, szorgalmára, pozitív tulajdonságaira, míg a másik etnikus-vallási közösség „*babonássága*” irracionális, lustaságot, „*primitívebbnek*” tartott vallásosságot és a valláson keresztül megfogalmazott értékrendszert feltételez. Az eddigi példákat összevetve láthatjuk tehát, hogy a vizsgált közösségek tagjai számára a kulturális különbségek a vallási különbségek által válnak megragadhatóvá és értékelhetővé, hiszen – a nyelvvel együtt – az egyik legjobban kifejeződő, látható különbség (szokásokban, ünnepekben, naptári eltérésekben) a vallásosság mentén jelenítődik meg.

A nyelvhasználat jelentőségét azért fontos szintén hangsúlyozni, mivel az etnikus és vallási identitás egyik leglényegesebb eleme a saját nyelven élhető hitélet, így a vallási környezet mint anyanyelvi kontextus is alapvető jelentőséggel bír az adott etnikumok életében. (Bartha 1991: 49) „*Ha az ember egy olyan helyre akar elmenni, ahol magyarul beszélnek, a Bibliáról meg másról is van szó, akkor az egyháznál megtalálja*” – fejezte ki a vallási élet és az anyanyelvi kontextus kölcsönösségét egyik bácsfeketehegy-i interjúalanyunk.

A magyar nyelvű Biblia vagy az egyházi sajtó termékeinek segítségével a vallás az anyanyelv közvetítőjévé is válik. Bácsfeketehegy-i beszélgetőtársaink mindegyikének mindennapos olvasmányai volt a magyar nyelvű Szentírás, illetve a református egyház kiadványai. Emellett a magyarországi vallásos kiadványok és a *Vasárnapi Ujság* magyarországi rádióműsor vallási percei is népszerűek körükben, függetlenül ezek

felekezeti meghatározottságától. Mindez arra is rámutat, hogy a közös-nemzeti kultúra átnyúlik a felekezeti különbségeken.

A korábbi kommunista-ateista politikai rendszer alatt a hitoktatás is kiszorult a társadalom nyilvános szférájából, így a nemzeti történelemmel kapcsolatos oktatás is a templomok saját terében, a vallási kultúra átadásának biztonságos környezetében, „menedékében” történt. (Barna 2001: 55) Ebben a környezetben így – egyik beszélgetőtársunk szavaival – „tisztán” hagyományozódhatott tovább a nemzeti kultúra értékrendszere és ismerete a vallási tanítások mellett.

A „magyar” egyházak mint a saját környezet színterei, illetve mint a kulturális tradíció „örzői” és továbbadói azonban nem csupán a hittanoktatásban, a vallási szocializációban vettek és vesznek részt, hiszen ugyanezen jelentések mélyülnek el közösségük tagjaiban a vallási rítusok során is.

A vallási rítusok, az egyház ünnepei, a hitélet gyakorlása így a saját kulturális környezet és identitás kontextusaként is értelmezhetők. Ugyanez a környezet (illetve a nagyobb rítusok, ahol az egész közösség reprezentálja magát) a vallás és a tradíció változásaira is ébresztheti a közösség tagjait.

Bácsfeketehegyén a kommunista rendszer alatt is elsősorban az egyház integrálta a magyar közösséget. A falu lakossága ennek fényében értékelte a közösség templomba járó és a templomba nem járó tagjait egyaránt. Mára viszont a korábbiakhoz képest egyre többen kezdtek el újra részt venni a nyilvános hitéletben. Sokan az előbb említett „számon tartottak”, a falu magyar közösségének tradicionális értékrendszerével szembefordulók közül is megjelennek a vasárnapi istentiszteleteken és az ünnepeken.

A rituális gyakorlatba ezenkívül az utóbbi másfél évtizedben belekerültek olyan új elemek is, amelyek „*a vallási jelentéseket is megtartva a nemzeti kultúrából is üzennek valamit*” – ahogy egyik zentai beszélgetőtársunk fogalmazott. Ez főként az ígéhirdetésekből valósul meg, amikor egy-egy magyar gondolkodótól, írótól, költőtől idéznek vagy a magyar szentek ünnepein a nemzeti történelemből vett hosszú utalások által valósul meg. Ennek megfelelően a fontosabb magyar ünnepeket megpróbálják a templomokban is megtartani. Emellett más, a nemzettudatot elmélyíteni kívánó jelenségekről is tudunk: „*A kántorunk a liturgia végén bejátszott egy-két dallamot a magyar Himnuszról, így szoktattuk lassan vissza a Himnusz az emberekhez.*”

Ezek az esetek tehát a helyi egyházak vezetőinek tudatos kezdeményezései a nemzeti kultúra elmélyítésére. Az említett vezetők még ennél is fontosabbnak tartják azonban a nevelésbe való bekapcsolódást, amelynek során egyszerre tudják átadni a vallási és nemzeti tradíció értékeit annak az „*új generációnak, akik már tiszta lappal indulhatnak, nem úgy, mint a szüleik, nagyszüleik*” – foglalta össze egyikük.

A nevelés ilyen alkalmai a már említett hittanórák és a nyári táborok. „*Ezeken az alkalmakon a vallás mellett a magyar történelemre, irodalomra is oktatjuk a gyermekeket, például úgy, hogy a magyar szentek életét és azon keresztül a magyar hagyományokat is elmeséljük nekik.*”

Bácsfeketehegyén is hasonló példával találkoztunk. A bácsfeketehegy református hittanóráknak célja a „*vallási hagyomány*” továbbadása mellett „*édes anyanyelvünk megőrzése, de fejlesztése és megszerettetése is, igényesség támasztása vele szemben*” – ahogy az egyik hitoktató fogalmazó. A hittanórákon így kiemelt szerepet kap a magyar nyelv és irodalom oktatása. Az oktató folyamatosan korrigálja a nyelvi hibákat. A katolikus szentek helyett itt a magyar reformátorok életének bemutatásával

oktatják a nemzeti történelmet, „*amit sehol másutt nem tanítottak évtizedeken keresztül csak a hittanokon és a nyári katekizációkon*” – ahogy a református hittanórák oktatója fogalmazott.

Az elmúlt évtizedekben a saját belső tereikbe visszaszorított egyházak a kulturális függetlenséget, a tradicionalizáció szabadságát is biztosították.

Ugyanígy a hagyományos értékek a vallásos tartalmak mentén fejeződtek ki leginkább a vajdasági magyar kultúrában a kommunista évtizedek alatt, azonban ezek akkor a zárt egyházi tereken kívül csak az elemi társadalmi szinteken (család, kisközösségek) élhettek tovább. Sokan az állami politika, ideológia hatására – főleg a városokban – nem mertek (és gyermekeiket sem engedték) részt venni a vallásgyakorlatban, illetve az egyházak által kínált identitás-megőrzés alkalmain. Egyik zentai értelmiségi interjúalanyunk (aki szintén vallásosnak tartja magát, de egyházának csupán legnagyobb ünnepein vesz részt) a következőképp foglalta össze mindezt: „*Tehát identitás-elem a vallás, nem nyúltak bele, de mégis perifériára szorult. Fontos, hogy hogyan állnak az emberek a valláshoz. Aki azt mondja, hogy vallásos vagyok, de a magam módján, nem az egyházam tanítását követem, ebből két dolog következik. Az egyik az, hogy az egyház kiszorult a társadalomból, aminek korábban központi része volt, mert az állam elnyomta. Viszont a családok szintjén megmaradhatott egy olyan tradicionális érték, vagy az identitás miatt, vagy a tradícióhoz való kötődésért, hogy én azért vallásos vagyok, mert ez továbböröklődött, vagy a személyiségem része maradt. A »vallásos vagyok a magam módján« az nyilvánvalóan a kommunista érának a következménye.*”

Az interjúrészlet megvilágítja, hogy a „*vallásos vagyok a magam módján*” meghatározás a kommunista államhatalom hatásával magyarázható, mivel a viszonylagos jólét és a társadalmi pozíciók elérésének feltétele az ateista ideológia nyilvános elfogadása volt. A vallásosság ezzel szemben viszont a kisebbségi tradíció és identitás összetartó erejét jelentette ebben az időszakban is. Ennek köszönhetően sokan megőrizték a saját vallás és tradíció értékeit, illetve az ezekhez való kötődés fenntartását és továbbadását gyermekeik számára. Ezek viszont csupán a családi, bizalmas közösségi szintereken fejeződtek ki a legtöbb esetben. Ehhez társult negyven év ateista ideológiájának hatása is. A vallás mint az etnikus határok fenntartója továbbra is megmaradt, és a politikai változások előtt és után az egyház igyekezett a nemzeti és a szakrális együttes átadására, de az elmúlt évtizedek nem maradtak hatástalanok a vallás tartalmi, szakrális összetevőire. Mindez összetett törésvonalakat hozott létre a mai vajdasági magyar kultúrában. Ezek a törésvonalak, konfliktushelyzetek a vallás és a hagyományátadás kapcsán figyelhetők meg.

A mai vajdasági magyar kultúrában „ugyanis” egyaránt jelen volt az állami-kommunista „internacionalista” tradíció kiépülése, és a saját etnikus hagyomány továbböröklődése is. A kétfajta tradíció együttes hatására, illetve mindezek jelentéseire pillanthatunk rá a következő zentai példa alapján.

2001-ben az egyik zentai óvodában a karácsony közeledtével az egész zentai magyar társadalmat megmozgató vita kerekedett az óvónők között arról, legyen-e karácsonyi ünnepség vagy – a közelmúlt hagyományaihoz kapcsolódva – a „szokásos” Télapó-ünnepséget tartsák meg. A „titói”, majd a „miloševići” Jugoszláviában ugyanis a karácsonyokat nem ünnepelhették nyilvánosan. Ez is az állami hagyományok ideológiájának kényszerítő mechanizmusa volt, amely minden más tradíció nyilvánosságát láthatatlanná próbálta tenni. (Milošević rendszerének bukása után a 2000. évi karácsony így lett egyértelműen szabad.) A karácsony helyett addig a közös

„jugoszláv” újévet ünnepelték Téalapóval és fenyőfával (amit „újévi fának” neveztek el). Ezt ünnepelték az állami intézményekben, a munkahelyeken, az iskolákban és az óvodákban is. A dolgozók ekkor kaptak szabadságot is munkahelyükről. Interjúalanyaink szerint ezért: *„sokan inkább ezt az újévi Téalapó-ünnepet tartották meg otthon is, mert ez már a munkanapok utolsó napjaira esett, szünet volt, így nem volt olyan macerás, mint a karácsony megtartása.”* *„Ezért van, hogy itt Téalapó volt a karácsony helyett, hogy sokan a karácsonyt ezzel helyettesítik.”* *„Ma is sok helyen ezt a Téalapó-ünnepséget ünneplik, nem a karácsonyt.”*

Láthatjuk, hogy az állami irányítású szocializáció a családokra is hatással volt, s ennek mai továbbélésére mutatnak az említett karácsonyi ünnepség körül kirobbant óvodai vita egymással ütköző nézőpontjai is: *„Nehogy már legyen karácsony, legyen csak úgy, ahogy eddig volt, Téalapó-ünnepség.”* *„Nem érdekel, mit mondanak, mi akkor is megcsináljuk a karácsonyt.”* A szemben álló felek egyik oldala az állami szocializációban felnevelkedettek értékrendjét vallotta magáénak, s ezt igényelte továbbhagyományozni, velük szemben álltak azok, akik családjukban megőrizték a saját kultúra tradícióit.

Az óvodai konfliktusban benne volt az óvoda vezetőjének leváltása is, de számunkra nem ez a lényeges, hanem amit mindez a konfliktus felszínre hozott. Ugyanis 500 szülő írta le közös beadványában, hogy *„Ne legyen Jézus, Téalapóval ünnepeljék a karácsonyt!”* Különbőféle indokokkal támasztották ezt alá: *„Az igazgatónő behozza az egyházat az óvodába.”* *„Jézus megfoghatatlan, nem jó ez a gyerekeknek, nekik valami valóságos dolog kell, mint a Téalapó.”*

Ezzel szemben megfogalmazta a válaszat a város másik tábora is. *„A mostani gyerekcsoportban túlsúlyban vannak a régi káderek gyerekei, ezért balhéznak annyira.”* *„A legtöbb ellenkezőnek szerb a házastársa.”* *„Akkor is fontos ez, mert a gyerekek nem tehetnek arról, hogy nem ismerik az evangéliumokat, most itt lenne az alkalom.”* *„Legalább mi kiállunk Isten mellett, ha ezt nem engedik tovább, az róluk állít ki bizonyítványt.”*

Végül is megtartották a karácsonyi ünnepséget. Népi-vallásos versekkel, énekekkel. *„Korábban is csináltunk már ilyen ünnepélyt, akkor egyházi dalokkal, most direkt hagyományosabb, népibb dalokat választottunk, hogy ne sértsünk meg senkit, akit az egyháziasság zavarna”* – mondta az egyik szervező.

Az előadást a szülők többsége néma csendben üdvözölte, többen el sem jöttek, annál inkább jelentékeny volt az előadás visszhangja. Ezek a reakciók a következő konklúziót vonták le az eseményekről: *„Most derül ki, most döbbenhetünk rá, hogy vannak, akik tényleg nem úgy gondolkodtak és éltek közülünk, ahogy mi, hogy karácsonyfa meg Jézus, hanem tényleg újévi fát állítottak, és a Téalapót várták otthon is”* – ahogy a történetek kapcsán egyik magát *„hagyományörzőnek”* identifikáló interjúalanyunk megfogalmazta. Eszerint a tradíció továbbörökítése ténylegesen a családi szféra zárt, „láthatatlan” világában történt olyannyira, hogy még az egyes családok sem tudták a másiktól, hogyan éli meg a másik saját kulturális tartalmait. Ehelyett feltételezték egymásról az azonos „néma”, „rejtett” reakciót a többségi-társadalmi kényszerrel szemben. Többen úgy gondolták, hogy hozzájuk hasonló adaptációs mechanizmusok mentén élnek más családok is, így ezen konfliktushelyzet kapcsán sajátos módon nézhetett szembe a mikrotársadalom önmagával és különböző értékrendszereivel.

Érdekes a bácsfeketehegyiek véleménye minderről (nemcsak a saját-közvetlen környezetet érintette az esemény, hanem híre ment az egész régióban). *„Nem értem, hogy miért vitáznak, hogy nincs karácsony, hogy Téalapó van helyette, pedig ott mindenki magyar”* – foglalta össze véleményüket egyik adatközlőnk.

Mindez aláhúzza, amit Bácsfeketehegyről korábban olvashattunk: a magyarság, a vallás és a tradíció e közösségekben elválaszthatatlan egymástól, így számukra értelmezhetetlen a zentai eset. (Már maga az óvodai karácsony is idegen jelenség számukra, hiszen azt a templom szervezi meg minden évben, ahol a közösség legtöbbször – előbb idézett beszélgetőtársunk szavaival – *„egységben”* vesz részt.) Zentán mindez nem ilyen egyértelmű. Jól illusztrálja ezért a leírt jelenséget az egyik óvónő értékelése az esetről: *„Sokan azt mondták a karácsonyi ünnepre, hogy meghalt a Téalapó. Erre én azt mondtam, nem halt meg, hanem nyugdíjba ment...”*

Mint láttuk, a saját, etnikus, tradicionális értékek is megváltoztak az elmúlt évtizedek során, sőt a kisebbségi kultúrában az állami szocializáció hatására egy másik tradíció is kialakult. A vallási értékek és az etnikus hagyományok összefüggései máig komplex jelenségeket takarnak. A bemutatott konfliktust követő évek tapasztalatai alapján viszont elmondható, hogy a konfliktusok ellenére is a magyar tradíció folyamatosan felértékelődött a Vajdaságban. A társadalmi-politikai krízishelyzetek pedig még jobban megerősítették a tradicionális, vallási értékeket..

Ahogy egyik beszélgetőtársunk fogalmazott: *„Ma újra visszatalálunk lassan önmagunkhoz. Ezért van, bármi is jött ránk az utóbbi években, megmaradtunk. Igaz, sokan elmentek, de legtöbbször mégis maradtunk. Miért? Mert volt mihez kapaszkodjunk. Mert még a Tito meg a Milošević alatt is megőriztük az alapot. A nyelvet, a hagyományt meg a kereszténységet. Na, ha ezt nem is mindenki mutatta, mára már többen lettek újra vallásosak.”*

A vallás tehát alapvető jelentéssel bír a tradíció, a saját kultúra és a saját etnikumhoz való tartozás kifejeződésében. Így a valláshoz való tartozás újra látható nyilvános-társadalmi jelenségei sem tekinthetők egyfajta „divathullámnak”, mivel ezek meghatározott közösségformáló erőt jelentenek a bemutatott bácskai magyar közösségek számára.

Eddigi példáink azonban két olyan közösség vallási életét illusztrálták, amelyek régiójában a vajdasági magyarság többsége él. Harmadik településünk, Dobradó viszont a Szerémségben található, ahol a magyarság lélekszáma mindössze 1,26 százalék. A település ezzel együtt egy olyan település, amelynek döntő többségét katolikus magyarok alkotják.

A dobradói közösség azonban több etnikus kultúrával, „világgal” is kapcsolatban áll: a magyarországi, illetve a bácskai magyarsággal, a környező régió szerbségével, és a szintén kisebbségben élő katolikus etnikummal, a horvátsággal, amely viszont nagyobb lélekszámú a Szerémségben, mint a magyarság, így a katolikus hitéletet is ők szervezik, az egyházi intézményrendszert ők alkotják. A helyi társadalom emellett három nagyobb klánból áll, amelyek egyenként egy-egy külső világhoz is kapcsolódnak. Az egyik a Hajnalok klánja, amely tagjainak „külső világi” kapcsolata a bácskai magyarság, ugyanis a Petőfi Sándor Művelődési Egyesületen keresztül népdalaikkal járják a bácskai magyarok által lakott régiót. A következő klán a Koller, amelyik „külső világi” kapcsolata a magyarországi cserkészséggel létesült. A harmadik klán pedig a Papok klánja, akik az ún. *„Milošević-pártiak”*, akik a Milošević idejében életek jól, mivel kőműves munkával foglalkoznak, és ebben az

időszakban a régióba számos menekült család érkezett, így szavazatukat is mindig a szerb radikális irányra adták.

Felmerül a kérdés, milyen kulturális szerepet tölt be a vallás ebben az összetett mikrotársadalmi milióben? A kérdés megválaszolása előtt meg kell említeni, hogy a közösség tagjainak mindegyike vallásosnak tartja magát.

A faluban végzett kutatásaink során csupán egyetlen esetben találkoztunk azzal, hogy valaki a valláson kívül helyezte volna magát. *„Erre a hitre én megmondom, hogy én nem hiszek semmiben gyerekkorom óta. Megmondtam a papnak a szemébe”* – hangsúlyozta egyik beszélgetőtársunk, a volt Jugoszláv Kommunista Párt tagja, a falu egykori politikai vezetője.

A vallás mégis központi szerepet tölt be a *„semmiben sem hívó”* interjúalanyunk életében is, hiszen mindennek ellenére fontosnak tartotta, hogy templomi esküvője legyen, gyermekei meg legyenek keresztelve, s bár párttagsága idején megtiltotta, hogy a faluban egy templom építésére gyűjtsenek, mégis úgy tett, mintha nem tudná, hogy a felesége adománnyal támogatta annak felépítését, nem tiltotta, hogy felesége templomba járjon és nem volt az ellen sem ellenvetése, hogy lányai *„átkeresztelkedjenek”* – ahogy fogalmazott.

„Hát amikor összekeverültünk, esküdtünk volna, mentünk a paphoz. Februárban esküdtünk. Persze, fiatalok, szerelem, megcsinálta az övét. A Mariska vastagodni kezdett, de nem előre. Köll megesküdni, mire meglesz a család, meglegyen az esküvő. Elmegyek a paphoz, mert én katolikus születésű vagyok, mondom neki, hogy mé gyűttem. Gondolkozik erre-arra. Mondom a feleségem magyar, erre-arra, és mondom, hogy református. Hű, mért vettem el református nőt, mondja. Horvát volt a pap, egy kicsit fölforrt bennem. Én megmondom, hogy én nem hiszek semmiben gyerekkorom óta. Megmondtam a papnak a szemébe. Akkor azt mondja, hogy köll kivenni Újvidéken iratot, Maradékon, küldeni kell Đakovóra [Diakóvár], majd köll körösztolködni. Mondom, én megesküdök a községbe, mert akkor lehetett, változott a rezsim, és kész. Az én házamba be ne lépj, mert agyonütlek. Az ő [feleségének] apja kérdez engem, hogy én mit szólok hozzá, ha ő a reformátusoknál megkérdezi. Én mondom, mit bánom én, ha a cigányoknál is. Elmentünk, az azt mondta, hogy nem számít, hogy a férje katolikus vagy református. Már elég vastag volt a feleségem. A pap ránéz, meg énrám. Azt mondja, úgy látom, elég jól megrakta. Én nagyon örültem annak, hogy nekünk is lesz családunk. Ott is körösztolktük őket. Az én lányom Satrincára ment férjhez, ki köllött venni a reformátusoktól, és meg köllött neki körösztolködni katolikusnak. De nem volt akkora cirkusz.”

A közösség többi tagja számára a vallás a közösség párhuzamos világainak ontológiai és csoportkohéziós egységét teremti meg, ugyanis a közösség valamennyi tagjának az életében megjelenik. Tulajdonképpen a vallás jelenti azt az integratív kulturális rendszert, amely – ahogy egyik beszélgetőtársunk fogalmazott – *„egy közösséggé formálja”* a dobradói mikrotársadalmának közösségeit. Ezt magyarázhatja az, hogy a közösség klánjait kollektíven megmozgató események valamennyi esetben vallási tartalommal bírnak. Ilyen például a templomba járás, ahol *„ha nem is mindig, de nagyobb ünnepeken az egész falu ott van”*, a templomi esküvő, ahol – ahogy interjúalanyaink elmesélték – *„az egész falu ott van, mert valahonnan mindenki rokon”*, a halott virrasztásakor, amikor *„énekeket”* énekelnek, a búcsújárásakor (Tekiján, Doroslón, azaz a jelentősebb vajdasági katolikus búcsújáróhelyeken).

Az előbb idézett interjúrészletből az is kiderül, hogy beszélgetőpartnereink számára a vallás jelentéstartalmai felekezettől függetlenek. Esetében a református és a katolikus felekezet egybeolvadásáról van szó, hiszen „nem számít”, hogy katolikus vagy református templomban esküszik-e meg, az sem, hogy lányait hol keresztelik, majd pedig az sem, hogy lányának férjhezmenetelekor át kell térni férje hitére. A vallás felekezetek feletti létének a hangsúlyozása ebben az esetben sem tudható be csupán annak, hogy ő „*semmiben sem hisz*”, ugyanis a közösség tagjainak esetében sem fogalmazódik meg jelentős másságként a másik felekezethez való tartozás.

Ezt magyarázhatja a faluban élő két református asszony példája is, akik az egyik szomszédos faluból, Maradékról származnak, amely település lakosainak egy része református, istentiszteleteiket magyar nyelven hallgatják. „*Gyónni is szoktam – meséli egyikük –, áldozni is, mindent. Kérdezik, hogy hogy mondják reformátusul, akkor mondom, akkor nevetik. Tudja a pap, hogy református vagyok, megkérdeztem, hogy én szeretnék, azt mondta, lehet. Mikor ez a fiatal pap volt, kérdezte, hogy a férjem hajt, mondom, nem, egy Isten van. Azt mondja, na, az igaz, akkor bírok. Reformátusul magyarul gyónunk, a katolikusnál horvátul.*”

Ahogy az az interjúrészletből kiderül, a néni szerint a gyónás is része a református egyház rítusainak, különbséget csak abban tesz, hogy mást mondanak a reformátusok a rítusok során, azonban az utóbbi légyege éppen abban áll, hogy a reformátusok magyarul, a katolikusok pedig horvátul közlik mondandójukat. A két felekezet közti különbséget tehát csupán nyelvi, illetve etnikai téren fogalmazza meg, ugyanis – ahogy fogalmazott – az a különbség, hogy míg a „*református tiszta magyar vallás*”, addig a katolikus inkább horvát nyelvű. A falu másik reformátusa is „*gyónni jár*”, és szintén katolikus szokás szerint „minden évben három királyokkor fölszentölteti a házat”.

A falu „két reformátusán” kívül valamennyi dobradói is a nyelvhasználatot, mint az egyetlen különbséget hangsúlyozta. Bár valamennyien tudatában vannak annak, hogy vannak katolikusok, akik magyarul hallgatják a miséket, magyarul gyónnak, hiszen találkozhattak velük a búcsújárások során, mégis a mindennapi gyakorlat felülírja ezt a tudást hangsúlyozva a katolikusok esetében a horvát nyelv dominanciáját, a reformátusok esetében pedig a magyar nyelv egyeduralmát.

„*Református vagyok. De most már református nincsen. A templomot is ledűtötték. Itt meg építettünk katolikus templomot, mondom, egy Isten, akkor idejárom. Nem körösztolkódtam át, mert abban az időben lányhitre esküdtek. Akkor az én férjem az én templomomban esküdött, de a gyerekek, aki lettek, azok már katolikusban körösztoltem őket. Hát, mondom, az apa a fő*” – mesélte az egyik néni, akinek interjúrészletéből az is kiderül, hogy a vallás aspektusa nemcsak a református-katolikus másságot oldja fel, hanem ezeken kívül „egy az Isten” kijelentésével más világokat is „beenged” Dobradó lokális környezetébe.

A vallás által „beengedett” következő világ a horvátok világa, akiknek a falubeliek számára legjelentősebb reprezentánsa a Dobradóban, Satricán és Ürögben szolgálatot teljesítő „*pap bácsi*”, a „*mi papunk*”, aki kéthetente vasárnap tart miséket a falu templomában. Nem véletlen a két elnevezés, hiszen a tekintélyre utaló „*bácsi*” elnevezés a misét vezető, a gyóntatást végző, a rituális tevékenységeket ellátó személyé, a „*mi*” hangsúlyozása pedig a közvetlen, barátságos tiszteletes velejárója. A közösség számára a dobradói pap kettős szerepére is utal ez a két, ugyanolyan gyakran használt megnevezés.

A templomba járók csoportját tekintve fontos megemlítenem, hogy szinte kivétel nélkül nők alkotják. A vasárnapi miséken vagy nagyobb ünnepeken férfiak és gyerekek is jelen vannak, azonban a pappal való intenzív találkozások, mint például a búcsújáróhelyekre való utazás egyértelműen a templomba járók női tagjaival történik. A templomba járóknak ezt a közösséget szemlélve azonban még további két irány különíthető el: az egyik a tradicionalista öregeké, akik „*mindig is ott voltak*”, és a „*fiatalok*” (középkorúak) csoportja, akik „*újonnan*” kerültek a gyülekezetbe. Így a templomba járók esetében két irány különböztethető meg, melyek kialakulásában fontos szerepet játszott a papnak fent is említett „kettős” személye: a tradicionális rítusokat végző „*pap bácsi*”, és a „modernizációt” képviselő „*mi papunk*”. A törésvonal főként akkor erősödik meg, amikor búcsújárásra mennek.

A mindkét irány számára meghatározó közös élmény a szenthely rítusain való részvétel, azonban ezt leginkább az öregek hangsúlyozták. „*Kicsike puszta – mesélte a templomi énekvezető asszony –, nem lehetünk sokan, hogy nagy prosció [körmenet] legyen, de mink bejártuk a kálváriákat, meg mit tudom én, de a mi proscióinkban annyi nép volt, hozzánk csatlakoztak, de kérdik, hová valók vagyunk, hát mondjuk szrémi. Létezik, hát arra is vannak magyarok? És maguk ilyen szépen tudnak énekelni a szerbek közt magyarul?*”

A pap a búcsú után valamennyi esetben meghívja az asszonyokat egy ebédre: „*Olyan szép szokott lenni! Mindig rendöl finom ebédet, hívja a zenészeket. Mi meg csak mulatunk meg éneklünk*” – mesélték a „*modernek*”. A pap több alkalommal is kijelentette, hogy „*ki oldalán áll*”: „*Mindennek megvan a maga ideje. A dalnak, az éneknek. Ne jöjjenek az öregek, akik csak sietnek haza.*” A vallási tradicionális értékrend megváltozásával magyarazzák a „*modernek*”, a falu többsége, akiknek kiskorú gyermekeik vannak, a vallás fennmaradását, mert „*különbön oda se mennének feléje, ez meg futballozik velük, meg ad nekik csokoládét, ezt-azt, szeretik a gyerekek*”. A két és fél éves Erik, a dobradói közösségének egyik legfiatalabb tagja – ahogy édesanyja, elmesélte – „*már alig bírta kivárni, hogy karácsonykor menjünk a templomba. Egész délután énekelte a Csordapásztorokat. Ott ült végig, aztán, amikor vége lett, kiugrott a padból, hogy ő is kapjon, mint a többi gyerek, csokoládét. De úgy örült. Mutogatta mindenkinek*”.

Az öregek ellenvetéseiket azzal indokolták, hogy a „*gyerekek nem tudnak viselkedni a templomban, mindig beszélgetnek, nincsen csönd, nem félnek a pap bácsitól, mert ő leáll velük beszélgetni, mint a kolléga*”.

Mindkét irány számára döntő jelentősége van abban a vallásnak, hogy a pap megengedi a magyar énekeket a liturgia kereteiben.

A „*pap bácsi*”, a „*mi papunk*” közvetett és közvetlen közbenjárásával ismét annak lehetünk tanúi, hogy a vallás mint kohéziós erő s mint más világot befogadó – jelen esetben a horvátokét – befogadó erő is működik a dobradóiak mindennapjaiban. A „*mi pap bácsink*” tehát, „*aki kiadta, hogy mindig harangszóval várjanak bennünket. Meg azt akarta, hogy amikor van a magyar szentmise, akkor odarendőlt bennünket, hogy énekeljünk magyarul: »Te vagy földi életünknek vezér csillaga«. Pedig ő horvát volt. »Niko tako ne peva, ko iz moje sela [Senki se énekel így, mint az én falvaimból.]«*” – mondta. A horvát pap a horvát etnikai közösséghez tartozók reprezentánsa, aki rendes, toleráns, engedi, hogy a faluban lakók magyarul énekeljenek, akivel közös az, hogy katolikus, tehát közvetve a horvátok világa beengedésének közbenjárója.

A másik a mindennapi interakciók során a dobradóiakkal kapcsolatba került szerb etnikai közösséghez tartozók előtt „kinyíló kapu” egyik esti beszélgetésünk során vált egyértelművé számunkra, amikor egyik vendéglátónk szerb pravoszláv komájával találkoztunk, aki a „magyar”, katolikus betlehemezésről készült felvételeket végignézve kijelentette, hogy ezek „*ugyanazok a szokások*”, amiket – ahogy fogalmazott – „*mi csinálunk, csak a dátum más*”. Ez a gondolat beszélgetéseink során többször is megfogalmazódott, hiszen a dobradóiak egy részének szerb komája van, az effajta rokonsággal pedig ezek a dobradói családok belekerülnek a szerb komának a kultúrájába, hiszen hivatalosak a slavákra [a család védőszentjének ünnepe], és együtt ünneplik velük szerb a búcsúkat. A magyarok a katolikus karácsony estéjére komájuk családját hívják vendégül otthonukba, míg „*szerb karácsonyra*” ők mennek a komához. Mivel szinte minden klánban van mára vegyesházasság, és így a magyar rokonság belekerül a szerbek rokonsági rendszerébe, hivatalos a „becses” alkalmakra, ezért ismeri is a másik kultúrájának a szokásait, van összehasonlítási alapja a másik és a saját kultúra tekintetében. Ennek megfelelően az említett esetben a két koma a betlehemezés „*magyar*”, katolikus rítusának megtekintésével pontról pontra közösen keríthetett sort két etnikai közösség szokásrendszerének összevetésére, melynek hasonlóságai tekintetében a fenti megállapításra jutottak, ti. hogy „*ugyanúgy van a szalma, meg a jászol, meg a suprikázás [rituális vesszőzés]*”, a különbség csupán az eltérő „*dátumban*” van.

A leírtakhoz tartozik, hogy míg a horvát pap presztízse hozzájárul a hivatalos liturgia és vallásgyakorlat horvát nyelvű dominanciájához (a középkorú és a fiatalabb hívek például kivétel nélkül otthon is horvátul imádkozzák el a Miatyánkot és az Apostoli Hitvallást), addig az említett templomi népének mellett a templomon kívüli vallásgyakorlat kizárólagos nyelve a magyar. A pap részvétele nélkül megtartott nagyszombati körmenet, az asszonyok közös rózsafüzéres imái mellett a gyógyítások, a rontás elleni imádságok, ráolvasások nyelve is a magyar. Az „életbevágó” mágikus praktikák csupán a saját kultúra tradicionális nyelvén folynak. Ugyanakkor, mint láttuk, a komaság műrokonsági viszonyrendszere, vegyesházasságok, szerbekkel kötött barátságok nyomán minden nagycsaládban bekerülnek pravoszláv tagok is. Ez a közeledés a két különböző felekezet vallási kultúráját közös nevezőre hozza. Ennek az igen bonyolult vallási rendszernek az identitás megfogalmazására is kiható sajátosságát megmutatja az a kijelentés, amellyel egyik, a harmincas éveiben járó beszélgetőtársunk határozta meg azonosságtudatát szerbül: „*Ja sam pravoslavni katolik*”, azaz „*én pravoszláv katolikus vagyok*”. Ez a kijelentés a fent elmondottakkal együtt rámutat a bácskai magyar és a környező települések horvát katolikusaival önmeghatározásra, és a szerémségi magyar etnikum asszimilációs tendenciáira is.

Összegezve leírt példáinkat, láthatóvá vált, hogy a vajdasági magyarok kultúrájában meghatározó, közösségformáló tényezőként van jelen a vallás, ahogyan az a személyes életvilágokat, életsorsokat s ezek megfogalmazódásait, önreflexióit, azaz az identitás milyenségét is formálja. Zentai és bácsfeketehegyi példáinkban két ellentétes szocializációs folyamatot követhettünk nyomon: az állami szocializáció, illetve a saját-kulturális tradíció továbbhagyományozódási módjait és ezeknek a jelenben élő hatásait. Láthattuk, hogy a vallás a vizsgált közösségek kultúráinak tradicionális rendjébe illeszkedik, s e rend megváltozásával a vallásnak mint kulturális rendszernek helye is megváltozik a vizsgált társadalomban, és ma is konfliktushelyzetekhez vezet a közösségek életében.

Ugyanakkor a vallás az etnikus identitást is kifejezi és elmélyíti a saját kulturális környezet biztonságának megteremtésével, a saját kultúra jelentéseinek, szimbólumainak, etnikus tartalmainak vállalt kifejezésével és tudatosításával. A vallásosság etnikus jelenségkörének megnevezett jelenség-együttese, mint azt a magyar közösségek példáin láttuk, kisebbségi létben, pravoszláv többségben még inkább érvényesül. (Bartha 1998: 500–501)

A vallás identitásában betöltött meghatározó szerepe azonban nem feltétlenül jár együtt a vallási tartalmak szakrális dimenzióival való azonosulással, sőt sok esetben éppen gátlója ezeknek, ahogyan terepmunkáink során a vallási vezetők többször is hangsúlyozták számunkra.

A vallási vezetők közül vannak, akik nincsenek megelégedve a vallásosság etnikus-„külső” jelenségkörének hangsúlyozott jelentéseivel, céljuk a saját közösségekben elmélyíteni a vallásosság „belső-tartalmi” jelenségkörének jelentéseit is. A pravoszláv egyházi vezetők irányából is így látják az említetteket: *„Az egyháznak aktívna kell lennie. A szerbek esetében ez nagyon problematikus, mert szinte csak a második világháború előtt húsz-harminc évvel születetteknek van valami vallási műveltségük. A háború után a templom szinte képtelen volt működni. Az ebben az időszakban születő generációk között még olyanok is vannak, akik sohasem voltak templomban. »Hiszek én«, »az Isten, az itt van, a szívemben«, »szerb vagyok, és az ugyanaz, mint a pravoszláv keresztény«, mondják, de nem érznek felelősséget, hogy rendszeresen templomba járjanak, hogy a gyerekeiket a hitre neveljék. Talán most jött el egy időszak, amikor ez tudatosul bennük. Az idő, amikor a gyerekek fogják tanítani a szüleiket. Mi az egyháznál tanítjuk a gyerekeket, ők pedig otthon a szüleiket. Ez a helyzet, tehát az egyháznak aktívna kell lennie”* – foglalta össze egyik papi szolgálatot ellátó szerb beszélgetőtársunk.

Az idézetek szerint a vallási vezetők számára alapvető jelentéssel bírhat a vallásosság két jelenségkörének szétválasztása. A legnagyobb zentai katolikus gyülekezet lelkipásztora a következőképp értékeli mindezt: *„Szét kell választani a vallásnak kétféle megnyilvánulását. Van egy szigorú értelemben vett vallás, tehát Istenre, megváltásra, bűnbocsánatra irányuló vallásgyakorlat, ami az élő egyházat alkotja, amelynek szempontjából ez lényegesen fontos. Aki így meggyőződött, annak ez a vallásossága mindenféle nemzeti átalakuláson túlmegy. Érezhető, hogy Dél-Bánátban, Dél-, Közép- és Nyugat-Bácskában sokan elszerbesednek, szerb iskolába járnak, otthon már szerbül beszélnek, annyira kisebbségben vannak, hogy nem lehet létezniük sehol sem a szerb nélkül, utcán, boltban, hivatalban, olyan kevesen vannak, hogy semmilyen kétnyelvűség nem létezik. Ilyen szempontból elszerbesednek, a vegyes házasság még inkább sodorja efelé azokon a vidékeken, sokkal inkább, mint nálunk. Viszont a vallási öntudatukat megőrizték. Akinek ez a másik, a kultúrkereszténység a magáé, tehát hogy keresztelni szoktunk, templomban esküdjünk, papot hívunk, ha meghal valakink, karácsonyunk van, a béke ünnepe, húsvét, ilyen nagy gratulációs, locsolkodós ünnepünk, vagy egy-két ünnepünk vagy szentelményünk, amihez görcsösen ragaszkodunk, a búzaszentelés, torokáldás. De ez igazából azt jelenti, hogy ekkor, meg soha többet. Se gyónás, áldozás, se vasárnapi mise, se a közösséghez való eleven hozzátartozás, se bibliás élet. Ez nagyon nagy rész. Azt hiszem, hogy ez annak a társadalmilag behatárolt egyháznak az öröksége. Mert régen úgy volt, hogy vagy ez voltál, vagy az, és kiszorultál. Egy csomó ember nem azért keresztelkedett, nem azért lett keresztény, mert meggyőződött Jézus Krisztusról, hanem azért, mert mindenki megkeresztelkedett. Mért volt elsőáldozó? Mert iskolába járt, és ott volt a hittan, harmadikban mindenki elsőáldozó volt. Hat-hétévenként jött a püspök, akkor aztán*

mindenki, aki volt elsőáldozó, odasorakozott és megbérmálkozott. Az egyház minél inkább afelé megy, hogy megpróbál egy szűkebb körben maradni. A politikába kifejezetten nem hajlandó újra belemenni. Ha a pap aktív, vezető jellegű szerepet vállal, nem egyházzerepű tagságra gondolok, vezető szerepet egy pártban vagy a községi közigazgatásban, akkor a papságát föl kell függesztenie. A másik pedig, hogy arra törekszünk, hogy ne a szentség legyen a lelkipásztori munka, hanem az igehirdetés. Mindinkább afelé megy, hogy csökkenjen a gyermekkori keresztelés, és ez csak szűkebb körben menjen, ott, ahol azok tényleg az egyházhhoz tartozók. A többi meg majd később, ha úgy gondolja, bekapcsolódik. Ez egy hosszabb folyamat, mert nem leírni, hanem összegyűjteni szeretnénk az embereket. De mind keményebbek ezek a feltételek. Ebből azt akartam mondani, hogy a kisebbségi életben ennek a kultúrkereszténységnek is nagy szerepe van. Tehát minél nagyobb a kisebbség, annál inkább azt tapasztalom, hogy annál erősebb az egyházhhoz való ragaszkodás. Azt tapasztalom. Nem hitbéli értelemben vett ragaszkodás, hanem az egyházhhoz való ragaszkodás. Az, hogy temploma legyen, hogy a gyerekeknek anyanyelven hitoktassanak akkor is, ha már alig tud vagy nem tud, valamilyen klub jellegű összetartozás azon a plébánián legyen. Sokkal erősebben érezhető az egyházhhoz való ragaszkodás, ami nemcsak a hitbéli elkötelezettségnek a mértéke, hanem a nemzeti öntudatnak a kifejeződése. Már itt is, a szórványvidékeken ez még sokkal erősebben kifejeződik, hogy ő a vallásához vagy egyházhához ragaszkodva fejezi ki, hogy magyar vagy más. Sőt ez olyan erős tud lenni, hogy nem azt mondják, hogy pravoszláv vagy katolikus egyház, hanem magyar meg szerb egyház.”

Az idézett interjúrészekből is látszik, hogy a vallási vezetők elfogadják tehát a „kultúrkereszténységet”, a vallásosság „külső” jelenségkörét is mint a saját kulturális környezethez, etnikumhoz való tartozás jelentőségét, azonban mind a „magyar”, mind a „szerb” egyházak részéről megfogalmazódik „elégedetlenségük” is a hívek szakrális „tudatlanságával” kapcsolatban.

A vallás csupán etnikus szerepének megélésével tehát szemben állhat a felekezetek vallási vezetése, a vallásosság szakrális tartományának képviselője. Ezekben az esetekben az egyházi személyek társadalmi célja (az etnikus jelentéstartalmak felvállalása és jelentéseinek elfogadása, alkalmazása mellett) a „belső”, szakrális tudás elmélyítése is a saját kultúra és közösség életében.

Dobradó példáján keresztül hasonló problémákat figyelhettünk meg a két másik bemutatott közösségtől eltérő kulturális környezetben. Dobradó mikrotársadalmában viszont a vallás mint „csupán” identitástényező kérdése fel sem merül úgy, ahogyan azt a két bácskai közösség egyházi oldalának kritikus észrevételei felvetették, mivel a vallás átfogja a dobradosi közösség teljes evidencia- és tudásrendszerét (common sense-ét). Másképpen, de itt is különválnak azonban a vallási élet két aspektusa a „hivatalos” egyházi személy által irányított (és a „modernnek”, illetve az „öregnek” által szintén megítélt és megélt), illetve a papi ellenőrzés nélküli és paraliturgikus, néphithez tartozó vallásgyakorlat. Ez a két különböző szakrális tartomány pedig a bácskai példákhoz hasonlóan szintén az etnicitáshoz kapcsolódik, hiszen az egyházhhoz kapcsolódó gyakorlat egy másik, a horvát etnikum, kultúra és nyelvhasználat világához kapcsolódik, szemben a saját, bensőséges szakrális kommunikáció kizárólagosan magyar voltával. Ebbe az otthonos környezetbe azonban a klánokban való változások, és a baráti, komasági rendszer szerbség irányába való nyitással a pravoszláv kereszténység irányába való közeledés is megfigyelhető, ami a horvát nyelvű vallásgyakorlat mellett az általuk egyébként is „tisztább magyarnak”

nevezett bácskai magyaroktól való különbözőség megfogalmazódását mélyíti el a vallásosság mentén.

Míg azonban a vallásosság általunk felvázolt jelenségek körei az értelmezés során megkülönböztethetők, addig mint a mindennapokban jelen lévő társadalmi-kulturális és kognitív jelentéstartalmak nem választhatók el egymástól, hiszen a kulturális gyakorlat során a kultúra életében minden mindennel összefüggésben áll. Ezt szem előtt tartva a kulturális antropológiai megközelítés (s így a jelen tanulmányban olvasható példák is) arra világíthatnak rá, hogy a megfigyelt és értelmezett kulturális gyakorlatot sem szabad egyfajta statikus, változatlan állapotként felfognunk.

4. Összefoglalás

Vallás és etnicitás összefüggéseinek társadalomtudományi megközelítéseiben találkozhatunk „eticitás” mint „vallás” meghatározásával, értelmezésével is. (Enloe 1996: 200) Erre utalhatnak esettanulmányaimnak azok a példái is, amelyek az etnikus kultúra és közösség integratív szerepére mutatnak a vallásgyakorlat és a vallási identitás területén. Ugyanakkor az esettanulmányok mindennek másik jelentéstartományát is illusztrálják, miszerint a vallás „foglalja magában” az etnicitást, hiszen a szakrális tradíció hordozza és tudatosítja a saját közösséghez való tartozás mintáit.

A saját vallás etnikus elmélyülését mélyíti el a szakralitás tétje is, hiszen a saját kultúrához és tradícióhoz való tartozásnak egyetemes jelentősége van a zsidó és keresztény vallások tanításai szerint. (Papp 2007)

A szentség ezáltal, belső jelentéstartalma miatt, a „közösséghez tapad” még akkor is, ha az adott közösség időközben „szekularizálódik” is. (Leeuw 2001: 236) Az etnikus szimbólumok, identitásminták, értékrendszerek, viselkedésstratégiák vallási reprezentációi ezért magukban foglalják a szakralitás „belső-tartalmai” jelenségek körét, ahogy az etnikus-társadalmi gyakorlat is merít a vallási rendszerből, vagy reflektál arra, kommunikál azzal akár úgy, hogy a vallási jelentéstartalmakkal, a szakralitás „jelenlétével” legitimálja társadalmi törekvéseit például nyilvános-közösségi rítusok alkalmával akár úgy, hogy konfliktusba keveredik a közös vallási tradícióval.

Ezért is fontos a vallások megértése szempontjából ezek kulturális-társadalmi életének, etno- és szociokulturális kontextusainak (mint az előző esettanulmányokban a magyar zsidó identitásváltások vagy a vajdasági etnikus-vallás „mozgásterek”) vizsgálata. Ugyanakkor az etnicitás problémavilágait is akkor érthetjük meg mélyebben, ha nem hagyjuk figyelmen kívül az etnikus kultúrák gyakorlata mögött álló szakrális-mitikus jelentéstartalmakat, amelyek gyakran az adott kultúra „motorjaként” működnek. (Boglar 1996; Fock 1963)

Nem szabad azonban szem elől tévesztenünk vallás és etnicitás összefüggéseinek komplexitását, hiszen láthattuk, hogy a hasonlóságok ellenére is mennyi mindenben különböznek egymástól magyar zsidó és vajdasági magyar példánk, az őket körülvevő élethelyzetekben szociokulturális kontextusokban. A bemutatott esettanulmányokban arra is rápillanthattunk, hogy a szakralitás tétje, a szakrális tradíció fontossága és az aktuális etnikus-társadalmi valóságok változásai a különböző kulturális környezetekhez való adaptálódás stratégiai az elemzett közösségeken törésvonalakat, konfliktusokat is generálnak.

A zsidóság példáján láthattuk, különböző vallási irányzatok másképpen látják saját közösségük, kultúrájuk és vallásuk „autentikus” megélését és ezzel együtt a magyarsághoz való viszonyulás optimális módját. Magyarság és zsidóság viszonyrendszerét egyébként is feszültség jellemzi, amelynek „feloldását” is többfajta kulturális technika és vita kíséri. Ehhez kapcsolódik még az egyetemes judaizmus világához való tartozás, ami még változatosabbá és dinamikusabbá teszi a magyar zsidó csoportok és személyek többes kötődései közötti „vándorlásokat”.

A magyarországi és az izraeli zsidóság rituális életéből vett példákon keresztül azt szemlélhettük, hogy magával a szakrális tradícióval való kommunikációval és annak különböző minőségeivel párhuzamosan jelennek meg az egyetemes judaizmuson belül megjelenő törésvonalak és saját-etnikus közösségek. A „magyar zsidóság” így a zsidó vallás megélésének egyik, a magyar zsidók számára az ortodox izraeli zsidósággal egyenértékű „autentikus” formáját és tartalmát is lefedi.

A Vajdaság esetében azt láttuk, hogy a vajdasági magyarok vallási életének és etnikus identitásának összefüggéseit befolyásolják a lokális kultúrák valóságai. Ebben az esetben sem beszélhetünk tehát általánosságban a „vajdasági magyarok” vallásáról vagy identitásáról. A vallásgyakorlat eltérő kulturális változatai mellett azt is láthattuk, hogy egy kulturális környezetben sem beszélhetünk a „vallásosság” megélésnek homogenitásáról, hiszen az etnikus stratégiák mentén kétfajta konfliktushelyzettel is megismerkedhettünk. Egyfelől a vallási vezetők fogalmazták meg kritikájukat közösségük jelentős része irányában. Értékelésük szerint közösségük csupán „saját vallásuk” etnikus, olvasatukban „külső”, „felszínes”, „belső tartalom nélküli” vonatkozásait érzik magukénak. Pedig ha a szakrális tartalom „eltűnik” a szakrális kultúrából, úgy hosszú távon az etnikus közösségnek sem lesz integráló ereje. Ebben az interpretációban ismét a szakralitás tétjének vallási-teológiai jelentéseit fedezhetjük föl. A vallás mentén létrejövő törésvonalak ugyanakkor a nyilvános kisebbségi magyar társadalmi gyakorlatban is megjelennek. A „télapó-affér” példáján láthattuk, hogy ebben az esetben a vallás etnikus-társadalmi jelentéskörének megnyilvánulásai is konfliktusba kerülhetnek az etnikus közösségen belül.

Ebben az esetben a vallást etnikus kultúrájuknak elválaszthatatlan részének tekintő óvónők és a mögéjük felsorakozó családok kerültek konfliktusba az állami szocializáció értékrendjét, az ehhez kapcsolódó kisebbségi stratégiákat elfogadó és támogató csoportokkal szemben. Ebben az esetben sem véletlen azonban, hogy éppen a vallás mint közös tradicionális tényező mentén alakult ki ez konfliktus, amely azóta is újjáéled minden év karácsonyának közeledtével.

Ebben a tanulmányban nem volt rá lehetőség, hogy bemutassam, de az etnikus törésvonalak a Vajdaságban az ún. történelmi-tradicionális egyházak (pravoszlávok, katolikusok, reformátusok, evangélikusok) és a „kisegyházak” között is fennállnak. Ennek sajátos formájával találkoztam terepmunkáim során: a „történelmi” egyházak etnikus határai közül „kiszorult” családok és személyek (vegyesházasságban élők, más etnikumú szülők gyermekei, magukat korábban „jugoszlávnak” identifikáló személyek) jelentős része ugyanis Jugoszlávia felbomlása és a „jugoszláv identitás” lehetőségének társadalmi ellehetetlenülése után a „kisegyházakban” talált közösséget magának. Ezek a kisegyházak szintén szakrális, biblikus minták alapján hirdetik tagjaik „metaetnicitását”, amelyeket a többnyelvű rítusok során újra és újra meg is erősítenek. Ez a „metaetnikus” identitásreprezentáció pedig együtt jár a történelmi egyházak teológiai bírálatával, amelynek lényege, hogy a tradicionális egyházak

szembefordulva a kereszténység autentikus tartalmával „túlhangsúlyozzák” az etnicitás és a vallás egymást kiegészítő, egymástól elválaszthatatlan összefüggését. (Papp 2003: 145–170) Ezeknek a jelenségeknek tükrében is úgy vélem, tanulmányom illusztrációi elsősorban azt világíthatják meg, hogy vallás és etnicitás összefüggései mennyire sokszínűek és komplexek még egy „történelmi régió”, a Kárpát-medencei magyar kultúrákhoz és etnikus tartalmakhoz, azon belül két valláshoz kötődő példák esetében is. Ugyanakkor arra is rámutathattak ezek a példák, hogy vallás, kultúra, etnicitás összefüggő viszonyrendszerének feltárása nélkül nehezen elképzelhető az egymásról és a magunkról való tudás elmélyítésének kihívása és lehetősége.

Bibliográfia

Assmann, Jan 1992. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz

Barna Gábor 2001. *Búcsújárók. Kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultúrákban*. Budapest: Lucidus, Kisebbségkutatás Könyvek

Bartha Elek 1991. A vallás és a nemzeti kisebbségek néprajzi kutatása. In: Eperjessy Ernő–Krupa András–Ujváry Zoltán (szerk.): *Nemzetiség–identitás. A IV. nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai*. Békéscsaba–Debrecen: Ethnica 47–50

Bartha Elek 1998. Néphit és népi vallásosság. In: Voigt Vilmos (szerk.): *A magyar folklór*. Budapest: Osiris Kiadó 470–505

Berki Feriz 1975. *Az orthodox kereszténység*. Budapest, M. Orthodox Adminisztrátúra

Biacsi Antal 1994. *Kis délvidéki demográfia*. Szabadka: Magyarországi Tudományos Társaság–Szabadegyetem

Bindorffer Györgyi 2001. *Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó–MTA Kisebbségkutató Intézet

Buber, Martin. 1940. *A zsidóság megújítása*. Budapest

Buber, Martin. 1995. *Hászid történetek 1–2*. Budapest

Csepeli György. 2001. *Szociálpszichológia*. Budapest: Osiris

Cseri Kálmán 1994. *Református hitünk*. Budapest: Kálvin Kiadó

Domán István 1991. A zsidó vallás. In Geszthelyi Tamás (szerk.): *Vallások a mai Magyarországon*. Budapest, Akadémiai Kiadó

Donin, Hayim Halevy 1998. *Zsidónak lenni*. Budapest: Göncöl

Durkheim, Émile 1915. *The Elementary Forms of the Religious life*. London

2000. A vallásos élet elemi formái. In: Boglár Lajos–Holló Imola (szerk.):

Eliade, Mircea 1996. (1987) *A Szent és a profán*. Budapest: Európa

Enloe, Cynthia 1996. Religion and Ethnicity. In: Hutchinson, Anthony John-Smith: *Ethnicity*. Oxford: University Press

- Eriksen, Thomas Hylland 2006. A terepmunka és értelmezései. In: Eriksen, Th.: *Kis helyek-nagy témák*. Bevezetés a szociálintropológiába. Bp.: Gondolat 40–59
- Ganzfried, Rabbi Slamo. 1988. *Kiccur Sulchan Aruch. A Sulchan Aruch kivonata*. Budapest: MIOK
- Geertz, Clifford 1966. Religion as a cultural system. In: Banton, M. (ed.): *Anthropological approaches to the study of religion*. New York: Praeger 1–46
- Gereben Ferenc 1999. *Identitás, kultúra, kisebbség. Felmérés a közép-európai magyar népesség körében*. Osiris–MTA Kisebbségkutató Műhely
- Golinkin, Noah. 1998. *Kelohénu*. Shengold publishers
- Gonda László 1992. *A zsidóság Magyarországon 1526–1945*. Budapest, Századvég
- Göncz Lajos 1999. *A magyar nyelv Jugoszláviában (Vajdaságban)*. Budapest: Osiris–Forum–MTA Kisebbségkutató Műhely
- Hajnal Virág 2004. Kultúrák keresztútján. Egy Szerémségben élő szórványközösség kulturális antropológiai vizsgálata. Szakdolgozat. Budapest: ELTE–TÁTK Kulturális Antropológia szakcsoport
- Hajnal Virág–Papp Richárd 2004. „Mint leveleket a vihar”. *Kulturális antropológiai tanulmányok az ezredforduló délvidéki magyarjairól*. Újvidék: Forum Kiadó
- Hadrovics László 1991. *Vallás, egyház, nemzettudat. A szerb egyház szerepe a török uralom alatt*. Budapest: ELTE Szláv Filológiai Tanszéke és Román Filológiai Tanszéke
- Hahn, István. 1995. *Zsidó ünnepek és népszokások*. Budapest: Makkabi
- Halpern, Joel M. 1967. *A Serbian village*. New York: Evantson–London: Harper and Row
- Hegedűs Antal 2000. *A Vajdaság története 1944-ig*. In: *Magyarok a világban. Kárpát-medence*. Budapest: Ceba Kiadó, 601–605
- Dr. Hertz, I.H. (szerk.) 1984. *Mózes öt könyve és a haftárok*. Budapest
- Hódi Sándor 1989. A pszichózisok és öngyilkosságok területi és etnikai megoszlása a Vajdaságban. *Magyar Pszichológiai Szemle* 6: 547–566
- Hódi Sándor 1989. Táj és lélek. *Új Symposion* (9)
- Jelavich Barbara 1996. *A Balkán története I–II*. Budapest: Osiris
- Jenkins, Richard 1994. Rethinking Ethnicity, Identity, Categorization and Power. *Ethnic and Racial Studies* 17 (2): 197–223
- Jólesz, Károly 1985. *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest
- Kashuba, Wolfgang 2004. *Bevezetés az európai etnológiába*. Debrecen: Csokonai Kiadó
- Kecskés Pál é.n. *A keresztény társadalomszemlélet irányelvei*. Budapest, Jel Kiadó
- Komoróczy Géza 1995. *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest: Osiris
- Kósa László–Filep Antal 1983. *A magyar nép táji-történeti tagolódása*. Budapest: Akadémiai Kiadó

- Kovács Éva–Vajda Júlia 1991. *Mutatkozás. Zsidó identitás történetek*. Budapest: Múlt és Jövő
- Krausz, Naftali–Oberlander, Baruck 1996. *Sámuel imája. Zsidó Imakönyv*. Budapest: Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egy
- Lau, Rabbi Israel Méir 1994. *A zsidó élet törvényei*. Jerusalem
- Léon-Dufour, Xavier (szerk.) 1972. *Biblikus teológiai szótár*. Budapest: Szent István Társulat
- Lessa, William A.–Vogt, Evan (ed.) 1979. *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper and Row
- Lévinas, Emmanuel. 1992. Jobban szeretni a Tórát, mint Istent. *Hiány VII*: 22–23
- Losonczy Anna 2001. *Szentek és az erdő*. Budapest: Helikon
- Malejfit, Annemarie de Waal 1968. *Religion and culture. An introduction to anthropology of religion*. New York–London: Macmillan–Collier
- Malinowski, Bronislaw 1950. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Leonard Marsh 1999. Discontinuity, Tradition and Innovation. Anthropological Reflections on Jewish Identity in Contemporary Hungary. *Social Compass* 1: 21–33
- Mirnic Károly 1990. Magyarok Jugoszláviában a számok tükrében. In: *Magyar Szó: tematikus különszám (Magyarok Vajdaságban)*, 20
- Mirnic Károly 2003. A magyarok aránya közösségek és települések szerint. In: Gábrityné dr. Molnár Irén–Mirnic Zsuzsa (szerk.): *Kisebbségi létjelenségek. Szórvány- és szociolingvisztikai kutatások*. Szabadka: Magyarságkutató Tudományos Társaság. 336–357
- Milosevits Péter 1998. *A szerb irodalom története*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó
- Dr. Molnár, Ernő 1989. *A Talmud könyvei*. Budapest
- Otto, Rudolf 1997. *A szent*. Budapest: Osiris
- Papp Richárd. 1999. Van-e zsidó reneszánsz. *Remény* 3: 43–51
- Papp Richárd 2000. *Magyar zsidó revival?* Budapest: MTA Kisebbségkutató Műhely
- Papp Richárd 2001. Fonott kalács. Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása. *Kultúra és Közösség* 1: 91–99
- Papp Richárd 2002. A beregszászi zsidók kincse. *Remény* 3: 52–57
- Papp Richárd 2002 A „zsidó mentalitás” terei. *Kisebbségkutatás* 3: 711–728
- Papp Richárd 2003. *Etnikus vallások a Vajdaságban?* Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet–Gondolat Kiadói Kör
- Papp Richárd 2006. Vallás és etnicitás a vajdasági magyarok körében. Doktori értekezés. Debrecen: Debreceni Egyetem, Néprajzi Tanszék
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 2004. *Struktúra és funkció a primitív társadalmakban*. Debrecen: Antropos.

- Rékai Miklós 1995. *Keserű gyökér*. Budapest: Néprajzi Múzeum
- Rékai Miklós 1997. *A munkácsi zsidók „terített asztala”*. Budapest: Osiris
- Sárkány Mihály 2000. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest: L'Harmattan/Scholem, Gershom. 1995. *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások I-II*. Budapest: Atlantisz
- Smith, Anthony D. 1995. Kiválasztott népek: miért maradnak fenn egyes népcsoportok: In: Bretter Zoltán–Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Pécs: Tanulmány Kiadó 27–52
- Sugar, Peter (szerk.) 1980. *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*. USA: Santa Barbara
- Tylor, Edward Burnett 1871. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Art and Custom*. London: Murray
- Ujváry Zoltán 1991. Identitás és etnikum. In: Eperjessy Ernő–Krupa András–Ujváry Zoltán (szerk.): *Nemzetiség–identitás*. Budapest–Debrecen: Ethnica 13–16
- Untermann, Alan. 1999. *Zsidó hagyományok lexikona*. Budapest: Helikon
- Wolff, Hans Walter 2001. *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest: Harmat